



Ana María Charry Gaitán

Die Begründung der Menschenrechte  
Eine Untersuchung zu Kant, Rawls, Habermas und Alexy

**Die Begründung der Menschenrechte**  
**Eine Untersuchung zu Kant, Rawls, Habermas und Alexy**

Inauguraldissertation  
zur Erlangung der Doktorwürde der Rechtswissenschaftlichen Fakultät  
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von Ana María Charry Gaitán

Kiel, den 15. Dezember 2010

Erster Gutachter : Prof. Dr. Dr. hc. mult. Robert Alexy  
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Andreas Hoyer

Datum der mündlichen Prüfung:  
11.06.2018

## Inhalt

Einleitung .....	1
I. Allgemeine Bemerkungen .....	1
II. Über das Problem, die Ziele, die Methode, die Struktur und Thesen dieser Arbeit.....	7
1. Das Problem .....	7
2. Die Methode .....	8
3. Die Struktur .....	8
4. Die Thesen .....	9
1. Kapitel. Das Problem der Begründung der Menschenrechte: Das „Ob-Problem“ und das „Wie-Problem“ der Menschenrechtsbegründung.....	12
I. Einführung .....	12
II. Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte. Das „Ob- Problem“ der Menschenrechtsbegründung: Ob Menschenrechte sich überhaupt begründen lassen .....	13
1. Der epistemologische Status der Menschenrechte: Zum Verhältnis zwischen Begründung und Konzeption der Menschenrechte. ....	14
1.1 Existenz der Menschenrechte .....	15
1.2 Begriff der Menschenrechte .....	16
1.2.1 Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte .....	17
1.2.2 Der Menschenrechtsbegriff als moralische oder positiv-rechtliche Rechte .....	19
1.2.3 Die Definition der Menschenrechte.....	22
1.2.4 Eigenschaften der Menschenrechte .....	23
1.2.5 Struktur der Menschenrechte.....	25
2. Der Begriff des Begründens: Was bedeutet begründen?.....	26
2.1 Begründungsbegriffe .....	27
2.2 Begründungsstruktur .....	37
3. Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte.....	37
3.1 Der ethische Skeptizismus und Kommunitarismus gegen jede objektiv-rationale, Kantsche liberale Grundposition von Normbegründung.....	41
3.1.1. Die Einwände gegen jede objektiv-rationale Begründung von Normen: zum Problem der Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte .....	42
3.1.1.1 Epistemische Einwände .....	42
3.1.1.1.1 Der Einwand der Fallibilität und des „Münchhausen-Trilemma“ .....	43
3.1.1.1.2 Der Einwand gegen die Letztbegründung .....	45
3.1.1.1.3 Der Einwand des „naturalistische Fehlschlusses“ .....	45
3.1.1.2 Normative Einwände .....	46
3.1.1.3 Logisch-analytische Einwände .....	46
3.1.1.4 Der Einwand gegen eine Metaphysikbegründung.....	48
3.1.1.5 Pragmatische Einwände.....	49
3.2 Als Antwort auf den Skeptizismus und Kommunitarismus: Zur Auflösung der Probleme der Begründung der Menschenrechte.....	50
3.2.1 Das Zurückschlagen der kantischen liberalen Grundpositionen .....	50
3.2.1.1 Die Widerlegung epistemischer Einwände.....	50
3.2.1.2 Die Widerlegung normativer Einwände .....	55
3.2.1.3 Die Widerlegung pragmatischer Einwände .....	56
3.2.2 Die Einwände gegen den Skeptizismus und Kommunitarismus .....	58
4. Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte: Zur normativen Notwendigkeit der Menschenrechtsbegründung .....	60
4.1 Zur Widerlegung des ersten Einwands bezüglich der historisch-empirischen Auflösung des Problems der Menschenrechtsbegründung.....	60
4.2 Zur Widerlegung des zweiten Einwands im Rahmen des Verhältnisses zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte .....	61
4.3 Die normative Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte .....	63

III. Das „Wie-Problem“ der Begründung der Menschenrechte: Wie können Menschenrechte begründet werden? .....	64
1. Die Menschenrechtsbegründungsmöglichkeiten: Zu Begründungsprogrammen, Begründungsmodellen und Begründungssystemen der Menschenrechte .....	64
1.1 Begründungen nach Schulen .....	64
1.1.1 Das Iusnaturalistische Menschenrechtsbegründungsmodell .....	65
1.1.2. Die Kritik an der iusnaturalistischen Begründungsschule .....	67
1.2 Begründungen nach Autoren .....	70
1.3 Begründungen nach Prämissen, Thesen und Argumenten .....	70
1.3.1 Die metaphysischen Begründungen .....	70
1.3.2 Die transzendente Begründungen .....	71
1.3.3 Die empirische Begründungen .....	72
1.3.4 Die pragmatischen oder zweckrationalen Begründungen .....	74
1.3.5 Existentialistische und dezisionistische Begründungen .....	75
1.3.6 Deontologische oder normative Begründungen .....	75
1.4 Begründungen nach Methode .....	76
1.5 Begründungen nach Strukturen .....	77
2. Zu Begründungsgrundmodellen, Begründungsprogrammen und Begründungssystemen .....	78
2.1 Das <i>kantisch normative argumentative</i> Begründungssystem der Menschenrechte .....	81
2. Kapitel. Die Begründung der Menschenrechte in Kants praktischer Philosophie .....	83
I. Einführung .....	83
II. Die Begründung der Menschenrechte bei Kant im Rahmen der Einheit seiner praktischen Philosophie .....	85
III. Die Grundzüge des Begründungssystems der Moral (im weiteren Sinne) und das Verhältnis zwischen Recht und Moral bei Kant .....	88
IV. Das Konzept, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte bei Kant .....	94
1. Der Begriff der äußeren Freiheit und das einzige ursprüngliche Menschenrecht .....	94
2. Das Recht der Menschheit .....	96
3. Kantischer Rechtsbegriff .....	97
4. Die Struktur des Menschenrechts .....	98
5. Der Inhalt der Menschenrechte .....	98
6. Weitere konkrete Menschenrechte .....	99
V. Die Transzendentebene der Begründbarkeit .....	99
1. Die Begründung des praktischen Gesetzes durch das Argument des Faktums der reinen Vernunft .....	99
2. Das Argument der Freiheit und die Metaphysik des Subjekts Kants .....	101
2.1. Der Begriff der Freiheit .....	103
2.1.1. Die Möglichkeit der Freiheit .....	103
2.1.2. Die Freiheit als allgemein gültige Voraussetzung und bloße Idee der Vernunft .....	104
2.1.3 Die Freiheit als Gesetzgebung der Vernunft .....	105
2.1.4 Die Wirklichkeit der Freiheit als praktisch nach ihrer negativen und positiven Bedeutung .....	106
2.2 Die Freiheit als Autonomie des Willens .....	107
2.2.1 Die Autonomie als Bedingung des Apriori .....	108
2.2.2 Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Moralität .....	109
2.2.3 Autonomie und Heteronomie .....	109
2.3 Der juristische und politische Begriff der Freiheit .....	110
2.4 Das Argument der Würde des Menschen .....	112
2.5 Kants Metaphysik des Subjekts .....	112
VI. Anwendungsebene der Begründbarkeit: die Universalisierungs- und des Zweckes-an-sich-Begründungsargumente .....	115
1. Das Universalisierungsbegründungsargument .....	117
1.1 Die Gesetzmäßigkeit .....	117
1.2 Der Inhalt des kategorischen Imperativs .....	117

1.3 Der Universalisierungstest.....	118
2. Das Zweck-an-sich Begründungsargument.....	119
2.1 Der Begriff des Zweckes-an-sich .....	120
2.2 Der Respekt für die Menschheit .....	121
2.3 Wiederum: Das Argument der Würde des Menschen .....	121
2.4 Die Autonomie als Grund des Zweckes-an-sich und der Würde des Menschen.....	122
2.5 Das Reich der Zwecke.....	123
2.6 Der Imperativ des Zweckes-an-sich als Test der Moralität.....	124
3. Das Verhältnis der Universalisierungs- und Zweck-an-sich-Begründungen .....	125
VII. Das Kantsche Begründungsprogramm als Ganze .....	125
3. Kapitel. Die Begründung der Menschenrechte in Rawls' praktischer Philosophie .....	128
I. Einführung .....	128
II. Der Begriff, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte.....	133
1. Der Begriff und die Struktur der Menschenrechte .....	133
2. Der Inhalt der Menschenrechte .....	134
III. Rekonstruktion des Rawlsschen Begründungsprogramms der Menschenrechte .....	141
1. Die Grundzüge der Rawlsschen Begründung der Menschenrechte als Gerechtigkeitsgrundsätze und moralische Normen .....	141
2. Die Begründungsprämissen, -begriffe, -verfahren, -methoden, -ebenen und -argumente des Rawlsschen Begründungsprogramms .....	143
2.1 Die grundlegenden Prämissen und das systematische Begriffsgebäude des Rawlsschen Begründungsprogramms.....	147
2.2 Das konstruktivistische Begründungsverfahren und die konstruktivistische Begründungsmethode des politischen Konstruktivismus.....	151
2.3 Die erste Ebene der Begründbarkeit: Die normativ-analytische Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze.....	158
2.3.1 Der externe Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene .....	159
2.3.1.1 Die Argumente des Urzustandes (original position) und der Schleier des Nichtwissens: das Unparteilichkeits- und Universalitätsargument.....	159
2.3.1.1.1 Der Urzustand.....	159
2.3.1.1.2 Das Argument des „Schleiers des Nichtwissens“ .....	163
2.3.2 Der <i>interne</i> Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene: die Herleitung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand .....	165
2.3.2.1 Das Argument des hochrangigen Interesses.....	166
2.3.2.2 Das Grundgüterargument .....	167
2.3.2.3 Das Auswirkungsargument .....	167
2.3.2.4 Das Wahrscheinlichkeitsargument bzw. Maximin-Regel-Argument.....	167
2.3.2.5 Das Endgültigkeitsargument.....	168
2.3.2.6 Das Öffentlichkeitsargument .....	168
2.3.2.7 Das Gegenseitigachtungsargument bzw. Selbstachtungsargument.....	168
2.4 Die <i>materiell-substantielle</i> Begründungsebene: Die normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft und die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft.....	169
2.4.1 Die Konzeption der Person.....	169
2.4.2 Die Konzeption der Gesellschaft.....	170
3. Die zweite Ebene der Begründbarkeit: die <i>faktisch-pragmatische</i> Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze.....	171
3.1 Der Gebrauch öffentlichen praktischen Vernunft zur öffentlichen Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze.....	172
3.1.1 Die Wahrheit bzw. praktische Richtigkeit.....	172
3.1.2 Die Theorie der Objektivität.....	173
3.1.3 Die Theorie des öffentlichen Argumentierens.....	174
3.1.4 Das Ziel des öffentlichen Vernunftgebrauchs .....	176
3.2 Die Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze: Die Öffentlichkeit – Bedingungen und Stufen einer gerechten Gesellschaft .....	176
4. Das Rawlssche Begründungsprogramm als Ganzes.....	178

5. Kritische Stellungnahme zum Rawlsschen Begründungsprogramm.....	179
4. Kapitel. Das Habermassche diskurstheoretische Begründungsprogramm der Menschenrechte.....	185
I. Einführung .....	185
II. Das Konzept, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte .....	186
III. Die Habermasschen Begründungsargumente der Menschenrechte .....	188
1. Das Demokratieargument .....	190
2. Das Universal-Pragmatik Argument .....	193
IV. Das Habermassche Begründungsprogramm als Ganzes.....	196
V. Kritische Stellungnahme zur Habermasschen diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte .....	198
5. Kapitel. Das Alexyanische diskurstheoretische Begründungsprogramm der Menschenrechte.....	210
I. Einführung .....	210
II. Der Begriff, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte.....	211
1. Der Begriff und die Struktur des Menschenrechts .....	211
1.1 Die Universalität der Menschenrechte .....	211
1.2 Die Moralität der Menschenrechte .....	211
1.3 Die Priorität der Menschenrechte .....	212
1.4 Die Fundamentalität der Menschenrechte .....	213
1.5 Die Abstraktheit der Menschenrechte .....	213
2. Das Alexyanische System der Rechte .....	214
3. Der Inhalt und die Institutionalisierung der Menschenrechte .....	215
3.1 Der Inhalt der Menschenrechte .....	215
3.2 Die Institutionalisierung der Menschenrechte .....	216
III. Rekonstruktion des Alexyanischen diskurstheoretischen Begründungsprogramms der Menschenrechte .....	219
1. Die Grundzüge der Alexyanischen diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte als moralische Normen.....	219
2. Das Alexyanische Begründungsprogramm der Menschenrechte.....	224
2.1 Die erste Ebene der Begründbarkeit: Die Begründung der Diskursregeln.....	226
2.1.1 Das transzendentalpragmatische Argument .....	227
2.1.1.1 Die erste Prämisse des transzendentalen Arguments: Die Notwendigkeit der Behauptung.....	228
2.1.1.2 Die zweite Prämisse des transzendentalen Arguments: Die Voraussetzungen oder die Regeln des Behauptens.....	230
2.1.1.3 Die Konklusion: Die Regeln des Diskurses gelten notwendig.....	232
2.1.2 Die Ergänzungsargumente der Nutzenmaximierung und des Interesses an Richtigkeit .....	234
2.2 Die zweite Ebene der Begründung: Die weiteren Argumente zur Begründung der Menschenrechte .....	236
2.2.1 Das Autonomieargument.....	237
2.2.2 Das Konsensargument .....	240
IV. Das Alexyanischen Begründungsprogramm als Ganzes .....	242
V. Kritische Stellungnahme zum Alexyanischen diskurstheoretischen Begründungsprogramm.....	245
6. Kapitel. Zu einer universellen Begründungsgrundstruktur der Menschenrechte als moralische Normen .....	252
I. Zur allgemein universellen Grundstruktur der Begründung moralischer Normen: Die vier Begründungsmodelle im Einklang .....	252
1. Die allgemein-analytischen Merkmale der Begründungsgrundstruktur.....	253



1.1. Normative Begründungsgrundstruktur .....	253
1.2 Formell-prozedurale Begründungsgrundstruktur .....	254
1.3 Konstruktivistische Begründungsgrundstruktur .....	258
1.4 Liberale Begründungsgrundstruktur .....	258
2. Die allgemein-strukturellen Merkmale der Begründungsgrundstruktur .....	258
2.1 Der Zusammenhang zwischen der Begründung der Menschenrechte und der moralischer Normen .....	258
2.2 Die Ebene, die Struktur und der Grad der Begründung .....	259
2.2.1 Die Ebene der Begründbarkeit .....	260
2.2.2 Die Struktur der Begründung .....	261
2.2.2.1 Die mittelbare und unmittelbare Begründung der Menschenrechte .....	261
2.2.2.2 Direkte – indirekte Begründung .....	264
2.2.3 Der Grad der Begründung .....	267
3. Die gemeinsamen und allgemeinen analytisch-normativen Thesen.....	270
3.1 Die These von der Existenz und dem Gebrauch praktischer Vernunft .....	270
3.2 Die These über die Prinzipien aller rationellen Normbegründung .....	271
3.2.1 Die allgemeinen Prinzipien der Universalität und Autonomie.....	272
3.2.2 Die transzendentalen Prinzipien der <i>Freiheit</i> und <i>Gleichheit des Menschen</i> .....	280
3.3 Die These der Existenz der Menschenrechte und ihrer Auffassung.....	282
3.4 Die These über das analytisch-normative Verhältnis zwischen Menschenrechten, Verfassungsstaat und Demokratie .....	287
4. Die <i>allgemein-strukturellen Thesen</i> der vier Begründungsmodelle .....	291
7. Kapitel. Zu einer normativ transzendental-pragmatischen, diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte .....	294
I. Die normativ transzendental-pragmatische, diskurstheoretische Begründung als aussichtsreichster Kandidat der Menschenrechtsbegründung .....	294
1. Die hauptsächlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem diskurstheoretischen Habermasschen und Alexyanischen Begründungsprogramm .....	295
1.1 Gemeinsamkeiten .....	295
1.2 Unterschiede .....	297
2. Die diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur .....	299
2.1 Die allgemein–analytischen Formen der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur: der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff .....	300
2.1.1 Der diskursive Begründungsbegriff.....	300
2.1.2 Formal-rationaler Begründungsbegriff.....	300
2.1.3 Prozeduraler Begründungsbegriff.....	301
2.1.4 Kognitivistischer und fallibler Begründungsbegriff.....	302
2.1.5 Intersubjektivistischer Begründungsbegriff .....	302
2.1.6 Konsensueller Begründungsbegriff .....	302
2.1.7 Pragmatischer Begründungsbegriff .....	303
2.1.8 Mittelbarer und unmittelbarer Begründungsbegriff .....	303
2.1.9 Transzendentaler Begründungsbegriff .....	303
2.2 Die allgemein-strukturellen Formen der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur .....	304
2.3 Die allgemein analytisch-normativen Inhalte der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur .....	306
2.4 Die Kritik des diskurstheoretischen Begründungsmodells.....	307
II. Zur normativen diskurstheoretischen Konzeption der Person als Ergänzung des diskurstheoretischen Begründungsmodells .....	309
1. Schematische Rekonstruktion der transzendentalen Begründungsargumente bei Kant, Rawls, Habermas und Alexy .....	311
1.1 Der Begriff und die Struktur des transzendentalen Arguments.....	312
1.1.1 Die Arten von transzendentaler Notwendigkeit und transzendentalen Argumenten ...	312
1.1.2 Die allgemeine Struktur des transzendentalen Arguments .....	315
1.2. Die Schematisierungen des transzendentalen Arguments bei Kant .....	316
1.2.1. Die erste Schematisierung .....	316

1.2.2 Die zweite Schematisierung .....	317
1.2.3 Die dritte Schematisierung .....	318
1.3. Die Schematisierungen des Rawlsschen transzendentalen Arguments .....	319
1.3.1 Die erste Schematisierung .....	319
1.3.2 Die zweite Schematisierung .....	320
1.4 Die Schematisierung des Habermasschen transzendentalen Arguments .....	321
1.5 Die Schematisierungen des Alexyanischen transzendentalen Arguments .....	323
1.5.1 Die erste Schematisierung .....	323
1.5.2 Die zweite Schematisierung .....	324
2. Die Konzeption der moralischen Person als direkte und letzte diskurstheoretische Begründung .....	325
2.1. Die Kantsche Subjektskonzeption .....	326
2.1.1 Das Subjekt als vernünftig und frei .....	326
2.1.2 Transzendente Subjektivität .....	329
2.1.3 Metaphysik des Subjekts .....	330
2.2 Die Konzeption der Person bei Rawls .....	334
2.2.1 Die Person als vernünftig und als rational .....	335
2.2.2 Die zwei moralischen Vermögen der Person .....	336
2.2.3 Die öffentliche Autonomie der Person als Bürger .....	337
2.2.3.1 Die rationale Autonomie .....	338
2.2.3.2 Die volle Autonomie .....	339
2.2.4 Die Freiheit und die Gleichheit der Person als Bürger .....	339
2.2.5 Die Rawlssche Moralpsychologie der Person .....	340
2.2.5.1 Die Entwicklung der Moralpsychologie der Person .....	340
2.2.5.2 Die moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle .....	341
2.2.5.3 Die Grundsätze der Moralpsychologie der Person .....	342
2.2.5.4 Die motivationale Ausstattung der Person .....	343
2.3 Die Konzeption der Person bei Alexy .....	344
2.3.1 Die allgemeinste Lebensform des Menschen bzw. der Person .....	345
2.3.2 Die Vernunftpotentiale, kommunikativen Kompetenzen und Fähigkeiten, und das Urteilsvermögen .....	346
2.3.3 Die Autonomie der Person .....	346
2.3.4 Die Interessen der Person: Das Interesse an Richtigkeit und das Interesse an Autonomie .....	347
2.3.4.1 Das Interesse an Richtigkeit .....	347
2.3.4.2 Das Interesse an Autonomie .....	348
2.3.5 Die metaphysischen Elemente der Konzeption der Person .....	349
2.4 Die Konzeption der Person bei Nino .....	349
III. Schlussfolgerungen .....	353
Literaturverzeichnis .....	I

## Einleitung

### I. Allgemeine Bemerkungen

Die verschiedenen Probleme in Bezug auf die Menschenrechte lassen sich in eine allgemeine *Theorie der Menschenrechte*<sup>1</sup> einordnen, die entweder einen grundlegend *historischen* oder einen *analytisch-philosophischen* Standpunkt einnimmt. Die erste Ansicht entspricht dem *historischen Problem*, die zweite dem *analytisch-philosophischen Problem* der Menschenrechte. Kennzeichnend für das historische Problem sind eine *deskriptive* und eine *hermeneutische* Betrachtung der Menschenrechte. Bei der deskriptiven Betrachtung geht es hauptsächlich um die *tatsächliche, positiv-rechtliche Anerkennung* der Menschenrechte aufgrund der verschiedenen Erklärungen dieser Rechte im Laufe der Geschichte sowohl auf der konkreten Ebene der Gemeinschaft, der Gesellschaft und des Staates als auch auf der allgemeinen Ebene der internationalen Gemeinschaft oder Volksgesellschaft.<sup>2</sup> In engerem Zusammenhang mit dieser *deskriptiven* Behandlung der Menschenrechte steht die *hermeneutische* Betrachtung derselben, die sich wesentlich mit der historischen *Entwicklung* und *Transformation* der Menschenrechte befasst.<sup>3</sup>

Das *analytisch-philosophische Problem* der Menschenrechte beinhaltet die *epistemologischen*, *substantiellen* und *institutionellen* Probleme. Das *epistemologische Problem* bezieht sich auf die *Existenz*,<sup>4</sup> auf den *Begriff*<sup>5</sup> und auf die *Begründung*<sup>6</sup> der Menschenrechte. Das *substantielle Problem* bezieht sich auf die *Struktur* und den *Inhalt* der Menschenrechte.<sup>7</sup> Und das *institutionelle Problem* bezieht sich auf die *Durchsetzung* bzw. *Positivierung* der Menschenrechte, auf die *Anwendung* der Menschenrechte als Grundrechte und auf das *Verhältnis* zwischen Demokratie und Menschenrechten.<sup>8</sup>

In dieser Arbeit wird das epistemologische Problem der *Menschenrechtsbegründung* ausgeführt, nämlich der philosophische Status dieser Rechte als moralisch-juridische Normen oder Prinzipien der praktischen Vernunft. Die anderen philosophischen Probleme einer Theorie der Menschenrechte werden nur am Rande erwähnt, sofern sie in Verbindung mit dem Problem der Begründung stehen und zur Erörterung des Hauptthemas beitragen, da die Menschenrechtstheorie eine Einheit bildet.

Die Begründung der Menschenrechte ist eines der wichtigsten und komplexesten Probleme der praktischen Philosophie bzw. der Rechtsphilosophie überhaupt. Viele Moralphilosophen und *alle* Rechtsphilosophen haben sich mehr oder weniger mit diesem wesentlichen Problem beschäftigt. Man findet zwei moralphilosophische Gründe hierfür: Der erste Grund bezieht sich auf den

---

<sup>1</sup> Robert Alexy spricht von einer Theorie der Grundrechte, aber auch von einer Theorie der Menschenrechte. Autoren wie Adela Cortina oder Eusebio Fernández sprechen auch von einer Theorie der Menschenrechte. Vgl. Alexy, *Theorie der Grundrechte*; ders., *Grund- und Menschenrechte*, S. 61 ff.; Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 38; Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos, Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 77.

<sup>2</sup> Die Erklärungen reichen von der „Bill of Rights“ und der „Virginia“ über die allgemeine Erklärung der Menschenrechte bis zu den neuesten Erklärungen. Siehe Peces Barba, *Derecho Positivo de los Derechos Humanos*.

<sup>3</sup> Vgl. Ara Pinilla, *La transformación de los derechos humanos*.

<sup>4</sup> Das Problem der Existenz der Menschenrechte lässt sich als die Frage formulieren, *ob es überhaupt* Menschenrechte gibt bzw. als der Versuch eines „Menschenrechtsbeweises“. Dieses Problem steht in einem *intrinsischen* Verhältnis zu dem Problem der Begründung, denn die Existenz der Menschenrechte hängt von ihrer Begründung ab. Vgl. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 61 f.; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 16 ff.

<sup>5</sup> Das Problem des Begriffs der Menschenrechte bezieht sich auf den begrifflichen Charakter der Menschenrechte bzw. ob die Menschenrechte *moralische oder/und positiv-rechtliche* Rechte sind.

<sup>6</sup> Das Begründungsproblem wird im ersten Kapitel dieser Arbeit bearbeitet.

<sup>7</sup> Die substantiellen Probleme beziehen sich nach Alexy auf die Frage, welche Rechte Menschenrechte sind. Hierzu Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 68.

<sup>8</sup> Das Institutionalisierungsproblem der Menschenrechte unterscheidet sich von dem historischen Problem insofern, als es sich bei letzterem wesentlich um eine *empirische* und *hermeneutische* Untersuchung über die Anerkennung der Menschenrechte handelt, während ersteres *normative* und *analytische* Untersuchungen sind über die Notwendigkeit der Institutionalisierung der Menschenrechte, die Konflikte bei der Anwendung der Grundrechte und die intrinsischen Verhältnisse und Spannungen zwischen Menschenrechten und Demokratie. Hierzu R. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 70 ff.

besonderen Status der Menschenrechte als moralische Hauptnormen der menschlichen Praxis und ihre entscheidende und unersetzbare Rolle für unser menschliches Leben. Der zweite Grund weist auf die Bedeutsamkeit der Begründung der Menschenrechte als Hauptfall der allgemeinen Normbegründung bzw. der Begründung normativer Aussagen hin. Er bezieht sich darauf, dass die Begründung der Menschenrechte die Begründung der Hauptnormen der Moral und mithin die Begründung der Moral selbst impliziert. Oder anders formuliert: Dass die Begründung der Menschenrechte von der Begründbarkeit allgemeiner praktischer Normen abhängt, nämlich von der Möglichkeit des praktischen Gebrauches der Vernunft bzw. von der Möglichkeit der Moral überhaupt.

Der besondere Status der Menschenrechte zeigt sich in mehrfacher Hinsicht. Die Menschenrechte entsprechen denjenigen allgemein praktischen Normen, von denen allein gesagt werden kann, dass sie tatsächlich einen weltweiten Konsens hinsichtlich ihrer Geltung bzw. Richtigkeit gefunden haben.<sup>9</sup> Diese empirische bzw. historische Errungenschaft der Menschheit bringt die Anerkennung der inhaltlichen Richtigkeit bzw. universellen Geltung solcher Normen zum Ausdruck.<sup>10</sup> Sie verkörpern den *minimalen normativen Inhalt*, dem jedes Rechtssystem genügen muss, um legitim zu sein. Menschenrechte bilden die normativen Voraussetzungen nicht nur eines legitimen Rechtssystems, sondern auch der Gerechtigkeit und der Ausübung der politischen Macht, nämlich der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaates. Ferner bringen Menschenrechte unsere tiefsten moralischen Überzeugungen als Menschen bezüglich unseres internen Wertes bzw. unserer Würde als moralische Personen zum Ausdruck. Menschenrechte lassen sich auch, jedenfalls in westlichen, demokratischen Ländern, als kulturelle Bezugspunkte der sozialpolitischen Lebensgesellschaft betrachten. In diesem Sinne lassen sich diese moralischen Rechte als minimaler Inhalt der Moralität bzw. der Gerechtigkeit behandeln und können insofern als öffentliche Moral einer demokratischen, gerechten und säkularisierten Gesellschaft dienen.

Der besondere Status der Menschenrechte zeigt sich also dadurch, dass sie als diejenigen moralischen Normen gekennzeichnet sind, die sich als „*minimaler Inhalt des Rechts*“<sup>11</sup>, als Verkörperung der Naturgesetze, als Ideale der Menschheit, als Utopie, als säkulare Religion, als öffentliche Moral, als Inhalt der Gerechtigkeit,<sup>12</sup> als Bedingung der Möglichkeit der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaates bezeichnen lassen. Menschenrechte bilden die normativen Voraussetzungen der Moralität im weiteren Sinne bzw. der Moral und des Rechts und mithin der Gerechtigkeit. Sie sind die moralischen *Fixpunkte*, anhand derer ausschließlich eine gerechte und legitime, demokratische und tolerante bzw. pluralistische Gesellschaft errichtet werden kann. Die menschlichen Ansprüche, die den Menschenrechten entsprechen, stehen also im Mittelpunkt unserer menschlichen Lebensform oder „*Lebenswelt*“ in allen möglichen Hinsichten. Dies erklärt die hohe Bedeutung der Menschenrechte für unser gesellschaftliches Zusammenleben und die Wichtigkeit ihrer Begründung.

Die Menschenrechte entsprechen universellen praktischen Normen, sie sind diejenigen *wesentlichen, minimalen, konstitutiven* und *sekundären* Normen, die *gleichzeitig universell-moralische* und *positiv-rechtliche* Normen sind und die die Rahmenbedingung der Möglichkeit bzw. der Gerechtigkeit jedes Rechtssystems, nämlich eines demokratischen Verfassungsrechtsstaates bilden. Die Menschenrechte bestehen also, und das ist eine der zentralen Ideen dieser Arbeit, in den *Hauptnormen* praktischer Vernunft und zwar sowohl der Moral als kritischer Moral als auch des Rechts. Sie ermöglichen eine *Minimal-Öffentliche-Moral*, die die notwendige Bedingung für ein gerechtes, demokratisches Zusammenleben bildet. Die Begründung der Menschenrechte weist in diesem Sinne auf die Begründung des Rechts, des

---

<sup>9</sup> Siehe Norberto Bobbio, *Das Zeitalter der Menschenrechte*, Berlin 1998, S. 9.

<sup>10</sup> In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass die Tatsache der quasi-universellen Anerkennung menschlicher Anforderungen in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Richtigkeit ihres normativen Inhaltes verdankt und nicht andersrum. Dies widerlegt den Eindruck einer empirischen Einsicht, die Geltung der Menschenrechte sei auf die Tatsache eines allgemeinen Konsenses begründet.

<sup>11</sup> Siehe Hart, *Concept of Law*, Kapitel IX § 2.

<sup>12</sup> Dies lässt sich z.B. bei Rawls behaupten, bei dem die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze den Menschenrechten bzw. den Ideen der Freiheit und Gleichheit entsprechen. Siehe Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Kapitel II; vgl. auch E. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, a.a.O., S. 82.

Verfassungsstaates und der Demokratie hin. Die Aufgabe, Menschenrechte zu begründen, bedeutet also, diejenigen moralischen Normen rechtfertigen zu müssen, welche die Basis unseres gesamten Moral- und Rechtssystems bilden, nämlich die Rahmenbedingung unseres friedlichen und gerechten Zusammenlebens.

Menschenrechte haben ein ausgesprochen intrinsisch emanzipatorisches Potential, welches mittlerweile sogar von den orthodoxen marxistischen Grundpositionen anerkannt wurde.<sup>13</sup> In diesem Sinne lässt sich von einer „Wiederanerkennung der Menschenrechte“ durch ihre schärfsten Kritiker sprechen. Ferner gilt heutzutage ein allgemeiner, „quasiuniverseller“ Konsens hinsichtlich der Geltung der Menschenrechte und ihrer Rolle als einzig gültige Normen, anhand derer sich die rechtlich-politische Praxis der demokratischen Verfassungsstaaten legitim entwickeln kann. Menschenrechte bilden somit den einzigen universellen, normativen Maßstab, um existierende rechtlich-politische Systeme jeder Gesellschaft zutreffend zu beurteilen, sie bilden universelle *regulative Ideen* praktischer Vernunft.

Menschenrechte genießen gleichzeitig in der Gegenwart eine quasiuniverselle positiv-rechtliche Anerkennung in Form der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ und in Form ihrer Einbeziehung als Grundrechte in die meisten Verfassungen von demokratischen, westlichen Rechtsstaaten. Darüber hinaus hat die positiv-rechtliche Anerkennung der Menschenrechte eine lange Tradition. Trotz der universellen Erklärung und Anerkennung der Menschenrechte haben diese menschlichen Forderungen jedoch in unserer Zeit die brutalsten Verstöße und unvorstellbarsten Verletzungen aller Zeiten erfahren. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die Zuschreibung dieser Rechte als moralische Rechte den Menschen als Menschen zugestanden wird, während ihre positiv-rechtliche Anerkennung und Gewährleistung bzw. ihr Schutz und ihre Forderung von den politisch-rechtlichen Systemen geleistet wird, nämlich von den Staaten.<sup>14</sup> Menschenrechte als Grundrechte sind in diesem Sinne allein im Rahmen einer juristisch-politischen Ordnung bzw. eines Verfassungsrechtsstaates durchsetzbar.<sup>15</sup>

Der Unterschied zwischen den Menschenrechten als solchen und ihrer Anerkennung bringt die doppelte und untrennbare Dimension der Menschenrechte als *moralische* und *positiv-rechtliche* Rechte zum Ausdruck und bringt zugleich eine dritte, *politische* Dimension der Menschenrechte zur Geltung. Diese Dimensionen der Menschenrechte lassen sich betrachten unter Berücksichtigung der erwähnten analytisch-philosophischen Probleme einer Menschenrechtstheorie.<sup>16</sup>

Die Menschenrechte sind also moralische Rechte, die juristisch und politisch anerkannt, geschützt und gefordert sind. Dass Menschenrechte moralische Rechte sind, bedeutet erstens, dass sie eine universelle Geltung beanspruchen und zweitens, dass ihre universelle Geltung allein davon abhängt, ob sie moralisch richtig bzw. verallgemeinerungsfähig sind, d.h. dass sie von einem moralischen Standpunkt aus als praktisch richtig von jeder Person beurteilt und akzeptiert werden

---

<sup>13</sup> Der Marxismus hat die Menschenrechte traditionellerweise als juristisch-bürgerliche Ideologie des Kapitalismus betrachtet. Jedoch kann man in der letzten Zeit insofern eine Änderung in Bezug auf die Auffassung der Menschenrechte bei den marxistischen Grundpositionen wahrnehmen, als sie den Befreiungsinhalt der Menschenrechte anerkennen. Vgl. L. Oliveira, „Derechos humanos y marxismo: Breve ensayo para un nuevo paradigma“, in: El Otro Derecho, Bogotá: ILSA, Nr. 4, noviembre de 1989.

<sup>14</sup> Vgl. Fernandez, a.a.O., S. 81.

<sup>15</sup> Diese Idee ist schon von Kant festgelegt worden, als dieser den Schritt vom Naturzustand zum zivilen Zustand mit der dazu gehörenden Beschränkung der eigenen Freiheit für einen notwendigen Übergang hält, um die Freiheit aller Menschen sichern zu können. Das Menschenrecht kann nur im Zivilzustand gesichert werden, deshalb rechtfertigt das Menschenrecht bei Kant eine normative Notwendigkeit des Rechts. Dies bedeutet, dass die Freiheit als einziges eingeborenes Recht des Menschen den Grund und Sinn des juristisch-politischen Systems bzw. des Staates bildet. Diese Idee zeigt sich in dem Kantschen Rechtsbegriff als „Inbegriff der Freiheit“. Das Recht hat also die Aufgabe, die Freiheit aller Menschen bzw. Mitbürger miteinander übereinstimmen zu lassen. Siehe I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Dieses grundlegende kantische Argument formuliert Alexy in seiner These der Notwendigkeit des Rechts und mithin des Staates um, um Menschenrechte bzw. Grundrechte durchsetzen zu können. Die notwendige Durchsetzung der Menschenrechte macht nach Alexy das Rechtssystem notwendig. Die Grundrechte begründen also letzten Endes die Existenz und den Sinn des Rechts und des Staates selbst. Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 145 ff.

<sup>16</sup> Siehe in dieser Arbeit das 1. Kapitel.

können. Dies bedeutet, dass Menschenrechte sich als moralische Rechte bzw. universell gültige Normen erweisen können, sofern sie universell bzw. objektiv-rational begründbar sind. In diesem Sinne findet man eine analytisch-normative Identität zwischen der Frage nach der Begründung der Menschenrechte und der nach ihrem Begriff oder ihrer Existenz als moralische Rechte bzw. universell geltende Normen. Daraus folgt, dass die Frage nach der Begründung der Menschenrechte der Frage nach der Geltung universell praktischer Normen entspricht, nämlich der Frage nach der Begründung bzw. Richtigkeit moralischer Normen.

Das Problem der Begründung der Menschenrechte hat eine lange Tradition. Jedoch bleibt dieses Problem der praktischen Philosophie bzw. Rechtsphilosophie, das nach einer möglichen und ausreichenden Rechtfertigung universeller, praktischer Normen wie Menschenrechte fragt, noch umstritten, offen und muss weiter diskutiert werden. Heutzutage werden hinsichtlich dieser Frage zahlreiche und verschiedene Ansichten vertreten, die von skeptischen Grundpositionen, die die Möglichkeit und Notwendigkeit einer objektiv-rationalen Begründung der Menschenrechte ausschließen, bis zu nicht-skeptischen Grundpositionen reichen, die ganz unterschiedliche Thesen vertreten. Bei Letzteren lassen sich zahlreiche Begründungsvorschläge unterscheiden: Sie reichen von religiösen, metaphysischen und iusnaturalistischen über biologische, utilitaristische und faktisch-historische bis zu normativen, transzendentalen und diskurstheoretischen.

In diesem Sinn lässt sich behaupten, dass in Bezug auf die Begründung der Menschenrechte alle möglichen philosophischen Wege schon ausprobiert worden sind.<sup>17</sup> Die Anerkennung der Menschenrechte wurde in der europäischen Tradition durch eine sehr stark christliche Begründung geprägt und durch diese gemeinsame Basis wurden die christlichen Abendländer beeinflusst. Nach dem Prozess der Säkularisierung der westlichen Gesellschaften reichte eine solche Begründung nicht für jeden aus. Bei den modernen und komplexen, westlichen Gesellschaften geht es also nicht mehr um eine religiöse bzw. theologische Menschenrechtsbegründung, sondern vielmehr um eine mögliche säkulare Begründung universell praktischer Normen anhand einer kritischen, objektiv-rationalen Moral. Deshalb lässt sich die Hauptfrage nach der Menschenrechtsbegründung so formulieren, *ob* und *wie* sich Menschenrechte und ihre Anerkennung in einer *säkularisierten* Welt rechtfertigen lassen.

Diese Frage nach der Begründung der Menschenrechte entspricht dem Kernproblem der Modernität, nämlich wie universell sich praktische Normen als Inhalt einer säkularisierten öffentlichen bzw. politischen Moral rechtfertigen lassen. Es handelt sich also um den Versuch, eine *säkular-rationale* Begründung der Moralität zu entwerfen. Habermas bringt dies durch den Begriff einer „*postkonventionellen Ethik*“ zum Ausdruck.<sup>18</sup>

Der Versuch eine Ethik von universellen Prinzipien wie denen der Menschenrechte impliziert jedoch ein Paradox, das Karl-Otto Apel als „*Paradoxie in der Industriegesellschaft*“ bezeichnet:<sup>19</sup> Auf der einen Seite war das Bedürfnis einer universalen Ethik nie zuvor so dringend wie heute und auf der anderen Seite scheint die rationale Begründung einer solchen Ethik durch die Idee intersubjektiver Geltung aussichtslos nach dem Maßstab der „*Objektivität*“ der Wissenschaft.<sup>20</sup>

Darüber hinaus zeigt der Begründungsversuch der Menschenrechte ein weiteres Paradox. Die Menschenrechte, so wie sie in der Allgemeinen Erklärung der UNO festgeschrieben wurden, zeigen Einflüsse verschiedener Kulturen und Traditionen, die nicht immer vereinbar sind. Diese Tatsache bringt eine paradoxe Lage zum Ausdruck: Auf der einen Seite haben die menschlichen Anforderungen, die Menschenrechte vertreten, tatsächlich einen quasi-universellen Konsens

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu R. Alexy, „Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft“, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 51 (1993), S. 12 ff.; ders., „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, Fn. 1, S. 127; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 ff.

<sup>18</sup> Als die Idee von Gott als genügende Grundlage ethischer und politischer Überzeugungen veraltet war, nämlich nachdem die von Habermas so genannte „*Enttäuschung der Welt*“ stattgefunden hatte, welche Max Weber betont, stellte sich die Frage, wie gemeinsame ethisch-politische Prinzipien und Werte begründbar sein können. Jürgen Habermas hebt in diesem Aspekt Webers Werk hervor. Siehe z. B. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, Kapitel II § 2.

<sup>19</sup> Vgl. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik - Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, S. 359 ff.

<sup>20</sup> Vgl. K.-O. Apel, a.a.O.

gefunden. Auf der anderen Seite aber wurden sie in der Tat durch unterschiedliche Kultur- und Glaubensrichtungen gerechtfertigt und lassen sich auch durch zahlreiche und unterschiedliche philosophische Vorschläge begründen. In diesem Sinne lässt sich von einem „*Paradox der Menschenrechtsbegründung*“ sprechen.<sup>21</sup>

Diese paradoxe Lage hinsichtlich der Menschenrechtsbegründung ist in der Modernität eng mit der Krise der konventionellen bzw. dogmatisch-metaphysischen Begründungsmodelle verbunden, etwa der theologischen oder der naturrechtlichen Begründungsvorschläge, die vom Logischen Positivismus als auch vom Rechtspositivismus stark kritisiert werden. Die Lösung dieser Paradoxie der Begründung der Menschenrechte hängt davon ab, ob eine universelle, objektiv-rationelle Menschenrechtsbegründung möglich ist. Diese Frage zu beantworten, ist die Aufgabe dieser Untersuchung.

Die Antwort auf die Frage nach der Begründung der Menschenrechte hängt eng damit zusammen, ob und wie eine „postkonventionelle“, öffentlich kritische Moral möglich ist, also eine Moral, aus der sich universell praktische Erkenntnisse bzw. Normen wie Menschenrechte ohne eine dogmatische Metaphysik rechtfertigen lassen. Dies hängt wiederum eng damit zusammen, ob der *praktische Gebrauch* der Vernunft überhaupt möglich ist. Die Begründung der Menschenrechte als universell moralische Normen hängt also mit der Begründung einer kritischen, objektiv-rationalen Moral zusammen, nämlich mit der Möglichkeit des praktischen Gebrauches der Vernunft, und lässt sich als ein Fall der allgemeinen Begründung praktischer Normen betrachten.

Das Problem der Begründung der Menschenrechte lässt sich auch mit der Frage formulieren, ob und wie minimale Kriterien der Gerechtigkeit und Legitimität eines politischen und juristischen Systems begründet werden können, ohne dabei entweder auf dogmatisch-metaphysische Elemente zurückzugreifen oder im Skeptizismus landen zu müssen. In diesem Sinne lässt sich das Problem der Begründung der Menschenrechte als das Problem einer objektiv-rationalen Begründung der Moral in der Ära der *Säkularisierung* oder in der „*Ära der Wissenschaft*“, wie Apel sagt, bezeichnen.<sup>22</sup>

Dieses Begründungsproblem entspricht also der Frage nach den epistemologischen und vernünftigen Grundlagen der Menschenrechte. Lassen sich Menschenrechte aus einer metaphysischen und ontologischen Betrachtung begründen, die die Existenz einer menschlichen Natur vertritt, wie die Naturrechtslehre die Menschenrechte gerechtfertigt hat? Oder lassen sie sich durch empirische, kulturelle oder historische Gründe rechtfertigen, als Durchsetzung des Staatswillens in Form positiv-rechtlicher Normen, als Entstehung historischer Konsense oder als Errungenschaften von Kulturen und Traditionen? Oder liegen Menschenrechte vielmehr in normativen und transzendental-pragmatischen Gründen diskursiver Art begründet, die auf eine universelle, objektiv-rationale Begründung hinweisen?

Bei der Begründung der Menschenrechte geht es also um die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Rechtfertigung, die einen dritten bzw. Mittelweg zwischen absolutistischen bzw. dogmatischen und skeptischen Grundpositionen bieten kann. Bei dem Problem der Menschenrechtsbegründung und mithin der allgemeinen Normbegründung geht es nicht um Fundamentalismus bzw. um eine *fundamentalistische* Rechtfertigung. Stattdessen geht es um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer kritischen, normativen und diskursiven Rechtfertigung.

Der aussichtsreichste Kandidat einer universell objektiv-rationalen Begründung der Menschenrechte ist ein diskurstheoretisches Begründungsmodell, das sich in einer liberalen, kantischen Tradition befindet und sich als Umformulierung der grundlegenden kantischen

---

<sup>21</sup> Zu diesem Punkt siehe die Untersuchung der UNESCO zur Menschenrechte, Charta, Text, Kommentare, Quellen. (Hrsg.) Horst Richter, UNESCO, Deutsche Unesco Kommission, 1968.

<sup>22</sup> Nach Apel erscheint eine universelle Ethik der solidarischen Verantwortung gleichzeitig notwendig und unmöglich zu sein. Die Zivilisation der Wissenschaft steht also vor einem tiefen Paradoxon: Auf der einen Seite macht ihre Entwicklung die Existenz vernünftiger Normen des Zusammenlebens notwendig; auf der anderen Seite schließt ihre instrumentale Vernunft eine Begründung solcher Normen aus Vernunft aus. Vgl. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik*, S. 360 ff.

Begründungsargumente ansehen lässt. Das diskurstheoretische Begründungsmodell stützt sich letzten Endes auf ein *normatives, transzendental-pragmatisches Argument*. Dieses Argument bezieht sich wesentlich auf die normativen Voraussetzungen des moralischen Diskurses, welche den Ideen der Freiheit und Gleichheit entsprechen, die zu einer normativen Konzeption der moralischen Person führen. Die Ideen der Universalität und Autonomie sind bei diesem Begründungsprogramm universelle Begründungsprinzipien, die sich gegenseitig voraussetzen.

Ein solches Begründungsmodell, das sich als Entfaltung von Kants Begründungsprogramm ansehen lässt und dessen Kern die Argumente der Universalisierbarkeit und der Freiheit als Autonomie bilden, darf nicht als ein schon erschöpfter Weg betrachtet werden. Das Universalisierungsargument und das Autonomieargument in seinen zwei Formulierungen als private und öffentliche Autonomie bilden zusammen mit der zugehörigen normativen Konzeption der Person den Prüfstein nicht nur des Kantschen Begründungsprogramms universell moralischer Normen und damit der Menschenrechte, sondern auch des Rawlsschen politisch konstruktivistischen und des diskurstheoretischen Begründungsprogramms. Darüber hinaus stehen diese Argumente, insbesondere das der Autonomie, im Mittelpunkt der Anerkennung der liberalen Menschenrechte in den westlichen, demokratischen Verfassungsrechtsstaaten. Es besteht heutzutage immer noch ein grundlegendes Spannungsverhältnis zwischen einer auf Universalität und Autonomie basierenden und orientierten Menschenrechtsbegründung auf der einen Seite und einer auf konkrete Interessen, Nutzenmaximierung oder empirischen Argumenten auf der anderen Seite.

In dieser Arbeit wird die allgemeine These verteidigt, dass nicht nur eine Begründung der Menschenrechte *möglich* ist, sondern auch, dass sich ein universell *objektiv-rationales* Begründungsprogramm der Menschenrechte entwerfen lässt und ferner, dass ein solches Begründungsprogramm einem diskurstheoretischen Begründungsmodell entspricht. Mit dieser allgemeinen These wird denjenigen Behauptungen entgegnet, die die Existenz der Menschenrechte bestreiten, wie etwa der bekannten Äußerung MacIntyres.<sup>23</sup> Dies soll dadurch gelingen, dass der intrinsisch, normativ-analytische Zusammenhang zwischen Begründung und Existenz der Menschenrechte gezeigt wird, dass also Menschenrechte existieren, sofern sie sich rechtfertigen lassen.<sup>24</sup> Der *epistemologische Status* der Menschenrechte gehört nicht zu der physischen Welt, sondern zu der normativen Welt bzw. zu der Welt der Normen und menschlichen Praxis. Letztere nimmt *keinen empirischen bzw. ontologischen Status* in Anspruch, sondern vielmehr einen *normativen und konstruktiven Status*. Diese normative Welt bezieht sich auf den öffentlichen Gebrauch der praktischen Vernunft.

Die Frage, ob eine in diesem Sinne verstandene Begründung der Menschenrechte noch metaphysische Elemente einschließt, ist eine umstrittene Frage. Um diese Frage zu beantworten, wird es notwendig, zwischen dogmatischer, traditioneller Metaphysik und kritischer Metaphysik zu unterscheiden, in erster Linie anhand von Kant.

Schließlich ist das praktisch-philosophische Problem der Menschenrechtsbegründung nicht nur für die Verdeutlichung und Vervollständigung einer Menschenrechtstheorie entscheidend, sondern auch für die Durchsetzung der Menschenrechte in demokratischen Verfassungsrechtsstaaten. Eine aussichtsreiche, rational-objektive Begründung der Menschenrechte ist notwendig, um die Menschenrechte sowohl in der nationalen als auch in der globalen Ebene richtig schützen und fördern zu können. Die Anerkennung, der Schutz und die Förderung der Menschenrechte, also ihre Gewährleistung und Durchsetzung sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene bilden die zentrale praktisch-moralische, juristisch-politische Herausforderung unserer Zeit, nämlich der Verwirklichung der Menschenrechte.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> „Es gibt keine solchen (Menschen)rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner“. MacIntyre, Der Verlust der Tugend, S. 98.

<sup>24</sup> Siehe Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 ff.

<sup>25</sup> Hierzu Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos. a.a.O., S. 83; C. S. Nino, The Ethic of human rights, Einführung.



Die praktische Verwirklichung und Durchsetzung der Menschenrechte ist also zu einem großen Teil von dem Gelingen ihrer Begründung abhängig. Je universeller und rationaler eine Begründung der Menschenrechte ist, desto unbestreitbarer sind sie und desto effektiver kann ihre Durchsetzung sein.<sup>26</sup> Das philosophische Problem der Menschenrechte ist also vor allem das Problem ihrer Begründung, damit sie auch durchsetzbar sind. Deshalb lässt sich unser grundlegendes Interesse bei dieser Arbeit gleichermaßen als theoretisch und praktisch kennzeichnen.

## II. Über das Problem, die Ziele, die Methode, die Struktur und Thesen dieser Arbeit

### 1. Das Problem

Über das Problem, Menschenrechte zu begründen, ist schon, ein Tintenmeer geschrieben worden. Dies liegt nicht nur daran, dass Menschenrechte einen besonderen begrifflichen Status aufweisen, sondern auch daran, dass ihre Rechtfertigung für die praktische Philosophie von wesentlicher Bedeutung ist. Es lässt sich gleichzeitig behaupten, dass alle möglichen Begründungsmodelle, -methoden, -thesen und -argumente schon vorgeschlagen worden sind und gleichwohl keine endgültige Begründung der Menschenrechte erreicht worden ist. Dies macht die Betrachtung dieses Themas höchst schwierig.

In diesem Sinne strebt die vorliegende Arbeit nicht nach einer ausführlichen Betrachtung oder einer endgültigen Lösung eines so umfangreichen, komplexen und grundlegenden Problems der praktischen Philosophie. Die Erfüllung einer solchen Aufgabe scheint unangemessen sowohl aus philosophischen als auch aus pragmatischen Gründen. Erstere beziehen sich darauf, dass das Problem der Begründbarkeit universell moralischer Normen wie der Menschenrechte das entscheidende und schwierigste Problem der praktischen Philosophie überhaupt bildet, da davon abhängt, ob normative Aussagen oder praktische Erkenntnisse objektiv-rational zu rechtfertigen sind. Ferner ist auch philosophisch sehr umstritten, ob eine endgültige Begründung, jedenfalls im Sinne einer „letzten Begründung“ moralischer Normen wie der Menschenrechte überhaupt möglich ist. Darüber hinaus haben die vier Autoren, anhand derer Thesen diese Arbeit geschrieben wurde, ein umfangreiches Werk hinterlassen, das unerschöpflich ist. Der pragmatische Grund ist somit schlicht der begrenzte Umfang dieser Arbeit.

Das Problem und die Zielsetzung dieser Arbeit sollen deshalb viel bescheidener sein. Diese Untersuchung soll einen möglichen Beitrag zu dem vernünftigsten, aussichtsreichsten und plausibelsten Vorschlag zur Begründung und Rechtfertigung der Menschenrechte leisten. Es handelt sich um den Vorschlag einer Menschenrechtsbegründung, die darüber hinaus zu ihrer Durchsetzung und Gewährleistung beitragen soll.

Weiterhin werden mit dieser Arbeit allgemeine und konkrete Ziele verfolgt. Das allgemeine Ziel lässt sich als der Versuch formulieren, einen Beitrag zur Weiterentwicklung der moralphilosophischen Diskussion bezüglich der Begründung der Menschenrechte leisten zu können. Dieses allgemeine Ziel wird durch drei konkrete Ziele erreicht. Erstens wird versucht, Klarheit zu gewinnen, indem ein allgemein kritischer Überblick über die Probleme hinsichtlich der Begründung der Menschenrechte und des gegenwärtigen Standes dieser Auseinandersetzung gegeben wird. Zweitens wird versucht, eine kritische und systematische Rekonstruktion der gewählten und betrachteten Begründungsvorschläge von Immanuel Kant, John Rawls, Jürgen Habermas und Robert Alexy darzustellen. Diese kritische Rekonstruktion soll drittens zum Vorschlag einer *allgemeinen Begründungsstruktur* aller objektiv-rationalen Menschenrechtsbegründungen führen, die in der liberalen kantischen Tradition stehen, und zur Darlegung des vernünftigsten und aussichtsreichsten Menschenrechtsbegründungsmodells, das einem *normativ liberalen, transzendental-pragmatischen* und *diskurstheoretischen* Begründungsprogramm entspricht. Schließlich wird versucht, einen Beitrag zur Entwicklung und Vervollständigung eines solchen normativen, diskurstheoretischen Begründungsprogramms zu leisten.

---

<sup>26</sup> Hierzu Alexy, Grund- und Menschenrechte.

## 2. Die Methode

Diese Arbeit wurde unter Berücksichtigung der Untersuchungskriterien der Metaethik und des Konstruktivismus bzw. anhand einer *metaethischen* und *konstruktivistischen* Methode geschrieben. Gemäß der metaethischen Methode folgt diese Untersuchung der Richtlinie der Differenzierung der analytischen Philosophie zwischen Ethik und Metaethik, nämlich zwischen dem moralischen Diskurs und der Philosophie über den Diskurs der Moral oder zwischen den moralischen Aussagen und den Aussagen über die moralischen Aussagen, die ihre Signifikanz und ihre Begründung festzustellen versuchen. Dass diese Ausführungen einer metaethischen Methode folgen, bedeutet, dass ihren Gegenstand nicht der Inhalt moralischer Aussagen bildet, sondern die Prädikate von Wahrheit bzw. Richtigkeit bezüglich moralischer Aussagen. Mit anderen Worten: Nach der metaethischen Methode ist diese Arbeit auf die Untersuchung der Möglichkeit und Modalität der Rechtfertigung moralischer Normen beschränkt.

Auf der anderen Seite sind die Gedankengänge dieser Arbeit mit Hilfe einer konstruktivistischen Methode geschrieben. Entsprechend besteht diese Arbeit in einer *systematischen Fragestellung*, welche aus einer bestimmten philosophischen Gedankentradition *kritisch-konstruktiv* beantwortet wird. Diese Arbeit ist jedoch keine Autoredissertation und keine historische oder hermeneutische Untersuchung. Bei dieser Arbeit geht es darum, dass eine strittige Frage der praktischen Philosophie bzw. der Rechtsphilosophie, die von zahlreichen Autoren einer bestimmten praktisch-philosophischen Tradition ausgearbeitet worden ist, kritisch, konstruktiv und systematisch geklärt und beantwortet wird. Es wird versucht, die Aufgabe zu lösen, indem vier fundamentale Fragen bei jedem Autor erörtert werden: Was sind Menschenrechte? Wie werden Menschenrechte begründet? Was ist richtig an jedem Begründungsprogramm? Und was ist an jedem Begründungsversuch zu kritisieren?

Diese Arbeit orientiert sich hauptsächlich an Immanuel Kant und den in der liberalen kantischen Tradition stehenden gegenwärtigen Autoren des ethischen Konstruktivismus und der Argumentations- und Diskurstheorie, wie John Rawls, Jürgen Habermas und Robert Alexy. Die Ausführungen streben analytische Einheit und Konsistenz an, indem sie jener philosophischen Richtlinie folgen, die in Kants Begründungsargumenten von Universalisierbarkeit und Freiheit als Autonomie mit ihrer entsprechenden Konzeption der moralischen Person ihre Hauptquelle findet. Die Umformulierungen und entsprechenden Entwicklungen der liberalen kantischen Argumente durch den Rawlsschen Konstruktivismus, die Habermassche kommunikative Ethik und die Alexyanische Diskurstheorie werden hier verfolgt. In diesem Sinn wird ein philosophischer Gedankengang rekonstruiert, der zu einer allgemeinen Struktur der Begründbarkeit aller formellen, objektiv-rationalen Moral führt, die von Kant ausgeht und sich in den praktischen Philosophien von Rawls, Habermas und Alexy entfaltet hat. In gleicher Weise werden in dieser Arbeit die Begründungsvorschläge von Autoren wie K.-O. Apel, E. Tugendhat und C.S. Nino berücksichtigt.

## 3. Die Struktur

Zunächst wird mit der Darstellung des Problems der Menschenrechtsbegründung begonnen und davon ausgegangen, dass es nicht nur möglich, sondern auch notwendig ist, Menschenrechte normativ zu begründen. Dann werden die vier ausgewählten und betrachteten Begründungsprogramme systematisch dargestellt. Bei jedem dieser Autoren wird versucht, eine sorgfältige kritische Rekonstruktion ihres allgemeinen Begründungsprogramms universeller, praktischer Normen durchzuführen, welches auf die Menschenrechtsbegründung anzuwenden ist. Sodann soll versucht werden, die vier Begründungsprogramme in Einklang zu bringen und dabei ihre allgemeine Begründungsstruktur aufzuzeigen. Schließlich wird als vielversprechendstes Modell ein normativ-liberales, diskurstheoretisches Begründungsmodell vorgeschlagen, dessen transzendentes Argument durch die Prämisse einer normativen Konzeption der Person zu ergänzen ist.

Dementsprechend besteht die Struktur dieser Untersuchung aus drei analytischen Teilen, die in sieben Kapiteln ausgearbeitet sind. Der erste Teil, der dem ersten Kapitel entspricht, beschäftigt sich erstens mit dem Problem der Begründung der Menschenrechte selbst. Dabei wird berücksichtigt, *ob* und *wie* Menschenrechte begründet werden können. Im ersten Teil dieses

Kapitels wird das „Ob-Problem“ erörtert, nämlich ob Menschenrechte begründen werden können. Im zweiten Teil dieses Kapitels wird versucht, das „Wie-Problem“ mittels einer skizzierten Darstellung der bedeutsamen Varianten der Begründung der Menschenrechte zu beantworten. Dies bedeutet, dass im ersten analytischen Teil dieser Arbeit ein allgemeiner Argumentationsvorgang durchgeführt wird, der von den Problemen der moralphilosophischen Grundlage der Menschenrechte zu den unterschiedlichen Versuchen, sie zu lösen, vorgeht.

Im zweiten analytischen Teil dieser Arbeit, der den folgenden vier Kapiteln entspricht, werden die vier ausgewählten Begründungsprogramme dargestellt. Dies geschieht durch eine kritische Rekonstruktion des Begründungsprogramms von Immanuel Kant, dessen praktische Philosophie als *Hauptquelle* der vorgeschlagenen normativ liberalen, diskurstheoretischen Menschenrechtsbegründung anzusehen ist und anhand einiger der wichtigsten Vertreter der normativ liberalen und argumentativ oder diskurstheoretisch in der kantischen Tradition stehenden Rechts- und politischen Philosophie der Gegenwart, John Rawls, Jürgen Habermas und Robert Alexy.

Diese Untersuchung soll schließlich im dritten analytischen Teil dieser Arbeit, der den zwei letzten Kapiteln entspricht, die Erfüllung von drei Aufgaben ermöglichen. Zuerst werden die vier Begründungsprogramme von Kant, Rawls, Habermas und Alexy in Einklang gebracht und dabei ihre allgemeine Grundstruktur, ihre Hauptunterschiede sowie ihre Schwächen gezeigt. Anhand dieser Analyse wird die These verteidigt, dass eine Entfaltung der allgemeinen Struktur der Begründbarkeit jeder objektiv-rationalen und formellen Begründung von Kant bis zur Diskurstheorie vorliegt. Danach werden drei weitere Hauptergebnisse erörtert: Dass eine normativ diskurstheoretische Art und Weise der Begründung der Menschenrechte das aussichtsreiche Begründungsmodell ist, dass der Kern eines solchen diskurstheoretischen Begründungsmodells bzw. das transzendentalpragmatische Argument durch die Prämisse einer Konzeption der Person ergänzt werden muss und demzufolge, dass Menschenrechte schließlich in einer auf die Idee der Autonomie gegründeten, normativen Konzeption der Person begründet liegen.

#### 4. Die Thesen

In dieser Arbeit werden also verschiedene Thesen vertreten, die sich als eine *allgemeine* These und *spezifische* Thesen klassifizieren lassen. Die allgemeine These bezieht sich auf die generellste Schlussfolgerung dieser Arbeit bezüglich der Begründung der Menschenrechte. Die spezifischen Thesen beziehen sich auf die weiteren, konkreten Thesen, die im Laufe der verschiedenen Kapitel vertreten werden und zur allgemeinen These führen sollen.

Die generellste und Hauptthese dieser Arbeit besagt, dass die aussichtsreiche, formal, objektiv und rationale Begründung der Menschenrechte eine normativ diskurstheoretische Begründung bildet, die sich letztlich auf eine normative Konzeption der Person als frei und gleich stützt, deren Kern die Idee der Autonomie bildet. Eine solche Konzeption der Person bietet eine letzte Begründung der Menschenrechte und soll das transzendentalpragmatische Argument des diskurstheoretischen Begründungsmodells ergänzen.

Zu dieser generellsten These führen die folgenden weiteren, spezifischen Thesen dieser Arbeit:

- Menschenrechte sind universell moralische Rechte mit einer *quasiuniversell* juristisch-politischen Anerkennung. Es soll also zwischen Menschenrechten als moralische Rechte und Grundrechten als ihrer positiv-rechtlichen Gestalt unterschieden werden.
- Es lässt sich von einem *allgemeinen Menschenrecht* sprechen, das dem allgemeinen *Recht auf Freiheit* entspricht, welches wiederum das *Recht auf Gleichheit* analytisch enthält. In der Begründung dieses allgemeinen Menschenrechts liegen die weiteren konkreten Menschenrechte begründet.
- Die Existenz und der Begriff der Menschenrechte hängen mit der Begründung der Menschenrechte zusammen. Die Begründung der Menschenrechte ermöglicht die *Existenz* der

Menschenrechte selbst. Der *Begriff* der Menschenrechte hängt mit ihrer Begründung zusammen, da die Menschenrechte sich als *universell-moralische Normen* begrifflich auffassen lassen.

- Eine Begründung der Menschenrechte ist nicht nur *möglich*, sondern auch *notwendig*. Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte hängt von der Begründung der praktischen Vernunft selbst ab, nämlich von der Begründbarkeit moralischer Normen. In diesem Sinne ist die Menschenrechtsbegründung ein *Sonderfall der allgemeinen praktischen Normbegründung*.

- Es ist eine *allgemeine Struktur jeder objektiv-rationalen und formellen Begründung universell praktischer Normen* wie der Menschenrechte vorhanden, die in einem *komplexen Begründungsgebäude* besteht.

- Es gibt eine *Entfaltung und Umformulierung* der Argumente dieser Begründungsgrundstruktur moralischer Normen von Kant über Rawls bis zur Diskurstheorie. Eine solche Entfaltung und Umformulierung lässt sich hauptsächlich bei der Konzeption praktischer Vernunft, den Ideen der Universalität und Autonomie, dem Kriterium praktischer Richtigkeit, den normativen Voraussetzungen des Argumentierens, dem transzendentalen Argument und letzten Endes bei der normativen Konzeption der Person finden.

- Die aussichtsreichste Begründung der Menschenrechte besteht in einer *normativ liberalen, transzendental-pragmatischen und diskurstheoretischen Begründung*. Der Vorschlag einer *diskursiven Ethik* zeigt sich als die vernünftigste Möglichkeit zur Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte in Zeiten einer *postkonventionellen Moral* oder einer *säkularen kritischen Moral*, die auf einer argumentativen bzw. diskursiven Auffassung praktischer Vernunft beruht.

- Die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte entspricht einem *komplexen Begründungsmodell* mit verschiedenen Begründungsebenen, *-strukturen, -argumenten* und *-graden*, das jedoch intern analytisch-normative Einheit und Kohärenz beansprucht.

Bezüglich der Begründungsebene stützt sich die diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung letztlich auf eine *transzendente Ebene* der Begründbarkeit. Hinsichtlich der Struktur werden eine *unmittelbare* sowie eine *direkte diskurstheoretische Begründung* verteidigt. Die unmittelbare Begründungsstruktur beruht auf der *Struktur des Diskurses selbst* bzw. auf den Voraussetzungen des Diskurses, während die direkte diskurstheoretische Begründungsstruktur sich auf die Möglichkeit bezieht, *allein* durch eine *Rekonstruktion der normativen Voraussetzungen des Diskurses* Menschenrechte zu begründen. Hinsichtlich der Argumente wird ein *normatives Begründungsargument* angenommen, bei dem die liberalen Ideen der *Universalität* und *Autonomie* die zentrale Rolle spielen. Schließlich wird in Bezug auf die Grade der Begründbarkeit eine in verschiedener Hinsicht absolute und relative Begründung der Menschenrechte sowie die Möglichkeit einer letzten Begründung vorgeschlagen.

- Das transzendentalpragmatische Argument, das den Kern des diskurstheoretischen Begründungsmodells bildet, soll durch die Prämisse einer Konzeption der Person ergänzt werden. Die *letzte Begründung* der Menschenrechte im Sinne einer *letzten Stufe der Begründbarkeit* lässt sich also in einer *normativen Konzeption der Person* ansehen und verteidigen.

Obwohl eine diskurstheoretische Art der Begründung der Menschenrechte die vielversprechendste Alternative für eine objektiv-rationale Begründung der Menschenrechte darstellt und diese Arbeit sich auf dieses Begründungsmodell konzentriert, soll eingeräumt werden, dass sich Menschenrechte auch durch andere Argumente von unterschiedlichen Begründungsmodellen weiter rechtfertigen lassen, wie anthropologische oder Nutzenmaximierungsargumente, die zu der diskurstheoretischen Begründung hinzugefügt werden können, *sofern* sie nicht zu internen unversöhnlichen Spannungen führen. In diesem Sinn kann man bei der Begründung der Menschenrechte nicht nur von einem *einzigem* komplexen Begründungsgebäude sprechen, sondern von mehreren Begründungsgebäuden.

Ferner weist diese Arbeit auf zwei weitere allgemeine Ideen hin:

Erstens legt die Begründung der Menschenrechte deutlich das *intrinsisch analytische* und *normative Verhältnis* zwischen Menschenrechten und *Rechtssystem*, Menschenrechten und *Demokratie*, Menschenrechten und *Gerechtigkeit* dar. Damit weist eine Begründung der Menschenrechte auf eine Begründung des Rechts, der Demokratie und der Gerechtigkeit hin, nämlich auf die Begründung eines gerechten, demokratischen Verfassungsrechtsstaates. Und zweitens ermöglicht die moralphilosophische Menschenrechtsbegründung eine *analytische* und *normative Verbindung* zwischen Recht und Moral. Die moralisch begründeten Menschenrechte können als Mittelpunkt der *Verbindungsthese*, des *Richtigkeitsarguments* und des *Unrechtsarguments* angesehen werden.

Diese Ideen implizieren erstens, dass in der gleichen Art und Weise, wie die Argumentationsvoraussetzungen die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses selbst bzw. der Argumentation bilden, die Menschenrechte als Verkörperung solcher diskurstheoretischen Voraussetzungen zugleich die Bedingungen der Möglichkeit des Rechts und der Demokratie bzw. eines demokratischen Verfassungsstaates bilden. Zweitens lässt sich aus dieser These folgern, dass die Diskussion über die Möglichkeit und Gerechtigkeit einer demokratischen Gesellschaft *wesentlich* einer Diskussion über Menschenrechte als Grundprinzipien der Gerechtigkeit entspricht.

Diese Ideen machen geltend, dass für das Rechtssystem, die Demokratie, und die Gerechtigkeit, sowie für die Toleranz und den Pluralismus, also für die Möglichkeit eines gerechten demokratischen Verfassungsrechtsstaates, die Begründung einiger minimaler normativer Grundsätze notwendig ist, welche den Menschenrechten entsprechen. Es wird also versucht, um ein solches normatives Minimum begründen zu können, eine formal, objektiv und rationale Richtung zur Begründung von universalen Normen wie Menschenrechten zu rekonstruieren und zu verteidigen, die auf dem Kantschen Begründungsmodell beruht und sowohl im Rawlschen Konstruktivismus als auch in der Diskurstheorie eine Entfaltung findet und die wiederum durch Argumentation gekennzeichnet ist. Ferner wird eine normativ und diskurstheoretische Art und Weise der Normbegründung verteidigen sowie die Notwendigkeit einer gewissen normativen, diskurstheoretischen Konzeption der Person als letzte Ebene der Rechtfertigung universeller, praktischer Erkenntnisse.

# 1. Kapitel. Das Problem der Begründung der Menschenrechte: Das „Ob-Problem“ und das „Wie-Problem“ der Menschenrechtsbegründung

## I. Einführung

Das Problem der Begründung der Menschenrechte bildet die *epistemologischen Hauptfragestellung* zu den philosophischen Problemen einer allgemeinen Theorie der Menschenrechte und deshalb in dem *wesentlichen* und *allgemeinen* philosophischen Problem einer solchen Theorie. In diesem Sinne bildet die Begründung der Menschenrechte die *Hauptgrundlage* der ganzen analytisch-philosophischen Überlegungen über die Menschenrechte. Daraus lassen sich sowohl die anderen epistemologischen Probleme wie die der Existenz und des Begriffes sowie das substantielle Problem ihres Inhaltes als auch die institutionellen Probleme der Durchsetzung der Menschenrechte besser bestimmen, erklären und entfalten.

Das allgemeine Problem der Begründbarkeit universell gültiger Normen wie der Menschenrechte lässt sich ferner als das *Kernproblem* praktischer Philosophie ansehen, nämlich als den Versuch, den praktischen Gebrauch der Vernunft bzw. die Moralität im weiteren Sinne zu begründen. Dieses allgemeine Problem lässt sich in der Frage formulieren, *ob* und *wie* normative Aussagen *objektiv-rational* begründet werden können oder ob und wie praktische Erkenntnisse bzw. universelle moralische Normen sich rechtfertigen lassen. Dieses allgemeine Problem hat unmittelbar mit der Frage nach der *Objektivität* des Systems der Moralität im weiteren Sinne bzw. der Moral und des Rechts zu tun und ferner mit der weitergehenden Frage, ob überhaupt eine universelle Moral bzw. universelle moralische Normen möglich sind, ob sie nämlich *begründungsfähig* sind.

Aufgrund des besonderen epistemologischen Status und Charakters der Menschenrechte als Normen, die einerseits universell-moralische Geltung beanspruchen und die andererseits positiv-rechtlich anerkannt sind oder *sein könnten*, soll also das Problem ihrer Begründung *erstens wesentlich* als *moralphilosophisches Problem* verstanden werden. Dies bedeutet, dass die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell-moralischer Normen *überhaupt* abhängt.

Darüber hinaus lässt sich das Problem der Begründung der Menschenrechte *zweitens* auch im Rahmen der Diskussion über das Verhältnis zwischen Recht und Moral erörtern, da die Menschenrechte einerseits Normen verkörpern, denen ein positiv-rechtlicher Charakter zugeschrieben wird und die innerhalb der modernen demokratischen Verfassungsstaaten anerkannt worden sind und andererseits in Normen bestehen, die am deutlichsten einen moralischen Charakter ins Rechtssystem übertragen und damit das notwendige Verhältnis zwischen Recht und Moral zum Ausdruck bringen.

Man kann also behaupten, dass die Menschenrechte sich auf zwei Ebenen *moralisch* begründen lassen: auf der moralphilosophischen Ebene als universell moralische Normen und auf der Ebene des Rechtssystems als *gleichzeitig* moralische und positiv-rechtliche Normen. Diese doppelte Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte hängt von ihrem doppelten Charakter sowohl als moralische als auch positiv-rechtliche Normen ab. Die Begründung der Menschenrechte bzw. Grundrechte auf der Ebene des Rechts hängt mit ihrer moralphilosophischen Begründung zusammen. Auf der Ebene des Rechtssystems unterscheidet sich die Begründung der Menschenrechte sowohl von der Begründung der Rechtssetzung als auch von der Begründung der Rechtsanwendung, denn die Grundrechte sind Normen, die letzten Endes die Bedingungen der Möglichkeit des Rechtssystems selbst und des demokratischen Verfassungsstaates bilden. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass auch wenn man annehmen würde, dass die Menschenrechte als Grundrechte allein einen positiv-rechtlichen Charakter hätten, man sie auf eine diskurstheoretische Art und Weise immer noch *moralisch* begründen könnte.

Das allgemeine Problem der Begründung der Menschenrechte besteht aus zwei Teilen: Das „*Ob-Problem*“ und das „*Wie-Problem*“. Das „*Ob-Problem*“ wirft die Frage auf, *ob* die Menschenrechte überhaupt *objektiv-rational* begründet werden können. Mit anderen Worten: Ob die Menschenrechte auf eine objektiv-rationale Art und Weise erkannt werden können. Falls es eine positive Antwort auf diese erste Frage gibt, wirft das „*Wie-Problem*“ die zweite Frage auf, *wie* Menschenrechte begründet werden können, welches Begründungsmodell also die vernünftigste Möglichkeit zu ihrer Begründung bietet.<sup>27</sup>

Die zwei Teile des allgemeinen Problems der Menschenrechtsbegründung schließen weitere Probleme ein. Um den ersten Teil der Hauptfrage zu beantworten, müssen zuerst zwei weitere wesentliche Fragen erörtert werden. Zuerst einmal muss das Problem bezüglich des *Gegenstandes* der Begründung der Menschenrechte selbst geklärt werden. Dieses Problem lässt sich mit den Fragen formulieren, *ob* es Menschenrechte überhaupt *gibt* und wie sich Menschenrechte begreifen bzw. auffassen lassen. Die erste Frage bezieht sich auf das Problem der *Existenz* und die zweite auf das des *Begriffs* der Menschenrechte. Die Antwort auf diese Fragen bringt das *Verhältnis zwischen Existenz, Begriff und Begründung* der Menschenrechte zum Ausdruck.

In einem zweiten Schritt müssen wiederum drei weiteren Fragen hinsichtlich des Problems der Begründbarkeit beantwortet werden: Erstens, *was* bedeutet *Begründen*; zweitens ob eine Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte überhaupt *möglich* ist und drittens, ob eine solche Begründung *notwendig* ist. Diese drei weiteren Fragen über die Begründbarkeit der Menschenrechte beziehen sich jeweils erstens auf den *Begriff* des Ausdrucks „*Begründen*“, zweitens auf die *Möglichkeit* der Begründung der Menschenrechte durch die Erörterung des Problems einer *objektiv-rationalen* Begründung praktischer Erkenntnis und drittens auf die *Notwendigkeit* der Begründung der Menschenrechte. Mit dem Problem des Begriffs und der Möglichkeit des Begründens selbst kommt das *Verhältnis zwischen Begründung und Moralität bzw. praktischer Vernunft* ins Spiel und mit dem Problem der Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte kommt das *Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung* der Menschenrechte zum Ausdruck.

Um den zweiten Teil der Hauptbegründungsfrage dieser Arbeit beantworten zu können, bzw. *wie* die Menschenrechte begründet werden können, müssen zwei Probleme erörtert werden. Zuerst einmal müssen die verschiedenen *Begründungsmodelle*, *Begründungsmethoden*, *Begründungsargumente* und die wichtigsten historischen Hauptbegründungsversuche, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, dargestellt werden. Zweitens muss ein aussichtsreiches Modell zur Menschenrechtsbegründung vorschlagen werden. Das erste Problem bezieht sich auf die möglichen *Arten und Weisen einer Begründung der Menschenrechte* und das zweite auf die hier gewählte *normativ liberale, diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung* als aussichtsreichsten Kandidaten zur Begründung der Menschenrechte.

In den folgenden zwei Teilen dieses Kapitels sollen die Begründungsbegriffe, -strukturen, -methoden, und -argumente betrachtet werden, die entweder zu den Inhaltsproblemen oder zu den Formproblemen der Begründung von Normen gehören und zu verschiedenen *Begründungsmodellen* führen.

## **II. Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte. Das „*Ob- Problem*“ der Menschenrechtsbegründung: Ob Menschenrechte sich überhaupt begründen lassen**

Im ersten Teil dieses Kapitels wird das Problem der Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte ausgeführt. Die Frage, ob Menschenrechte sich überhaupt begründen lassen, kann auch mit der Frage formuliert werden, ob Menschenrechte *begründungsfähig* und *begründungsbedürftig* sind. Hier werden die Thesen der Begründungsfähigkeit und Begründungsbedürftigkeit der Menschenrechte verteidigt.

---

<sup>27</sup> Alexy formuliert das Problem der Begründung der Menschenrechte mit der Frage „*ob und wie Menschenrechte erkannt oder begründet werden können*“, Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16-21 oder mit der Frage „*Können überhaupt irgendwelche Menschenrechte rational gerechtfertigt oder begründet werden?*“, Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 61.

Um die Begründungsfähigkeit der Menschenrechte zu erörtern, müssen gemäß der vorgestellten Kapitelstruktur zwei Problemen erörtert werden. Erstens muss das Problem des Gegenstandes der Begründung dargestellt werden bzw. die Frage, *was* überhaupt zu begründen ist. Dies entspricht dem Problem der Existenz und des Begriffes der Menschenrechte, d.h. dem Problem des *epistemologischen Status der Menschenrechte*. Nach der Erörterung dieses ersten Problems muss der zentrale Punkt dieses Ausführungsteiles über die Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte berücksichtigt werden, ob nämlich eine Begründung universell moralischer Normen wie der Menschenrechte möglich ist bzw. ob universell gültige Normen wie Menschenrechte begründungsfähig sind. Um die Frage über nach der Begründungsbedürftigkeit der Menschenrechte beantworten zu können, wird schließlich das dritte Problem vorgestellt: ob eine Menschenrechtsbegründung notwendig ist, d.h. die Menschenrechte begründungsbedürftig sind.

Anhand des ersten Punktes soll das Verhältnis zwischen Begründung und Konzeption der Menschenrechte erörtert werden, der zweite Punkt soll das Verhältnis zwischen der Begründung der Menschenrechte und der allgemeinen Begründung moralischer Normen klären und der dritte Punkt das Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte zum Ausdruck bringen. Mit der Erörterung dieser Fragen und Verhältnisse soll eine Antwort auf das wesentliche Problem gegeben werden, ob Menschenrechte überhaupt begründbar sind.

### **1. Der epistemologische Status der Menschenrechte: Zum Verhältnis zwischen Begründung und Konzeption der Menschenrechte.**

Das Problem der Menschenrechtsbegründung hat unmittelbar mit dem Problem des epistemologischen Status der Menschenrechte zu tun. Die Aufgabe, eine Konzeption der Menschenrechte zu erörtern bzw. den Ausdruck „Menschenrechte“ konzeptuell zu untersuchen, ist Voraussetzung für deren Rechtfertigung, da es ohne Klarheit bezüglich des Gegenstandes eines Begründungsversuches nicht möglich ist, die Begründung selbst durchzuführen.<sup>28</sup>

Gemäß dem Problem des epistemologischen Status der Menschenrechte ist zu fragen, *ob* es Menschenrechte *gibt*, *was* eigentlich Menschenrechte sind oder *worin* Menschenrechte bestehen. Diese Fragen beziehen sich auf die Existenz und den Begriff der Menschenrechte und lassen sich in viele andere Fragen umformulieren.<sup>29</sup>

Die Antworten auf diese Fragen sollen einerseits eine *Konzeption der Menschenrechte* zum Ausdruck bringen. Andererseits machen diese Fragen deutlich, dass die Auflösung des Problems des epistemologischen Status der Menschenrechte bzw. der Konzeption der Menschenrechte letztlich von der Auflösung ihrer Begründung abhängt. Die Begründung der Menschenrechte überträgt also die Art und Weise ihrer Rechtfertigung auf den Charakter der Menschenrechte selbst. Dies entspricht der These, dass ein *intrinsischer Zusammenhang* zwischen Begründung und Konzeption der Menschenrechte bzw. Existenz und Begriff der Menschenrechte besteht.<sup>30</sup>

Die Konzeption der Menschenrechte lässt sich also anhand des Problems ihrer Existenz und ihres Begriffs erörtern. Beide Probleme hängen mit dem der Begründung der Menschenrechte

---

<sup>28</sup> Hierzu Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 11.

<sup>29</sup> Haben Menschenrechte einen *ontologischen, metaphysischen, empirischen* oder *normativen* Status oder Charakter? Sind sie *Ideen* oder *Prinzipien* von etwas wie der *praktischen Vernunft* oder *historische Entdeckungen* bzw. *Errungenschaften, Werten*, ein *quasi-universaler und tatsächlicher Konsens* oder *Auferlegungen* einer herrschenden Kultur? Sind sie *universell-moralische* oder/und *positiv-rechtliche* Rechte? Sind sie *utilitaristische Fiktionen, Illusionen*, Erzeugungen des Staatswillens oder des Gesetzgebers oder Resultat von *willkürlichen, emotionalen* oder *vernünftigen Entscheidungen*?

<sup>30</sup> Robert Alexy vertritt die These, dass eine analytische Identität zwischen der Existenz und der Begründung der Menschenrechte besteht. Siehe Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 15-24. Hier wird diese These übernommen, aber in einer erweiterten These formuliert, in dem Sinne, dass nicht nur die Existenz der Menschenrechte von ihrer Begründung abhängt, sondern dass die Begründung der Menschenrechte wesentlich ihren Begriff bestimmt. Die beiden Elemente gehören in einer Konzeption der Menschenrechte zusammen.



zusammen und lassen sich zu analytischen Zwecken differenzieren, obwohl sie in einem intrinsischen Verhältnis stehen.

## 1.1 Existenz der Menschenrechte

Die Frage nach der Existenz der Menschenrechte bezieht sich auf das Problem des epistemologischen Status dieser Rechte. Bei diesem Problem geht es um die Frage, ob Menschenrechte in *irgendwelcher Form* oder *Gestalt* existieren und ob sie sich durch eine intersubjektive Methode erkennen lassen. Die Antwort auf die Frage nach der Existenz der Menschenrechte hängt von dem Gelingen ihrer Begründung ab, denn die Begründung der Menschenrechte lässt sich als der Versuch ansehen, Menschenrechte zu beweisen und damit ihren universellen Geltungsanspruch *objektiv-rational* zu rechtfertigen. In diesem Sinne wird hier die Alexyanische These angenommen, dass die Existenz der Menschenrechte von ihrer Begründung abhängt, dass also die Menschenrechte existieren, insofern sie begründet werden können, d.h. sie sich gegenüber jedem rechtfertigen lassen.<sup>31</sup> Eine ähnliche These vertritt Nino, wenn er behauptet, dass die Existenz der moralischen Prinzipien, aus denen sich moralische Rechte bzw. Menschenrechte begründen, von ihrer Geltung bzw. von ihrer Akzeptabilität abhängt.<sup>32</sup>

Hinsichtlich der Existenz der Menschenrechte sind alle möglichen Ansichten vertreten worden, wie auch hinsichtlich ihrer Begründung, denn Menschenrechte sind in unterschiedlicher Hinsicht als existent aufgefasst worden, je nach Art und Weise ihrer moralphilosophischen Rechtfertigung. Bei den Ansichten hinsichtlich der Existenz der Menschenrechte lässt sich zwischen skeptischen und nicht-skeptischen Auffassungen unterscheiden. Die nicht-skeptischen Grundpositionen reichen von metaphysischen bis zu relativistischen.

Kennzeichnend für die *skeptischen Grundpositionen* ist eine Zurückweisung der Existenz der Menschenrechte aus philosophischen und epistemologischen Gründen als etwas Irrationales, als *Illusion* oder *nützliche Fiktion*. Auch einigen Rechtspositivisten lehnen die Existenz von Menschenrechte ab, da sie nach ihrer Ansicht keine universell gültigen Normen darstellen, sondern vielmehr historisch bedingte Normen oder weil sie durch keine intersubjektive Prozedur erkennbar wären.<sup>33</sup> Die bekannte Ansicht von McIntyre ist paradigmatisch für solche skeptischen Positionen.<sup>34</sup>

Die *metaphysischen Ansichten* hinsichtlich einer Existenz von Menschenrechten lassen sich in *religiöse*, *transzendente* und *realistisch/intuitionistische* unterscheiden, bei denen die Menschenrechte jeweils in Form von *metaphysischen Eigenschaften*, *Ideen* oder in Gestalt einer *objektiven Axiologie* als *Werte* oder *Intuitionen* aufgefasst werden. Sie entsprechen entweder der Ansicht der *Theologie* oder eines *philosophischen Idealismus* oder *Realismus*. Diese Auffassungen führen zu einer *metaphysischen Ontologisierung* der Menschenrechte als reale Gegenstände einer nicht-empirischen oder nicht-phänomenologischen Welt.

Die *empirischen Ansichten* hinsichtlich der Existenz von Menschenrechten lassen sich ihrerseits in *biologische*, *historisch/kulturelle*, *anthropologische* und *konsensuelle* differenzieren, je nachdem, ob die Menschenrechte in Form von *biogenetischen Eigenschaften*, *historischen Erklärungen*, *kulturellen Werten* oder *Traditionen*, *menschlichen Grundbedürfnissen* oder *tatsächlichen*, *konsensuellen Vereinbarungen* verstanden werden. Solche Auffassungen der Menschenrechte werden von Vertretern der philosophischen, historizistischen, kommunitaristischen, anthropologischen oder konsensuellen Grundpositionen vertreten und führen zu einer *empirischen Ontologisierung* der Menschenrechte in dem Maße, dass

---

<sup>31</sup> „Menschenrechte existieren damit genau dann, wenn sie im dargelegten Sinne gegenüber jedem gerechtfertigt werden können“. Alexy, Grund und Menschenrechte, S. 66.

<sup>32</sup> Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 20.

<sup>33</sup> Vgl. Nino, a.a.O., S. 18 f.

<sup>34</sup> Alasdair MacIntyre behauptet: „there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns“. Alasdair MacIntyre, After Virtue, 2. Aufl., London 1985, S. 69. „Es gibt keine solchen (Menschen)rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner“. MacIntyre A., Der Verlust der Tugend, S.98.

Menschenrechte als Gegenstände einer empirischen oder phänomenologischen Welt konzipiert werden.

Die *deontologischen Ansichten* hinsichtlich der Existenz von Menschenrechten beziehen sich auf die Deutung der Menschenrechte als Normen und lassen sich als *moralische* oder *positiv-rechtliche Deontologie* klassifizieren, je nachdem, ob die Menschenrechte als moralische oder als positiv-rechtliche Normen verstanden werden. Diese Auslegungen entsprechen im Allgemeinen jeweils *nicht-rechtspositivistischen* oder *rechtspositivistischen* Grundpositionen und können gemäß der Intensität des Normbegriffs zu einer *deontologischen Ontologisierung* der Menschenrechte als *Normen* führen.

Die *relativistischen Ansichten* hinsichtlich der Existenz von Menschenrechte lassen sich in *utilitaristische, instrumentell-strategische* und *dezisionistisch-existentialistische* aufteilen, je nachdem, ob Menschenrechte nur als *zweckrationale Mittel* in Form von Gütern oder Interessen oder als *subjektive Entscheidungen oder Dezisionen* begriffen werden. Diese Auffassungen entsprechen in groben Zügen skeptischen, utilitaristischen oder existentialistischen Grundpositionen. Sie führen zu einer instrumentellen oder subjektiv-irrationalen Auffassung der Menschenrechte, bei der die Menschenrechte entweder keine objektive Rechtfertigung erfahren oder nur als Erklärung subjektiver Interessen anerkannt werden.

Zwischen den beiden Extremen der Auffassungen von Menschenrechten, die auf der einen Seite der metaphysisch-realistischen und auf der anderen Seite der skeptischen entsprechen, sind zahlreiche verschiedene Kombinationen möglich. Hier wird eine Auffassung der Menschenrechte als *universell-moralische Normen* vertreten, die den Prinzipien der praktischen Vernunft entsprechen. Diese universell-moralischen Normen lassen sich durch die notwendigen normativen Voraussetzungen des Diskurses begründen, nämlich durch eine *normativ-transzendental, diskurstheoretische* Begründung. Daraus folgt, dass auf eine Ontologisierung oder eine Kognition der Menschenrechte verzichtet und ihre Existenz auf eine normativ diskurstheoretische Rechtfertigung zurückgeführt werden muss.

## 1.2 Begriff der Menschenrechte

Die Frage nach dem Begriff der Menschenrechte bezieht sich auf das konzeptuelle Problem, „was Menschenrechte sind“ oder auf die Bedeutung des Ausdruckes „Menschenrechte“, also auf die analytische Beschreibung des Gegenstandes des Ausdrucks Menschenrechte. Die Fragen nach diesem Problem lauten: Wie lassen sich Menschenrechte definieren, charakterisieren und strukturieren? Diese Fragen entsprechen den Problemen der *Definition*, der *Eigenschaften* und der *Struktur* der Menschenrechte.

Hier lässt sich kein „*realistischer Begriff*“ der Menschenrechte vorschlagen, da sie nicht als empirische Entitäten bestehen. Ein „*analytischer Begriff*“ bezüglich des Gebrauchs des Ausdruckes „Menschenrechte“ ist aber nicht weiter nützlich, da er uns letzten Endes zu einem „*extensiven Begriff*“ führt, nämlich zu einer langen Liste dieser Rechte. Die einzige Möglichkeit zur Begriffsbildung besteht in dem Vorschlag eines „*normativen Begriffes*“, der die normativen Ideen berücksichtigt, die dem Ausdruck Menschenrechte zugrunde liegen. Dies drückt den intrinsischen Zusammenhang zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte aus.<sup>35</sup>

Das Problem des Begriffes der Menschenrechte steht also in einer engen Verbindung mit dem ihrer Begründung. Es soll mit diesem Verhältnis begonnen werden und es wird dann auf den Begriff der Menschenrechte als moralische Rechte, ihre Eigenschaften und ihre Struktur zu kommen sein.

---

<sup>35</sup> Hierzu Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 12 f.

### 1.2.1 Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte

Daraus, dass der Begriff und die Begründung der Menschenrechte in einem engen Zusammenhang stehen, ergibt sich die Schwierigkeit, sie als unabhängige Probleme betrachten zu können. Während im Bereich der Rechtsphilosophie eine allgemeine Übereinstimmung darüber besteht, dass das positive Recht nicht ausreicht, um Menschenrechte begründen zu können, ist es hingegen umstritten, ob allein mit Hilfe des positiven Rechts ein Begriff der Menschenrechte erläutert werden kann.<sup>36</sup> Hintergrund dieser Auseinandersetzung ist letzten Endes das Problem des Verhältnisses zwischen Recht und Moral.<sup>37</sup> In Bezug auf das Problem des Begriffes der Menschenrechte lässt sich zwischen einem *rechtspositivistischen* und einem *nichtrechtspositivistischen* Menschenrechtsbegriff unterscheiden, die jeweils einer *monistischen* und *dualistischen* These hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Menschenrechtsbegriff und -begründung entsprechen.<sup>38</sup>

Die monistische These gibt dieselbe Antwort sowohl auf die Frage nach dem Begriff als auch auf die Frage nach der Begründung der Menschenrechte. Bei fast allen Vertretern dieser Auffassung entspricht die Antwort auf das Begriffsproblem bzw. auf das analytische Problem oder „*status quaestiones*“, der Antwort auf das Begründungsproblem.<sup>39</sup> Die monistische These besagt, dass das Problem der Begründung und das des Begriffes der Menschenrechte sich ausgleichen lassen, weil Menschenrechte moralisch zu begründen sind und ihr Begriff sich wesentlich auf ihren Charakter als moralische Rechte bezieht. Es ist dieser Ansicht nach sowohl eine moralische Begründung als auch ein moralischer Begriff der Menschenrechte vorhanden. Der Kern der monistischen These besteht in der Auffassung der Menschenrechte als *moralische Rechte* und ist *wesentlich* auf eine nichtrechtspositivistische Grundposition zurückzuführen. Diese These differenziert zwischen Menschenrechten und ihrer institutionalisierten Form als Grundrechte im Verfassungsstaat, nämlich zwischen moralischen Rechten und ihrer Gewährleistung in positiv-rechtlicher Gestalt. Ein solcher Monismus kann jedoch zu einer Art von *strukturellem* Dualismus führen, da die Menschenrechte sich als moralische Rechte von den Grundrechten als ihrem positiv-rechtlichen Ausdruck unterscheiden lassen. Die nichtrechtspositivistischen Grundpositionen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte vertreten also eine monistische These anhand der Idee moralischer Rechte. Eine solche monistische These hinsichtlich des Begriffes und der Begründung der Menschenrechte lässt sich unter anderen bei Autoren wie Alexy und Nino finden.<sup>40</sup>

Im Gegensatz dazu unterscheidet die dualistische These grundsätzlich zwischen Begriffsproblem und Begründungsproblem.<sup>41</sup> Hier ist also zwischen dem Begriff und der Begründung der

---

<sup>36</sup> Vgl. Vidal, Los derechos humanos como derechos subjetivos, S. 23; Bulygin Eugrenio, Sobre el status ontológico de los derechos humanos, Doxa, 4/1987, S. 79-84.

<sup>37</sup> Vgl. Vidal, a.a.O., S. 23.

<sup>38</sup> Vgl. De Lucas, Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos, S. 13 ff.

<sup>39</sup> Vgl. De Lucas, a.a.O.

<sup>40</sup> Bei diesen Autoren lässt sich das Problem des Begriffes der Menschenrechte von dem ihrer Begründung nicht trennen, denn die Lösung des Begründungsproblems bestimmt die des Menschenrechtsbegriffes. Siehe Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 15-24; Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 11 ff. Siehe auch Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, S. 82.

Nino vertritt jedoch an anderer Stelle die Idee, dass die Begründung der Menschenrechte nicht relevant für ihren Begriff wäre. Der Grund dafür ist, dass keiner unterschiedlichen Gebrauch von dem Ausdruck „Menschenrechte“ machen würde, nur weil diese Rechte auf eine verschiedene Art und Weise begründet werden. Hier verwechselt Nino aber den Bezug auf den Inhalt mit dem auf den Begriff durch den Gebrauch des Ausdruckes „Menschenrechte“. Während die Begründung der Menschenrechte nicht direkt ihren Inhalt betrifft, betrifft sie unmittelbar den Begriff der Menschenrechte, der auf ihren epistemologischen Status bezogen ist. Siehe Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 18.

<sup>41</sup> Die dualistische These ist von Gregorio Peces-Barba aus *methodologischen Gründen* vorgeschlagen worden. Insbesondere weist die dualistische These die Idee von *moralischen Rechten* zurück. Nach Peces-Barba ermöglicht die Idee von moralischen Rechten die Wiederherstellung der Auffassung des Rechts und der Moral als eine Einheit, deren Unterscheidung nach diesem Autor einen der offensichtlichen Fortschritte der Modernität darstellt. Der Gebrauch des Ausdrucks „Recht“ für moralische Inhalte ohne positives Recht bzw. ohne positiv-rechtliche Geltung entspricht nach Peces-Barba einem reinen Iusnaturalismus. Siehe Peces-Barba, Sobre el puesto de la Historia en los derechos fundamentales, Anuario de Derechos Humanos, 4., 1987, S. 221 ff.; ders., Sobre el fundamento de los derechos humanos, en Muguerza. Hierzu vgl. De Lucas, Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos, S. 13-15; Vidal, Los derechos humanos como derechos subjetivos, S. 24-27.

Menschenrechte zu differenzieren. Das Begriffsproblem soll auf einer analytischen Ebene<sup>42</sup> betrachtet werden, während das Begründungsproblem strikt als ein rein philosophisches Problem auf einer metajuridischen Ebene betrachtet werden soll.<sup>43</sup> Der Kern dieser These besteht in der Auffassung der Menschenrechte als *positiv-rechtliche Rechte*. Sie ist *wesentlich* auf eine rechtspositivistische Grundposition zurückzuführen. Dabei geht es einerseits um einen positiv-rechtlichen Begriff der Menschenrechte und andererseits um die Möglichkeit einer moralischen Begründung dieser Rechte. Diese These lässt keine Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Grundrechten als ihrer Institutionalisierung im Verfassungsrechtsstaat zu, sondern setzt Menschenrechte und Grundrechte gleich. In diesem Sinne führt ein solcher Dualismus zu einer Art von *strukturellem* Monismus, denn die Menschenrechte sind von den Grundrechten als ihrer positiv-rechtlichen Form nicht zu unterscheiden.

Es lässt sich sagen, dass alle rechtspositivistischen Grundpositionen eine dualistische These bezüglich des Verhältnisses von Begriff und Begründung der Menschenrechte vertreten. Nicht alle Vertreter einer dualistischen These sind aber Rechtspositivisten. Dies ist der Fall bei Jürgen Habermas, der zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte analytisch unterscheidet. Der Menschenrechtsbegriff entspricht bei diesem Autor einem positiv-rechtlichen Begriff, während die Menschenrechtsbegründung einer moralischen Begründung entspricht.<sup>44</sup> Habermas lässt sich aber nicht als Rechtspositivist bezeichnen, denn für ihn fungiert das Recht als Ergänzung der Moral und schließt auch normative Inhalte und Voraussetzungen ein. Das Rechtssystem soll also dem Moralsystem nicht widersprechen.<sup>45</sup>

Das Verhältnis zwischen Menschenrechtsbegriff und Menschenrechtsbegründung stellt einen analytisch-normativen, intrinsischen Zusammenhang dar, der als „*zirkuläres Problem*“<sup>46</sup> bezeichnet worden ist. Dieses Problem lässt sich so formulieren: Wenn ein Begriff der Menschenrechte verlangt wird, also eine Antwort auf die Frage „*Was bedeutet es, ein Recht zu ‚x‘ zu haben?*“ wird der Begriff von moralischen Rechten angegeben. Die Idee von moralischen Rechten gibt aber *gleichzeitig* oder *vor allem* eine Antwort auf das Begründungsproblem. Es wird auch vertreten, dass die Idee von moralischen Rechten *ausschließlich* eine Antwort auf das Begründungsproblem gibt. In diesem letzten Sinne würde die Idee moralischer Rechte keiner Begriffsthese, sondern nur einer Begründungsthese entsprechen.

Das zirkuläre Problem des Verhältnisses zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte lässt sich nach Ninos Vorschlag durch einen gegenseitigen *Anpassungsprozess* auflösen: Man muss mit einem provisorischen normativen Begriff der Menschenrechte anfangen, um zu einer allgemeinen normativen Theorie zu gelangen, die sowohl eine Begründung als auch eine Erläuterung des Begriffes zulassen soll.<sup>47</sup>

Der normative Begriff der Menschenrechte bezieht sich auf diejenigen Rechte, die anerkannt werden *sollen*, im Gegensatz zu einem deskriptiven Menschenrechtsbegriff, der sich auf diejenigen Rechte bezieht, die in der Tat anerkannt wurden.<sup>48</sup> Der Kern eines normativen Menschenrechtsbegriffes ist die Idee moralischer Rechte, die wiederum den Mittelpunkt der Auseinandersetzung zwischen einem nichtrechtspositivistischen und einem rechtspositivistischen Menschenrechtsbegriff bildet. Bei Ersterem werden Menschenrechte als moralische Rechte aufgefasst, während bei Letzterem Menschenrechte als positiv-rechtliche Rechte gelten.

---

<sup>42</sup> Vgl. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Eudema, Madrid, 1983.

<sup>43</sup> Dies hat oft zu einer Betrachtung des Begründungsproblems als ein „*hoffnungsloses Unternehmen*“ geführt. Siehe Bobbio, *El problema de la guerra y las vías para la paz*, Gedisa, Madrid, 1988. Bulygin beurteilt diese Stellung als „realistisch“. Siehe Bulygin, *sobre el estatuto ontológico de los derechos humanos*, Doxa, 4, 1987. Hierzu vgl. De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 14.

<sup>44</sup> Siehe Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 109; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 222-226; siehe auch das Kapitel über Habermas in dieser Arbeit.

<sup>45</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 135-137; ders., *Recht und Moral*, S. 535-587; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 296-298. Vgl. Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 28-30.

<sup>46</sup> Diese Idee vertritt Javier de Lucas. Siehe De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 17.

<sup>47</sup> Vgl. Nino, *Ethics and Human Rights*, *Etica y derechos humanos*, S. 13 f.

<sup>48</sup> Vgl. Nino, a.a.O. S. 16 f.

Zusammengefasst lässt sich behaupten, dass prinzipiell für eine nicht-positivistische Grundposition eine Identität zwischen Begründung und Begriff der Menschenrechte besteht, denn die moralphilosophische Begründung überträgt ihren moralischen Charakter auf den Begriff der Menschenrechte selbst. Diese Ansicht lässt sich als *monistisch* kennzeichnen. Im Gegensatz dazu unterscheidet eine positivistische Grundposition grundsätzlich zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte. Obwohl eine positivistische Grundposition zugestehen kann, dass die Menschenrechte moralisch begründet werden, werden sie *ausschließlich* als positiv-rechtliche Rechte auf der analytischen Ebene aufgefasst. Diese Ansicht lässt sich als *dualistisch* kennzeichnen.

### 1.2.2 Der Menschenrechtsbegriff als moralische oder positiv-rechtliche Rechte

Allgemein lässt sich also zwischen einem *nicht-rechtspositivistischen* und einem *rechtspositivistischen Menschenrechtsbegriff* unterscheiden. Ein nicht-positivistischer Menschenrechtsbegriff begreift die Menschenrechte wesentlich als *moralische Rechte* mit universellem Geltungsanspruch. Demgegenüber bestehen die Menschenrechte bei einem positivistischen Menschenrechtsbegriff als *positiv-rechtliche* Rechte eines Rechtssystems, welche jedoch mit moralischen Gründen gerechtfertigt werden können.

Gegen die These der moralischen Rechte sind mehrere Einwände vorgebracht worden. Der erste Einwand besagt, dass die Idee von moralischen Rechten eine Antwort auf das Begründungsproblem, aber nicht auf das Begriffsproblem der Menschenrechte biete.<sup>49</sup> Darüber hinaus macht ein zweiter Einwand geltend, dass die These der moralischen Rechte keine befriedigende Antwort auf das Problem der Begründung der Menschenrechte geben würde, denn sie steckt in einem Zirkel, der meistens zu einer iusnaturalistischen oder anthropologischen Ansicht führt.<sup>50</sup> Der dritte Einwand besagt, dass der Ausdruck „moralische Rechte“ auch eine Verwechslung von Recht und Moral zulassen würde, die durch den Begriff des Ausdrucks „Recht“ erzeugt wird.<sup>51</sup> Schließlich gibt es Kritik an der liberal-individualistischen Dimension der Theorie der moralischen Rechte.<sup>52</sup>

Diesen Einwänden lassen sich folgende Argumente entgegensetzen: Erstens gibt es einen intrinsischen Zusammenhang zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte, der sich aus dem wesentlich moralischen Charakter dieser Rechte erklären lässt; zweitens lässt sich das zirkuläre Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte letztlich durch eine normative Begründung der Menschenrechte auflösen; drittens muss die Idee moralischer Rechte nicht unbedingt zu iusnaturalistischen Ansichten führen; viertens impliziert die Idee der Menschenrechte als moralische Rechte nicht eine Verwechslung des Begriffes von Recht und Moral, sondern zeigt vielmehr das normative Verhältnis zwischen beiden Bereichen am deutlichsten und schließlich lässt die Auffassung der Menschenrechte als moralische Rechte es zu, die wesentlichen Ideen bezüglich dieser Rechte zum Ausdruck zu bringen.

---

<sup>49</sup> Die These der moralischen Rechte würde also keine Antwort auf die Frage „Was Menschenrechte sind?“ geben, sondern eine Antwort auf die Frage „Warum ist es anzuerkennen, dass man ein Recht hat?“. De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 19; siehe auch Laporta, in Muguerza, S.205.

<sup>50</sup> Dieser Einwand bezieht sich auf die Begründung der Menschenrechte, die sich auf die Idee von menschlichen Bedürfnissen stützt. In diesem Fall wären es aber die Bedürfnisse und nicht die moralischen Rechte, die den Gründen zu einem juristisch-normativen Schutz verschaffen würden. Hierzu siehe De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 19.

<sup>51</sup> Dieser Einwand stützt sich auf eine analytische Präzision. Auf Englisch „right“ und auf Deutsch „Recht“ und „recht“ können sowohl bezeichnen, was in einem ethischen oder moralischen Sinn richtig ist als auch was subjektives und positives Recht genannt wird. In diesem Sinne können die verschiedenen Anwendungen der Ausdrücke Recht als „legal right“ und „moral right“, bzw. „positives Recht“ und „moralische Rechte“ zu einem ethischen Formalismus, zu einer formell-legalistischen oder einer substantiellen Auffassung der Gerechtigkeit führen. Der Ausdruck „moralische Rechte“ gibt also dieser Kritik nach Anlass zu einer Verwechslung zwischen Recht und Moral durch einen doppelten Prozess einer „Legalisierung der Moral“ oder einer „Moralisierung des Rechts“. Vgl. Vidal, *Los derechos humanos como derechos subjetivos*, S. 24 ff.

<sup>52</sup> Siehe Prieto Sanchís, *Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos. Observaciones críticas*, Anuario de Derechos Humanos, 4, 1987.

Die These der moralischen Rechte bringt die wesentlichen Ideen hinsichtlich der Menschenrechte zum Ausdruck. Diese These impliziert, dass die Menschenrechte dem Rechtssystem *vorgegebene* Rechte sind; dass sie *vorzügige* Rechte sind; dass die positiv-rechtlichen Rechte ihnen *untergeordnet* sind; dass die Menschenrechte *universelle Geltung* beanspruchen; dass diese Rechte *allen Menschen zugeschrieben* werden. Daraus also, dass die Menschenrechte aus moralischen Rechten bestehen, lassen sich die weiteren *Eigenschaften* der Menschenrechte ableiten, insbesondere die ihrer Priorität, Universalität und Fundamentalität.

Die These der moralischen Rechte hat in der angelsächsischen Rechtsphilosophie eine lange Tradition, da die Unterscheidung zwischen „right“ und „law“ die Auffassung von moralischen Rechten ermöglicht.<sup>53</sup> Als gegenwärtige Vertreter der Menschenrechte als moralische Rechte in der angelsächsischen, *amerikanischen* Tradition lässt sich John Rawls erwähnen, in der europäisch-kontinentalen, *deutschen* Tradition Robert Alexy und in der spanischsprachigen Tradition Carlos Santiago Nino und Adela Cortina.

Bei Rawls' Ansicht sind die politischen Rechte, die die Menschenrechte und Grundrechte der Bürger verkörpern, ausgesprochen moralische Rechte, da sie zu einer politischen Konzeption gehören, die eine normative bzw. moralische Konzeption bildet, ohne jedoch eine „*umfassende Lehre*“ zu sein. Daraus also, dass der politische Liberalismus eine moralische Konzeption ist, ergibt sich nach Rawls, dass die politischen Rechte *moralische Rechte* sind.<sup>54</sup> Aus der Idee der Gerechtigkeit selbst mit ihren beiden Prinzipien folgen also die Menschenrechte und Grundrechte der Bürger, die eine intrinsische Unverletzlichkeit der Person zum Ausdruck bringen.<sup>55</sup> Deshalb müssen nach Rawls in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle gelten. Ferner können diese auf der Gerechtigkeit beruhenden moralischen Rechte kein Gegenstand politischer Verhandlungen, Kompromisse oder sozialer Interessenabwägungen sein. Letzteres bildet die Rawlssche Hauptkritik am Utilitarismus.<sup>56</sup>

Robert Alexy vertritt eine nichtpositivistische Ansicht hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Recht und Moral.<sup>57</sup> Im Bezug auf Menschenrechte vertritt Alexy die nichtpositivistische These, dass die Menschenrechte sowohl als moralische Rechte zu begreifen sind als auch sich moralisch begründen lassen.<sup>58</sup> Die Moralität der Menschenrechte bezieht sich nach Alexy hauptsächlich auf ihre universell-moralische Geltung.

Carlos S. Nino vertritt ebenfalls einen nichtrechtspositivistischen Begriff der Menschenrechte als moralische Rechte und auch eine moralische Menschenrechtsbegründung.<sup>59</sup> Die moralischen Rechte sind diejenigen Rechte, „*die die moralischen Prinzipien festlegen*“,<sup>60</sup> sie lassen sich aus moralischen Prinzipien ableiten bzw. begründen. Moralische Prinzipien sind nach Nino durch drei Merkmale gekennzeichnet. Erstens hängt ihre Existenz von ihrer Geltung oder ihrer Akzeptabilität ab und nicht von ihrer tatsächlichen Akzeptanz. In diesem Sinne bestehen sie als Prinzipien einer kritischen Moral. Zweitens lassen sich die moralischen Prinzipien als „*letzte Begründung*“ von Normen ansehen, in dem Sinne, dass keine anderen Prinzipien zur

---

<sup>53</sup> Die Unterscheidung der Ausdrücke „right“ und „law“ ermöglicht den Begriff von moralischen Rechten denn „right“ ist nicht mit dem Ausdruck „law“ gleichzusetzen, sondern bezieht sich auch auf das, was „moralisch richtig“ ist. Da Menschenrechte moralische Anforderungen verkörpern, die von positiv-rechtlichen Normen unabhängig sind, lassen sie sich als moralische Rechte, „*moral right*“ begreifen.

<sup>54</sup> Obwohl der politische Liberalismus keine umfassende Lehre ist, ist er trotzdem eine *moralische* Konzeption, da seine Gerechtigkeitskonzeption eigene, intrinsische, normative und moralische Ideale enthält. Rawls, PL, Einleitung 1995, S. 40.

<sup>55</sup> „*Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as whole cannot override*“. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, S. 3-4 ing., deutsch: S. 19-20.

<sup>56</sup> Siehe z.B. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, S. 11.

<sup>57</sup> Zu diesem Punkt siehe das Alexyanische Richtigkeitsargument. Vgl. Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, Kapitel II, § 4.3.3.

<sup>58</sup> Auch wenn Alexy explizit nur über den Zusammenhang zwischen Existenz und Begründung der Menschenrechte spricht, findet man bei ihm auch deutlich die interne Beziehung zwischen dem Menschenrechtsbegriff als moralische Rechte und der moralischen Menschenrechtsbegründung. Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 127 ff. Siehe auch das Kapitel über Alexy in dieser Arbeit.

<sup>59</sup> Zum Begriff der Menschenrechte als moralische Rechte siehe Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 14-43; ders., Sobre los derechos morales, Doxa, 7, 1989.

<sup>60</sup> Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 19.

Normbegründung vorzöglich sind. Und drittens ermöglichen die moralischen Prinzipien es, alles Handlungsverhalten beurteilen zu können.<sup>61</sup>

Auch Adela Cortina vertritt einen nichtpositivistischen Begriff der Menschenrechte und weist auf eine monistische These hinsichtlich des Begriffes und der Begründung der Menschenrechte hin, nach der der Begriff der Menschenrechte sich auf ihre Begründung stützt. Einerseits lassen sich die Menschenrechte bei Cortina letzten Endes auf eine sprachpragmatische Konzeption der Person als kommunikativ fähiges Wesen begründen. Andererseits lassen sie sich als solche Rechte definieren, die den Menschen gewährt sind, weil sie Menschen sind, nämlich linguistische Subjekte.<sup>62</sup>

Daraus, dass Menschenrechte wesentlich moralische Rechte sind, ergibt sich aber nicht, dass sie keinen positiv-rechtlichen Charakter zeigen oder benötigen. Keiner der erwähnten Autoren, die die These der Menschenrechte als moralische Rechte vertreten, lehnt die positiv-rechtliche Dimension der Menschenrechte ab, im Gegenteil. Von ihnen wird hervorgehoben, dass die positiv-rechtliche Anerkennung, der Schutz und die Forderung der Menschenrechte als Grundrechte notwendig sind, um sie durchzusetzen und zu vervollständigen. So können Menschenrechte nach Alexy „volle Kraft“ nur gewinnen, wenn sie mittels der positiv-rechtlichen Normen eines Grundrechtskatalogs einer demokratischen Verfassung geschützt und gefordert bzw. gewährleistet werden.<sup>63</sup> Menschenrechte als positiv-rechtliche Rechte bzw. als Grundrechte verlieren nichts an moralischer Geltung, sondern gewinnen vielmehr eine zusätzliche positiv-rechtliche Dimension.<sup>64</sup> Alexys Formulierung hinsichtlich des Ergänzungsverhältnisses zwischen dem moralischen und positiv-rechtlichen Charakter der Menschenrechte und Grundrechte wird darüber hinaus durch die Thesen über die Notwendigkeit des Rechts<sup>65</sup> und des Menschenrechts auf positives Recht<sup>66</sup> gestärkt. Letztere Thesen ergeben sich wiederum als normative Folgen der Merkmale des Menschenrechtsbegriffes, die die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Garantie fordern.<sup>67</sup>

Ferner lässt sich der Ausdruck „moralische Rechte“ als eine Synthesis zwischen der Idee der Rechte als moralische Aufforderungen und als positiv-rechtliche Normen betrachten. Das Eigenschaftswort „moralisch“ bezieht sich einerseits auf ihre moralische Geltung und die Begründung dieser Rechte, ihren überpositiven Charakter sowie auf die Universalität ihrer Adressaten und auf die Beschränkung der Anzahl und des Inhaltes dieser Rechte. Das Substantiv „Rechte“ bezieht sich andererseits auf die Idee, dass die Menschenrechte der doppelten Dimension sowohl von moralischen Aufforderungen als auch von positiv-rechtlichen Rechten genügen müssen und ferner, dass sie für ihre volle Durchsetzung institutionalisiert werden müssen.<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> Siehe Nino, *Ethics and Human Rights*, *Etica y derechos humanos*, S. 20.

<sup>62</sup> Allerdings ist es bei Adela Cortina präziser, von einem Zusammenhang zwischen Begründung und Definition der Menschenrechte zu sprechen. Siehe Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 44 ff.; vgl. Fernandez, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 104 ff.; Laporta, *Sobre el concepto de derechos humanos*, *Doxa*, 4, 1987; ders., *sobre la fundamentación de enunciados jurídicos de los derechos humanos*, in Muguerza, 1989; Ateiza/Ruiz Manero, *A propósito del concepto de derechos humanos de Francisco Laporta*, *Doxa*, 4, Madrid, 1987; De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 16-19; siehe auch M. Ruiz, *los derechos humanos como derechos morales: entre el problema verbal y la denominación confusa*, in Muguerza, 1989.

<sup>62</sup> Siehe De Lucas, *Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos*, S. 18.

<sup>63</sup> Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 144.

<sup>64</sup> Vgl. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 68.

<sup>65</sup> Die Notwendigkeit des Rechts folgt nach Alexy aus den wesentlichen Probleme der Erkenntnis und der Durchsetzung praktischer Normen im Allgemein, die wiederum den Probleme der Diskurstheorie entsprechen. Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 144 ff.; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 24 ff., 28; siehe auch ders., *Probleme der Diskurstheorie*.

<sup>66</sup> Vgl. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 66 f.

<sup>67</sup> Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Garantie der Menschenrechte durch das Recht ergibt sich insbesondere aus den Merkmalen von Fundamentalität und Priorität der Menschenrechte. Vgl. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 167.

<sup>68</sup> Hierzu Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, in: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 108 ff.

Demzufolge lässt sich von einem *dualistischen Begriff* der Menschenrechte sprechen, der sowohl dem moral-philosophischen als auch dem positiv-rechtlichen Charakter der Menschenrechte Rechnung trägt. Darüber hinaus kann von einem *triadischen Begriff* der Menschenrechte die Rede sein, wenn nicht nur die *moral-philosophische* und *positiv-rechtliche* Dimension, sondern auch die *politische Dimension* der Menschenrechte berücksichtigt werden muss. Der Begriff der Menschenrechte bezieht sich also auf moralische, positiv-rechtliche und politische Normen, die gemeinsame Normen für die Bereiche der praktischen Vernunft als Ganzes bilden, also für die Moral, das Recht und die Politik.

### 1.2.3 Die Definition der Menschenrechte

Anhand dieser Überlegungen lassen sich Menschenrechte als diejenige moralischen Rechte definieren, die als positiv-rechtliche und politische Rechte anerkannt, durchgesetzt oder institutionalisiert werden oder werden *sollen*. Zum Menschenrechtsbegriff gehört also die Definition dieser Rechte, die danach strebt, die Kernbedeutung solcher Rechte zu formulieren. Menschenrechte sind aber wiederum mit zahlreichen Formulierungen definiert worden, je nach Auffassung, dem Blickwinkel, aus dem sie betrachtet wurden, oder dem Gewicht, das ihren Merkmalen zugeschrieben wird.<sup>69</sup> Im Hintergrund jeder Terminologie stecken unterschiedliche rechtsphilosophische Konzeptionen,<sup>70</sup> aber einige dieser Definitionen passen auch in eine Gesamtkonzeption der Menschenrechte.

Menschenrechte sind aber im Prinzip in Hinblick auf ihre Moralität oder Universalität und zwar in Hinsicht auf ihre *universellen* Träger definiert worden, nämlich als diejenigen Rechte, die *alle* Menschen besitzen, weil sie Menschen sind, d.h. aufgrund ihres Mensch-Seins.<sup>71</sup> Wenn Menschenrechte also als moralische Rechte und als Rechte der Menschen definiert sind, lassen sie sich definieren als diejenigen moralischen Rechte, die alle Menschen als Menschen besitzen oder die allen Menschen als Menschen zugeschrieben werden.

Einer solchen Definition ist vorgeworfen worden, dass sie eine Tautologie beinhalten würde. Sie würde einen analytischen Satz bilden, der nichts Neues hinsichtlich der Menschenrechte zu der Formulierung ihrer Definition beiträgt, sondern nur die analytischen Elemente entfalte, die der Ausdruck „Menschenrechte“ bzw. „Rechte der Menschen“ schon in sich enthält. Mit anderen Worten: Solche Definitionen bilden einen semantischen Zirkel.

Um die Tautologie, die eine solche Definition der Menschenrechte einschließt, überwinden zu können, ist es erforderlich, sie mit einer Konzeption des Menschen zu präzisieren. Dies schlagen zutreffend Cortina<sup>72</sup> und Nino<sup>73</sup> vor. Cortina greift auf eine sprachpragmatische Charakterisierung der Menschen als „*diejenigen Wesen, die eine kommunikative Kompetenz*

---

<sup>69</sup> In diesem Sinne sind sie also als Naturrechte, eingeborene Rechte, moralische Rechte, individuelle Rechte, subjektive Rechte, Rechte des Menschen, Rechte der Bürger, öffentliche Rechte, positiv-rechtliche Rechte usw. definiert worden.

<sup>70</sup> Vgl. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid 1980, S. 13 ff.; Perez Luño, „Delimitación conceptual de los derechos humanos“, in: *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, S. 22 ff.; Atienza, „Derechos naturales o derechos humanos: un problema semántico“, in *Política y derechos humanos*, Valencia, S. 17 ff.; Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos, Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 77.

<sup>71</sup> Es gibt viele Beispiele solcher Definition. Robert Alexy z.B. trägt einer solchen Definition Rechnung durch die Eigenschaften der Moralität der Menschenrechte und der Universalität ihrer Struktur, die sich auf ihre Träger bezieht. So behauptet Alexy: „*Träger oder Inhaber der Menschenrechte ist jeder Mensch als Mensch*“. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 16. Zur Moralität und Universalität der Menschenrechte siehe Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 64 ff.

Carlos Santiago Nino definiert Menschenrechte als diejenige moralischen Rechte, die der Mensch allein aufgrund seiner menschlichen Individualität besitzt: „*Los derechos humanos serían así aquellos derechos morales que se poseen sólo por la razón de ser un individuo humano*“. Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 42.

Adela Cortina sagt auch, dass unter Menschenrechten im Prinzip diejenigen Rechte zu verstehen sind, „*die jedem Menschen nur deswegen zugeschrieben werden, weil er Mensch ist*“. Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 44.

<sup>72</sup> Siehe Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 44.

<sup>73</sup> Nach Nino soll der Begriff von „Mensch“ erläutert werden, wenn er in der Definition der Menschenrechte gebraucht wird. Siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 43 ff.



aufweisen oder aufweisen könnten“ zurück.<sup>74</sup> Nino stellt seinerseits eine minimale normative und liberale Konzeption des Menschen als Person dar.<sup>75</sup> Der Vorschlag einer Konzeption der Person wird im letzten Kapitel dieser Arbeit vorgestellt, da eine bestimmte normative, diskurstheoretische Konzeption der Person letztlich eine Begründung der Menschenrechte ermöglicht. Dass die Definition der Menschenrechte als moralische Rechte der Menschen als Menschen durch eine Konzeption der Person verdeutlicht werden muss, bringt erneut das enge Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte zum Ausdruck.

#### 1.2.4 Eigenschaften der Menschenrechte

Der Begriff der Menschenrechte lässt sich durch weitere Merkmale dieser Rechte erörtern. Die Eigenschaften der Menschenrechte beziehen sich auf die Merkmale, die kennzeichnend für diese Rechte sind, die diese Rechte charakterisieren. Menschenrechte lassen sich als wesentliche, minimale, sekundäre, moralische, universelle, prioritäre, fundamentale und abstrakte Rechte kennzeichnen. Dies entspricht wiederum den grundlegenden Eigenschaften der (i) Wesentlichkeit, (ii) Minimalität, (iii) Sekundärordnung, (iv) Moralität, (v) Universalität, (vi) Priorität, (vii) Fundamentalität und (viii) Abstraktheit der Menschenrechte.<sup>76</sup>

(i) Dass Menschenrechte *wesentlich* sind bedeutet, dass sie nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit für die Entfaltung der Würde des Menschen, sondern auch für die Errichtung eines gerechten Rechtssystems sowie einer gerechten Demokratie innerhalb eines Verfassungsstaates sind.

(ii) Dass Menschenrechte *minimale Normen* sind, bedeutet zweierlei. Erstens bedeutet dies, dass Menschenrechte denjenigen moralischen Normen entsprechen, die den Inhalt einer minimalen öffentlichen Moral bilden, also einer Moral von grundlegenden und wesentlichen Normen, die das Zusammenleben einer gerechten, demokratischen und pluralistischen Gesellschaft ermöglichen.<sup>77</sup> Zweitens bedeutet dies, dass der Inhalt der Menschenrechte bzw. der Katalog oder die Liste von Grundrechten ausschließlich diejenigen grundlegenden und wesentlichen Rechte enthalten soll.<sup>78</sup> Ferner bedeutet dies, dass sich von *einem allgemeinen* Menschenrecht sprechen lässt, aus dem sich die weiteren Grundrechte ableiten lassen.<sup>79</sup> Das Kennzeichen der Minimalität bezieht sich also auf die begrenzte Anzahl derjenigen grundlegenden Normen, die den Hauptnormen einer universellen Moral entsprechen.

(iii) Dass Menschenrechte Normen *sekundärer Ebene* sind, bedeutet sowohl dass sie denjenigen Normen entsprechen, aus denen sich alle weiteren konkreten Grundrechte herleiten lassen, als auch dass sie aus denjenigen Normen bestehen, denen keine anderen Normen eines Rechtssystems widersprechen dürfen.

(iv) Dass Menschenrechte *moralische* Normen sind, bezieht sich darauf, dass sie eine universelle Geltung beanspruchen.<sup>80</sup> Dies bedeutet zweierlei. Erstens, dass der Inhalt solcher Normen als

---

<sup>74</sup> Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, S. 44.

<sup>75</sup> Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, *Ética y derechos humanos*, S. 44-47; siehe auch das letzte Kapitel dieser Arbeit.

<sup>76</sup> Die letzten fünf Merkmale werden von Alexy aufgenommen. Nach Alexy lassen sich die Menschenrechte durch die Kombination von fünf Merkmalen definieren: (1) ihre Universalität, (2) ihre Moralität, (3) ihre Fundamentalität, (4) ihre Abstraktheit und (5) ihre Priorität. Siehe Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 61 ff; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 f. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy. Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, *Ética y derechos humanos*, S. 41-43.

<sup>77</sup> Zur Idee einer minimalen Moral siehe Cortina, „ética de mínimos“, Einleitung.

<sup>78</sup> Zu diesem Punkt siehe z.B. Rawls' Liste der Grundfreiheiten. Vgl. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 61 f., deutsch: S. 82 f. Siehe auch Habermas' „System von Rechten“. Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 155-161. Siehe auch Alexys „System der Rechten“ bzw. der Grundrechte. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154 ff. Vgl. Fernández, El problema del fundamento de los derechos humanos, Teoría de la justicia y derechos humanos, S. 78.

<sup>79</sup> Siehe Kant, MdS VI, AA S. 237; siehe auch Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153 f.

<sup>80</sup> Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65 f.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 f. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy; siehe auch Nino, Ethics and Human Rights, *Ética y Derechos Humanos*, S. 14 ff.

richtig bzw. als gerecht beurteilt werden kann.<sup>81</sup> Zweitens, dass diesen Normen eine allgemeine Akzeptabilität zugeschrieben werden kann, da sie denjenigen Normen entsprechen, die alle Adressaten oder möglichen Betroffenen akzeptieren können.<sup>82</sup> Beide Elemente sind intrinsisch analytisch verbunden, da das erste sich auf die materielle bzw. substantielle Bedingung des Geltungsbegriffes bezieht und das zweite auf seine formelle bzw. prozedurale Bedingung als Geltungskriterium. Die Moralität der Menschenrechte impliziert den *überpositiven* Charakter dieser Rechte, nämlich dass ihre Geltung keine Positivierung voraussetzt<sup>83</sup> oder dass sie schon vor ihrer Positivierung den Status von echten Rechten beanspruchen<sup>84</sup> und ferner dass sie Legitimitätskriterien für Rechtsordnungen bilden.<sup>85</sup>

(v) Dass Menschenrechte *universell* sind, trägt zwei Aspekten Rechnung. Erstens bezieht es sich auf die universelle Geltung der Menschenrechte, die im Merkmal ihrer Moralität schon enthalten ist. Zweitens bezieht es sich auf die Träger oder Inhaber solcher Rechte.<sup>86</sup> In letzterer Hinsicht bedeutet die Universalität der Menschenrechte, dass sie solche Rechte sind, die *allen* Menschen allein aufgrund ihres Mensch-Seins zugestanden werden. In diesem Sinne impliziert die Universalität bezüglich der Träger der Menschenrechte wiederum zweierlei. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass die Trägergruppe von *allen* Menschen und *ausschließlich* von Menschen gebildet wird. Auf der anderen Seite impliziert die Universalität der Träger die gleichberechtigte Verteilung dieser Rechte.<sup>87</sup>

(vi) Dass Menschenrechte *prioritäre* Rechte sind, bezieht sich darauf, dass sie als positivrechtliche Rechte vorrangig respektiert, geschützt und gefördert werden müssen. Dies bildet eine Bedingung der Richtigkeit oder Gerechtigkeit des positiven Rechts.<sup>88</sup> Die Priorität der Menschenrechte schließt zwei Aspekte ein: die „*Priorität der Erfüllung*“ und ihren Vorrang vor anderen Rechten im Konfliktfall.<sup>89</sup>

(vii) Dass Menschenrechte *fundamentale* Rechte sind, bezieht sich auf ihren Inhalt bzw. auf ihre Gegenstände.<sup>90</sup> Die Menschenrechte gewährleisten grundsätzliche menschliche Interessen und Bedürfnisse, die entscheidend für das Überleben des Menschen oder für die Gewährleistung seiner Würde sind.<sup>91</sup>

Aus der Priorität und Fundamentalität der Menschenrechte folgt, dass diese Rechte *nicht-verfügbare* und *unveräußerliche* Rechte sind.<sup>92</sup> Menschenrechte sind nicht-verfügbare Rechte in zweierlei Hinsicht. Erstens sind sie Rechte, die nicht Gegenstand von sozialen Verhandlungen, Kompromissen oder zweckmäßigen Abwägungen sein dürfen, also Rechte, die nicht aufgrund

---

<sup>81</sup> Vgl. zu einer Äquivalenz der Begriffe von Richtigkeit und Gerechtigkeit R. Alexy, Gerechtigkeit als Richtigkeit, publiziert auf Italienisch in: *Ragion Pratica* 9 (1997), S. 103-113, publiziert auf Spanisch in: *Doxa* 26 (2003), S. 161-171.

<sup>82</sup> Es könnte der Einspruch erhoben werden, dass ein solcher Geltungsbegriff von vornherein ein diskursiver ist. Es ist jedoch entgegenzuhalten, dass jeder Geltungsbegriff sich auf die Akzeptanz von Geltungsansprüchen bezieht, jedoch aus verschiedenen Hinsichten.

<sup>83</sup> Hierzu Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65 f.

<sup>84</sup> Hierzu z.B. Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, S. 46.

<sup>85</sup> In einem ähnlichen Sinn Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 65, S. 208.

<sup>86</sup> Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S.64 f.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 f. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy; Cortina bezeichnet diese Eigenschaft als die Allgemeinheit der Menschenrechte. Vgl. Cortina, a.a.O., S. 45.

<sup>87</sup> Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, *Etica y derechos humanos*, S. 41-43.

<sup>88</sup> „*Die Beachtung der Menschenrechte ist eine notwendige Bedingung für die Legitimität des positiven Rechts*“. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>89</sup> Vgl. Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, S. 45. Cortina führt jedoch das Merkmal der Priorität der Menschenrechte auf die Absolutheit dieser Rechte zurück. Es ist zutreffender, Menschenrechte als prioritäre Rechte und nicht als absolute Rechte zu kennzeichnen.

<sup>90</sup> Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67.

<sup>91</sup> Hierzu Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67; siehe auch Nino, Ethics and Human Rights, *Etica y Derechos Humanos*, S. 40 f. Vgl. Feinberg, *Social Philosophy*, S. 83; M. Cranston, *What Are Human Rights*, London, 1973, S. 6-7. Nino, a.a.O., Fn. 29, 30. Siehe auch Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos, Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 78.

<sup>92</sup> Vgl. Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, S. 46.

von kollektiven Interessen und Zielen geopfert werden dürfen.<sup>93</sup> Zweitens können Menschenrechte als prioritäre, moralische Rechte nicht durch positivrechtliche Normen außer Kraft gesetzt werden und bilden den Maßstab, an dem jede Interpretation von positiven Normen zu messen ist.<sup>94</sup> Menschenrechte sind unveräußerliche Rechte, man „darf nicht auf ihre Rechtsinhaberschaft verzichten“.<sup>95</sup> Schließlich sind Menschenrechte *abstrakt*, da diese Rechte *allgemein* formuliert sind. Deshalb sind sie als Grundrechte Abwägungsbedürftig<sup>96</sup>

### 1.2.5 Struktur der Menschenrechte

Schließlich ist die Struktur der Menschenrechte als moralische Rechte entscheidend für die Erklärung ihres Begriffes. Die Menschenrechte haben auf der einen Seite eine *dualistische* Struktur und auf der anderen Seite die Struktur *subjektiver Rechte*.

Die dualistische Struktur der Menschenrechte bezieht sich einerseits darauf, dass Menschenrechte sowohl moralische Rechte sind als auch positiv-rechtlichen Rechten als Grundrechte entsprechen können. Als moralische Rechte bestehen die Menschenrechte in universell gültigen Normen, Ideen oder Prinzipien der Vernunft oder „*rationalen Ansprüche(n)*“.<sup>97</sup> Als Grundrechte bestehen sie in konkreten positivierten Rechten. Die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und ihrer Gestalt als Grundrechte ist entscheidend für eine Theorie der Menschenrechte.

Andererseits bezieht sich die Struktur der Menschenrechte als subjektive Rechte darauf, dass sie in einklagbaren subjektiven Rechtsansprüchen bestehen. Die Struktur der Menschenrechte ist die des *subjektiven Rechts*,<sup>98</sup> die eine zentrale Rolle für die Erklärung des Menschenrechtsbegriffs spielt.<sup>99</sup> Die Struktur des subjektiven Rechts lässt mehrere Verständnisvarianten zu:<sup>100</sup> Recht als Abwesenheit von Verbot; Recht als direkte Erlaubnis; Recht als Korrelat von aktiven oder passiven Pflichten oder Verpflichtungen anderer; Recht als einklagbare positivierte Rechtsansprüche;<sup>101</sup> und Recht als Immunität. Die drei ersten Verständnisarten der Struktur des subjektiven Rechts lassen sich nicht aufeinander reduzieren und bezeichnen die subjektiven Rechte hauptsächlich entweder als *Interesse* (Jhering) oder als *Willenausdrücke* (Savigny).

Das dominante Verständnis der Struktur des subjektiven Rechts ist das vom Recht als Korrelat der aktiven oder passiven Pflichten oder Verpflichtungen anderer. Bei dieser Interpretation besteht das Problem, dass die Idee vom subjektiven Recht von Pflichten und Verpflichtungen abhängt, während das Hauptelement einer Theorie des subjektiven Rechts nicht die Pflicht oder Verpflichtung sein soll, sondern vielmehr das Recht. Die Rechte sind logisch und auch axiologisch den Pflichten und Verpflichtungen vorgegeben.<sup>102</sup>

Die Struktur der Grundrechte als subjektive Rechte kann sich laut Alexy entweder auf „*Rechte auf etwas*“ – und zwar (i) auf negative Handlungen, die den Abwehrechte entsprechen, (ii) auf die Nichthinderungen von Handlungen, (iii) auf die Nichtbeeinträchtigung von Eigenschaften und Situationen, (iv) auf die Nichtbeseitigung von rechtlichen Positionen und (v) auf positive

---

<sup>93</sup> Dies entspricht der Hauptkritik von John Rawls und Ronald Dworkin am Utilitarismus. Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, S. 11; Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Kapitel 4, § 3 B; Dazu siehe auch Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 46.

<sup>94</sup> Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 15-24. Diese Ansicht gilt als Kritik der These Habermas' hinsichtlich der Nicht-Unverfügbarkeit der Menschenrechte. Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 222, 300; ders., *Faktizität und Geltung*, S. 162.

<sup>95</sup> Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 46.

<sup>96</sup> Vgl. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 16, ders., *Grund- und Menschenrechte*, S. 67 f.

<sup>97</sup> Zur letzteren Bezeichnung siehe Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, S. 46.

<sup>98</sup> Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 109; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 222-226.

<sup>99</sup> Bei Jürgen Habermas z.B. spielt die Struktur der Menschenrechte als subjektive Rechte die entscheidende Rolle für seinen Begriff der Menschenrechte. Siehe Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 224-225.

<sup>100</sup> Hier wird der Arbeit von Nino gefolgt. Siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 26-31.

<sup>101</sup> Hart hebt diesen Sinn des subjektiven Rechts hervor. Vgl. H. L. A. Hart, *Bentham on Legal Rights*, in Lyons, comp., *“Rights”*, S. 145 ff.

<sup>102</sup> Vgl. Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 31 f.; E. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 79 f.; siehe auch José Castán Tobeñas, *Los derechos del hombre*, Madrid, 1976, S. 124 ff.

Handlungen – oder auf Freiheiten und Kompetenzen beziehen.<sup>103</sup> Die Struktur der Grundrechte muss sich aber nicht allein auf diese einzelnen Positionen, sondern auf das „*Grundrecht als Ganzes*“ beziehen,<sup>104</sup> das alle diejenigen Strukturen beinhaltet.

Es lässt sich mit Nino behaupten, dass die subjektiven Rechte sich auf Handlungsfreiheiten, auf negative Freiheiten, auf Pflichten und Verpflichtungen von Dritten und auf den Genuss von Gütern oder Vorteilen beziehen.<sup>105</sup> Solche Definitionen von subjektivem Recht setzen eine Theorie des menschlichen Guten und der Verteilung von Gütern voraus.<sup>106</sup> Auch Dworkin schlägt zwei Merkmale der Rechte vor. Erstens zeigen sie einen *individuellen* und *distributiven* Charakter, der die Rechte von sozialen und kollektiven Gütern unterscheidet. Zweitens bestehen sie in *Triumphkarten* des Individuums, in dem Sinne, dass sie für soziale oder kollektive Zwecke nicht geopfert werden dürfen.<sup>107</sup>

## 2. Der Begriff des Begründens: Was bedeutet begründen?

Es lässt sich von einer allgemeinen *Theorie der Begründung* sprechen. Bei einer allgemeinen Begründungstheorie handelt es sich auf einer ersten Ebene, die das alltägliche Leben betrifft, um die Erklärung von Tatsachen und die Rechtfertigung von Handlungen.<sup>108</sup> Auf einer zweiten *Metaebene* der Begründungstheorie geht es um die Rechtfertigung der objektiven Geltung sowohl von *theoretischen* als auch von *praktischen* Aussagen, die sich wiederum auf Tatsachen oder Handlungen beziehen. Das Wort „Begründung“ bezieht sich in dieser letzten Ebene auf die Richtigkeit der Aussagen bezüglich der theoretischen und praktischen Fragen: Warum ist etwas so oder geschieht so? Warum soll man so handeln? Und warum soll man das Leben so gestalten? Diese Fragen entsprechen den grundlegenden Fragen des Kantschen philosophischen Systems: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Und was darf hoffen?<sup>109</sup> Hier geht es ausschließlich um die Begründung von *normativen*, praktischen Aussagen, die eine Antwort auf die zweite Kantische Frage geben sollen.

Bei den praktischen Aussagen lässt sich zwischen den Bereichen des *Ästhetischen*, des *Guten* und der *Normen* unterscheiden. Bei dem Bereich des Guten geht es um die richtige Gestaltung des eigenen Lebens. Bei dem Bereich der Normen geht es um die Regeln des Zusammenlebens bzw. um das Regeln menschlicher Interessenkonflikte.<sup>110</sup> Vorliegend geht es um eine solche *Theorie der Normbegründung*. Bei der Frage der Begründbarkeit von Normen handelt es um eine *Metatheorie der Normbegründung*, nämlich um den Begriff und die Bedingungen der Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von Normen. Bei einer solchen Metatheorie der Normbegründung handelt es sich wiederum im Wesentlichen um eine Metaethik, da die Normbegründung selbst von der Begründung moralischer Normen abhängt.

---

<sup>103</sup> Siehe Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Kapitel 4.

<sup>104</sup> Siehe Alexy, *Theorie der Grundrechte*, S. 224-228.

<sup>105</sup> Nino geht von MacCormicks Definition von subjektivem Recht als Zusprechen grundlegender Güter verschiedener Art aus und schlägt eine Modifikation derselben vor, in dem er die Idee von moralischen Rechten und moralischer Richtigkeit einführt. Siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 33-40.

<sup>106</sup> Hierzu Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 40.

<sup>107</sup> Dies entspricht der Hauptkritik von Ronald Dworkin am Utilitarismus. Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Kapitel 4, § 3 B.

<sup>108</sup> Begründung bedeutet auf dieser ersten Ebene die Angabe von Gründen für einen in Frage stehenden Fall. Dabei muss man in einem strikten Sinne den Ausdruck „*Begründung*“ ausschließlich für Handlungen von Menschen bzw. von handlungsfähigen Wesen reservieren und den Ausdruck „*Erklärung*“ für Tatsachen. Dies bedeutet, dass allein die Handlungen von Menschen eine Begründung bzw. die Angabe von Gründen verlangen, während es für Tatsachen nur eine Erklärung gibt. So können die menschlichen Handlungen auf verschiedene Art und Weise begründet werden: nach Angabe von Zwecken, von Normen oder Regeln oder von Konzeptionen des Guten. Darüber hinaus haben verschiedene Disziplinen versucht, anhand von psychologischen oder neuronalen Bedingungen oder empirischen Umständen eine Erklärung zu menschlichen Handlungen zu geben.

<sup>109</sup> I. Kant., *KdrV*, AA, A804f. B832f.

<sup>110</sup> Hierzu Tugendhat, *Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht*, in: ARSP, Beiheft 14 (1980), S. 9.

Die Begründung von Normen entspricht der Frage, *ob* die normativen, praktischen Aussagen *richtig* und damit *gültig* sind. Die Normbegründung ist also ein Versuch, die Geltung bzw. Richtigkeit oder Gerechtigkeit normativer Aussagen nachzuweisen, d.h. zu rechtfertigen. Bei einer allgemeinen Theorie der Normbegründung geht es aber nicht nur um die Begründung von Normen, also um die Rechtfertigung der Geltung von Normen bzw. von Regeln und Prinzipien, sondern auch um die Begründung in Fällen der Anwendung von Normen, die die Begründung von spezifischen Normen bzw. situationsabhängigen Normen verlangt.<sup>111</sup>

Die Begründung der Menschenrechte gehört zur allgemeinen Normbegründung bzw. zu der Begründung moralischer Normen oder Prinzipien, die das Zusammenleben gerecht regeln.<sup>112</sup> Dies führt uns zur These – in Anlehnung an Robert Alexy –, dass die Begründung der Menschenrechte einen *Sonderfall* der allgemeinen Normbegründung<sup>113</sup> bildet und ferner den *Hauptfall* der Begründung universell moralischer Normen bildet.

Zum Begriff von Begründung gehören sowohl die unterschiedlichen Bedeutungen des Ausdrucks „Begründen“ als auch die Struktur des Begründens selbst. Die möglichen Begründungsbegriffe und die Begründungsstruktur werden zunächst vorgestellt. Anschließend werden der spezielle Fall der Begründung der Menschenrechte und die Struktur ihrer Begründung dargestellt.

## 2.1 Begründungsbegriffe

Es sind zahlreiche Begriffe des Begründens von Normen vorhanden. Die unterschiedlichen Begründungsbegriffe hängen davon ab, was man unter dem Ausdruck „Begründen“ versteht. Die Begründung von Normen kann in einer ganz allgemeinen Bedeutung als *Rechtfertigung* im Sinne des *Angebens von Gründen* definiert werden<sup>114</sup> oder im Sinne der notwendigen *Voraussetzungen* des Begründens selbst, die man annehmen muss, wenn man eine normative Aussage zu begründen versucht oder im Sinne der Präsuppositionen dessen, was zu begründen ist.

Die allgemeine Bedeutung von Begründen bezieht sich also auf zweierlei: Erstens auf die Rechtfertigung durch Gründe und zweitens auf die notwendigen Voraussetzungen des Begründens oder dessen, was begründet wird. In diesem Sinne lassen sich zwei Arten von Voraussetzungen oder Präsuppositionen unterscheiden: die allgemeinen Präsuppositionen des Begründens, die den Regeln des Begründens bzw. des rationalen Argumentierens entsprechen und ferner die Präsuppositionen von universellen Normen wie der Menschenrechte, die die Idee der Person implizieren. Diese zwei Voraussetzungen hängen eng miteinander zusammen. Erstere schließen die Freiheit und Gleichheit des Diskurses ein, letztere entsprechen einer allgemeinen Konzeption der Person als frei und gleich.

Es lassen sich jedoch verschiedene Bedeutungen von Rechtfertigung unterscheiden, je nachdem, welche theoretischen Prämissen angenommen werden und welcher Grad an Begründbarkeit in Anspruch genommen wird. Die unterschiedlichen Begründungsbegriffe führen letzten Endes zu unterschiedlichen Wahrheits- bzw. Richtigkeitstheorien. Hier wird zwischen einem *semantischen*, *logischen*, *transzendentalen*, *diskurstheoretischen*, *konstruktivistischen* und *zweckrationalen* Begriff von Begründung unterschieden, die weder empirische, analytische oder normative Prämissen voraussetzen und zu *objektiven* Theorien der Wahrheit gehören, wie die Theorie der Wahrheit als Korrespondenz oder zu *intersubjektiven* Theorien der Wahrheit bzw. Richtigkeit, wie der Konsenstheorie, der transzendental-pragmatischen oder diskurstheoretischen Theorie.

(i) Nach dem *semantischen Begründungsbegriff* heißt Begründen *verifizieren*. Begründung als Verifikation bedeutet, eine Äquivalenz bzw. Adäquanz zwischen dem Prädikat eines Satzes und

---

<sup>111</sup> Hiergegen siehe Günther, Der Sinn für Angemessenheit. Hierzu R. Alexy, Normbegründung und Normanwendung, in: ders., Recht, Vernunft und Diskurs. Siehe auch unten dieses Kapitels.

<sup>112</sup> Hierzu Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 9.

<sup>113</sup> Das Problem der Begründung der Menschenrechte ist also nach Alexy ein „*spezielle[r] Fall des allgemeinen Problems der Begründung moralischer Normen*“. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 f.

<sup>114</sup> In diesem Sinn scheint schon von vornherein eine diskursive Ansicht angenommen zu werden. Dies kann aber nicht vermieden werden, da Begründen sich darauf bezieht, etwas durch Gründe zu rechtfertigen.

dem Sachverhalt, auf den sich dieser Satz bezieht, festzustellen. Dieser Begriff von Begründung lässt sich auf deskriptive Sätze bzw. theoretische Aussagen anwenden und entspricht einer Theorie der Wahrheit als Korrespondenz, d.h. einer „*verifikationistischen Version der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit*“.<sup>115</sup> Einen theoretischen Satz begründen bedeutet also, den Inhalt des Satzes verifizieren zu können. Bei der Begründung theoretischer Aussagen sind die semantischen Regeln oder *Bedeutungsregeln* mit den *Begründungsregeln* gleichzusetzen.<sup>116</sup> Die Anwendung des semantischen Begründungsbegriffes auf normative Aussagen hat meistens zu skeptischen Stellungnahmen geführt, nämlich zum Verzicht auf die Möglichkeit der Begründung von normativen Aussagen, wie ihn die analytische Philosophie vertritt.

Demgegenüber vertritt z.B. Ernst Tugendhat eine semantische Begründung normativer Aussagen.<sup>117</sup> Nach diesem Autor ergibt sich die Begründung von normativen Aussagen aus der „*Semantik des Wortes ‚gerecht‘*“.<sup>118</sup> Darüber hinaus wird nach Tugendhat die Norm als solche gar nicht begründet, sondern „*begründet wird der Satz, dass die Norm gerecht ist*“.<sup>119</sup> Um eine semantische Begründung normativer Aussagen zu erörtern, unterscheidet Tugendhat zwischen einem „*formal-allgemeinen*“ und einem „*spezielleren, rationalen*“ Gerechtigkeitsbegriff.<sup>120</sup> Nur letzterer führt zu einer rational-objektiven Begründungsformel oder einem *Begründungsprinzip*, nach dem nur diejenigen Normen, denen „*...alle Betroffenen mit Rücksicht auf ihr wohlverstandenes eigenes Interessen zustimmen können*“,<sup>121</sup> als rational begründbar gelten. Tugendhat bringt sein Begründungsprinzip auf die Formel: „*richtig (gerecht) ist eine Norm nur, wenn ihr alle zustimmen können*“.<sup>122</sup>

Bei der semantischen Begründung normativer Aussagen sind die semantischen Regeln bzw. Bedeutungsregeln und nicht die sprachpragmatischen Regeln Begründungsregeln, genau wie bei den theoretischen Aussagen. Hier unterscheidet Tugendhat seine Position von der von Habermas und Alexy, indem er die Auffassung der sprachpragmatischen Regeln als Begründungsregeln ablehnt. Nach Tugendhat sind die pragmatischen Regeln, die Habermas und Alexy anführen, nicht Begründungsregeln, sondern vielmehr Regeln zur Absicherung der Begründungsprozedur gegen Verzerrungen oder Regeln, die die Diskurschancen gerecht verteilen.<sup>123</sup> Diese Regeln sind nach Tugendhat also weit entfernt davon, die Moral begründen zu können, unter anderem deshalb, weil sie selbst moralische Regeln sind.<sup>124</sup>

(ii) Nach dem *logischen Begründungsbegriff* heißt „begründen“ *deduzieren* oder *ableiten*. Begründung als Deduktion oder Ableitung ist eng mit dem semantischen Begriff verbunden und bedeutet die Durchführung eines logischen, analytischen oder empirischen Nachweisverfahrens, um eine objektive Rechtfertigung leisten zu können. Dies entspricht einer starken Bedeutung von „begründen“, insofern eine letzte Rechtfertigung in Anspruch genommen wird. Ein solcher Anspruch auf Begründbarkeit entspricht dem Versuch, eine rationale, objektive, kognitive und endgültige Begründung durchführen zu können.

Diese Art von Begründung ist insbesondere bei logischen, empirischen bzw. theoretischen Aussagen angewendet worden wie bei den Aussagen der Naturwissenschaft. Die Bedeutung von „begründen“ als logische, analytische oder empirische Deduktion oder Ableitung ist meistens entweder mit einer logischen Theorie der Wahrheit oder einer Korrespondenztheorie verbunden. Nach dieser Bedeutung von Begründung wären nur theoretische Aussagen begründbar, nämlich

---

<sup>115</sup> Hierzu Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 8.

<sup>116</sup> „*Ein Satz erweist sich als wahr, wenn, sofern die von seinen Bedeutungsregeln geforderte Prozedur befolgt wird, dies zu einem Ergebnis führt, das mit dem in der Behauptung vorweggenommenen Ergebnis übereinstimmt*“.  
Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 10.

<sup>117</sup> Siehe Tugendhat, a.a.O.

<sup>118</sup> Tugendhat, a.a.O.

<sup>119</sup> Tugendhat, a.a.O.

<sup>120</sup> Der erste Begriff bezieht sich auf eine formell-distributive Auffassung der Gerechtigkeit. Der zweite Begriff bezieht sich seinerseits auf eine rationale Auffassung der Gerechtigkeit im Sinne von *wohlverstandenen Interessen*. Vgl. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 9.

<sup>121</sup> Tugendhat, a.a.O.

<sup>122</sup> Tugendhat, a.a.O. S. 10.

<sup>123</sup> Siehe Tugendhat, a.a.O.

<sup>124</sup> Vgl. Tugendhat, a.a.O. S. 10 f.

solche Aussagen, die entweder eine logische oder analytische Konsistenz zeigen oder deren Signifikanz sich auf Gegenstände in der Wirklichkeit der Welt bezieht. Die Analytiker und die Vertreter des logischen Positivismus wenden diesen Begründungsbegriff auf praktische Aussagen an, um zu zeigen, dass eine solche Begründung nicht möglich ist.

(iii) Nach dem *transzendentalen kantischen Begründungsbegriff* heißt „begründen“, nach apriorischen und kategorischen Prinzipien der Vernunft die Geltung sowohl theoretischer als auch praktischer Aussagen rechtfertigen zu können. Die Kantsche transzendente Begründung nimmt eine *apriorische* und *kategorische* Rechtfertigung *synthetischer Sätze* in Anspruch, aus denen neue Erkenntnisse über die Gesetze der Natur oder der Moral gewonnen werden können. Der Höhepunkt der transzendentalen Begründung besteht in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien.<sup>125</sup> Dabei besteht das Verfahren von Kant in einer transzendentalen Deduktion, die als Kernstück der transzendentalen Methode gelten kann.<sup>126</sup> Den Begriff der Deduktion gewinnt Kant aus der Rechtslehre<sup>127</sup> und er bedeutet bei Kant nicht die strikte Form eines Beweises, sondern die Untersuchung des Bereiches der Gültigkeit eines apriorischen Begriffs, d.h. die Rechtfertigung von apriorischen Erkenntnissen.<sup>128</sup> Die höchste Anwendung der Kantschen transzendentalen Methode besteht also in der Deduktion der Kategorien als Grundbegriffe aller möglichen Erfahrungen und Erkenntnisse von Gegenständen.<sup>129</sup> Reine Vernunft lässt sich in diesem Sinne bei Kant als *Begründungsvermögen* definieren, nämlich als das „*Vermögen der Principien*“ und Prinzipien als „*synthetische Erkenntnis aus Begriffen*“.<sup>130</sup>

Praktische Aussagen bzw. Normen oder Gesetze der Moral lassen sich bei Kant wie die theoretischen auch transzendental begründen. Bei der Begründung des obersten Gesetzes der Moral bzw. des kategorischen Imperativs verzichtet Kant jedoch auf eine transzendente Deduktion wie der der Kategorie des Verstandes und greift auf das „*Faktum der Vernunft*“ zurück,<sup>131</sup> zusammen mit dem transzendental-metaphysischen Nachweis der Freiheit.<sup>132</sup> Die transzendente Begründung normativer Aussagen beruht also bei Kant auf einer Notwendigkeit, nämlich auf den normativen Voraussetzungen der Freiheit, um die Möglichkeit der Moralität selbst denken zu können. Freiheit ist also notwendig, damit wir uns als moralische Wesen vorstellen können. Die Idee der Freiheit liegt letzten Endes in einer Metaphysik des Subjekts als intelligibles Wesen begründet.<sup>133</sup> Von hier aus ergibt sich bei Kant die Formulierung der Universalität und Freiheit als Kategorischer Imperativ, der die Formel des Begründens jeder praktischer Normen bildet.

(iv) Der *transzendentalpragmatische Begründungsbegriff* ist eine spezifische Art des allgemeinen transzendentalen Begriffes von Begründung, der sich aus den Prämissen der Transzendentalpragmatik ergibt und auf einer intersubjektivistischen Theorie praktischer Richtigkeit beruht. Nach dem transzendentalpragmatischen Begründungsbegriff heißt „begründen“ bestimmte Prinzipien, wie die der Freiheit und Gleichheit, als unhintergehbare pragmatische Voraussetzungen der kommunikativen menschlichen Sprache nachzuweisen. Darin besteht der Kern des transzendentalpragmatischen Argumentes von K.-O. Apel<sup>134</sup> und des

---

<sup>125</sup> Siehe Kant, KrV, I, Kapitel II.

<sup>126</sup> Baum M., Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, S. 211-219.

<sup>127</sup> „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Thatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweise fordern, so nennen sie ersteren, der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction.“ Kant, KrV III, B 116.

<sup>128</sup> Vgl. Kant I., KrV III, B 761, KdU V, S. 279 (B 131); König S., a.a.O., S.192.

<sup>129</sup> Baum M., a.a.O., S. 45-163.

<sup>130</sup> Kant I., KrV III, B 356-7 f.

<sup>131</sup> „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben ... Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen ... werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“ Kant I., KpV, V, S. 47 A 81f.

<sup>132</sup> Siehe Kant I., GMdS, S. 85 ff.

<sup>133</sup> Vgl. Kant I., GMdS, S. 93 ff.; ders., KrV, WW IV., S. 491.

<sup>134</sup> Siehe Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt a.M. 1973, S. 358 ff.

diskurstheoretischen, transzendentalen Argumentes von J. Habermas<sup>135</sup> und R. Alexy.<sup>136</sup> Ihnen allen ist der Versuch gemeinsam, aus den notwendigen Präsuppositionen der Argumentation oder einzelner Sprechakte die universelle Geltung der Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit der Argumentation zu beweisen, die zu den Regeln des Argumentierens oder Diskursregeln führen, aus denen sich wiederum universelle Normen wie Menschenrechte und alle anderen konkreteren Normen begründen lassen.<sup>137</sup>

Der transzendentalpragmatische Begründungsbegriff beruht auf einer pragmatischen Notwendigkeit, der des Sprechaktes oder der Behauptung, die zum Apriori der Kommunikationsgemeinschaft,<sup>138</sup> zum Faktum der kommunikativen Lebensform<sup>139</sup> oder zu Universalien der allgemeinen Lebensform des Menschen<sup>140</sup> führen. Eine transzendentalpragmatische Begründung soll also zeigen, in welchem Sinne die Argumentation oder die Sprechakte, die den Ausgangspunkt der Begründung bilden, notwendig sind.<sup>141</sup> Der transzendentalpragmatische Begründungsbegriff bildet den Kern des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes, der jedoch darüber hinaus weitere spezifisch diskurstheoretische Begründungsmerkmale zeigt.

(v) Der *diskurstheoretische Begründungsbegriff* ist analytisch mit dem transzendentalpragmatischen Begründungsbegriff verbunden. Nach dem diskurstheoretischen Begründungsbegriff heißt „begründen“ in einer allgemeinen Bedeutung, Gründe im Diskurs anzugeben bzw. zu *argumentieren*. Begründung lässt sich also als Diskurs und Argumentation verstehen, die nach bestimmten *Regeln* durchgeführt werden und eine allgemeine Zustimmung anstreben soll. Die Ergebnisse eines solchen Argumentierens im Diskurs werden für rational gehalten, da ein Konsens über die allgemeine Geltung von Normen unter bestimmten normativen Bedingungen zustande kommen soll. Ein solches diskurstheoretisches Verständnis von „begründen“ gehört zu einer intersubjektivistischen Theorie der Wahrheit bzw. Richtigkeit von normativen Aussagen und ist insbesondere von Jürgen Habermas und Robert Alexy entwickelt worden. Hier werden einige Anhaltspunkte des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes anhand dieser beiden Autoren dargestellt.

Im Hinblick auf den diskurstheoretischen Sinn von Begründung lassen sich mehrere Ideen von Bedeutung erkennen. Erstens sind *Regeln des Diskurses*, des Argumentierens oder des Begründens vorhanden, die das Gelingen einer diskursiven Begründung bestimmen. Diese Regeln, die nach dem Status von Regeln der praktischen Vernunft überhaupt streben, sind von Robert Alexy formuliert worden und beziehen sich auf allgemeine Regeln, die *semantischen Regeln*<sup>142</sup> entsprechen und auf spezifisch diskursive Regeln, die in *pragmatischen Regeln*<sup>143</sup> bestehen. Die Erfüllung von Letzteren ist insbesondere wichtig, um die Geltung von normativen Aussagen auf eine diskursive Art und Weise erweisen zu können. Zweitens ist die Idee eines

---

<sup>135</sup> Vgl. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, S. 93 ff.

<sup>136</sup> Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte.

<sup>137</sup> Hierzu Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 134.

<sup>138</sup> Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, S. 401 ff.

<sup>139</sup> Zu diesem Punkt Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 58-61.

<sup>140</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., Recht, Diskurs und Vernunft, S. 140 f.; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>141</sup> Hierzu Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 134.

<sup>142</sup> Alexy bezeichnet sie als allgemeine Regeln, die Rationalitätsanforderungen zum Ausdruck bringen. Er nennt z.B. die Widerspruchsfreiheit, die Universalisierbarkeit im Sinne eines konsistenten Gebrauchs der verwendeten Prädikate, die sprachlich-begriffliche Klarheit, die empirische Wahrheit, die Berücksichtigung der Folgen und das Abwägen. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 130.

<sup>143</sup> Diese Regeln sind von Robert Alexy formuliert: „Die wichtigsten dieser Regeln lauten:

1. Jeder, der sprechen kann, darf an Diskursen teilnehmen.
2. (a) Jeder darf jede Behauptung in Frage stellen.  
(b) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.  
(c) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.
3. Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (1) und (2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“ Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 130-131.



*Begründungsverfahren* bzw. eines *Diskursprozesses* oder einer *Prozedur*<sup>144</sup> entscheidend zur Rechtfertigung der intersubjektivistischen Geltung von normativen Aussagen. Drittens soll die diskursive Begründung der Geltung von Normen nach dem Gelingen eines allgemeinen *Konsenses*<sup>145</sup> oder einer allgemeinen *Zustimmung* streben.<sup>146</sup> Schließlich spielen die Ideen von *Universalität* und *Autonomie* als allgemeine *Begründungsprinzipien* eine Rolle, die in einem allgemeinen *Diskursprinzip*<sup>147</sup> zum Ausdruck gebracht werden, welches wiederum dem allgemeinen diskurstheoretischen *Kriterium der Wahrheit bzw. Richtigkeit*<sup>148</sup> von normativen Aussagen entspricht.

Die Diskurstheorie entwirft also einen Grundbegriff der Begründung normativer Aussagen,<sup>149</sup> der sich als ein auf der Idee des Diskurses basierender *formal-rationaler, kognitivistischer* und jedoch gleichzeitig *fallibilistischer*, als ein *prozeduraler, normativer, liberaler, konstruktivistischer, intersubjektivistischer, konsensueller* und *transzendental-pragmatischer* Begründungsgrundbegriff kennzeichnen lässt. Alle diese Merkmale stehen in einem engen Zusammenhang und führen zu einem systematischen und kohärenten Begründungsbegriff.<sup>150</sup>

Ferner lassen sich mehrere Bedeutungen des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes unterscheiden: (i) Begründung *im* Diskurs bzw. *mittelbare* diskurstheoretische Begründung und (ii) Begründung *auf* dem Diskurs bzw. *unmittelbare* diskurstheoretische Begründung; (iii) diskursive Begründung als Argumentation unter mehreren bzw. *dialogische* Begründung, die einem *strikten Sinne* des diskurstheoretischen Begründungsbegriffs entspricht, und (iv) diskursive Begründung als Argumentation *im monologischen Denken*, die einen *weiteren Sinn* des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes ausmacht, (v) diskursive Begründung im *realen* Diskurs und Begründung im *idealen* Diskurs und (vi) schließlich Begründung im *Begründungsdiskurs* und Begründung im *Anwendungsdiskurs*.

(i) Der allgemeinen diskursiven Bedeutung entspricht die der *mittelbaren* diskurstheoretischen Begründung oder Begründung *im* Diskurs. Diese Bedeutung bezieht sich auf die pragmatische Rechtfertigung des Geltungsanspruches praktischer Aussagen in argumentativen, formal-rationalen Begründungsverfahren. Für die normativen Aussagen bedeutet dieser intersubjektive Sinn von Begründung, Gründe bzw. *gute* Gründe innerhalb eines Begründungsdiskurses für die Richtigkeit einer praktischen Norm anzugeben und zu einer allgemeinen Zustimmung über ihre Geltung gelangen zu können, unter den normativen Bedingungen der Freiheit, Universalität und Unparteilichkeit.

---

<sup>144</sup> Die Idee einer Prozedur spielt eine zentrale Rolle bei Robert Alexy. Die Diskurstheorie ist nach Alexy eine „*prozedurale Theorie der praktischen Richtigkeit*“. Dementsprechend lässt sich eine Norm als richtig und deshalb gültig erweisen, „*wenn sie das Ergebnis einer bestimmten Prozedur, nämlich der eines rationalen praktischen Diskurses sein kann*“. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129; vgl. ders., Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation, in: Rechtstheorie, Beiheft 2 (1981), S. 178 [Kap. 4, S. 95].

<sup>145</sup> Die Diskurstheorie von Habermas schlägt eine Konsentheorie der Wahrheit bzw. Richtigkeit vor. Die Idee des Konsenses drückt die Idee einer universellen und idealen Zustimmung aller potentielle Diskursteilnehmer als mögliche Betroffener unter Berücksichtigung ihrer Interessen und Erfüllung des normativen Gehalts des Diskurses aus. Ein so normativ-qualifizierter Konsensus entspricht dem Maßstab praktischer Wahrheit bzw. Richtigkeit. Siehe Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit. Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 189; Thienel, Einige Bemerkungen zur Konsentheorie der Wahrheit, in: Kritischer Rationalismus und Jurisprudenz, S. 138.

<sup>146</sup> So behauptet Robert Alexy, dass durch Diskursregeln die Bedingungen universeller Zustimmung erfüllt werden: „*UZ: Eine Norm kann in einem Diskurs nur dann universelle Zustimmung finden, wenn die Konsequenzen ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen von allen akzeptiert werden können*“. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.131.

<sup>147</sup> Das Diskursprinzip von Jürgen Habermas besagt: „*D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten*“. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 138.

<sup>148</sup> Der Zusammenhang zwischen den Ideen der universellen Zustimmung im Diskurs und den Bedingungen der Autonomie und Universalität bringt Alexy in seiner Richtigkeitsformel: „*Richtig und damit gültig sind genau die Normen, die in einem idealen Diskurs von jedem als richtig beurteilt werden würden*“. Diese Formel entspricht im allgemein dem Habermasschen Diskursprinzip. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 131.

<sup>149</sup> Hierzu Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187 ff.

<sup>150</sup> Im letzten Kapitel dieser Arbeit werden diese Merkmale des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes ausführlicher dargestellt.

Bei Habermas hängt die Rechtfertigung von Wahrheit bzw. Richtigkeit sowohl theoretischer als auch praktischer Aussagen von der pragmatischen Einlösung ihrer Geltungsansprüche *in* Diskursprozessen ab.<sup>151</sup> Dieses Habermasschen Verständnis von „begründen“ hängt eng mit seiner Wahrheitstheorie als Konsens zusammen.<sup>152</sup>

Bei Alexy sind Begründen und Argumentation gleichzusetzen oder die Argumentation lässt sich bei seiner Diskurstheorie als rationale Begründung verstehen. Wenn die Begründung von Normen sich als Argumentation im Diskurs verstehen lässt, lässt sich auch Alexys Theorie der Argumentation als eine Theorie der Begründung begreifen.<sup>153</sup> Alexy hat eine Theorie der Argumentation bzw. der Begründung durch den Vorschlag der Regeln des Diskurses bereichert und präzisiert.<sup>154</sup> Ferner lässt sich bei Alexy – wie auch bei Kant – die praktische Vernunft als *Begründungsvermögen* im Sinne von praktischem Urteilsvermögen auffassen, das nach den Regeln des Diskurses geleitet wird.<sup>155</sup>

(ii) Der diskurstheoretische *unmittelbare* Begründungsbegriff oder Begründung auf dem Diskurs entspricht einer zweiten und tieferen transzendentalpragmatische Bedeutung, die auf die Struktur des Diskurses selbst oder den normativen Voraussetzungen desselben beruht. Diese Begründungsbedeutung bezieht sich also auf die *notwendigen Präsuppositionen des rationalen Argumentierens*, die man überhaupt voraussetzen muss, wenn man an einem rationalen Diskurs teilnimmt oder anders gesagt, wenn man eine praktische Aussage argumentativ zu begründen versucht.

Bei Habermas besteht die unmittelbare bzw. transzendentalpragmatische, diskursethische Begründung darin, dass sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregel aus bestimmten Eigenschaften des Argumentationsprozesses ableiten lassen.<sup>156</sup> Bei Alexy lassen sich diskurstheoretisch unmittelbar nicht nur das Universalisierungsprinzip oder die Richtigkeitsformel, sondern auch die universell geltenden Normen wie Menschenrechte mittels des transzendentalpragmatischen Argumentes begründen.<sup>157</sup>

Diese zweite diskurstheoretische Bedeutung von Begründung stützt sich also auf die normativen Voraussetzungen des Diskurses bzw. auf die Regeln des Diskurses und letzten Endes damit auf die Ideen der Freiheit und Gleichheit sowohl im Diskurs als auch im Bereich des Handelns, die zu einer Konzeption der moralischen Person führen. Diese normativen Voraussetzungen des Begründens wären nicht durch Argumentation begründbar, sondern sind vielmehr die Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation überhaupt, sofern sie zur Struktur des Diskurses gehören. Sie sind selbst also nicht begründbar, sondern vielmehr vorausgesetzt. Dies würde nicht nur den zweiten Einwand des *Regress ad Infinitum* des Münchhausen-Trilemmas vermeiden, sondern auch eine *letzte Begründung* im Sinne einer letzten Stufe der Begründbarkeit bieten.<sup>158</sup>

(iii) Bei dem diskurstheoretischen Begründungsbegriff lässt sich unterscheiden zwischen einem strikten Sinn von diskursiver Begründung als *dialogischer Argumentation* und einem weiteren

---

<sup>151</sup> Zu dieser diskursiven Konzeption von Begründung siehe Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 53 ff.

<sup>152</sup> Hierzu z.B. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 189.

<sup>153</sup> Alexys „*Theorie der juristischen Argumentation*“ lässt sich also als der erste Versuch „*einer systematischen Integration einer Theorie der juristischen Argumentation in eine allgemeine Theorie der rationalen Begründung von Normen, in eine rationale Moraltheorie*“ ansehen. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 2.

<sup>154</sup> Siehe Alexy, Theorie der juristischen Argumentation.

<sup>155</sup> „*Praktische Vernunft kann als das Vermögen definiert werden, nach diesem Regelsystem [das System der Diskursregeln] zu praktischen Urteilen zu gelangen*“. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 15.

<sup>156</sup> Nämlich darin „*daß sich der Grundsatz ‚U‘, in Verbindung mit der in ‚D‘ ausgesprochenen Vorstellung von Normenbegründung überhaupt, aus dem impliziten Gehalt allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen gewinnen läßt*“. Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 61 f.

<sup>157</sup> „*Eine unmittelbare Begründung findet statt, wenn gezeigt wird, daß bestimmte Rechte unabhängig von der tatsächlichen Durchführung einzelner Diskurse allein aufgrund der Diskurstheorie gelten*“. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146.

<sup>158</sup> Diese zwei Punkte werden in dieser Arbeit aufgegriffen, wenn die wichtigsten Einwände gegen die verschiedenen Begründungsversuche behandelt werden, siehe unten dieses Kapitels.

Sinn von diskursiver Begründung, der die Argumentation *im monologischen Denken* einschließt. Die Frage hier lautet also, ob alle Begründungsdiskurse in Diskursen mit mehreren Teilnehmern durchgeführt werden sollen oder ob es möglich ist, auch eine diskursive Begründung im monologischen Denken zu entfalten. Habermas und Alexy vertreten die Auffassung, die Begründung sei Diskurs, nämlich ein sprachlich intersubjektives, kommunikatives Geschehen,<sup>159</sup> verstehen aber den Umfang des Diskurses bzw. die Argumentation auf verschiedene Weise. Habermas versteht unter Argumentation *allein* eine dialogische, also eine Kommunikationsform und -weise unter mehreren. Dementsprechend vertritt dieser Autor eine diskursive Begründung ausschließlich *im dialogischen* Diskurs. Demgegenüber vertritt Alexy die Auffassung, die diskursive Begründung ließe sowohl eine kommunikative im Sinne von Dialog bzw. eine Argumentation unter mehreren zu als auch „*inneren Diskurs*“, d.h. eine monologische Argumentation.<sup>160</sup>

Demgegenüber hält Tugendhat die Konzeption des Begründens als Diskurs für nicht richtig. Dieser Autor räumt ein, dass das Begründen sprachlich ist und insofern eine dialogische Struktur zeigt, meint aber, dass die dialogische Begründungsstruktur sich nicht allein oder unbedingt auf einen kommunikativen Prozess bezieht, sondern dass sie sich auch durch einen monologischen Denkprozess des Einzelnen vollziehen lässt.<sup>161</sup> In diesem Sinne schlägt Tugendhat vor, den Begriff „Diskurs“ für die kommunikative Rede unter mehreren anzuwenden und den Ausdruck „*innerer Diskurs*“ zu vermeiden.<sup>162</sup> Hier soll unter diskursiver Begründung nicht nur das Argumentieren unter anderen verstanden werden, sondern auch in einem weiteren Sinne von Diskurs die Argumentation im monologischen Denken.

(iv) Darüber hinaus lässt sich zwischen Begründen im *realen* und im *idealen* Diskurs unterscheiden.<sup>163</sup> Der Unterschied zwischen einer Begründung von Normen im realen oder im idealen Diskurs liegt darin, dass letztere sich auf eine Begründungsargumentation unter idealen normativen Bedingungen bezieht,<sup>164</sup> die eine regulative Idee für den faktischen Diskurs bilden.<sup>165</sup>

(v) Schließlich lässt sich auch zwischen Begründung in *Begründungsdiskursen* und in *Anwendungsdiskursen* unterscheiden. Diese Unterscheidung setzt voraus, dass die diskursive Begründung von Normen grundlegend auch für die Anwendung von Normen ist. Diese Ansicht bildet den Kernpunkt der Auseinandersetzung zwischen Klaus Günther<sup>166</sup> und Robert Alexy<sup>167</sup> hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Normbegründung und Normanwendung. Klaus Günther vertritt die These der grundlegenden Trennung zwischen Begründung und Anwendung von Normen.<sup>168</sup> Während es bei der Begründung einer Norm nach Günther ausschließlich um

---

<sup>159</sup> Vgl. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 6.

<sup>160</sup> Eine Begründung im monologischen Denken wird auch von Autoren wie Peter Gril und Ernst Tugendhat für möglich gehalten. Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 134; Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 6.

<sup>161</sup> Tugendhat behauptet, dass „*alles Denken und insofern auch alles Begründen sprachlich ist*“, dass „*alles Denken ein auf Antworten bezogenes Reden ist, dass es insofern eine dialogische Struktur hat*“. Trotzdem ist es nach Tugendhat „*nicht wesensmäßig kommunikativ, weil es ebensogut auch von einem Einzelnen für sich, also in diesem Sinn monologisch, vollziehbar ist*“. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 6.

<sup>162</sup> Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 7.

<sup>163</sup> Habermas spricht von einer „*idealen Sprechsituation*“, während Alexy zwischen *realen* und *idealen* Diskursen unterscheidet. Bei Habermas siehe z.B. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, S.46-51; bei Alexy siehe z.B. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 133 ff.

<sup>164</sup> Der ideale Diskurs ist von Alexy dadurch definiert, „*daß unter den Bedingungen unbegrenzter Zeit, unbegrenzter Teilnehmerschaft und vollkommener Zwanglosigkeit im Wege der Herstellung vollkommener sprachlich-begrifflicher Klarheit, vollkommener empirischer Informiertheit, vollkommener Fähigkeit und Bereitschaft zum Rollentausch und vollkommener Vorurteilsfreiheit die Antwort auf eine praktische Frage gesucht wird*“. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, in: ders., Recht, Vernunft und Diskurs, S. 113.

<sup>165</sup> In diesem Sinne bedeutet z.B. der Begriff der idealen Sprechsituation bei Habermas, der von jedem Diskursteilnehmer unterstellt werden muss, dass die faktische Diskursituation den Bedingungen einer rationalen Kommunikation im Argumentationsdiskurs genügen soll. Vgl. Gril, a.a.O., S. 119-120.

<sup>166</sup> Günther, Der Sinn für Angemessenheit, Frankfurt a.M., 1988.

<sup>167</sup> Alexy, Normbegründung und Normanwendung, in: ders., Recht, Vernunft und Diskurs.

<sup>168</sup> Günther, Der Sinn für Angemessenheit, S. 25.

ihre Geltung geht,<sup>169</sup> geht es bei der Anwendung einer Norm ausschließlich um ihre Angemessenheit.<sup>170</sup> Demzufolge wäre nach Günthers Meinung keine Begründung in Normanwendungsfälle entsprechend.

Alexy hingegen vertritt die These, dass, obwohl zwischen Begründung und Anwendung von Normen unterschieden werden kann,<sup>171</sup> diese Unterscheidung keine strenge analytische Trennung zwischen abgeschlossenen Dimensionen des Diskurses bedeute.<sup>172</sup> Sowohl die Anwendungsdimension spielt nach Alexy bei der Begründung von Normen eine Rolle,<sup>173</sup> als auch die Begründungsdimension grundlegend bei der Anwendung von Normen.<sup>174</sup> Für diese Arbeit ist der letztere Aspekt von Bedeutung, nämlich dass die Normanwendung sich hauptsächlich als Normbegründung auffassen lässt oder anders gesagt, dass das Anwendungsproblem im Kern in einem Begründungsproblem besteht.<sup>175</sup> Dies bedeutet, dass die Hauptform des Diskurses das Begründen ist oder dass der Diskurs hauptsächlich Begründung ist, gleichgültig, ob es sich entweder um die Begründung von allgemeinen Normen in Begründungsdiskursen oder um die Begründung von spezifischen Normen in Anwendungsdiskursen handelt.<sup>176</sup>

Im Vergleich zu den semantischen, logischen, den Kantschen transzendental-metaphysischen und den Apelschen transzendentalpragmatischen Begründungsbegriffen entwirft die Diskurstheorie eine schwächere Begründungsbedeutung, da keine letzte Begründung von normativen Aussagen im Sinne einer absoluten oder endgültigen Begründung von Normen, jedenfalls in *realen* Diskursen, in Anspruch genommen wird.<sup>177</sup> Dennoch entspricht der diskurstheoretische Begründungsbegriff einer starken Begründungsbedeutung, da eine objektiv-rationale, kognitive und kategorische Begründung von universellen Normen wie der Menschenrechte angenommen wird. Universell gültige Normen wie Menschenrechte lassen sich diskurstheoretisch nicht nur transzendentalpragmatisch und unmittelbar auf der Struktur selbst bzw. auf den Voraussetzungen des Diskurses begründen, sondern sie bestehen auch in den notwendigen Ergebnissen des Diskurses.<sup>178</sup>

---

<sup>169</sup> Die Geltung einer Norm soll situations- und normenunabhängig betrachtet werden, also ausschließlich aufgrund der Unparteilichkeit im Diskurs erwiesen werden. Eine Norm heißt geltend bzw. begründet, wenn ihr von allen in einem freien und gleichberechtigten Diskurs zugestimmt werden kann oder könnte, also wenn sie verallgemeinerungsfähig ist. Vgl. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, S. 56, 257.

<sup>170</sup> Die Angemessenheit einer Norm bezieht sich auf eine bestimmte Situation und auf allen anderen Normen, die unter gleichen Umständen anwendbar sind. Vgl. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, S. 94, 257, 271, 298.

<sup>171</sup> Der Unterschied zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen reduziert sich nach Alexy auf zwei Aspekte. Der erste bezieht sich darauf, „*daß in beiden Diskursen am Anfang eine andere Frage gestellt und am Ende eine andere Antwort gegeben wird. In Begründungsdiskursen geht es um universelle, in Anwendungsdiskursen um individuelle Normen*“. Der entscheidende Aspekt ist der zweite und bezieht sich darauf, „*daß in Begründungsdiskursen auf eine Vielzahl von bereits erlebten und erdachten Situationen Bezug genommen wird, während es in Anwendungsdiskursen um eine konkrete Situation geht*“. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, S. 69.

<sup>172</sup> „*Für Anwendungsdiskurse ist die Frage konstitutiv, was die richtige Lösung in einer bestimmten Situation ist, für Begründungsdiskurse, welche universelle Norm richtig ist*“. Diese Unterscheidung bedeutet aber nach Alexy nicht „*daß zwei essentiell verschiedene Diskursformen existieren*“, sondern vielmehr, dass zwei „*Varianten einer Diskursform*“ vorhanden sind. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, S. 66 f.

<sup>173</sup> Vgl. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, in: ders., *Recht, Vernunft und Diskurs*, S. 66 ff.

<sup>174</sup> Deshalb ist Alexy der Meinung, dass nicht die Unterscheidung zwischen Begründung und Anwendung, sondern die zwischen idealen und realen Diskursen für die Diskurstheorie entscheidend ist. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, S. 56.

<sup>175</sup> Dies bedeutet nach Alexy, dass die neue Norm, die einen Fall auflöst, „*begründungsfähig und –bedürftig*“ ist, also dass „*die modifizierte Norm in einem Begründungsdiskurs akzeptiert werden kann und deshalb gilt*“. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, in: ders., *Recht, Vernunft und Diskurs*, S. 59-63.

<sup>176</sup> Daraus also, dass „*jeder Anwendungsdiskurs notwendig einen Begründungsdiskurs einschließt, von dem sein Ergebnis abhängt*“, folgt nach Alexy, dass es nicht zulässig ist, „*Anwendungs- und Begründungsdiskursen als zwei selbstständige Diskursformen gegenüberzustellen*“. Alexy, *Normbegründung und Normanwendung*, S. 70.

<sup>177</sup> In diesem Sinne lässt sich der diskurstheoretische Begründungsbegriff als fallibilistisch im Sinne der Möglichkeit einer ständigen Revision des Ergebnisses des Diskurses bezeichnen. Ferner unterscheidet z.B. Alexy zwischen absoluter und relativer praktischer Richtigkeit. Erstere lässt sich als regulative Idee für letztere ansehen. Siehe Alexy, *Probleme der Diskurstheorie*, S. 126; vgl. Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 127, 188.

<sup>178</sup> So z.B. Robert Alexy. Siehe ders., *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 44, S. 146; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 25.

(vi) Nach dem *konstruktivistischen Begründungsbegriff* heißt „begründen“, durch ein *Konstruktionsverfahren*, das eine grundlegende Position von Unparteilichkeit sichern soll, normative Aussagen zu rechtfertigen, die mit unseren tiefsten, intuitiv normativen Überzeugungen übereinstimmen sollen. Hier werden die Eckpunkte des konstruktivistischen Begründungsbegriffes anhand von John Rawls vorgestellt.

Der konstruktivistische Begründungsbegriff bildet den Kern des Rawlschen politischen Konstruktivismus, anhand dessen Rawls die Grundsätze einer allgemein politischen und liberalen Theorie der Gerechtigkeit aufzubauen und zu rechtfertigen versucht. Eine solche Theorie der Gerechtigkeit soll nach Rawls die aussichtsreichste Antwort auf die moralische Gerechtigkeitsfrage der modernen demokratischen und pluralistischen Gesellschaften geben.<sup>179</sup>

Rawls' konstruktivistischer Begründungsbegriff lässt sich anhand seines politischen Konstruktivismus durch die folgenden Merkmale beschreiben:<sup>180</sup>

Das erste Merkmal bezieht sich auf den prozeduralen Charakter des konstruktivistischen Begründungsbegriffes, den Rawls als eine „*prozedurale Darstellung des korrekten Begründens*“ definiert.<sup>181</sup> Nach dieser Begründungsauffassung sind Normen bzw. Gerechtigkeitsgrundsätze gerecht bzw. richtig und damit gültig, wenn sie das Ergebnis einer bestimmten Begründungsprozedur sind, die in einem Konstruktionsverfahren besteht.<sup>182</sup> Das Konstruktionsverfahren entspricht bei Rawls dem Vorstellungsmechanismus des Urzustandes [original position], der eine Situation von Gleichheit und Freiheit darstellt, in der der moralische Standpunkt durch bestimmte kognitive Beschränkungen gesichert ist.<sup>183</sup> Dieses prozedurale Konstruktionsverfahren verkörpert also nach Rawls alle relevanten Anforderungen der praktischen Vernunft bzw. des rationalen Argumentierens<sup>184</sup> und die sich aus ihm ergebenden Grundsätze sollen mit unseren wohlüberlegten Urteilen im Überlegungsgleichgewicht stehen.<sup>185</sup>

Das zweite Merkmal des Rawlsschen Begründungsbegriffes besteht darin, dass sein Gegenstand sich ausschließlich auf die Begründung einer *Konzeption der politischen Gerechtigkeit* beschränkt, d.h. auf die allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit, die die Grundstruktur der Gesellschaft bestimmen sollen und sich nicht auf die Begründung einer spezifischen moralischen Konzeption des Guten oder einer „*umfassenden moralischen Lehre*“<sup>186</sup> bezieht.<sup>187</sup>

Das dritte Merkmal des Rawlsschen konstruktivistischen Begründungsbegriffes bezieht sich darauf, dass er nicht nur eine *normativ-analytische Begründung* durch das Konstruktionsverfahren bietet, sondern auch eine *pragmatische Begründung* durch die Anerkennung und Anwendung der ausgewählten Gerechtigkeitsgrundsätze in der Gesellschaft und ihre grundlegenden politischen Institutionen. Diese zwei Ebenen der Begründung ermöglichen die Akzeptanz der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze von jedem vernünftigen

<sup>179</sup> Vgl. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169-170.

<sup>180</sup> Zu Erörterung des politischen Konstruktivismus siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung. Siehe auch in dieser Arbeit das IV. Kapitel über Rawls.

<sup>181</sup> Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 3, S. 102, deutsch: S. 184.

<sup>182</sup> Nach der prozeduralen Darstellung einer konstruktivistischen Begründungsauffassung sind Urteile vernünftig und stimmig, „*if they result in following the correct procedure correctly and rely only on true premises*“. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 3, S. 102, deutsch: S. 184.

<sup>183</sup> Siehe Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169.

<sup>184</sup> J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169.

<sup>185</sup> „*Political constructivism is a view about the structure and content of a political conception. It says that once, if ever, reflective equilibrium is attained, the principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a certain procedure of constructions (structure)*“. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 89-90, deutsch: S. 169; siehe auch ders., Political Liberalism, S. 93, 103, deutsch: S. 173, 184 f.

<sup>186</sup> Der Rawlssche konstruktivistische Begründungsbegriff versucht also die wesentlichen politischen Werte einer konstitutionellen Demokratie zu rechtfertigen aus der grundlegenden Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen, vernünftigen und rationalen Bürgern. Vgl. Rawls, Political Liberalism, S. 126, deutsch: S. 212. Damit will Rawls seine Theorie sowohl von Kants moralischem Konstruktivismus als auch vom rationalen Intuitionismus unterscheiden. Zum Kantschen Konstruktivismus, siehe Rawls, „*Kantian Constructivism in Moral Theory*“, in: Journal of Philosophy 77, 1980; ders., Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 99-101, 170 f., deutsch: S. 179-183. Zum Intuitionismus Siehe auch Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 1, S. 91-92 und Fn. 2, deutsch: S. 172-173.

<sup>187</sup> Zur Grundstruktur der Gesellschaft siehe z.B. Rawls, A Theory of Justice, S. 7 f., 106, deutsch: S. 23 f.

Bürger und ihre Übereinstimmung mit allen vernünftigen Konzeptionen des Guten, damit ein *übergreifender Konsens* zustande kommen kann.<sup>188</sup> Ferner liegen die Gerechtigkeitsgrundsätze auf der praktischen Vernunft mit ihren *Grundsätzen* und komplexen *Konzeptionen der Person und der Gesellschaft* begründet,<sup>189</sup> die die notwendigen normativen Voraussetzungen für Rawls' Begründungsprogramm bilden.

Das vierte Merkmal des Rawlsschen konstruktivistischen Begründungsbegriffes lässt sich in seiner Methode des „*Überlegungsgleichgewichtes*“ ansehen. Mit dieser konstruktivistischen Methode bringt Rawls die drei Begründungsebenen in Einklang: die normativ-analytische Begründung des prozeduralen Wahlverfahrens, die pragmatische Begründung der gesellschaftlichen Anerkennung und Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze und die Begründung durch die Grundsätze und Konzeptionen der praktischen Vernunft. Die Rawlssche konstruktivistische Methode des Überlegungsgleichgewichtes soll sicherstellen, dass die in dieser Form eingeführten, begründeten Gerechtigkeitsgrundsätze den wohlüberlegten Überzeugungen einer demokratischen gerechten Gesellschaft nicht nur nicht widersprechen, sondern vielmehr entsprechen.

Das fünfte Merkmal des konstruktivistischen Begründungsbegriffes bestimmt, was konstruiert wird und was nicht. Bei dem Rawlsschen Konstruktivismus werden allein die inhaltlichen Gerechtigkeitsgrundsätze und nicht die Struktur des Konstruktionsverfahrens selbst konstruiert. Dementsprechend werden sowohl der Urzustand als prozedurales Darstellungsmittel als auch die Grundsätze und Grundkonzeptionen der praktischen Vernunft nicht konstruiert, sondern vielmehr als Voraussetzungen angenommen.<sup>190</sup>

Schließlich ergibt sich aus dem Rawlsschen konstruktivistischen Begründungsbegriff eine allgemeine *Konzeption der Richtigkeit* als das *Vernünftige*,<sup>191</sup> welches eine *Konzeption der Objektivität*<sup>192</sup> von öffentlichen Normen bildet, dem Begriff der Wahrheit gegenübergestellt wird<sup>193</sup> und den Inhalt einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit bzw. die Gerechtigkeitsgrundsätze und damit die Menschenrechte begründet.<sup>194</sup>

(vii) Der *zweckrationale Begründungsbegriff* bezieht sich schließlich im Gegensatz zu dem diskurstheoretischen Begründungsbegriff auf eine *instrumentelle* Bedeutung von Begründung. Zweckrational zu begründen, heißt, aufgrund der empirischen *Interessen, Bedürfnisse, Neigungen* und *Willensakte* von Individuen universell geltende Normen zu rechtfertigen.<sup>195</sup> In diesem Sinne ist Begründung hier mit Zweckrationalität gleichzusetzen.<sup>196</sup>

In dieser Arbeit sind die Kantschen transzendental-metaphysischen, Rawlsschen konstruktivistischen und die Habermasschen und Alexyanische diskurstheoretischen Begriffe von Begründung von Bedeutung, welche zu entsprechenden Begründungsmodellen führen.

---

<sup>188</sup> Solche Konzeption kann zum Fokus eines übergreifenden Konsenses umfassender Lehren werden, weil sie die Grundsätze eines fairen Systems der Kooperation von Bürgern als frei und gleich entwickelt. Indem die Bürger diese Gerechtigkeitsgrundsätze achten, erweisen sie sich in einem politischen Sinne als autonom und stehen so in gewissem Sinne in Übereinstimmung mit ihren vernünftigen umfassenden Lehren. Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 90, 97 f., deutsch: S. 170, 178 f.; siehe auch 6. Vorlesung § 2.

<sup>189</sup> Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, Fn. 5 S. 93, S. 93-107, deutsch: S. 173-189.

<sup>190</sup> Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 103-104, deutsch: S. 185-186.

<sup>191</sup> Zu Definition von vernünftigen Personen siehe Rawls, *Political Liberalism*, 2. Vorlesung §§ 1 und 3. Zum Begriff des „*Vernünftigen*“ Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 2. Vorlesung, § 3, 3. Vorlesung, §1, S. 93-94, deutsch: S. 174-175, 3. Vorlesung, § 8, S. 127-128 und Fn. 35, deutsch: S. 213-214.

<sup>192</sup> Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 89-90, 110, deutsch: S. 169, 193.

<sup>193</sup> Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 93-94, deutsch: S. 174-175.

<sup>194</sup> Zu Rawls' Richtigkeits- bzw. Objektivitätstheorie siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>195</sup> Einen solchen zweckrationalen Begründungsbegriff schlagen z.B. Peter Gril und Armin Engländer vor. Engländer bezieht sich auf diesen Begriff als „*Rechtsbegründung durch aufgeklärtes Interesse*“. Siehe Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 194 ff.; Engländer, *Diskurs als Rechtsquelle?*, S. 157 ff.

<sup>196</sup> Siehe das letzte Kapitel dieser Arbeit.

## 2.2 Begründungsstruktur

Es kann behauptet werden, dass zu jedem der vorgestellten Begründungsbegriffe eine eigene Struktur der Begründbarkeit gehört. In dieser Arbeit soll die These entfaltet und verteidigt werden, dass eine *allgemeine Struktur der Begründbarkeit* jeder objektiv-rationalen Begründung von Normen und damit von Menschenrechten vorhanden ist, die sich bei den Begründungsprogrammen von Immanuel Kant, John Rawls, Jürgen Habermas und Robert Alexy finden lässt und die bei der diskurstheoretischen Begründung die höchste Entfaltung zeigt.<sup>197</sup> Eine solche allgemeine Begründungsstruktur lässt sich durch gemeinsame Merkmale, Thesen, Argumente, Prinzipien, Ebenen und Grade der Begründbarkeit kennzeichnen. Es wird vorgeschlagen, diese allgemeine Begründungsstruktur in *allgemein-analytische* und *allgemein-strukturelle Formen* und *Inhalte* einzuordnen.<sup>198</sup>

(i) Einerseits beziehen sich die *allgemein-analytischen Formen* auf den normativen, formellen, prozeduralen, kognitivistischen, konstruktivistischen und liberalen Charakter der betrachteten vier Begründungsprogramme. (ii) Die *allgemein-strukturellen Formen* beziehen sich ihrerseits darauf, dass bei den vier Begründungsvorschlägen die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell praktischer Erkenntnis abhängt, dass es entweder um eine *unmittelbare* oder *mittelbare, direkte* oder *indirekte* Begründung geht<sup>199</sup> und dass bei ihnen verschiedene *Ebenen* und *Grade* der Begründbarkeit vorhanden sind.

Drei Ebenen der Begründbarkeit lassen sich unterscheiden: eine *normativ-analytische* Begründungsebene, deren Kern in *formell-prozeduralen* Kriterien der Richtigkeit, der Geltung oder der Gerechtigkeit besteht, die aber auch *materielle* bzw. *substantielle* Begründungskriterien zulässt; eine *Anwendungsebene*, die pragmatische Kriterien der Richtigkeit zeigt und ferner eine *transzendente* Begründungsebene, in der die normativen Präsuppositionen bzw. notwendigen Voraussetzungen des praktischen Richtigkeitskriteriums und damit des Begründens selbst dargestellt werden. Die Grade der Begründbarkeit beziehen sich auf eine *absolute* oder *relative* Begründung von Normen bzw. Menschenrechten.

(iii) Die *allgemein-analytischen Inhalte*, die einen normativen Charakter aufweisen, zeigen sich erstens in der These der *Existenz der Menschenrechte* und ihrer Auffassung als Recht auf Freiheit. Zweitens zeigen sie sich durch die These der *Möglichkeit des Gebrauches praktischer Vernunft*. Und drittens entfalten sie die Formulierung der *Prinzipien aller rationellen Normenbegründung* in den Prinzipien der *Universalität* und *Autonomie*, mithin in den Prinzipien der *Freiheit* und *Gleichheit*. Letztere bilden die notwendigen Voraussetzungen jedes rational-objektiven Begründungsprogramms und implizieren letzten Endes eine Konzeption der moralischen Person. Darüber hinaus bildet die Idee eines internen analytisch-normativen Verhältnisses zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat eine gemeinsame allgemeine These.

(iv) Die *allgemein-strukturellen Inhalte* lassen sich zunächst in der Formulierung einer allgemeinen Begründungsstruktur universell praktischer Erkenntnis bzw. in dem Konstrukt eines moralischen Standpunktes und ferner in der Formulierung der notwendigen Voraussetzungen derselben darstellen. Diese letzteren Thesen sind mit den oben dargestellten allgemein analytisch-normativen Thesen intrinsisch verbunden.

## 3. Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte

---

<sup>197</sup> Diese Thesen werden in den zwei letzten Kapiteln dieser Arbeit entwickelt. Im 6. Kapitel werden die allgemeine Begründungsstruktur und die Unterschiede der Begründungsprogramme von Kant, Rawls, Habermas und Alexy aufgezeigt. Im letzten Kapitel werden insbesondere die gemeinsame Begründungsstruktur und die Unterschiede des diskurstheoretischen Begründungsmodells anhand Habermas und Alexy aufgezeigt.

<sup>198</sup> Diese Thesen werden im 7. Kapitel dieser Arbeit ausführlicher entfaltet.

<sup>199</sup> Sowohl die Begriffe der unmittelbaren und mittelbaren Begründung als auch die der direkten und nicht-direkten Begründung schlägt Robert Alexy bei der Begründung der Menschenrechte vor. Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 144-147.

Mit der Frage nach der Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte sind wir im Mittelpunkt des *Ob-Begründungsproblems* bzw. der Frage *ob* Menschenrechte *überhaupt* begründungsfähig sind. Dieses Problem lässt eine negative und eine positive Antwort zu. Die negative Antwort besagt, dass es aus epistemologischen Gründen unmöglich ist, Menschenrechte zu begründen. Diese Antwort entspringt einem Skeptizismus. Die positive Antwort besagt, dass *irgendeine* Begründung der Menschenrechte möglich ist. Letzteres entspricht zahlreichen Begründungsmöglichkeiten, die von metaphysischen bis zu pragmatischen Argumenten reichen. Die vielfältigen Varianten der Menschenrechtsbegründung betreffen das *Wie-Begründungsproblem* bzw. *wie* Menschenrechte sich begründen lassen.

In Bezug auf die Fragestellung über die Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte soll verteidigt werden, erstens dass eine solche Begründung überhaupt *möglich* ist, zweitens dass eine *rational-objektive* Begründung der menschlichen rechtlichen Anforderungen in einem *diskurstheoretischen* Begründungsmodell ihre entfaltete Formulierung findet und drittens dass eine Begründung der Menschenrechte nicht nur möglich, sondern auch *notwendig* ist.

Die Auseinandersetzung über die Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte lässt sich auf zwei rechtsphilosophischen Ebenen durchführen. Auf der ersten Ebene geht es um die allgemein-moralphilosophische Frage, ob praktische Erkenntnisse bzw. normative Aussagen und mithin Menschenrechte *überhaupt* begründungsfähig sind. Auf einer zweiten Ebene geht es um die spezifische Frage, ob im Rahmen eines Verhältnisses zwischen Recht und Moral, das für notwendig gehalten wird, Menschenrechte begründbar sind. Das Problem der Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte lässt sich also sowohl auf einer allgemein-moralphilosophischen Ebene als auch auf einer spezifisch-rechtsphilosophischen Ebene behandeln. Beide Ebene hängen eng zusammen, dennoch hängt die Begründung der Menschenrechte im Rahmen des Verhältnisses von Recht und Moral letzten Endes von ihrer allgemein-moralphilosophischen Begründung als universell-moralische Normen ab, der auch positiv-rechtliche Anerkennung zuzugestehen ist. Deshalb soll hier das Problem der Möglichkeit der Menschenrechtsbegründung auf einer allgemeinen moralphilosophischen Ebene betrachtet werden.

Auf der moralphilosophischen Ebene hängt die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte von der Möglichkeit ab, dass etwas wie die praktische Vernunft überhaupt existiert bzw. ein praktischer Gebrauch der Vernunft möglich ist und dass hierdurch eine Begründung praktischer Erkenntnisse erwiesen werden kann. Mit anderen Worten: die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte hängt davon ab, ob es möglich ist, praktische Erkenntnisse oder universell normative Aussagen bzw. moralische Normen rational-objektiv zu rechtfertigen. Hier werden die Thesen verteidigt, dass ein praktischer Gebrauch der Vernunft möglich ist und dass universell praktische Erkenntnisse wie Menschenrechte auf der diskurstheoretischen Auffassung praktischer Vernunft und auf ihren normativen Voraussetzungen begründet liegen.

Die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte lässt sich also im Rahmen der Möglichkeit der Begründung normativer Aussagen bzw. moralischer Normen oder im Rahmen der Begründung der Moral selbst erörtern. Im Rahmen dieser Diskussion lässt sich allgemein zwischen skeptischen und nicht skeptischen Grundpositionen unterscheiden. Sowohl die skeptische als auch die nicht-skeptische Grundpositionen lassen sich noch weiter differenzieren, je nachdem, auf welche Art und Weise und in welchem Grad sich Skeptizismus oder Nicht-Skeptizismus zeigen.

Die skeptischen Grundpositionen bestreiten im Allgemeinen die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung moralischer Normen. Dementsprechend werden moralische Urteile bzw. praktische Erkenntnisse als subjektive oder willkürliche Erkenntnisse betrachtet, die auf eine rationale Weise überhaupt nicht begründet werden können. Solche skeptischen Stellungnahmen werden unter anderem in Formen von Emotivismus, Dezisionismus, Subjektivismus, Naturalismus, Materialismus, logischem Positivismus und Sprachanalytik vertreten. Ihnen gegenüber machen die nichtskeptischen Grundpositionen geltend, dass eine Begründung



praktischer Erkenntnis möglich ist.<sup>200</sup> Bei letzteren kann man jedoch verschiedene Varianten von Begründungsvorschlägen finden, die von starken Annahmen ausgehen, wie denen des Realismus, Intuitionismus und dogmatischen Rationalismus, über Kants Transzendentalphilosophie bis zu schwächeren nichtskeptischen Annahmen wie der des Konstruktivismus und der Diskurstheorie selbst.

Bezüglich der Möglichkeit einer Begründung der Moral bzw. moralischer Normen und mithin der Menschenrechte sind also zwei Extreme vorhanden, die vermieden werden müssen: das des Skeptizismus, wesentlich in Form von analytischer Philosophie und logischem Positivismus und das des starken Nicht-Skeptizismus, wesentlich in Form von moralischem Realismus bzw. rationalem Intuitionismus und dogmatischem Rationalismus. Zur Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte muss eine nicht-skeptische Grundposition verteidigt werden, die einen dritten oder mittleren Weg zwischen den beiden extremen Ansichten zur moralischen Normbegründung bieten kann. Ferner soll eine solche nicht-skeptische Stellungnahme zur Begründung moralischer Normen und damit der Menschenrechte den Einwänden relativistischer Ansichten wie denen des Neoaristotelismus oder Kommunitarismus entgegentreten.

Bei Rawls soll die konstruktivistische Begründung von moralischen Normen, die von Bedeutung für den Bereich des Politischen sind, die Extreme des Skeptizismus und der umfassenden moralischen Lehren – wie denen des Kantischen Liberalismus bzw. Kantschen moralischen Konstruktivismus – vermeiden.<sup>201</sup> In diesem Sinne nimmt der Rawlssche politische Konstruktivismus bzw. politische Liberalismus weder eine skeptische Einstellung bezüglich politischer und moralischer Urteile oder bezüglich der möglichen Wahrheit des Glaubens an,<sup>202</sup> noch eine umfassende moralische Lehre oder bestimmte Konzeption des Guten. Ferner soll nach Rawls die konstruktivistische Begründung eine Alternative gegenüber dem rationalen Intuitionismus<sup>203</sup> in Form des moralischen Realismus und dem Utilitarismus<sup>204</sup> bieten.

Habermas unterscheidet zwischen dem *starken Nonkognitivismus* in Form von Emotivismus<sup>205</sup> oder Dezisionismus<sup>206</sup> und dem *starken Kognitivismus* entweder in Form von moralischem Realismus oder von kantischen moralphilosophischen Grundpositionen. Er kritisiert die Ansichten des starken Nonkognitivismus und des moralischen Realismus und nimmt demgegenüber als Ausgangspunkt seines eigenen kognitivistischen Begründungsvorschlages die kantische Auffassung des starken Kognitivismus an. Habermas wendet sich gleichwohl gegen die mittelnden Einsichten des *schwachen Nonkognitivismus* in Form von Utilitarismus, Empirismus, moralischem Funktionalismus oder metaethischen Skepsis<sup>207</sup> und des *schwachen Kognitivismus*, wie er sich etwa im Gefolge von Aristoteles oder Kierkegaard findet.<sup>208</sup>

Der starke Nonkognitivismus zeigt sich nach Habermas dadurch, dass er den kognitiven Gehalt der moralischen Sprache insgesamt als Illusion entlarven will. Nach ihm bilden die moralischen Urteile nur subjektiv zurechenbare Gefühle, Einstellungen oder Entscheidungen.<sup>209</sup> Der schwache Nonkognitivismus wie der Utilitarismus reduziert seinerseits die Geltung von moralischen Aussagen letzten Endes auf subjektive Präferenzen. Der Unterschied zu dem starken Nonkognitivismus liegt aber darin, dass der Utilitarismus einen moralischen Standpunkt mittels

<sup>200</sup> Zu dieser Unterscheidung zwischen Skeptizismus und Nichtskeptizismus bei der Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte siehe Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 17 ff.

<sup>201</sup> Zum Kantschen moralischen Konstruktivismus siehe Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *Journal of Philosophy* 77, 1980; siehe auch ders., *Political Liberalism*, Fn.1, S. 170-171; *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 99-101, deutsch: S. 179-183.

<sup>202</sup> Hierzu Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 138.

<sup>203</sup> Zur Erörterung des Intuitionismus bei Rawls siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, Fn. 2, S. 91 f., 95 ff., deutsch: S. 172 f., 175 ff.

<sup>204</sup> Zur Rawls' Kritik am Utilitarismus siehe Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 5 u. 6.

<sup>205</sup> Habermas zählt Stevenson unter den Emotivismus. Vgl. Habermas, *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: *Einbeziehung des Anderen*, S. 14 ff.

<sup>206</sup> Unter den Dezisionismus fallen laut Habermas Popper oder der frühe Hare. Vgl. Habermas, *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: *Einbeziehung des Anderen*, S. 14 ff.

<sup>207</sup> Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 14-38.

<sup>208</sup> Vgl. Habermas, *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: *Einbeziehung des Anderen*, S. 15 ff.

<sup>209</sup> Vgl. Habermas, *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, S. 14 ff.

einer Nutzenkalkulation aus der Beobachterperspektive objektiv zu rechtfertigen versucht und in diesem Sinne eine Art von Begründung moralischer Aussagen bietet. Eine solche moraltheoretische Begründung berücksichtigt jedoch allein zweckrationale Motive, Gefühle oder Interessenlagen.<sup>210</sup>

Der schwache Kognitivismus erkennt seinerseits allgemein geltenden, sozialen Wertungen und Institutionen als solchen eine objektive Gültigkeit bzw. einen epistemischen Status zu, der sie von bloßen subjektiven Präferenzen unterscheidet. Der schwache Kognitivismus zeigt nach Habermas ein intuitives Verständnis von Gerechtigkeit, das jedoch kontextabhängig ist und keinen Maßstab für unparteiliche Urteile bietet.<sup>211</sup> Demgegenüber ist der starke Kognitivismus nach Habermas dadurch gekennzeichnet, dass er dem kategorischen Geltungsanspruch von moralischen Normen beweisen will. Kant und die nach ihm benannten kantischen Grundpositionen wollen den kognitiven Gehalt von moralischen Aussagen durch die Begründung eines objektiven moralischen Standpunktes rechtfertigen, unter dem moralische Normen sich als unparteilich erweisen können. Bei ihnen geht es um eine moraltheoretische Begründung der Möglichkeit des moralischen Begründens überhaupt. Eine solche Begründung stützt sich nicht auf subjektive Motive oder auf bestimmte moralische Begründungspraxis oder Traditionen wie im Neoaristotelismus, sondern vielmehr auf objektive bzw. unparteiische Begründungsprozeduren.<sup>212</sup> In dieser Richtung schlägt Habermas die Diskursethik als eine kognitivistische Begründung von Normen vor, die auf der einen Seite den *kognitiven Gehalt* von moralischen Aussagen garantiert und auf der anderen Seite eine diskursive Moral der gleichen Achtung und solidarischen Verantwortung zulässt.<sup>213</sup>

Hinsichtlich dieses Begründungsproblems stellt Alexy seine diskurstheoretische Begründung als einen dritten Weg zwischen Skeptizismus und dogmatischem Rationalismus bzw. dogmatischer Metaphysik sowie dem Naturalismus dar.<sup>214</sup> Alexy schlägt wiederum die Diskurstheorie als eine geschwächte, nicht-skeptische und grundlegend kantische Grundposition vor, die in der Lage ist, solche Extreme zu überwinden und eine Alternative zu anderen grundsätzlichen Menschenrechtsbegründungen wie der „aristotelischen“, „hobbesianischen“ oder „nietzscheanischen“ bieten zu können.<sup>215</sup> Darüber hinaus soll die Diskurstheorie nach Alexy Menschenrechte mit Hilfe einer konstruktivistischen Auffassung der Metaphysik begründen.<sup>216</sup>

Die grundsätzlichen Gründe der Positivisten zur Ablehnung der Menschenrechte als universell moralische Normen sieht auch Nino beim Subjektivismus, beim Relativismus und dem ethischen Skeptizismus, die aufgrund von epistemologischen oder empirischen Argumente entweder die Existenz, die universelle Geltung oder die Kognition von universell moralischen Prinzipien bzw. Normen wie Menschenrechte bestreiten.<sup>217</sup> Der ethische Skeptizismus behauptet im Allgemeinen in seinen verschiedenen Gestaltungen, dass es keine rationale Methode zum Beweis der Geltung von moralischen oder Wert-Urteilen gibt.<sup>218</sup> Demgegenüber schlägt Nino den ethischen Konstruktivismus als eine metaethische Konzeption zur rationalen Begründung von moralischen Prinzipien vor, im Rahmen derer die liberalen Prinzipien, aus denen sich die Menschenrechte

---

<sup>210</sup> Vgl. Habermas, a.a.O.

<sup>211</sup> Vgl. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 15.

<sup>212</sup> Vgl. Habermas, a.a.O.

<sup>213</sup> Siehe Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 47-50, 52-56; ders., Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, S. 103; Richtigkeit versus Wahrheit, S. 271-318.

<sup>214</sup> Hierzu Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 11 ff.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 17 ff.

<sup>215</sup> Vgl. hierzu Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 12 ff.; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 1, S. 127.

<sup>216</sup> Hierzu vgl. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 23 ff.

<sup>217</sup> Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 18 f.

<sup>218</sup> Nino unterscheidet zwischen verschiedenen Formen des ethischen Skeptizismus, je nachdem, ob er sich auf eine deskriptive, eine normative oder auf eine analytische bzw. metaethische Ethik bezieht. Letztere Art von Skeptizismus ist diejenige, die die Möglichkeit einer rationalen Begründung von moralischen Normen in Frage stellt, mithin die liberale Konzeption der Person und der Gesellschaft. Unter dem ethischen Skeptizismus betrachtet und kritisiert Nino unter anderem die Stellungnahme des *logischen Positivismus* wie der des *Wiener Kreises* und von Hans Kelsen. Vgl. Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 50-89.

herleiten lassen, gerechtfertigt werden können.<sup>219</sup> Darüber hinaus soll der ethische Konstruktivismus eine ausreichende Antwort auf die Einwände des Kommunitarismus gegen den kantischen Liberalismus geben.<sup>220</sup>

Bei dem Problem der Möglichkeit der Begründung normativer Aussagen, also der Menschenrechte, handelt es sich um den Versuch, einen dritten Begründungsweg zu entwerfen, der zwischen den Extremen des Skeptizismus oder Nonkognitivismus und des Nicht-Skeptizismus oder starken Kognitivismus, letzterer in Form eines moralischen Realismus, Intuitionismus, dogmatischen Rationalismus oder dogmatischer Metaphysik, vermitteln könnte. Ein solcher dritter Begründungsweg soll darüber hinaus den geschwächten skeptischen und nicht-skeptischen Ansichten entgegentreten. Es soll die These verteidigt werden, dass einen nicht-skeptischen bzw. kognitivistischen, aussichtsreichen Kandidaten für einen solchen dritten Weg eine in der kantischen Tradition stehende, normativ-diskurstheoretische Begründung normativer Aussagen entworfen hat.

Um die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Normbegründung und damit einer Begründung der Menschenrechte erreichen zu können, bedarf es letzten Endes der Verteidigung einer kantisch liberalen und diskursiven Grundposition gegenüber ihren Kritikern, die entweder skeptische oder kommunitaristische Ansichten vertreten. Im Folgenden werden die Grundkritiken des Skeptizismus und Kommunitarismus gegen eine grundlegende kantische liberale Begründung von Normen und ihre mögliche Antwort vorgestellt.

### **3.1 Der ethische Skeptizismus und Kommunitarismus gegen jede objektiv-rationale, Kantsche liberale Grundposition von Normbegründung**

Das Kantsche transzendente System als Ganzes stützt sich auf die Idee einer reinen Vernunft, die sowohl rationelle theoretische Erkenntnisse als auch moralische oder praktische Erkenntnisse zulässt. Der praktische Gebrauch der Vernunft ermöglicht eine objektiv-rationale Moral bzw. universell geltende, moralische Aussagen oder Normen, die sich kategorisch begründen lassen. Die kategorische Begründung moralischer Normen bzw. ihrer universellen und notwendigen Gültigkeit erfolgt wiederum durch die Begründung eines formellen, obersten Gesetzes oder kategorischen Imperatives, der einen normativen und gleichzeitig synthetischen Satz bilden soll und den Kant in mehreren Formeln zum Ausdruck bringt. Die unterschiedlichen Formeln des Kategorischen Imperativs tragen den Prinzipien von Universalisierbarkeit, Unparteilichkeit, Freiheit als Autonomie und der dazu gehörenden Idee der Menschenwürde Rechnung. Der Kategorische Imperativ in seinen verschiedenen Gestaltungen liegt bei Kant letztlich auf der metaphysischen Ebene in der Idee der Freiheit des Subjekts begründet, die den Kern von Kants Metaphysik des Subjekts bildet.<sup>221</sup>

Die Möglichkeit einer objektiv-rationalen, auf der kantischen liberalen Tradition fußenden Begründung moralischer Normen ist mit zahlreichen Einwänden kritisiert worden. Eine Reihe von Kritikern bestreitet eine grundlegende kantische Begründung von moralischen Normen. Weitere Kritiker bezweifeln nicht nur die Tauglichkeit einer Kantschen Grundposition von Begründung, sondern befürchten auch negative pragmatische Folgen, die eine kognitive Begründung von Normen für die Toleranz, den Pluralismus und die Demokratie hätten. Hier werden diese Einwände zunächst dargelegt und danach wird kurz ihre Entwicklung anhand ihrer hauptsächlichen Vertreter vorgestellt.

---

<sup>219</sup> Nino nennt „ethischer Konstruktivismus“, in Anlehnung an John Rawls, eine Art praktisch-philosophische Schule, deren Hauptelemente sich bei Autoren wie Kant oder Hobbes und in gegenwärtigen und unterschiedlichen Autoren wie K. Baier, W. Frankena, R. M. Hare, J. Rawls, D. Richards, G. Warnock, T. Nagel, A. Gewirth, P. Singer, B. Ackerman, K. O. Apel und J. Habermas finden. Zu diesem Punkt siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 90-127.

<sup>220</sup> Von den Kommunitaristen und ihrer Kritik am Kantschen Liberalismus behandeln Nino die Ansichten von Charles Taylor, Michel Sandel, Alasclair MacIntyre, Michael Walzer, Richard Rorty und Bernard Williams. Siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 129-142.

<sup>221</sup> Zu Kants Begründungsprogramm siehe I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

### 3.1.1. Die Einwände gegen jede objektiv-rationale Begründung von Normen: zum Problem der Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte

Die Einwände gegen jede formell objektiv-rationale Begründung von Normen lassen sich in *epistemische, normative, analytische* und *pragmatische* Einwände unterteilen. Sie entsprechen den Haupteinwänden von Philosophen wie Hegel, Marx, Nietzsche und von philosophischen Schulen wie der des *logischen Positivismus*, der *Sprachanalytik*, des *kritischen Rationalismus*, des *Neoaristotelismus* und *Kommunitarismus*.

#### 3.1.1.1 Epistemische Einwände

Die *epistemischen Einwände* widersprechen der Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von universell gültigen bzw. moralischen Normen wie den Menschenrechten. Sie behaupten im Allgemeinen, dass eine Rechtfertigung solcher praktischen Erkenntnisse aus epistemischen, d.h. logischen, empirischen und analytischen Gründen unmöglich wäre. Die epistemischen Einwände betreffen also unmittelbar die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Menschenrechtsbegründung. Sie sind von aller Art Skeptizismus oder Non-Kognitivismus vertreten worden und wenden sich hauptsächlich gegen die epistemologischen Prämissen und Strukturen einer grundlegenden kantischen Grundposition der Normbegründung.

Die epistemischen Einwände versuchen erstens die Idee einer praktischen Vernunft zu widerlegen, nämlich die Idee, dass die Vernunft gleichwohl praktisch sein kann oder anders gesagt, dass ein praktischer Gebrauch der Vernunft möglich ist. Zweitens wollen solche Einwände der Idee der Freiheit entgegensetzen, nämlich, dass die menschliche Freiheit überhaupt möglich sein kann, mithin die Moralität überhaupt. Damit weisen sie die Möglichkeit einer Verhaltensweise ausschließlich aus Maximen zurück, einer Verhaltensweise also, die aus den Prinzipien eines vernünftigen Willens bzw. einer praktischen Vernunft geleitet wird. Drittens stellen sie sowohl die transzendente als auch die metaphysische Begründung eines obersten praktischen Gesetzes bzw. eines Kriteriums der Richtigkeit als Universalisierbarkeitsprinzip in Frage und dadurch auch die aus einem solchen Prinzip folgende, weitere Begründung von konkreteren moralischen Normen. Viertens betreffen sie die Struktur jedes grundlegenden kantischen Begründungsvorschlages selbst durch die Kritik am Formalismus, der Leere und der Abstraktheit. Darüber hinaus versuchen weitere Einwände auch den ideologischen Charakter oder die Machtinteressen zu entlarven, die die kognitiven und universellen Begründungen von moralischen Normen ihrer Ansicht nach verbergen. Solche epistemischen Einwände wurden z.B. von Autoren wie Hegel,<sup>222</sup> Marx<sup>223</sup> und Nietzsche<sup>224</sup> geltend gemacht.

---

<sup>222</sup> Hegel, der größter Kritiker Kants, wendet sich scharf gegen Formalismus, Kontextabhängigkeit und Untauglichkeit des Kantschen Begründungsprogramms der Moral. Hegel versucht zu zeigen, dass eine autonome, universelle und abstrakte Moral nicht nur unzugänglich oder schwer verständlich, sondern auch untauglich für die Praxis wäre. Hegel setzt dem moralischen, unparteiischen Urteil das konkrete Bewusstsein entgegen. Er schlägt statt eines schwer verständlichen Prinzips ein „Ethos“ vor, das sich im Kampf um die Anerkennung und im dialektischen Konflikt zeigt. Hegel ist der Ansicht, dass dem historischen Konkret nicht gleichzeitig das abstrakte Universell entsprechen kann. Er stellt der Kantschen reinen Vernunft und transzendentalen Moral das konkrete moralische Bewusstsein gegenüber, das der historischen moralischen Entwicklung entspricht und den falliblen menschlichen Handeln angemessen ist. Siehe Hegel, G.W.F., *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Die Moralität, § 105-141, Die Sittlichkeit § 142-360), Berlin 1997, S. 167-191. Hierzu Stillman, Peter G., *Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights*, *American Political Science Review*, in: Michel Salter (Hrsg.), *Hegel and Law*, UK, 2003, S. 209-234.

<sup>223</sup> Marx kritisiert die Moral noch schärfer. Er konzipiert die Moral als reine Ideologie – im marxistischen negativen Sinne –, nämlich als eine Täuschung oder eine Superstruktur, die die Entfremdung der Menschen (bzw. ihre Alienation) fördert. Die Moral ist nach Marx Ausdruck einer hegemonischen Klasse, die dadurch ein Status quo legitimieren will. Nach Marx drücken die moralischen Ideen jeder Zeit zusammen mit den religiösen, politischen, juristischen und ökonomischen Ideen gewisse Herrschaftsverhältnisse bzw. Ausbeutungsformen aus. Gegenstand der materiellen Herrschaft ist die ideologische Herrschaft, deshalb bilden nach Marx *die* „Vernunft“ und *die* universelle Moral nur Ideen einer hegemonischen Klasse und sind historisch und vom Machtinteresse bedingt. Insbesondere drücken die moralischen und rechtlichen Normen der Menschenrechte bei Marx die Interessen des politischen und ökonomischen Systems des Kapitalismus aus. Die Gewährleistung der formellen Freiheit und Gleichheit des Menschen ist nach Marx notwendig für die kapitalistischen Ausbeutungsformen. Ihr Formalismus und ihre Abstraktheit bringen ihren möglichen Befreiungsinhalt in die Leere. Die Befreiung des Menschen wird nach Marx

### 3.1.1.1.1 Der Einwand der Fallibilität und des „Münchhausen-Trilemma“

Gegen jeden Versuch einer Begründung von Normen wurden auch der Einwand der Fallibilität jeder wissenschaftlichen Theorie und drei weitere und altbekannte, epistemische Einwände erhoben, die in jüngster Zeit durch das sogenannte „Münchhausen-Trilemma“<sup>225</sup> formuliert wurden. Beide Argumente bilden die Kerneinsichten des „kritischen Rationalismus“ von K.-R. Popper<sup>226</sup> und Hans Albert.<sup>227</sup>

Aus dem Blickwinkel des „kritischen Rationalismus“ sind ethische Werte und moralische Normen durch den Gebrauch praktischer Vernunft nicht objektiv-rational begründbar. Allerdings kann nach Popper im Rahmen des kritischen Rationalismus auch keine grundlegende philosophische Diskussion ethischer und moralischer Fragen stattfinden, da mit jedem Moralprinzip ein Absolutheitsprinzip aufgestellt wird, das nach dem „Falsifikationsprinzip“ unzulässig ist. Albert bestreitet seinerseits den Anspruch auf eine Letzbegründung, die nach ihm ebenso wenig haltbar sowohl in der Mathematik als auch in der praktischen Philosophie ist.

---

nicht von solchen Ideen erzeugt, denn das wäre widersprüchlich, sondern vielmehr von der Transformation der ungerechten materiellen Bedingungen der Gesellschaft, insbesondere der wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse. Eine solche Umwandlung der Gesellschaft besteht nach Marx in einer historischen Notwendigkeit und impliziert die Abschaffung sowohl des Staates und des Rechts als auch der Moral und der Religion.

Marx war aber kurzsichtig, da er den sozialen Gerechtigkeitsbegriff auf ökonomische Verhältnisse und Institutionen reduzierte und die Rolle der moralischen, politischen und rechtlichen Institutionen wie der Menschenrechte unterschätzte. Sowohl nach Hegel als auch nach Marx muss die Moral, mithin die moralischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die den Menschenrechten entsprechen, über die Erklärung formeller Prinzipien hinausgehen. Als historische Erzeugnisse müssen sie die Konflikte und Widersprüche der Realität widerspiegeln.

Zu diesen Punkt siehe z.B. Brown, Stephen A. (2003), 'The Problem with Marx on Rights', *Journal of Human Rights*, 2, pp. 517-22, in: Susan Easton (Hrsg.), *Marx and Law*, UK, 2008. S. 259-264; Roth, Brad R. (2004), 'Retrieving Marx for the Human Rights Project', *Leiden Journal of International Law*, 17, in: Susan Easton (Hrsg.), *Marx and Law*, UK, 2008, pp. 31-66, S. 265-300

Vgl. Vargas-Machuca, *Ética y Marxismo*, in: *Concepciones de la ética*, S. 201-224; Vilar, *Marx y el marxismo*, in: *Camps (Hrg.), Historia de la Ética*, S. 547-577.

<sup>224</sup> Nietzsche versucht seinerseits, die falsche Universalität der Geltung von moralischen Werten und Normen, die vom Christentum geprägt sind, zu entlarven. Die angeblich universell gültigen, moralischen Werte und Normen entspringen nach Nietzsche nicht dem Bewusstsein, da der Bewusstseinsbegriff Nietzsche zufolge eine Erschaffung des römischen Christentums sei. Die moralischen Werte und Normen haben vielmehr nach Nietzsche eine soziale utilitaristische Bedeutung als Ausdruck von Interessen. Die ursprüngliche Bedeutung von „gut“ – adlig, kräftig, ausgezeichnet – ist nach Nietzsche verloren gegangen. Statt derer sind dem Prädikat „gut“ moralische Werten zugeschrieben worden, die als Ergebnisse eines schwachen, kranken und reaktiven Willens herauskommen. Eine solche Moral hat Nietzsche zufolge dazu beigetragen, die Selbstbehauptung und Selbstbestimmung des Subjekts als Individuum zu minimieren oder abzuschaffen, sofern sie die umfangreiche menschliche Lebensweise ablehnt. Die Enthüllung des Betrugers und der Täuschung, die die Moral verbirgt, führt zur Befreiung des Menschen. Ein befreiter Mensch wird Nietzsche zufolge ein glückliches Wesen sein, das dazu fähig ist, die Unbestimmtheit, Unsicherheit, Zufälligkeit und Zeitbestimmtheit seiner Existenz zu akzeptieren und dementsprechend zu handeln.

Die Befreiung des Menschen bedeutet bei Nietzsche sich selbst von der Last der moralischen Ideale und der zugehörigen Schuld- und Pflichtgefühle zu befreien. Ein von der Moral befreiter Mensch wird also ein Wesen, das nicht reaktiv handelt und statt die Ewigkeit zu wollen, wird es die Gegenwart leben wollen, nämlich die ewige Wiederkehr seiner eigenen Existenz.

Aus ganz verschiedenen Ansichten heraus lehnen Marx und Nietzsche die moralischen Werte und Normen ab. Während Marx universell-moralische Normen wie Menschenrechte für eine Ideologie der herrschenden Klasse und institutionellen Formen eines kapitalistischen Ausbeutungssystems hält, bilden sie bei Nietzsche einen Ausdruck des schwachen Willens und dienen als Machtinstrumente. Beiden wollen den Mensch von der Alienation und Selbstzerstörung befreien, die nach ihnen die Moral verkörpert. Beide versuchen letzten Endes zu zeigen, dass die Suche der modernen praktischen Philosophie nach der epistemologischen Grundlage der Wahrheit von moralischen Normen nicht gelungen sei, weil sie von Anfang an irreführend war. Die praktische Philosophie sollte nach dieser Kritik auf eine ganz andere Art und Weise gedacht werden

Zu diesen Punkten siehe Savater, Nietzsche, in: *Camps, V., (Hrg.), Historia de la Ética*, S. 578-599.

<sup>225</sup> Dieses Trilemma, auch „Fries' Trilemma“ genannt, ist auf den Philosophen Jakob Friedrich Fries zurückzuführen und wird von K.-R. Popper und Hans Albert als Grundeinsicht des „kritischen Rationalismus“ wieder aufgegriffen. Vgl. Fries, „*Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*“, 3 Bde., 1807; Popper, *Logik der Forschung*, 1934; ders., *Objective Knowledge*, 1972; Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968. Siehe auch E. Tugendhat, *Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht*, S. 405.

<sup>226</sup> Vgl. Popper, *Logik der Forschung*, 1934; ders., „*The Open Society and Its Enemies*“, 1945.

<sup>227</sup> Vgl. Albert, „*Der Traktat über kritische Vernunft*“, 1968; ders., „*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*“, 1969.

Gegen eine mögliche objektiv-rationale Begründung von Normen wendet Albert das sogenannte „*Münchhausen-Trilemmas*“ als Kritik einer jeden Letztbegründung ein.

Die Hörner des „*Münchhausen-Trilemmas*“ beziehen sich darauf, dass jeder Begründungsversuch notwendigerweise entweder zu einem unendlichen Regress, zu einem willkürlichen Abbruch oder zu einem logischen oder semantischen Zirkel führen muss. Diese drei Probleme machen jeden Begründungsversuch fehlerhaft.

Der erste Einwand des „*Münchhausen-Trilemmas*“ bezieht sich also auf das Problem eines unendlichen Regresses, das jeder Begründungsversuch impliziert. Jeder Versuch von Begründung muss zu einer endlosen Rechtfertigungskette führen, indem jedes neue Begründungsargument seinerseits begründungsbedürftig ist. Dies lässt sich als „*regressus ad infinitum*“-Einwand bezeichnen. Um einem solchen unendlichen Regress entkommen zu können, ist es also notwendig, die Begründungskette abzubrechen und ein erstes Begründungsprinzip festzulegen. Dies führt unmittelbar zum zweiten Horn des „*Münchhausen-Trilemma*“.

Der zweite Einwand dieses Trilemmas richtet sich gegen das Problem eines willkürlichen Abbruchs der Begründung und das Zurückgreifen auf ein Absolutheitsprinzip oder Dogma. Nach diesem Vorwurf könnte jeder Begründungsversuch die Feststellung eines ersten Begründungsprinzips bzw. die Darlegung eines „*petitio principii*“ nicht vermeiden, denn sonst würde die Begründung nicht dem „*regressus ad infinitum*“ entgehen. Dies lässt sich als „*petitio principii*“-Einwand bezeichnen. Dieser Einwand impliziert also, dass das Begründungsverfahren entweder willkürlich abgebrochen wird oder letzten Endes auf einen dogmatischen Lehrsatz oder Glaubenssatz zurückgreift.<sup>228</sup>

Schließlich zeigt der dritte Einwand des „*Münchhausen-Trilemmas*“ den Fehler des logischen oder semantischen Zirkels,<sup>229</sup> den üblicherweise Begründungsversuche begehen. Dieser Vorwurf besagt, dass beim Begründen von vornherein vorausgesetzt wird, was am Ende hergeleitet werden muss. Mit anderen Worten: Es wird als erstes Begründungsprinzip vorausgesetzt, was man als Ergebnis des Begründungsprozesses beweisen will. Dies lässt sich *Zirkeleinwand* nennen. Dieses letzte Horn des „*Münchhausen Trilemmas*“ versucht jeden Versuch von Begründung als nichtig darzustellen, weil der Argumentationsvorgang zwangsläufig in einen Zirkel gerät, bei dem man am Ende der Begründungsargumentation auf den Ausgangspunkt zurückkommt.

Letzterer Vorwurf wird insbesondere bei der Begründung der Menschenrechte eingewendet, da die Ideen der Freiheit und Gleichheit, die den Menschenrechten entsprechen, durch die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit als Voraussetzungen der praktischen Vernunft, der rationalen Argumentation oder des Diskurses begründet werden. Freiheit und Gleichheit werden gleichzeitig als Gegenstand und Ergebnis der Begründung betrachtet. Dieser Einwand bedeutet letzten Endes, dass das, was begründet werden sollte, von vornherein als Begründungsgrundlage vorausgesetzt wird.

Diese Art von Skeptizismus hinsichtlich der Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von universell-moralischen Normen bzw. gegenüber dem Gebrauch der praktischen Vernunft ist darüber hinaus eng verbunden mit dem Misstrauen gegenüber dem Gebrauch der theoretischen Vernunft und ihrer wissenschaftlichen Aufgabe, neue Erkenntnisse durch logisch-empirische Aussagen hervorzurufen. Die kritischen Stellungnahmen stammen insbesondere aus den Bereichen der Physik<sup>230</sup> und der logischen Mathematik<sup>231</sup>. Wenn die Vernunft in ihrem objektiv-

---

<sup>228</sup> Vgl. Kuhlmann, Reflexive Letztbegründung, S. 5 f.

<sup>229</sup> Zu diesem Einwand siehe auch Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 161 ff.

<sup>230</sup> Die Krisis des absolutistischen Rationalismus zeigt sich im Bereich der Physik z.B. als Werner Karl Heisenberg den klassischen Determinismus mit seiner Quantenmechanik und seinem Prinzip der „*Unschärferelation*“ in Frage stellte. Die Epistemologie und die Geschichte haben mittlerweile auch geltend gemacht, dass alle theoretischen Erkenntnisse Vorkenntnisse voraussetzen. Thomas Kuhn mit seinem Buch „*The Structure of Scientific Revolutions*“ veränderte das Verständnis der Wissenschaftsentwicklung. Nach seiner These ist die Wissenschaft nicht kumulativ bzw. die wissenschaftliche Fortschritte sind nicht lineare oder graduelle, sondern vielmehr durch „*wissenschaftliche Revolutionen*“ getrieben, die ein „*Paradigmenwechsel*“ hervorrufen. Die Wissenschaft entwickelt sich nicht durch den Aufstieg und die Krisis von verschiedenen und unterschiedlichen Paradigma, die die theoretischen und

rational theoretischen Bereich nicht ein konsistentes, vollständiges und widerspruchsfreies System der Wissenschaft aufbauen kann, kann sie also *a fortiori* auch nicht ein moralisches System begründen. Demzufolge wird versucht, die Rolle der Vernunft bei der Begründung von moralischen Grundsätzen stark zu reduzieren, wenn nicht total abzuschaffen. Als Antwort auf das Problem der Begründung moralischer Normen treten Existentialismus und Deziisionismus ein, nach denen die grundsätzlichen Werte und moralischen Normen nicht Gegenstand einer objektiv-rationalen Begründung sein können, sondern vielmehr die Ergebnisse von individuellen Entscheidungen oder existentiellen Lebenshaltungen bilden.

### 3.1.1.1.2 Der Einwand gegen die Letztbegründung

Die drei Hörner des „*Münchhausen-Trilemmas*“, des „*regressus ad infinitum*“, des „*petitio principii*“ und der *Zirkeleinwand*, wenden sich letzten Endes gegen die Möglichkeit einer „Letztbegründung“ in der Philosophie, insbesondere hinsichtlich der Normbegründung.<sup>232</sup> Die Kritik einer Letztbegründung im Bereich der Begründung von Normen richtet sich hauptsächlich gegen die Existenz von unhintergehbaren Begründungsprinzipien, die sich z.B. nach Ansicht der Apelschen Transzendentalpragmatik als Voraussetzungen der rationalen Argumentation nicht bestreiten lassen, ohne einen Selbstwiderspruch zu begehen.<sup>233</sup> Die Möglichkeit einer Letztbegründung von moralischen Normen – im Sinne von Infallibilität oder aufgrund des Selbstreflexivitätseinwandes – wird auch aus ganz anderen Gründen aus dem Lager der nicht-skeptischen Grundpositionen, z.B. von Autoren der Diskurstheorie wie J. Habermas oder R. Alexy oder des ethischen Konstruktivismus wie C. S. Nino abgelehnt.<sup>234</sup>

### 3.1.1.1.3 Der Einwand des „naturalistische Fehlschlusses“

Ein weiterer epistemischer Einwand gegen jeden Begründungsversuch besteht in dem altbekannten „*naturalistischen Fehlschluss*“ oder *Humes' Gesetz*. Dieser Einwand macht geltend, dass die meisten Begründungsversuche, insbesondere die Moralbegründungen des philosophischen Naturalismus, den Fehler begehen, normative Folgen aus empirischen Tatsachen herzuleiten. Eine solche Erweisungsmethode der Geltung von moralischen Normen ist allerdings aus logisch-analytischen Gründen nicht zulässig, da die normative mit der deskriptiven Sprache verwechselt wird. Dies bedeutet, dass Normen nicht auf Fakten zurückgeführt werden dürfen, dass sich also aus einer deskriptiven Aussage keine normative Aussage ableiten lässt. Mit anderen Worten: dass aus der Welt des „*Seins*“ sich kein „*Sollen*“ ergeben darf, denn ein solcher fehlerhafter Schritt macht eine Begründung von moralischen Normen unzulässig.<sup>235</sup>

---

praktischen Prämissen einer konkreten historischen, wissenschaftlichen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen. Vgl. Heisenberg, „*Physik und Philosophie*“, (1952). Vgl. Kuhn, „*The Structure of Scientific Revolutions*“, (1962).

<sup>231</sup> Im Bereich der logischen Mathematik werden die Grenzen eines Gedankenganges z.B. mit dem sogenannten Theorem der „*Godel'schen Unvollständigkeitssätze*“, welches die Grenze des Gedankenganges der logisch-mathematischen Formalisierung zeigt und durch das sogenannten „*Russell's Paradox*“, das versucht, die Widersprüche des Selbstbezüglichen Gedankenganges zu zeigen und zu lösen, beschrieben. Die Paradoxien, die die selbstbezüglichen Aussagen hervorrufen, hat Bertrand Russell schon am Anfang des 20. Jahrhundert gezeigt. Russell schlägt als Lösung zusammen mit Whitehead in dem „*Principia Mathematica*“ die so genannte „*Theorie der Typen*“ vor. Die Theorie der Typen versucht die selbstbezüglichen Aussagen durch Regeln der Rangordnung von Aussagen zu vermeiden. Diese Theorie trägt weitere Argumente für die These über die Unmöglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von moralischen Grundsätzen wie der Menschenrechte bei. Diese Regeln implizieren also, dass die ersten Grundsätze oder Prämissen eines Argumentationsvorganges nicht Gegenstand einer rationalen Diskussion sein können, denn sonst würde man zu einem Fall der widersprüchlich selbstbezüglichen Aussagen geraten. Diese Regeln verneinen also die Möglichkeit der Metaethik. Jedoch kann Russell's Lösung auf zahlreiche selbstbezügliche Aussagen nicht angewendet werden. Wenn hier z.B. gesagt wird, dass in dieser Arbeit das Problem der Begründung der Menschenrechte betrachtet wird, wird gegen die „*Theorie der Typen*“ verstoßen. Allerdings ist diese Behauptung selbstbezüglich, da sie sich auf eine Arbeit bezieht, von der die Aussage selbst Teil ist. Deshalb behauptet mit Recht Hofstadter, dass die Lösung der von Russell vorgeschlagenen „*Theorie der Typen*“ problematischer als das Problem der Selbstbezüglichkeit selbst ist, denn sie hält zahlreiche gültige Aussagen für sinnlos. Vgl. D. Hofstadter, Godel, Escher, Bach, 3 Ed., Barcelona, 1989, S. 19 ff.

<sup>232</sup> Vgl. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 1. Kapitel.

<sup>233</sup> Zur These einer Letztbegründung von Normen siehe Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft und die Grundlage der Ethik*, S. 397 ff.; W. Kuhlman, *Reflexive Letztbegründung*, S. 3-26.

<sup>234</sup> Siehe unten in diesem Kapitel das Problem der Letztbegründung.

<sup>235</sup> Siehe Hume, *A treatise of human nature*, Oxford, 1978.

Diese Kritik bedeutet aber nicht, dass Tatsachen für moralische Urteile keine Rolle spielen. Wenn man ein moralisches Urteil aufheben will, muss man zwischen verschiedenen konkreten Handlungsmöglichkeiten wählen, die Tatsachen mit sich bringen. Vom Standpunkt der Analytiker aus geht es jedoch um eine strikte Unterscheidung zwischen der „Welt des Sollens“ und der „Welt des Seins“, d.h. zwischen der Welt der Normen und der Welt der Gegenstände und Tatsachen. Eine Sache ist die Feststellung, dass etwas in der Welt – wie sie ist – existiert oder geschieht, dagegen eine ganz andere Sache ist die Feststellung eines achtungswürdigen Wertes oder einer gültigen Norm. Der moralische Grundsatz, der die Rassendiskriminierung ablehnt und die Gleichberechtigung aller Menschen vorschreibt, lässt sich z.B. nicht aus einer faktischen biologischen oder kulturellen Gleichheit der Menschen ableiten, sondern nur aus normativen Prinzipien wie dem der Gleichheit als moralischem Grundsatz. Die Nicht-Unterscheidung zwischen diesen zwei analytischen und logischen Bereichen könnte – laut dieser Kritik – zu einer gewissen Art von „moralischem Positivismus“ führen, nach dem empirische Tatsachen der Geltung moralischer Normen entsprechen würden.<sup>236</sup>

### 3.1.1.2 Normative Einwände

Die *normativen Einwände* hängen eng mit den epistemischen zusammen und beziehen sich auf die normativen Prämissen und Ansprüche der kantischen liberalen Grundpositionen der Normbegründung, die auf den Prinzipien von Autonomie und Universalität beruhen. Gegen die Autonomie werden hauptsächlich zweierlei Einwände geltend gemacht. Erstens wird kritisiert, dass das autonome Subjekt als ein abstrakter Einzelner gedacht wird, ohne seine geprägten Verhältnisse zu konkreten Personen, Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften und Kulturen ausreichend oder überhaupt zu berücksichtigen, welche in der Tat eine entscheidende Rolle für die Entstehung und Entwicklung von konkreteren Moralvorstellungen spielen. Zweitens wird bemängelt, dass die Konzeption eines autonomen Subjekts sich egoistischen Ansichten nähert oder letztlich zu jenen führt. Gegen die Universalität einer Begründung der Geltung von moralischen Normen wie Menschenrechten wird andererseits eingewandt, dass moralische Normen durch einen historisch und kulturell bedingten Ursprung und eine ebenso bedingte Rechtfertigung gekennzeichnet sind. Dieser Ansicht nach seien dann universell geltende Normen wie Menschenrechte allein Elemente einer bestimmten Kultur z.B. der des Abendlandes, weshalb ihre Geltung nur eine relative oder partikulare sei. Darüber hinaus wird geltend gemacht, dass die universelle Geltung einen imperialistischen Anspruch bildet.<sup>237</sup>

### 3.1.1.3 Logisch-analytische Einwände

Die *analytischen Einwände* aus dem „Logischen Positivismus“ und der *Sprachanalytik* reservieren ihrerseits im Rahmen einer Korrespondenztheorie der Wahrheit die Ansprüche auf Richtigkeit und Wahrheit ausschließlich für die theoretischen bzw. deskriptiven Aussagen und halten dadurch die normativen Aussagen für sinnlos, für alleinige Ausdrücke von subjektiven Präferenzen, Gefühlen oder existentiellen Entscheidungen.<sup>238</sup>

Die logisch-analytischen Grundpositionen weisen die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung praktischer Erkenntnisse bzw. Werte und Normen zurück. Dieser Ansicht nach sind nur jene logischen und mathematischen Aussagen von Bedeutung, die tautologisch sind bzw. deren Prädikat bloß den analytischen Inhalt des Subjekts entfaltet, sowie die empirischen Aussagen, die sich auf Sachverhalte beziehen bzw. deren Bedeutungen sich durch die Korrespondenz mit Tatsachen verifizieren lassen.

---

<sup>236</sup> Der Ausdruck ist von K. Popper. Popper, *The Open Society and its enemies*, S. 206, Tomo I, Kap. 5, S. 57 ff, Tomo II, Kap. 22, S. 199 ff.

<sup>237</sup> Zur Betrachtung der Kritiken der Autonomie und Universalität der Menschenrechte siehe z.B. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S 128 f.

<sup>238</sup> Unter den Vertretern des *logischen Positivismus* der *Wiener Schule* befinden sich der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein sowie die britischen Philosophen Bertrand Russell und G. E. Moore. Von besonderer Bedeutung für den logischen Positivismus ist die frühere Phase von Ludwig Wittgenstein mit seinem „*Tractatus-logicus-philosophicus*“.



Nach dem logischen Positivismus entspricht die Signifikanz einer Aussage ihrer Verifikationsmethode. Eine nicht-verifizierbare Aussage wäre also sinnlos bzw. bedeutungslos. Die Funktion der Sprache wäre demzufolge, empirische Tatsachen zu beschreiben. Deshalb wird allein deskriptiven Sätzen Bedeutung zugeschrieben. In diesem Sinne würden alle Diskussionen über moralischen Urteile, also alle normativen, ethischen, moralischen oder ästhetischen Aussagen einen illegitimen Gebrauch der Sprache implizieren, da ein Wert oder eine Norm sich nach dem objektiv-logischen Maßstab nicht nachweisen lässt.

Mit dem sogenannten „*linguistischen Wandeln*“ ist das philosophische Interesse von den epistemologischen und ontologischen Problemen zum Problem der Sprache übergegangen. Philosophie wird als Sprachanalytik verstanden, in dem Sinne, dass die Sprache den Gegenstand aller philosophischen Untersuchungen bildet. Die Sprache wird als Mittelpunkt aller Arten von menschlichem Wissen und dessen Ausdruck angesehen. Sie ermöglicht menschliche Erkenntnisse; alle Erkenntnisse sollen auf der analytischen Ebene der Sprachuntersuchung bewiesen werden. Demzufolge soll der Sinn und die Bedeutung sowohl von theoretischen als auch von moralischen Aussagen auf der metaethischen Ebene der jeweiligen Sprache untersucht werden. Eine Begründung der moralischen Sprache bzw. der normativen Aussagen wird aber von der Sprachanalytik als aussichtslos betrachtet.

Die erste analytische Philosophie von Ludwig Wittgenstein bietet ein paradigmatisches Beispiel der logisch-analytischen Ablehnung einer objektiv-rationalen Begründung moralischer Aussagen. Im dem „*Tractatus-logicus-philosophicus*“ versucht Wittgenstein die Kriterien und Grenzen aller Sinnaussagen zu erklären bzw. „*die logische Klärung der Gedanken*“.<sup>239</sup> Der Sinn und die Bedeutung von Aussagen sollen sich nach diesem Autor mittels des Bezuges auf Tatsachen und der Erfüllung logischer Regeln erweisen. Er entwirft eine Abbildtheorie der Bedeutung, nach der nur diejenigen Sätze, die Tatsachen abbilden, also die wissenschaftlichen Sätze, bedeutungsvoll sind. Da die Moral bzw. metaphysische und moralische Sätze sich hingegen nicht auf Tatsachen beziehen, sind sie keine bedeutungsvollen Behauptungen. Diese Aussagen können sich nicht nach logischen Regeln richten und können deshalb nicht nachgewiesen werden. Aufgrund des unbestimmten Sinnes von moralischen Aussagen sollte man nach Wittgenstein lieber nicht über Moral reden, denn dann stoße man an die Grenzen der Sprache und gehe über die menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten hinaus. In diesem Sinne gehört die Moral Wittgenstein zufolge im Gegensatz zur Logik zum Bereich dessen, was „gezeigt“, aber nicht „gesagt“ werden kann.<sup>240</sup>

Die moralischen Normen führen nach Wittgenstein letzten Endes auf ein Transzendental zurück, nämlich auf die Bedingung der Möglichkeit einer Moralwelt, welche jedoch dem Menschen unzugänglich bleibt.<sup>241</sup> Deshalb können die Werturteile und Normen nicht objektiv-rational begründet werden und sind nicht absolut, sondern vielmehr relativ zum Standpunkt und der Weltanschauung von jedermann. Wittgenstein teilt also nicht die Ansicht, dass die auf dem Kantschen Kategorischen Imperativ begründeten moralischen Normen zum Bereich der Vernunft gehören und dass sie durch die menschliche Vernunft erkennbar sein können. Bei Wittgenstein gehören ein solcher Imperativ und die weiteren moralischen Normen vielmehr zum Bereich des Mystizismus, da sie nicht übertragbar sind und einer Lebensanschauung bzw. einer existentiellen Haltung entsprechen.<sup>242</sup> Die logisch-analytische Abgrenzung von Sinnaussagen, die die moralischen Aussagen ausschließt, macht jedoch nach Wittgenstein aus „*Tractatus*“ ein Buch über Ethik<sup>243</sup> und leistet den endgültigen Beitrag zur Lösung des Erkenntnisproblems der Philosophie.

---

<sup>239</sup> Wittgenstein, „*Tractatus-logicus-philosophicus*“.

<sup>240</sup> Diese Idee formuliert Wittgenstein durch einer seiner bekanntesten Behauptungen: „*Worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen*“.

<sup>241</sup> Die Moral bzw. die moralischen Normen zu erkennen wäre nach Wittgenstein etwa, wie den Sinn des Lebens enthüllen zu können; beides bleibt für uns Menschen unerkennbar.

<sup>242</sup> Wittgenstein war kein Emotivist, aber seine Moralauffassung steht dieser philosophischen Richtung nahe.

<sup>243</sup> Bekannt ist Wittgensteins Ausdruck, dass der „*Tractatus*“ ein Buch über Ethik und nicht über Logik ist, da nämlich das wichtigste im Buch nicht ist, was geschrieben ist, sondern was im Hintergrund steht.

Für andere Vertreter der Analytik<sup>244</sup> haben die normativen Aussagen ebenfalls keine objektiv-rationale Begründung, wie etwa für die emotivistische Werttheorie. Ursprünglich vertrat diese Theorie die Ansicht, dass alle bedeutungsvollen Aussagen entweder logisch oder empirisch seien. Dem Verifikationsprinzip entsprechend sind empirische Aussagen diejenigen, die für die Feststellung ihrer Richtigkeit oder Falschheit durch Sinneswahrnehmungen relevant sind. Alle anderen, nicht logischen oder empirischen Aussagen wie metaphysische, ethische oder moralische Aussagen sind demzufolge bedeutungslos.<sup>245</sup>

Für den Emotivismus sind moralische Urteile unvernünftig, da sie dieser Ansicht nach nur den linguistischen Ausdruck von Emotionen bilden. Im Gegensatz zu Aussagen, die der Kognition entspringen, sind dem Emotivismus zufolge moralische Aussagen rein subjektiv und können weder wahr noch falsch sein, da sie keinerlei empirischen Charakter haben. In diesem Sinne würden sie bloß die Gefühle von moralischer Genehmigung oder Tadeln ausdrücken, da die Funktion der moralischen Sprache nicht die Erkenntniserzeugung wäre, sondern vielmehr die Motivation zu bestimmten Verhaltens- und Handlungsweisen. Für solche Theorien bestehen die moralischen Urteile über Äußerungen oder Handlungen als „gut“ allein darin, dass der Sprecher seine persönliche Wertschätzung oder Ablehnung zum Ausdruck bringt und versucht, damit dieselbe Haltung bei anderen zu provozieren.<sup>246</sup> Hume selbst lässt sich als Emotivist bezeichnen.<sup>247</sup> Hume behauptet, dass das, was sich als richtig bzw. unrichtig an einer Handlung beurteilen lässt, nicht irgendwelcher Objektivität des Verhaltens selbst entspricht, sondern vielmehr den moralischen Gefühlen dafür bzw. dagegen. Solche Emotionen bilden aber keinen Gegenstand der Vernunft, sondern der Empfindlichkeit. Sie sind subjektiv, da sie dem Subjekt und nicht dem Verhalten als objektivem Gegenstand gehören. In diesem Sinne gäbe es keine möglichen vernünftigen Urteile oder Entscheidungen über ethische und moralische Probleme, da sie keine objektiven Eigenschaften zum Ausdruck bringen, sondern nur die eigenen moralischen Gefühle oder Präferenzen.

#### 3.1.1.4 Der Einwand gegen eine Metaphysikbegründung

Gegen die Möglichkeit einer metaphysischen Begründung von moralischen Normen machen die skeptischen Grundpositionen zahlreiche epistemische und logisch-analytische Einwände anhand von empirischen, non-kognitivistischen, materialistischen und logisch-analytischen Argumenten geltend.

Aus empirischer Sicht wird gegen eine metaphysische Begründung moralischer Aussagen eingewandt, dass objektive Erkenntnisse über die Welt sich nicht von Prinzipien a priori ableiten lassen, sondern sich allein aus der Erfahrung ergeben. Non-kognitivistische Stellungnahmen machen auch geltend, dass die angebliche Existenz einer metaphysischen Welt jedenfalls der beschränkten menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht zugänglich wäre. Die materialistischen Ansichten gehen ihrerseits davon aus, dass die materielle Wirklichkeit den Geist bestimmt und sich in ihm widerspiegelt. Spekulationen des Geistes, die nicht auf dieser Realität basieren, halten sie für irreführende und ideologische Konstrukte. Die logisch-analytische Philosophie bestreitet wiederum, wie gerade dargestellt, die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt auf der gemeinsamen Basis einer Verifikationstheorie der Bedeutung bzw. einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Diesem Konzept zufolge kommt einem Satz nur Bedeutung zu, wenn er der Überprüfung seiner Signifikanz in der wahrnehmenden Wirklichkeit standhält. Dann wäre ein Satz fähig zu Wahrheitsprädikaten. Aussagen, die nicht deskriptiv sind, die sich also nicht auf empirische Weise überprüfen lassen, wie die metaphysischen Aussagen, hätten dieser Ansicht nach keine objektiv-rationale Bedeutung. Sie wären nicht zu Wahrheits- bzw. Richtigkeitsprädikaten fähig. Bestenfalls wäre ihnen eine subjektive Bedeutung als Ausdruck menschlicher Präferenzen, Hoffnungen, Bedürfnisse oder menschlichen Glaubens zuzugestehen.

---

<sup>244</sup> Wie für Alfred Jules Ayer und Charles Leslie Stevenson. Von Alfred Jules Ayer siehe z.B. „*Language, Truth and Logic*“ (1936), „*The Problem of Knowledge*“ (1956), „*The Central Question of Philosophy*“ (1973). Von Charles Leslie Stevenson siehe sein Hauptwerk „*Ethics and Language*“ (1944).

<sup>245</sup> Diese ursprüngliche Position vertrat Ayer in „*Language, Truth and Logic*“ (1936).

<sup>246</sup> Vgl. Stevenson, „*Ethics and Language*“ (1944).

<sup>247</sup> Von David Hume siehe „*An Inquire Concerning Human Understanding*“ (1748).

Darüber hinaus wird die metaphysische Begründung von moralischen Normen nicht nur von skeptischen Grundpositionen, sondern auch von nicht-skeptischen, grundlegenden kantischen liberalen Grundpositionen wie der des politischen Konstruktivismus von John Rawls und der Diskurstheorie von Jürgen Habermas nachdrücklich abgelehnt.<sup>248</sup>

### 3.1.1.5 Pragmatische Einwände

Jenseits der epistemischen und analytischen Einwände gibt es auch pragmatische, die die Tauglichkeit der formellen, kantischen liberalen Grundposition der Normbegründung für eine kontextabhängige moralische Lebensweise bezweifeln. Solche Einwände bestreiten die Möglichkeit, dass allein aus reiner Vernunft und formellen Kriterien der Richtigkeit wie z.B. dem Kategorischen Imperativ die moralische Praxis gewährleistet werden kann. Sie wenden sich zugleich gegen eine Rechtfertigung der Geltung und Befolgung von moralischen Normen, die allein auf der Idee von Pflicht beruht und nicht mit Interessen oder mit Glückseligkeit unbedingt übereinstimmt. Sie stellen nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Nützlichkeit einer praktischen Vernunft in Frage, um den praktischen menschlichen Willen zu verpflichten. Schließlich wenden sie die Kontext- und Kulturlosigkeit einer kantischen liberalen Begründungsposition ein, aufgrund ihres Formalismus und ihrer Abstraktheit.

Die pragmatischen Gründe beziehen sich ferner auf die angeblichen positiven praktischen Folgen von skeptischen Grundpositionen für die Bereiche der Moral, der Ethik und der Politik. In diesem Sinne wird behauptet, dass ein rationaler Skeptizismus im Bereich der Moral hinsichtlich der Möglichkeit einer absoluten Begründung moralischer Grundsätze für einen Fortschritt gegenüber fundamentalistischen Grundpositionen, z.B. des dogmatischen Rationalismus, gehalten werden könnte. Darüber hinaus könnte ein solcher Skeptizismus in den Bereichen der Ethik und der Politik den Pluralismus fördern, nämlich die Berücksichtigung, Anerkennung und Gleichberechtigung einer Pluralität von Weltanschauungen und Konzeptionen des Guten, die für sich Anspruch auf Wahrheit erheben. Letzteres sollte sich zukünftig in eine zunehmende gegenseitige Toleranz wandeln. Im Bereich der Politik könnte der Skeptizismus auch eine Wehr gegen den Autoritarismus bilden, der sich aus gewissen rational-historistischen Grundpositionen ergibt<sup>249</sup> und dadurch die Demokratie gefährdet. Der ethische Skeptizismus würde, so diese Argumente, den Dogmatismus, die Intoleranz und den Autoritarismus vermeiden und demgegenüber die Wissenschaft, die Toleranz und damit den Pluralismus und die Demokratie fördern.<sup>250</sup>

Zur Kritik des ethischen Skeptizismus sind darüber hinaus noch die Vorwürfe des Kommunitarismus hinzuzufügen.<sup>251</sup> Die Kommunitaristen bemängeln den Formalismus, die Leere und die Abstraktheit einer grundsätzlichen Kantschen liberalen Begründung von

---

<sup>248</sup> Dieser Punkt wird im entsprechenden Kapitel bearbeitet.

<sup>249</sup> Nach den rational-historistischen Grundpositionen lassen sich die ethischen Werte und moralischen Normen objektiv aus dem *Geschichtsgesetz* oder dem *Geschichtssinn* ableiten bzw. begründen. Vgl. K. R. Popper, „*The Open Society and its enemies*“, Kap. 12, 22 ff.

<sup>250</sup> Diese Art von Argumenten finden sich bei Autoren wie Hans Kelsen und Karl Popper. Hans Kelsen versucht den ethischen Skeptizismus als Grundlage der Toleranz zwischen den unterschiedlichen Weltanschauungen und Gerechtigkeitskonzeptionen und der Möglichkeit der Demokratie in einer Gesellschaft zu verteidigen. Vgl. Hans, Kelsen, *Naturrechtslehre und Rechtspositivismus*, in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkel und Alfred Verdross*, Bd. 1. Wien, Frankfurt, Zürich 1968, S. 817-832

Im Rahmen des „*kritischen Rationalismus*“ bestreitet Karl Popper alle Arten von Dogmatismus anhand seines Falsifikationsprinzips. In seiner gesellschaftlichen Schrift „*The Open Society and Its Enemies*“ (1945) verteidigt er die Demokratie gegen jede Form totalitärer Herrschaft, die sich aus philosophisch dogmatischen Grundpositionen ergibt. Siehe K. R. Popper, „*The Open Society and Its Enemies*“, 1945.

<sup>251</sup> Während der siebziger und achtziger Jahren entwickelte sich eine allgemeine philosophische Bewegung, der sogenannte Kommunitarismus, die den aristotelischen und hegelianischen Prämissen folgt und deren Kern die Widerlegung der kantischen liberalen Grundposition der Normbegründung bildet. Zu den Kommunitaristen lassen sich zahlreiche Autoren mit unterschiedlichen Stellungnahmen wie Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Richard Rorty und Bernard Williams zählen. Zu diesen Autoren siehe z.B. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1977; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; A. MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue?*; The Lindley Lecture, University of Kansas, Department of Philosophy, 1984; ders., *After Virtue*; M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, in „*Political Theory*“, 1981; R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

moralischen Normen und verschärfen die pragmatischen Kritiken der Kontextunabhängigkeit bzw. Kulturlosigkeit. Nach kommunitaristischer Ansicht wird nicht nur der Inhalt moralischer Normen wie der Menschenrechte bestritten, sondern auch die Existenz solcher universell gültiger Normen, die die Rechte des Menschen selbst verkörpern, an sich. Die Kommunitaristen erheben Einwände sowohl gegen den Aspekt der Autonomie sowie gegen den der Universalität.<sup>252</sup>

Bisher stellt sich die Frage, ob entgegen all dieser Kritiken eine objektiv-rationale Menschenrechtsbegründung überhaupt möglich ist. Eine kantische liberale Grundposition der Begründung der Menschenrechte soll also alle diese Einwände entkräften. Sowohl das Rawlssche konstruktivistische Begründungsprogramm als auch die Habermasche und die Alexyanische diskurstheoretische Begründung lassen sich als eine Variante der kantischen liberalen Normbegründung betrachten<sup>253</sup> und bieten eine Antwort auf diese Einwände bzw. Begründungsprobleme.

### **3.2 Als Antwort auf den Skeptizismus und Kommunitarismus: Zur Auflösung der Probleme der Begründung der Menschenrechte**

Aus dem kantischen liberalen Lager wird die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von universellen praktischen Erkenntnissen erneut verteidigt, nicht nur durch die Widerlegung der epistemischen, logisch-analytischen, normativen und pragmatischen Einwände des Skeptizismus und Kommunitarismus, sondern auch durch direkte epistemische und pragmatische Einwände gegen diese Positionen. Letztere sollen sowohl die epistemologischen Schwächen und logischen Widersprüche einer solchen Position als auch die unerwünschten ethischen und politischen Wirkungen des Skeptizismus hinsichtlich der Toleranz und Demokratie aufzeigen. Wir beginnen mit einer Skizzierung der erneuten Verteidigung von Varianten einer kantischen liberalen Begründung von moralischen Normen wie Menschenrechten und gehen danach zu den Einwänden gegen den ethischen Skeptizismus und Kommunitarismus über.

#### **3.2.1 Das Zurückschlagen der kantischen liberalen Grundpositionen<sup>254</sup>**

In jüngerer Zeit wird die Möglichkeit einer objektiv-rationalen Begründung von praktischen Erkenntnissen wie den universell geltenden Normen der Menschenrechte von Varianten einer kantischen liberalen Grundposition verteidigt, welche z.B. in Gestalt der *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* von John Rawls und seines *politischen Konstruktivismus* bzw. *Politischen Liberalismus* und der *Diskurstheorie* von Jürgen Habermas und Robert Alexy auftauchen. Diese praktisch-philosophischen Vorschläge bieten eine Umformulierung und Entfaltung der kantischen Begründungsargumente im Rahmen von konstruktivistischen, argumentativen oder diskursiven Theorien und heben die juristisch-politischen Betrachtungen hervor. Von diesen Positionen aus werden die epistemischen, logisch-analytischen, normativen und pragmatischen Einwände des ethischen Skeptizismus abgehandelt und entkräftet.

##### **3.2.1.1 Die Widerlegung epistemischer Einwände**

Die epistemischen Einwände werden durch die Verteidigung von grundlegenden Prämissen widerlegt, die die Ideen der praktischen Vernunft und die Prinzipien der Freiheit als Autonomie und der Universalität unter anderen geltend machen.

(i) Es wird also erneut die Idee einer praktischen Vernunft vertreten, eines praktischen Gebrauches der Vernunft, der universell geltende Normen wie Menschenrechte begründen kann. Bei der Behauptung von praktischer Vernunft geht es also um „*das normative Fundament menschlichen Zusammenlebens und das Selbstverständnis des Einzelnen und der*

---

<sup>252</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S 128 f.

<sup>253</sup> Hierzu Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S 129.

<sup>254</sup> Dieser Ausdruck kommt von C.S. Nino. Siehe *Ethics and Humans Rights*.

*Gesellschaft*“.<sup>255</sup> Allerdings wird hier von einer hauptsächlich intersubjektiven Auffassung der Vernunft ausgegangen, also von einer nicht mehr allein monologischen, sondern vor allem argumentativen und dialogischen Vernunft, die als Basis von intersubjektiven Theorien der Wahrheit bzw. der Richtigkeit praktischer Erkenntnis dient. Ferner nimmt die Diskurstheorie die Formulierung *der* Regeln einer diskursiven praktischen Vernunft oder der praktischen Rationalität in Anspruch, die den Diskursregeln entsprechen.<sup>256</sup> Darüber hinaus wird der *öffentliche* Gebrauch der praktischen Vernunft hinsichtlich praktischer Fragen in juristischen und politischen Bereichen hervorgehoben und fortentwickelt.<sup>257</sup>

(ii) Den altbekannten epistemischen Vorwürfen des „*Münchhausen- Trilemmas*“ wird von früheren Varianten der kantischen Grundposition der Normbegründung begegnet, indem man zu zeigen versucht, dass die Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte keinen unendlichen Regress impliziert, sondern vielmehr auf ersten bzw. letzten Prinzipien beruht, deren Feststellung zu keinem willkürlichen Abbruch führt, da solche Prinzipien die notwendigen normativen Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen der praktischen Vernunft selbst bilden. In diesem Sinne lassen sich Menschenrechte bei Rawls nicht nur mit den ersten Grundsätzen der Gerechtigkeit begründen, sondern auch mit den Prinzipien des rationalen Argumentierens bzw. der praktischen Vernunft und mit den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft, welche notwendige Voraussetzungen von Rawls' Begründungsprogramm enthalten und Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Ganze begründen.<sup>258</sup> Bei der Diskurstheorie lassen sich moralische Normen wie Menschenrechte nicht nur durch die Regeln des rationalen praktischen Argumentierens bzw. durch die Diskursregeln begründen, sondern auch mit den notwendigen normativen Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen des Diskurses selbst, die jene Regeln zum Ausdruck bringen, welche selbst auf einer transzendentalpragmatischen Notwendigkeit beruhen.<sup>259</sup>

Den dritten Einwand des logischen oder semantischen Zirkels sieht Kant selbst in dem Kreis, den die Erklärung der Autonomie durch Freiheit und der Freiheit durch Autonomie hervorruft. Um diesen Zirkel zu lösen, greift Kant auf seine Theorie der zwei Welten und seine Metaphysik des Subjekts zurück.<sup>260</sup> Rawls dagegen begegnet dem semantischen Zirkel, den die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit und die allgemein moralischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen bilden, mit der Voraussetzung einer Konzeption der moralischen Person.<sup>261</sup> Habermas erwidert auf den Zirkel einwand, dass der normative Gehalt der allgemeinen Voraussetzungen der Argumentation nicht normativ im Sinne von *moralisch* ist, sondern dass er vielmehr einen *epistemischen* Sinn als konstitutive Regel des Diskurses hat, die

---

<sup>255</sup> Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 12.

<sup>256</sup> So formuliert Robert Alexy ein ganzes System von Regeln der praktischen Rationalität, die von semantischen bis zu pragmatischen Regeln reichen. Vgl. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1991, S. 234 ff.; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 12 ff; ders., *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 130 ff.

<sup>257</sup> Im diesem Sinne entfaltet John Rawls die Idee eines *öffentlichen Vernunftgebrauches*, der sich auf die Anwendung der praktischen Vernunft in grundlegend öffentlichen Angelegenheiten bezieht, nämlich auf die Bearbeitung wesentlicher Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit. Jürgen Habermas betrachtet den öffentlichen Gebrauch der Vernunft als *öffentlichen Gebrauch der Autonomie*, welche durch die politischen Rechte gesichert wird, und entwickelt den auf öffentlicher Autonomie basierten Begriff von *Öffentlichkeit*. Robert Alexy entwickelt seinerseits eine Theorie der juristischen Argumentation unter der Voraussetzung, dass der juristische Diskurs einen Sonderfall des allgemein praktischen Diskurses bzw. der allgemein praktischen Vernunft ist. Siehe bei Rawls, Rawls, *Political Liberalism*, 6. Vorlesung § 4, 7, 8 und S. 213-216, 252 ff. ing.; deutsch: S. 313-316, 361; siehe auch das III. Kapitel dieser Arbeit über Rawls. Bei Habermas siehe z.B. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 110 ff.; ders., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 112-171; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas. Bei Alexy siehe Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*; siehe auch das Kapitel dieser Arbeit über Alexy.

<sup>258</sup> Siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 98-99, deutsch: S. 179-180; 167-168; ders., *A Theory of Justice*, deutsch: S. 494. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>259</sup> Bei Habermas siehe J. Habermas, *Begründungsprogramm*, S. 70 ff.; ders., *Eine genealogische Betrachtung der kognitiven Gehalt der Moral*, in: *Einbeziehung des Anderen*, S. 56 ff. Bei Alexy siehe Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*.

<sup>260</sup> Siehe I. Kant, *GMdS*, S. 85 ff.; vgl. R. Brandt, *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 169-192. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>261</sup> Zur Konzeption der moralischen Person siehe z.B. Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung § 3-5. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

die Rechtfertigung von – normativen – Aussagen ermöglicht.<sup>262</sup> Alexy sieht seinerseits im Prinzip der Universalisierbarkeit bzw. in seinem Richtigkeitsprinzip als Maßkriterium für die Moralität selbst die Möglichkeit einer Überwindung des semantischen Zirkels, den die Definition der Geltung von moralischen Normen bzw. Rechten impliziert.<sup>263</sup> Ferner weist Alexy auf eine diskurstheoretische Konzeption der Person hin, bei der sich eine Aufhebung des semantischen Zirkels erreichen lässt.<sup>264</sup>

Darüber hinaus wird der Einwand des logischen oder semantischen Zirkels weiter entkräftet, indem sich sowohl bei Rawls als auch bei Habermas und Alexy verschiedene Ebenen der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit unterscheiden lassen. Diese Prinzipien werden – jedenfalls explizit bei den betrachteten Autoren der Diskurstheorie – letzten Endes auf einer transzendentalen Ebene formuliert und gerechtfertigt. Aus einer kantisch liberalen, diskurstheoretischen Perspektive besteht also die Möglichkeit, dem Einwand des logischen oder semantischen Zirkels auf einer transzendentalen Begründungsebene durch eine normative Konzeption der moralischen Person zu begegnen.<sup>265</sup>

(iii) Die Einwände der Fallibilität jedes Begründungsversuches und der Zurückweisung einer Letztbegründung von Normen werden bei der diskurstheoretischen Variante einer kantisch liberalen Begründung von Normen angenommen. In diesem Sinne wird die Möglichkeit einer Letztbegründung moralischer Normen von Autoren der Diskurstheorie wie Jürgen Habermas und Robert Alexy aufgrund der Fallibilität ihrer Begründung sowie von Carlos Santiago Nino aufgrund der Selbstreflexivität, die eine moralischen Begründung der Moral selbst impliziert, abgelehnt.

Aus Sicht der Diskurstheorie wird im Allgemeinen eine diskurstheoretische Begründung moralischer Normen als Ergebnis einer rationalen Argumentation bzw. eines rationalen Diskurses als fallibel betrachtet, da sie durch eine ständige Erneuerung der Argumentation revidiert werden darf. In diesem Sinne zeigt die Diskurstheorie einen fallibilistischen Charakter.

Die Letztbegründung von Normen lässt sich demzufolge jedenfalls für eine *mittelbare* diskurstheoretische Normbegründung als Ergebnis eines realen Diskurses zurückweisen. Für eine *unmittelbare* diskurstheoretische Begründung von moralischen Normen aufgrund der Struktur des Diskurses selbst gelten jedoch die notwendigen normativen Voraussetzungen, die die Regeln des Diskurses zum Ausdruck bringen und sich nicht bestreiten lassen, ohne einen Selbstwiderspruch zu begehen. Diese Art diskurstheoretischer Begründung nähert sich einer Letztbegründung, sofern bestimmte Prinzipien als notwendige Präsuppositionen der Argumentationspraxis geltend gemacht werden, ohne die das rationale Argumentieren sowie eine rationale Begründung von universell geltenden Normen wie Menschenrechten nicht möglich wäre. Die Habermassche Diskurstheorie vertritt sowohl die Fallibilität der Erkenntnisse des Diskurses bzw. der Diskursregel als auch die Unvermeidlichkeit der Präsuppositionen des Diskurses und der Argumentationspraxis selbst.<sup>266</sup> Die Alexyanische Diskurstheorie distanziert sich ihrerseits von der These der absoluten transzendentalen Notwendigkeit der Argumentationspraxis und ihrer Voraussetzungen bzw. Diskursregel.<sup>267</sup> Die auf den Voraussetzungen des Diskurses bzw. den

<sup>262</sup> Vgl. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: Einbeziehung des Anderen, S.62 f.

<sup>263</sup> Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65 f.

<sup>264</sup> Zu Alexys Konzeption der Person siehe z.B. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141, 162; Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16 f.

<sup>265</sup> Siehe das letzte Kapitel dieser Arbeit.

<sup>266</sup> Diese zwei Prämissen sind zentral für die Unterscheidung von Habermas Universal-pragmatik von Apels Transzendental-pragmatik. Siehe Habermas, Begründungsprogramm, S. 88 u. 106 f. Vgl. Gril, a.a.O., Einleitung, Fn.2. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>267</sup> Mit diesen Thesen ist das Alexyanische transzendente Argument im Vergleich zu Habermas' und Apels Argumente abgeschwächt. Allerdings, obwohl Alexy die These einer allgemeinsten, argumentativen Lebensform des Menschen vertritt, erkennt er nur eine *prima-facie* Pflicht zur Begründbarkeit bzw. zur Argumentation, die jedoch jene These nicht beeinträchtigt. Die Voraussetzungen des Diskurses bzw. die Diskursregel gelten nach Alexy notwendig laut der Schlussfolgerung seines transzendentalen Arguments, allerdings mit einer relativen transzendentalen Notwendigkeit. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 134 ff., S. 140 ff; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21 ff. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

Diskursregeln beruhenden Ergebnisse einer unmittelbaren diskurstheoretischen Begründung – wie etwa der Menschenrechte – sind jedoch nach Alexy im engeren Sinne diskursiv notwendig.<sup>268</sup>

Der ethische Konstruktivismus von Nino vertritt auf der einen Seite eine Letztbegründung moralischer Normen wie der Menschenrechte im Sinne einer letzten Begründungsstufe aus bestimmten liberalen Prinzipien, die sich als übergeordnet betrachten lassen, da ihnen kein anderes Prinzip bei moralischen Urteilen vorgezogen werden darf.<sup>269</sup> Auf der anderen Seite lehnt Nino aber die Möglichkeit einer Letztbegründung der moralischen liberalen Prinzipien, aus den sich alle anderen moralischen Normen begründen lassen, aufgrund des logischen Widerspruches der Selbstreflexivität, die eine moralische Begründung der Moral selbst hervorruft, ab. Letzte moralische Prinzipien können also nach Nino moralisch nicht weiter begründet werden, da dies ihrem Status als letztbegründende moralische Prinzipien widersprechen würde und die Moral sich selbst nicht ohne einen logischen Selbstwiderspruch begründen könnte. Zur Begründung der Moral greift Nino letztlich auf evolutionistische Erklärungen ihrer Rolle zur Vermeidung und Lösung von sozialen Konflikten zurück.<sup>270</sup>

(iv) Hinsichtlich des altbekannten epistemischen Einwandes des „*naturalistischen Fehlschlusses*“ lässt sich aus Sicht des Rawlschen Konstruktivismus und der Diskurstheorie im Allgemeinen entgegenhalten, dass die Begründung normativer Aussagen und ihres Richtigkeitskriteriums sich nicht auf bloße Tatsachen stützt, sondern vielmehr auf normative Voraussetzungen praktischer Vernunft. In diesem Sinne, und obwohl Rawls im Rahmen seines konstruktivistischen Verfahrens von Tatsachen spricht, die relevant für das praktische Argumentieren sind, beziehen sich diese Tatsachen entweder auf *konstruierte Tatsachen*, *Konstruktionsmöglichkeiten* oder *normative Voraussetzungen praktischer Vernunft* – wie z.B. die Gründe für Gerechtigkeits- bzw. Richtigkeitsurteile, den Inhalt der Gerechtigkeit und die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft –, welche die Grundlage seiner Theorie der Gerechtigkeit als Ganzer bilden.<sup>271</sup> Gegen diesen Einwand macht auch die Alexyanische Diskurstheorie geltend, dass es bei der Begründung universell geltender Normen wie der Menschenrechte durch das transzendentalpragmatische Argument nicht um die Ableitung von Normen aus Tatsachen geht, sondern vielmehr um die Rekonstruktion einer minimalen und notwendigen diskursiven Praxis aus der Teilnehmerperspektive.<sup>272</sup>

(v) Den logisch-analytischen Einwänden des „*Logischen Positivismus*“ und der *Sprachanalytik*, die sich hauptsächlich aus einer Theorie der Wahrheit als Korrespondenz ergeben, nach der allein deskriptive Aussagen bedeutungsvoll bzw. wahr oder falsch sein können, werden verschiedene Formulierungen von intersubjektiven Theorien der Wahrheit bzw. der Geltung normativer Aussagen entgegengehalten. In dieser Richtung entwirft Rawls im Rahmen seines politischen Konstruktivismus eine allgemeine intersubjektive Theorie der Richtigkeit oder Konzeption der Objektivität.<sup>273</sup> Habermas schlägt ebenfalls eine intersubjektive Umformulierung der Wahrheitstheorie vor, die konsensuelle, pragmatische und Korrespondenzelemente in Einklang zu bringen versucht.<sup>274</sup> Demgegenüber hebt Alexy den prozeduralen Charakter einer diskursiven Theorie der praktischen Richtigkeit hervor.<sup>275</sup>

(vi) Schließlich wird in Bezug auf den Einwand des Metaphysikproblems bei der Begründung allgemein gültiger Normen von John Rawls und Jürgen Habermas eine radikale Zurückweisung und Ausschließung aller metaphysischen Elemente vertreten. Die Habermasche Diskurstheorie lehnt also die dogmatische metaphysische Denkweise zur Begründung von moralischen Normen

---

<sup>268</sup> Zur These der diskursiven Notwendigkeit der Ergebnisse einer unmittelbar diskurstheoretischen Begründung wie der der Menschenrechte siehe z.B. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 44, S. 146 f.

<sup>269</sup> Vgl. Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 20, 199 ff.

<sup>270</sup> Siehe Nino, *Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos*, S. 125-127.

<sup>271</sup> Zu diesem Punkt siehe z.B. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 121 ff., deutsch: S. 206 ff.

<sup>272</sup> Siehe Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 36, S. 141.

<sup>273</sup> Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 3., Vorlesung, S. 89-90, 110, deutsch: S. 169, 193; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>274</sup> Siehe z.B. Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 52-55; ders., *Richtigkeit versus Wahrheit*, S. 271-318. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>275</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 129; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

ab und sieht die Normbegründung auf ein „*nachmetaphysisches Niveau*“ angewiesen,<sup>276</sup> nämlich auf ein „*nachmetaphysisches Denkens*“.<sup>277</sup> Entsprechendes gilt auch für Rawls, der eine Theorie der Gerechtigkeit im Rahmen seines *politischen Konstruktivismus* und *politischen Liberalismus* ohne transzendente oder metaphysische Elemente entwerfen will, die sich als die beste Alternative zur Errichtung einer gerechten und demokratischen Gesellschaft erweisen soll.<sup>278</sup>

Habermas wendet sich hauptsächlich gegen die im Wesentlichen religiöse Bedeutung einer dogmatischen Metaphysik zur öffentlichen Begründung moralischer Normen, die mit dem Zugang zum weltanschaulichen Pluralismus unverträglich ist,<sup>279</sup> während Rawls, insbesondere der spätere Rawls, die Schwierigkeiten hervorhebt, die sich aus metaphysischen bzw. umfassenden Lehren für den unabdingbaren Pluralismus einer gerechten demokratischen Gesellschaft ergeben, wenn jene als Grundlage der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze angenommen werden,<sup>280</sup> und beschränkt deshalb seine Theorie der Gerechtigkeit auf den Bereich des Politischen.<sup>281</sup>

Eine andere diskurstheoretische Ansicht vertritt Alexy hinsichtlich des Metaphysikproblems, wenn es um die Begründung universeller moralischer Normen wie der Menschenrechte geht. Alexy formuliert dieses Problem mit der Frage, ob eine objektiv-rationale Menschenrechtsbegründung ohne metaphysische Elemente möglich wäre, ob also die Begründung der Menschenrechte einen metaphysikfreien Nichtskeptizismus bilden könnte.<sup>282</sup>

Um eine Antwort auf diese Frage geben zu können, soll zuerst einmal Alexy folgend der Begriff der Metaphysik erklärt werden.<sup>283</sup> Alexy schlägt eine „*konstruktive Metaphysik*“ vor, die auf den umfassenden und religiösen Charakter verzichtet, aber die Merkmale von *Normativität* und *Notwendigkeit* erhält und insofern in der kantischen Tradition steht.<sup>284</sup>

Ferner greift der Alexyanische konstruktive Metaphysikbegriff zur Begründung der Menschenrechte auf vier Elemente zurück: auf eine *semantische Ontologie* oder *Ontologie von Normen*,<sup>285</sup> auf die Voraussetzung der *Freiheit*,<sup>286</sup> auf die Voraussetzung einer *diskursiven Natur*

---

<sup>276</sup> Vgl. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 20.

<sup>277</sup> Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, S. 21, 33, 47, 57, 269; ders., Faktizität und Geltung, S. 127, 135 ff., 206.

<sup>278</sup> Siehe z.B. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: 494; ders., Political Liberalism, deutsch: 167-168, 3. Vorlesung, § 2, S. 100, deutsch: S. 181-182.

<sup>279</sup> In diesem Sinne spricht Habermas von dem Zerfallen der „*ontotheologischen Beglaubigung*“ von objektiv vernünftigen moralischen Normen und der „*soteriologische[n] Verknüpfung*“ ihrer rechten Anwendung mit Heilsgütern. Habermas, Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, S. 19-20.

<sup>280</sup> Das „*Faktum des Pluralismus*“ fordert also nach Rawls ausschließlich eine *politische* Theorie der Gerechtigkeit, die keine umfassende Lehre als Konzeption des Guten bilden oder eine solche bevorzugen darf. Siehe z.B. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, deutsch: S. 13.

<sup>281</sup> Vgl. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 8, S. 126, deutsch: S. 212.

<sup>282</sup> Vgl. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 17. Dieser Punkt wird noch unten in diesem Kapitel dargestellt.

<sup>283</sup> Der Begriff der Metaphysik lässt sich nach Alexy sowohl auf eine negative als auch auf eine positive Weise definieren. Darüber hinaus lässt sich nach Alexy weiterhin zwischen zwei Auffassungen unterscheiden. Die erste Auffassung von Metaphysik bezieht sich auf eine dogmatische Metaphysik, die Alexy als „*emphatische Metaphysik*“ bezeichnet und die sich als eine umfassende, notwendige, normative und religiöse Lehre kennzeichnen lässt. Die zweite Auffassung von Metaphysik bezieht sich auf eine nicht-dogmatische oder rational-kritische Metaphysik, die Alexy als „*konstruktive Metaphysik*“ bezeichnet. Siehe Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 22 ff.; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>284</sup> Die religiöse Bedeutung wird nach Alexy bei dem konstruktiven Metaphysikbegriff durch die *Richtigkeit* ersetzt sowie der umfassende Charakter durch einen konstruktiven. Andererseits behält der alexyanische konstruktive Metaphysikbegriff die Bedingungen der *Notwendigkeit* und *Normativität*. Die konstruktive Metaphysik verdankt dem Merkmal der Richtigkeit ihren konstruktiven Charakter, der auf einen *rationalen* und *universellen* Charakter hinweist. Hierzu R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 22 ff.

<sup>285</sup> Die alexyanische These der Ontologie von Normen zur Begründung der Menschenrechte besagt, dass eine Norm vorhanden ist, wenn ein Menschenrecht gilt. Diese These ist Alexy zufolge für das allgemeine Problem der Begründbarkeit von Menschenrechte von Bedeutung, nicht aber für den Inhalt ihrer Begründung. Vgl. Alexy R., Theorie der Grundrechte, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1996, S.42 ff.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 23 f.

<sup>286</sup> Die Begründung der Menschenrechte soll jenseits einer Ontologie von Normen das Problem der metaphysischen Freiheit auflösen. Dies macht nach Alexy eine diskurstheoretische, *explikative Begründung* der Menschenrechte, insofern sie durch den Gebrauch diskursiver Kompetenzen und die ernsthafte Teilnahme am Diskurs zur Anerkennung des Anderen sowohl als gleichberechtigten Diskursteilnehmer als auch als autonome Person mit einem



des Menschen<sup>287</sup> und schließlich auf die Idee von *Personen*.<sup>288</sup> Eine solche rationale und universelle Metaphysik bildet nach Alexy ein *System von Begriffen*, welches eine *normative Bedeutung* zeigt und letzten Endes die Begründung und damit die Existenz der Menschenrechte ermöglicht. Die Begründung der Menschenrechte setzt also nach Alexy notwendigerweise – konstruktive – metaphysische Elemente voraus, denn sonst wären Menschenrechte nicht möglich, sie wären nicht begründbar oder würden allein einem naturalistischen Begriff entsprechen.<sup>289</sup> Das metaphysische Begründungsprogramm der Menschenrechte ergibt sich Alexy zufolge im strikten Sinne aus der *Struktur der Kommunikation* selbst<sup>290</sup> und muss durch existentielle Entscheidungen ergänzt werden.<sup>291</sup>

In Bezug auf das Metaphysikproblem bei der Begründung universell moralischer Normen wie der Menschenrechte lässt sich sagen, dass eine objektiv-rationale Menschenrechtsbegründung einen nicht-dogmatischen und säkularen Charakter zeigen muss und nicht auf einer umfassenden Lehre, Konzeption des Guten oder dogmatischen Metaphysik beruhen darf. Eine Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte muss diesen Kriterien genügen. In diesem Sinne darf sie keiner Art von moralischem Realismus bzw. keiner Ontologie entsprechen. Deshalb lassen sich die Alexyanische Thesen einer semantischen Ontologie oder Ontologisierung von Normen sowie einer Ontologie von Personen als „*Entitäten*“ ablehnen. Eine solche Metaphysik würde auch einer Variante der Kantischen kritischen Metaphysik nicht entsprechen. Es lässt sich von einer rational-kritischen, normativen, diskurstheoretischen und transzendentalen Begründung der Menschenrechte sprechen. Das Merkmal der Normativität soll auf der einen Seite den *Sollens*-Charakter zum Ausdruck bringen. Das Kennzeichnen der Transzendentalität soll auf der anderen Seite ihre Notwendigkeit im Sinne der notwendigen Voraussetzungen zur Begründung der Gültigkeit moralischer Normen geltend machen. Wir kommen auf dieses Problem im letzten Kapitel dieser Arbeit zurück.

### 3.2.1.2 Die Widerlegung normativer Einwände

Die kantischen normativen Prinzipien der Freiheit als Autonomie und der Universalität behalten sowohl bei Rawls als auch bei Habermas und Alexy die Rolle der zentralen Achse ihrer Theorien als normative Hauptprämissen der Möglichkeit einer Begründung universell normativer Aussagen wie der Menschenrechte. Die Freiheit als Autonomie wird in zwei Gestalten, als private und öffentliche Autonomie, als gleichwertig formuliert und insbesondere in letzterer Form fortgeführt.<sup>292</sup> Sie lässt sich bei diesen Autoren als Haupt- und letztes Argument zur Begründung von moralischen Aussagen ansehen und bildet die Haupteigenschaft einer

---

Wert und Würde führt, welche die Anerkennung entsprechender Rechte verlangt. Siehe Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 23.

<sup>287</sup> Die „*diskursive Natur des Menschen*“ bezieht sich nach Alexy auf die Notwendigkeit menschlicher diskursiver Kompetenzen. Vgl. Alexy, a.a.O., S. 24.

<sup>288</sup> Die Metaphysik der Menschenrechte führt letzten Endes nach Alexy zu einer Ontologie von Personen als „*Entitäten*“. Solche Entitäten können „*die Reiche des Physischen und des Psychischen aus eigener Kraft nicht erzeugen*“. Alexy, a.a.O.

<sup>289</sup> Die Begründung der Menschenrechte durch einen konstruktiven Metaphysikbegriff bietet einen dritten Weg zwischen den Extremen einer emphatischen Metaphysik und dem Naturalismus. Vgl. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 23 ff.; siehe auch das Kapitel über Alexy in dieser Arbeit. Bei Habermas und Rawls lässt sich eine Ablehnung eines solchen Naturalismus als einer emphatischen Metaphysik ansehen. Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.19, 27.

<sup>290</sup> Hier nimmt Alexy die Struktur der Kommunikation im Sinne Habermas an. Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S.55.

<sup>291</sup> Alexy bezieht sich hier auf „*Selbstinterpretations- und -gestaltungsakte der einzelne*“. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 24.

<sup>292</sup> Rawls betrachtet die Autonomie in ihren zwei Formen als private und öffentliche Autonomie und insbesondere der spätere Rawls behandelt sie in ihrer politischen Bedeutung als Autonomie der Bürger. Habermas vertritt die These der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie, die sowohl durch Handlungsfreiheiten als auch durch die politischen Rechte in einem System der Rechte gewährleistet werden müssen und trägt insbesondere zu einem erweiterten Verständnis der öffentlichen Autonomie bei. Alexy bezieht sich auf beide Formen des Autonomieprinzips und stellt ferner die Autonomie als allgemeines Menschenrecht und die Gewährleistung ihrer zwei Gestalten als Hauptaufgabe eines Systems der Menschenrechte dar. Bei Rawls siehe z.B. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42 ff., 155 ff.; Zur Habermaschen These der Gleichursprünglichkeit siehe J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Kapitel III, IV und X; ders., *Einbeziehung des Anderen*, Kap. X, S. 298-305. Bei Alexy siehe z.B. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 132, 153 ff.

Konzeption der moralischen Person.<sup>293</sup> Das Prinzip der Universalität wird andererseits als universelles Kriterium praktischer Richtigkeit bzw. als moralischer Standpunkt weiter angenommen und auf eine argumentative oder diskursive Weise umformuliert.<sup>294</sup>

Den Kritiken gegen die normativen Prämissen der Autonomie und Universalität wird weiter begegnet, indem gezeigt wird, dass die Tatsache, dass das autonome Individuum und seine universellen Rechte im Zentrum der auf Autonomie und Universalität basierten Moralthorien stehen, was nicht bedeutet, dass solche Theorien ein egoistisches Individuum voraussetzen oder die Rolle der Institutionen, Gemeinschaften und der Gesellschaft verkennen. Gegen den *Egoismus-Einwand* wird geltend gemacht, dass der letzte Sinn der Prinzipien von Autonomie und Universalität darin besteht, dass bei Urteilen praktischer Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit sowie bei der Bestimmung sozialer und politischer Institutionen das bloße egoistische Interesse und Kalkülmaxime durch verallgemeinerungsfähige Interessen ausgeschlossen werden, damit allgemeine Konsense bzw. universelle Zustimmungen möglich werden. Außerdem wird gezeigt, dass die Prinzipien der Autonomie und Universalität die geeigneten Kriterien bilden, um die öffentlichen sozialen und politischen Regeln bestimmen zu können. Darüber hinaus wird die Rolle der Kultur, der Institutionen und der Gesellschaft in ihrer Vielfältigkeit nicht unterschätzt, sondern nur nicht als Kriterium praktischer Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit angenommen. In den nächsten Kapiteln dieser Arbeit werden die Freiheit bzw. Autonomie und die Universalisierbarkeit als normative Voraussetzungen der Begründungsmodelle der Menschenrechte von Kant, Rawls, Habermas und Alexy ausführlicher betrachtet.

### 3.2.1.3 Die Widerlegung pragmatischer Einwände

Die pragmatischen Kritiken hinsichtlich der Kontextunabhängigkeit und Kulturlosigkeit, zu denen die allgemeinen Prinzipien der Autonomie und Universalität unmittelbar führen sollten, werden auf unterschiedliche Weise abgehandelt. Rawls versucht ein mögliches Gleichgewicht darzustellen zwischen den Ergebnissen des moralischen Standpunktes, den der normativ-analytische Mechanismus des Urzustandes sichert, und den in gebührender Weise überlegten Überzeugungen, die zur einer bestimmten Kultur gehören, und zwar zu liberal-demokratischen, westlichen Gesellschaften. Eine solche normative Übereinstimmung nennt Rawls „Überlegungsgleichgewicht“<sup>295</sup> und es soll durch seinen *politischen Konstruktivismus* ermöglicht werden.

Im Lager der Diskurstheorie wird dagegen weiter eine Kontextunabhängigkeit von universell geltenden, moralischen Aussagen beansprucht, die sich aus den allgemeinen Prinzipien von Autonomie und Universalität in ihren verschiedenen Gestalten und Formulierungsebenen

---

<sup>293</sup> Bei Rawls bildet das Prinzip der Freiheit zusammen mit dem der Gleichheit nicht nur den Kern der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern auch den seiner Konzeption der Person. Das Prinzip der Freiheit zusammen mit dem der Gleichheit bilden andererseits bei der Diskurstheorie die Voraussetzungen des Diskurses bzw. des rationalen Argumentierens, die in den Diskursregeln zum Ausdruck gebracht werden. Während Habermas auf die Prämisse einer Konzeption der moralischen Person verzichtet, weist Alexy auf eine Konzeption der moralischen Person als letzte Begründung der Menschenrechte hin, deren zentrale Eigenschaft die Freiheit als Autonomie ist. Zu Rawls' Konzeption der Person siehe Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung, 2-5; ders., *A Theory of Justice*, deutsch: S. 122 ff. Zu den Voraussetzungen des Diskurses bei Habermas siehe z.B. Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 62. Zu den Voraussetzungen des Diskurses bei Alexy siehe z.B. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 20 f.; ders., *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 134-138.

<sup>294</sup> Rawls macht das Prinzip der Universalität durch sein Verallgemeinerungsprinzip bzw. sein Prinzip der allgemeinen Akzeptanz oder Annehmbarkeit von Normen oder Prinzipien geltend, die dem moralischen Standpunkt entspringen, der wiederum durch den Darstellungsmechanismus des Urzustandes und des Schleiers des Nichtwissens zum Ausdruck gebracht wird. Habermas formuliert seinerseits das Prinzip der Universalität anhand seines Universalisierungsprinzips (U) bzw. seines Diskursprinzips (D) um, während Alexy es in seinem Prinzip der universellen Zustimmung zum Ausdruck bringt. Zur Rawlsschen Formulierung des Universalisierungsprinzips siehe z.B. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 3, S. 11 in., deutsch: S. 28. Zum Habermasschen Universalisierungsprinzip bzw. Diskursprinzip siehe z.B. Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 59. Zum Alexyanischen universalen Zustimmungsprinzip (UZ) siehe z.B. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 131.

<sup>295</sup> Obwohl beim früheren Rawls das „*reflective equilibrium*“ schon formuliert ist, ist es vor allem beim späteren Rawls so, dass das Gewicht der Werte und Kultur bzw. die kommunitaristischen Züge zunehmen. Zum Überlegungsgleichgewicht siehe z.B. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 20 f., 48-51 und S. 120, deutsch: S. 37 f., 68-71 und S. 142; ders., *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 8-9, deutsch: S. 72-73. Zum politischen Konstruktivismus siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

herleiten lassen. In dieser Richtung unterscheidet Habermas zwischen ethischen, pragmatischen und moralischen Fragen und den entsprechenden Arten von Argumentation, von denen sich die zwei ersteren auf kulturelle Werte und politische Gelegenheiten einer konkreten Gesellschaft beziehen, während letztere ausschließlich auf diejenigen Normen hinweist, die die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten.<sup>296</sup> Dank eines moralischen Standpunktes gewinnen moralische Urteile Unabhängigkeit von ethischen oder pragmatischen Kontexten bzw. Weltanschauungen.<sup>297</sup> Nach Alexy beruht die Anerkennung der Geltung moralischer Normen wie der Menschenrechte nicht auf den Werten der westlichen Kultur, sondern ausschließlich auf ihrer Richtigkeit als Normen, die nicht nur in einem von Prinzipien der Autonomie, Universalität und Unparteilichkeit bedingten Diskurs eine universelle Zustimmung finden können, sondern auch als Normen, die notwendige Ergebnisse eines idealen Diskurses bilden und sich ferner aus der Struktur des Diskurses selbst begründen lassen.<sup>298</sup> In diesem Sinne wird die Kritik abgelehnt, dass allgemein verpflichtende Normen wie Menschenrechte bloß Elemente der westlichen Kultur oder Instrumente von Macht- oder imperialistischen Interessen bilden.

Die Einwände des Formalismus, der Leere und der Abstraktheit einer kantischen, prozeduralen Begründung von Normen wird sowohl von dem Rawlsschen Konstruktivismus als auch von der Diskurstheorie von Habermas und Alexy abgehandelt, etwa durch den Entwurf nicht rein prozeduraler Theorien der Gerechtigkeit bzw. Richtigkeit<sup>299</sup> und durch eine genügende Berücksichtigung von Interessen bei der rationalen Argumentation zur Begründung von Normen, die dem Interesse der Verallgemeinerungsfähigkeit Rechnung trägt.

Die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness wären nach Rawls diejenigen, auf die sich vernünftige Menschen, die ihre Interessen fördern wollen, in einem Zustand der Gleichheit einigen würden. Die Einschränkungen des Urzustandes sollen sowohl die partikulären Interessen der Parteien als auch das Interesse der Parteien gegeneinander ausschließen. Bei der Wahl der zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen der Fairness kommen bei Rawls also ausschließlich Erwägungen von vernünftigen bzw. verallgemeinerungsfähigen Interessen der Parteien im Urzustand als rationale Vertreter der Bürger in Betracht, welche das allgemeine Interesse an Freiheit, Gleichheit und Selbstachtung sichern sollen. Dies ergibt sich letzten Endes aus Rawls Konzeption der Person als rational und autonom.<sup>300</sup>

Bei der Diskurstheorie von Habermas sollen die pragmatischen Voraussetzungen des Diskurses sichern, dass in praktischen Diskursen nicht nur die Interessen und Wertorientierungen jedes Diskursteilnehmers gleichmäßig berücksichtigt werden, sondern auch dass nur Gründe zum Zuge kommen, die eine Zustimmung über allgemeine Interessen ermöglichen. Die Diskursregel „U“ bringt genau diese Idee zum Ausdruck, indem die Geltung einer Norm von ihrer allgemeinen Akzeptanz von allen Betroffenen unter Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen für ihre Interessenlagen und Wertorientierungen abhängt.<sup>301</sup>

Die Idee von Interesse bildet auch eine zentrale Rolle bei Alexys Diskurstheorie. Die Interessen der Diskursteilnehmer müssen auch nach Alexy bei rationalen Diskursen gleichberechtigt berücksichtigt werden, um zu einer universalen Zustimmung gelangen zu können, nämlich zu Normen, die alle akzeptieren können, sofern sie ein gemeinsames Interesse verkörpern. Darüber hinaus entwirft Alexy im Rahmen seiner Diskurstheorie eine ganze Theorie von hochrangigen

---

<sup>296</sup> Zu dieser dreifachen Unterscheidung siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 139 f.

<sup>297</sup> Siehe Habermas, Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: ders., Einbeziehung des Anderen, S. 123 ff.

<sup>298</sup> Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 131, 146, 156 ff.

<sup>299</sup> Sowohl der Rawlssche Konstruktivismus als auch die Diskurstheorie bilden keine rein prozeduralen Theorien der Gerechtigkeit bzw. Richtigkeit in dreierlei Hinsicht: Erstens erkennen sie die Unvollkommenheit von Verfahrenstheorien hinsichtlich der Begründung von normativen Aussagen an, zweitens setzen sie substantielle normative Prinzipien voraus und drittens legen sie trotz ihres prozeduralen Charakters, jedenfalls die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness, bestimmte substantielle Inhalte fest. Zu diesem Punkt siehe die Auseinandersetzung zwischen Habermas und Rawls. Vgl. Habermas, Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: ders., Einbeziehung der Anderen, S. 77 f., 87 f., 93 f., Fn. 17 S. 119; Rawls, Reply to Habermas, S. 170-180.

<sup>300</sup> Vgl. Rawls siehe z. B. Rawls, A Theory of Justice, ing. S. 11 ff., 118 ff. deutsch: S. 28 ff., 140 ff., § 26, deutsch: S. 209; ders., Political Liberalism, S. 151 ff., 206.

<sup>301</sup> Vgl. Habermas siehe z.B. Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 60 ff., 223.

Interessen wie das Interesse an Richtigkeit, an Autonomie und an Demokratie. Ferner muss die transzendente Begründung von universell geltenden, moralischen Normen wie der Menschenrechte bei Alexy mit der subjektiven Motivation rechnen, die auf einem Interesse an Richtigkeit beruht. Deshalb fügt Alexy eine objektive Begründung der Menschenrechte als Ergänzung mittels des Argumentes des Interesses und der Nutzenmaximierung hinzu. Die Aufgabe der Menschenrechte besteht schließlich darin, fundamentale Interessen und Bedürfnisse des Menschen zu gewährleisten. Genau darin besteht die Fundamentalität der Menschenrechte.<sup>302</sup>

### 3.2.2 Die Einwände gegen den Skeptizismus und Kommunitarismus

Darüber hinaus lassen sich sowohl direkte epistemische als auch pragmatische Einwände gegen die skeptischen Grundpositionen hinsichtlich der Möglichkeit der Normbegründung erheben.

Das epistemische Hauptargument gegen den ethischen Skeptizismus besagt, dass in einem strikten logischen Sinne eine skeptische Grundposition inkonsistent ist, da die Grundprämissen des Skeptizismus einen analytischen Selbstwiderspruch enthalten. Eine skeptische Ansicht kann nach ihren eigenen skeptischen Prämissen die Wahrheit ihrer eigenen skeptischen Thesen nicht in Anspruch nehmen. Damit zerstört sie sich selbst als epistemologische Grundposition.<sup>303</sup>

Darüber hinaus zeigen die pragmatischen Argumente gegen den ethischen Skeptizismus die internen Widersprüche, die ein extrem axiologischer und normativer Relativismus hervorruft, da alle Werte und moralischen Grundsätze als gleichwertig angenommen werden, indem keiner von ihnen rational-objektiv begründet werden kann. Ein solcher Relativismus stößt auf eine grundsätzliche Aporie: Wenn keine Werte oder Normen objektiv-rational begründet werden könnten, dann hätten alle Ideen über Toleranz, Gerechtigkeit und Demokratie sowie alle ihre gegensätzlichen Ideen die gleiche Geltung bzw. die gleiche Ungültigkeit. Dies würde aber bedeuten, dass die Überzeugungen von Toleranz, Demokratie und Gerechtigkeit und damit von Menschenrechten genauso gültig bzw. ungültig wie ihre gegensätzlichen Ideen wären, nämlich die Verteidigung jeder Art fundamentalistischer Intoleranz, die Errichtung von ungerechten und autoritären politischen Systemen und demzufolge die Missachtung der Menschenrechte.

In diesem Sinne dürfen die Skeptiker nicht behaupten, dass aus dem Relativismus die Toleranz logisch folgt. Da der axiologische und normative Relativismus die Gleichwertigkeit aller moralischen Ansprüche auf Richtigkeit bzw. Wahrheit als Verteidigung der Toleranz vertritt, kann er gleichzeitig nicht ohne Widerspruch gegen die Intoleranz sinnvoll argumentieren. Wie Nino behauptet, kann einer skeptischen Grundposition nicht der praktische Vorteil der Toleranz zugeschrieben werden, den einige Autoren an dieser Stellung sehen. Der Skeptiker muss seinen Skeptizismus auch auf das Prinzip der Toleranz und Demokratie anwenden und muss einräumen, dass es gleichwertige Gründe sowohl für ihre Annahmen als auch für ihre Ablehnungen gibt.<sup>304</sup> Wenn die Gerechtigkeit ein irrationales Ideal wäre, das nicht der Erkenntnis zugänglich ist, dann gäbe es kein rationales Kriterium, um die gegensätzlichen Konzeptionen eines Demokraten oder eines Faschisten als richtig, gültig oder gerecht bzw. unrichtig, ungültig oder ungerecht beurteilen zu können.

Gegen einen solchen ethischen Relativismus muss man also die normative Notwendigkeit der Anerkennung der Geltung von einigen wesentlichen moralischen Grundsätzen geltend machen, die in der Idee der Menschenrechte zum Ausdruck kommen und die die Grundlage einer toleranten, gerechten und demokratischen Gesellschaft bilden. Man muss also das intrinsische, normative Verhältnis zwischen universell geltenden, moralischen Normen wie Menschenrechten

---

<sup>302</sup> Hierzu siehe z.B. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 133-144, 151 ff.; ders., Grund- und Menschenrechte, S. 67; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21 ff.

<sup>303</sup> Die Selbstzerstörung des Skeptizismus als epistemologische Theorie aufgrund seiner Widerlegung des Anspruches von moralischen Normen auf Wahrheit bildet das klassische epistemische Argument gegen die Skeptiker.

<sup>304</sup> Nino, Ethics and Human Rights, Etica y derechos humanos, S. 72.

und der Toleranz, des Pluralismus, der Gerechtigkeit und der Demokratie gelten machen, da die Menschenrechte deren normative Voraussetzungen bilden.<sup>305</sup> Auch historisch gesehen kann das enge Verhältnis zwischen der Entwicklung der Idee von Toleranz und der Menschenrechte gezeigt werden.<sup>306</sup>

In diesem Sinne muss man die Gültigkeit einiger moralischer Normen, die die Idee der Menschenrechte verkörpern, anerkennen und demzufolge gewährleisten, wenn man die Toleranz, den Pluralismus, die Demokratie und die Gerechtigkeit in der Gesellschaft sichern will, wie es auch die Vertreter des ethischen Skeptizismus wollen. Das Argument des ethischen Skeptizismus hinsichtlich seiner angeblichen Förderung der Wissenschaft ist auch von K.-O. Apel widerlegt worden. Apel hat das enge Verhältnis zwischen der allgemeinen Ausübung der Vernunft und der sozialen Geltung gewisser wesentlicher Werte und Normen gezeigt. Die logische Geltung von wissenschaftlichen Aussagen könnte nicht festgestellt werden, ohne zuerst eine Gemeinschaft von Denkern vorauszusetzen, welche zur intersubjektiven Zustimmungen und Konsensen fähig sind.<sup>307</sup> Dies bedeutet, dass keine Ausübung der Vernunft möglich wäre, ohne zuerst einmal die nach Apel sogenannte „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ vorauszusetzen, aus der sich gewisse moralische Normen herleiten lassen. Diese moralischen Normen beziehen sich hauptsächlich auf die gegenseitige Anerkennung der Gleichberechtigung aller Mitglieder der Argumentationsgemeinschaft, was wiederum auf die Idee der Menschenrechte hinweist.<sup>308</sup> Auch K.-R. Popper räumt ein, dass es, obwohl es seiner Ansicht nach keine rational-wissenschaftliche Grundlage für die Ethik bzw. die Moral gibt, eine ethische Grundlage für die Wissenschaft und den Rationalismus gibt. Der Rationalismus hängt nach Popper eng damit zusammen, dass die Notwendigkeit sozialer Institutionen zum Schutz verschiedener Grundfreiheiten, wie der Kritik- und Denkfreiheit, anerkannt wird, sowie die allgemeine Freiheit aller Menschen, die dem allgemeinen Menschenrecht entspricht.<sup>309</sup>

Die Durchsetzung der Vernunft setzt also letzten Endes gewisse allgemeine ethische Werte und universelle moralische Normen voraus, von denen sich sagen lässt, dass sie dem Inhalt der Menschenrechte entsprechen. Man kann also universell gültige Normen wie Menschenrechte aus der Vernunft selbst sowohl mit ihrem theoretischen als auch mit ihrem praktischen Gebrauch begründen.

Ein weiteres Argument gegen den ethischen Skeptizismus besagt, dass jener nicht nur die Werte der Toleranz, Demokratie und Gerechtigkeit nicht wirklich fördert, sondern auch dass diese Position unmittelbar zu subjektiv-irrationalen moralischen Grundpositionen führt, die keine allgemeine öffentliche Moral ermöglichen. Dies zeigt zutreffend z.B. Apel, wenn er argumentiert, dass die logisch-empirische Beschränkung des Vernunftgebrauches, für die der logische Positivismus plädiert, eine paradoxe gegenseitige Ergänzung zwischen den extremen Versionen der logisch-analytischen Philosophie und des ethischen Existentialismus hervorruft. Beide Positionen ergänzen sich gegenseitig durch eine gewisse Arbeitsteilung zwischen dem Bereich der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnisse und dem der subjektiven ethischen Entscheidungen.<sup>310</sup>

In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass der ethische Skeptizismus weder dem Rationalismus noch der Toleranz dient. Der logische Positivismus hat letzten Endes durch seinen extremen Formalismus die Tür zum Irrationalismus geöffnet. Dies geschieht in dem Maße, dass der Skeptizismus auf die Möglichkeit einer ernsten, rationalen Diskussion bzw. Argumentation über

---

<sup>305</sup> Die These des intrinsischen normativen Verhältnisses zwischen Menschenrechte, Toleranz, Demokratie und Gerechtigkeit kann man bei Autoren wie Rawls, Habermas und Alexy finden. Zu den entsprechenden Formulierungen dieser These siehe das VI. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>306</sup> Siehe Locke, A Letter concerning Toleration, 1690. Zur zentralen Rolle der religiösen Freiheit bei der Entwicklung der Idee der Menschenrechte in Nordamerika, siehe G. Jellinek. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1895, Kap. VII.

<sup>307</sup> Hierzu Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 401 ff.

<sup>308</sup> Vgl. K.-O. Apel, a.a.O., S. 424 f.

<sup>309</sup> Siehe Popper, The Open Society and its enemies, Tomo II, S. 238.

<sup>310</sup> Es gibt also eine Gegenseitigkeit zwischen einer beanspruchten, logisch-empirischen Objektivität, welche die ethischen Probleme ausschließt, und einer existentialistischen Moral, die keine verpflichtenden Normen impliziert. Apel, a.a.O., S. 369 ff.

moralische Inhalte verzichtet. Der extreme Non-Kognitivismus kann sich letztlich in einen irrationalen Mystizismus verwandeln oder die Lösung der praktischen Konflikte letztlich der Gewalt überlassen. Die Prinzipien der Toleranz, der Demokratie und der Gerechtigkeit sowie der Menschenrechte hätten demzufolge keine rationalen Argumente, um sich als gültig erweisen zu können und sich den Ideen von Intoleranz, Autoritarismus oder Ungerechtigkeit entgegenzustellen.

Die philosophische Herausforderung bezüglich der Möglichkeit einer Begründung von universell moralischen Normen wie der Menschenrechten besteht weiterhin darin, die skeptischen und kommunitaristischen Einwände widerlegen zu können, ohne in neue Formen von dogmatischen Positionen zu verfallen. Diese Aufgabe kann von einer kantischen liberalen, diskurstheoretischen Begründung von moralischen Normen erfüllt werden und dadurch die erwähnten theoretischen und praktischen Probleme überwinden. Die hier vertretene Thesen lautet deshalb, dass die Begründung einiger „*minimaler normativer Grundsätze*“, welche den Menschenrechten entsprechen, nicht nur *möglich* – aus einem in der kantischen Tradition stehenden argumentativen bzw. diskursiven Begründungsmodell –, sondern darüber hinaus *notwendig* ist, um die Toleranz, den Pluralismus, die Demokratie und die Gerechtigkeit zu ermöglichen, nämlich einen gerechten demokratischen Verfassungsrechtsstaat. Damit gehen wir über zur Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte.

#### **4. Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte: Zur normativen Notwendigkeit der Menschenrechtsbegründung**

Angenommen, dass eine objektiv-rationale Begründung der Menschenrechte möglich ist, drängt sich die Frage auf, ob eine solche Begründung auch notwendig ist. Dieses Problem lässt sich durch die Frage formulieren, ob Menschenrechte notwendigerweise begründet werden *sollen oder müssen?*. Mit anderen Worten: ob es eine *Notwendigkeit* zur Begründung der Menschenrechte gibt und worin genauer eine solche Notwendigkeit besteht.

Die Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte ist mit zwei verschiedenen Einwänden bestritten worden. Der erste Einwand ist ein *historisch-empirischer*. Er besagt, dass das Problem der Menschenrechtsbegründung schon gelöst ist, seitdem eine quasi-universelle Zustimmung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen – UNO – gefunden wurde. Der zweite Einwand ist ein *pragmatischer*. Er besagt, dass jedenfalls das, was entscheidend für Menschenrechte ist, nicht das Problem ihrer Begründung betrifft, sondern vielmehr das Problem ihrer Durchsetzung. Beide Arten von Einwänden sind von Norberto Bobbio vertreten worden.<sup>311</sup>

##### **4.1 Zur Widerlegung des ersten Einwands bezüglich der historisch-empirischen Auflösung des Problems der Menschenrechtsbegründung**

Der erste Einwand lässt sich im Rahmen einer empirischen Auslegung eines diskurstheoretischen Begründungsmodells deuten. Nach einer diskursiven, empirischen Auslegung gilt eine Norm, wenn sie das Ergebnis einer tatsächlichen Zustimmung ist. Die Gültigkeit der Menschenrechte und damit ihre Begründung würden also auf der Tatsache ihrer allgemeinen Zustimmung beruhen, die sich aus einer historischen Perspektive in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ausdrückt. In diesem Sinne lässt sich Bobbios Behauptung verstehen, dass das Problem der Begründung der Menschenrechte schon gelöst ist und dass man sich nicht mehr für ihre Lösung um weitere Rechtfertigungen bemühen muss, seitdem ein allgemeiner Konsens im Jahr 1948 erreicht wurde.<sup>312</sup> Nach dieser Auffassung lassen sich die Menschenrechte selbst auf einen tatsächlichen bzw. historisch-empirischen Konsens über menschliche rechtliche Forderungen begründen.

---

<sup>311</sup> Siehe N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, S. 10.

<sup>312</sup> N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, S. 10.

Diese Ansicht kann doppelt kritisiert werden. Erstens gelten gegen sie dieselben Vorwürfen, die sich gegen jeder empirischen Begründung der Menschenrechte erheben lassen. Vor allem berücksichtigen sie nicht genug oder gar nicht die normativen Voraussetzungen bzw. den normativen Gehalt eines Konsenses für die Gültigkeit allgemeiner praktischer Normen. Zweitens lässt sich diese Ansicht als eine naive Analyse in zweierlei Hinsichten kennzeichnen.<sup>313</sup> Auf der einen Seite spricht gegen die Idee einer *tatsächlichen* gemeinsamen und allgemein akzeptierten Grundlage für die Menschenrechte die tatsächliche Vielfältigkeit der philosophischen und politischen Grundlagen sowohl der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als auch ihrer Anerkennung in den konkreten, nationalen politischen Systemen.<sup>314</sup> Auf der anderen Seite kann einer solchen optimistischen Ansicht vorgeworfen werden, dass die andauernde Verletzung der Menschenrechte, die den Mangel ihrer Durchsetzung zeigt, gleichzeitig – im Gegensatz zu dem, was die Vertreter des pragmatischen Einwandes meinen – die Notwendigkeit des rationalen Argumentierens zur Rechtfertigung dieser Rechte zeigt. Dies bringt das enge Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte zum Ausdruck, das wiederum die Notwendigkeit der Menschenrechtsbegründung impliziert und dadurch zur Widerlegung des zweiten Einwandes dient.

#### **4.2 Zur Widerlegung des zweiten Einwands im Rahmen des Verhältnisses zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte**

Der zweite Einwand gegen die Notwendigkeit der Menschenrechtsbegründung lässt sich im Rahmen des Problems über das *Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung* der Menschenrechte betrachten. Beide Aspekte der Menschenrechte sollen in einem Gleichgewichts- und Ergänzungsverhältnis zueinander stehen. Wenn ausschließlich auf den Aspekt der Begründung das volle Gewicht gelegt wird, wird eine extrem iusnaturalistischen Perspektive eingenommen. Demgegenüber wird eine rein pragmatische Perspektive vertreten, wenn ausschließlich die Durchsetzung der Menschenrechte berücksichtigt wird.

Im Hintergrund dieser Problemstellung steht eine gewisse Konzeption der Menschenrechte.<sup>315</sup> Nach einer radikalen iusnaturalistischen Grundposition wären Menschenrechte *allein* überpositive Rechte, also moralische Rechte. Ihre Institutionalisierung bzw. Durchsetzung als positiv-rechtliche Rechte bleibt bei einer solchen Grundposition entweder unterentwickelt oder unberücksichtigt. Nach einer rein pragmatischen oder einer rechtspositivistischen Grundposition wären Menschenrechte allein positiv-rechtliche Rechte. Aus einer solchen Perspektive lässt sich die Idee vertreten, dass das Problem bei menschenrechtlichen Forderungen nicht ihre Begründung wäre, sondern vielmehr ihre rechtliche, politische und soziale Gewährleistung.

Norberto Bobbio scheint die letztere Position anzunehmen, wenn er sagt, dass das Problem bezüglich der Menschenrechte nicht philosophisch ist, also dass es nicht um ihre Begründung geht, sondern vielmehr darum, dass es juridisch und in einem weiteren Sinne politisch ist, also dass es um ihre Durchsetzung geht.<sup>316</sup> Bobbio hebt hervor, dass heutzutage das wesentliche Problem hinsichtlich der Menschenrechte nicht ihre Begründung ist, da nach ihm Menschenrechte in der Tat durch den *quasiuniversellen Konsensus* der Allgemeinen Erklärung schon begründet sind, sondern vielmehr das institutionelle Problem ihrer Durchsetzung.<sup>317</sup> Bei Menschenrechten geht es also nach Bobbio nicht um ihren Begriff, Inhalt oder ihre Rechtfertigung, sondern vielmehr um ihre juridische und im weiteren Sinne politische Gewährleistung.<sup>318</sup>

---

<sup>313</sup> Vgl. Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos. a.a.O., S. 83 f.

<sup>314</sup> Siehe Perez Luño, La fundamentación de los derechos humanos, en Revista de Estudios Políticos, No. 35, Sept.-Okt. 1983, S. 8-9. Oder in: Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución, Madrid 1984, S. 132 ff.; vgl. Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos. a.a.O., S. 83.

<sup>315</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

<sup>316</sup> Bobbio, Presente y porvenir de los derechos humanos, S. 9.

<sup>317</sup> Siehe Bobbio, Sobre el fundamento de los derechos del hombre, in: ders., El problema de la Guerra y la Paz, S. 126-128.

<sup>318</sup> Damit sollte nach Bobbio vermieden werden, dass Menschenrechte trotz ihrer formellen Erklärungen andauernd verletzt werden. Siehe Bobbio, Presente y porvenir de los derechos humanos, S. 9.

Obwohl Bobbios Besorgnis um die praktische Anerkennung und Gewährleistung der Menschenrechte gerechtfertigt ist, ist seine Ansicht nicht zutreffend, da er das Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte vernachlässigt und damit die entscheidende Rolle, die eine ausreichende objektiv-rationale Begründung für die gebührende rechtlich-politische Anerkennung, den Schutz und die Forderung der Menschenrechte und der institutionalisierten Grundrechte spielt.

Es muss also ein Mittelweg zwischen den beiden extremen Perspektiven hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Menschenrechtsbegründung und -durchsetzung gefunden werden. Ein solcher Vorschlag muss einerseits durch die analytische Unterscheidung beider Probleme gekennzeichnet werden, andererseits aber auch durch die Anerkennung des intrinsischen Verhältnisses zwischen ihnen.

Es lässt sich also vorschlagen, das Problem des Verhältnisses zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte in zwei Grundzügen zu charakterisieren. Erstens muss man aus analytischen und pragmatischen Gründen zwischen dem Problem der Begründung und dem der Durchsetzung der Menschenrechte unterscheiden. Diese Unterscheidung ist in zweierlei Hinsicht möglich. Auf der einen Seite bildet die Menschenrechtsbegründung essentiell ein rein philosophisches Problem, während es sich bei der Menschenrechtsdurchsetzung im Wesentlichen um ein pragmatisches bzw. juridisches und politisches Problem handelt. Auf der anderen Seite soll die Unterscheidung zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte im Zusammenhang mit der Differenzierung zwischen Menschenrechten als moralische Rechte, also als universell gültige Normen, und Grundrechten als rechtlich-positive Rechte, die ihre Institutionalisierung bzw. ihre Gewährleistung sichern, gemacht werden.

Weiterhin muss man die Begründung und die Durchsetzung der Menschenrechte in Einklang bringen. Dies geschieht wiederum in einem doppelten Sinne. Einerseits ist für die Durchsetzung der Menschenrechte eine rechtsphilosophische Betrachtung erforderlich,<sup>319</sup> andererseits hat das Problem der Begründung der Menschenrechte praktische Folgen für ihre Durchsetzung, da eine objektiv-rationale Rechtfertigung der Menschenrechte ihre Durchsetzung ermöglicht und fördert.

Der notwendige Zusammenhang zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte wird z.B. von Autoren wie Carlos Santiago Nino und Robert Alexy hervorgehoben. Nach Nino hat die Untersuchung der Begründung der Menschenrechte sowohl einen theoretischen als auch einen praktischen bzw. pragmatischen Charakter.<sup>320</sup> Bei Alexy hat das Problem der Begründung der Menschenrechte trotz seines philosophischen Charakters – oder gerade deswegen – eine erhebliche praktische Bedeutung. Diese wird nach Alexy umso wichtiger, je mehr die sozialen oder politischen Zweifel der Umsetzung der Menschenrechte wachsen oder politische Maßnahmen ergriffen werden, die gegen menschenrechtliche Forderungen verstoßen.<sup>321</sup> Darüber hinaus besteht nach Alexy ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Grad an Legitimation der Maßnahmen zur Durchsetzung der Menschenrechte – sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene – und dem einer Begründung der Menschenrechte, der davon abhängt, *wie gut* oder *richtig* Menschenrechte begründet sind.<sup>322</sup> Diese Alexyanische These impliziert, dass für die Durchsetzung der Menschenrechte nicht nur *irgendeine* Begründung wichtig ist, sondern vielmehr dass für eine richtige und effektivere Durchsetzung der Menschenrechte eine richtige bzw. objektiv-rationale Begründung dieser Rechte von entscheidender Bedeutung ist.

---

<sup>319</sup> Zur rechtsphilosophischen Betrachtungen der Menschenrechtsdurchsetzung siehe z.B. R. Alexy, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: Gosepath, S/Lohmann, G. (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, S. 244-264; siehe auch Wernecke, Rechtsphilosophische Probleme der weltweiten Durchsetzung von Menschenrechten, Frankfurt am Main, 2005.

<sup>320</sup> Hierzu Nino, Ethics and Human Rights, Etica y Derechos Humanos, Einführung.

<sup>321</sup> In diesem Sinne behauptet Alexy: „Sobald der Konsens in Menschenrechtsfragen wankt, gewinnt die Möglichkeit, für sie Gründe anzuführen, an Bedeutung. Solange alle fest an die Menschenrechte glauben, ist ihre Begründung ein bloß theoretisches Problem; es wird um so praktischer, je stärker der grundsätzliche Zweifel wächst“. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 62.

<sup>322</sup> Alexy behauptet: „Je besser Menschenrechte begründet sind, desto legitimer ist ihre zwangsweise nationale und internationale Durchsetzung“. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64.



Andere Autoren vertreten auch die These, dass das Thema der Begründung der Menschenrechte wichtig sowohl für die Entfaltung einer Theorie der Menschenrechte als auch für die politische Institutionalisierung dieser Rechte ist.<sup>323</sup> Obwohl das Problem der Begründung der Menschenrechte und das ihres Schutzes unterschiedlich sind, da ersteres philosophisch und letzteres juristisch-politisch ist, lassen sie sich nicht getrennt betrachten. Eine effektive Gewährleistung der Menschenrechte hängt nicht nur davon ab, dass sowohl die rechtlichen Mechanismen zusammen mit den günstigen sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Umstände gesichert oder gefördert werden, sondern auch davon, dass gute Argumente herangezogen werden können, wenn es um die Rechtfertigung oder Verteidigung der Menschenrechte geht.<sup>324</sup>

Es ist also festzuhalten, dass eine objektiv-rationale Begründung der Menschenrechte erforderlich ist, wenn es um den Kampf ihrer Durchsetzung geht,<sup>325</sup> da von ihr eine zweckmäßige Anerkennung, Sicherung und Forderung dieser Rechte in hohem Maße abhängt. Dennoch ist der Einfluss der Begründung der Menschenrechte auf ihre Durchsetzung begrenzt, da weiterhin mit den vorhandenen sozialen Umständen und dem politischen Willen gerechnet werden muss. In diesem Sinne bildet eine objektiv-rationale Rechtfertigung eine *notwendige*, aber nicht *hinreichende* Voraussetzung zur Durchsetzung der Menschenrechte. Das Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte zeigt hier noch ein weiteres Mal, dass alle Probleme einer Theorie der Menschenrechte miteinander in Zusammenhang stehen und ein ganzes System bilden.<sup>326</sup>

#### 4.3 Die normative Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte

Aus den vorgetragenen Überlegungen wollen wir als Zwischenschlussfolgerung vorschlagen, dass die Begründung der Menschenrechte nicht nur *möglich* ist – wie schon betrachtet –, sondern auch, dass sie in doppelter Hinsicht *notwendig* ist. Der erste Aspekt trägt der *normativ-analytischen* Notwendigkeit der Menschenrechtsbegründung Rechnung. Er bezieht sich darauf, dass bei einer Theorie der Menschenrechte die Klärung des epistemischen Problems ihrer Rechtfertigung unabdingbar ist. Wenn es also um Menschenrechte geht, geht es aus normativen, analytischen und auch pragmatischen Gründen notwendigerweise um ihre Begründung. Eine Begründung dieser Rechte ist also ständig bei ihrer Betrachtung vorhanden, auch wenn die Notwendigkeit einer Begründung selbst zurückgewiesen wird. Die normativ-analytische Notwendigkeit der Begründung der Menschenrechte kann als eine *streng-normative Notwendigkeit* bezeichnet werden.

Die zweite Art von Notwendigkeit bildet eine *schwächere normative Notwendigkeit* und zwar eine auf *pragmatischen* Gründe beruhende, die sich auf *zweckrationale* Gründe stützt. Bei ihr geht es vor allem um die zweckpragmatischen Überlegungen hinsichtlich der Durchsetzung bzw. Institutionalisierung der Menschenrechte, die eine Begründung der Menschenrechte aus normativen und analytischen Gründen verlangt. Diese Notwendigkeit der Begründung bezieht sich also auf die politische und rechtliche Gewährleistung der Menschenrechte sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene. Sie entspricht einer schwächeren normativen Notwendigkeit, da sie auch auf pragmatischen Gründen beruht. Jedoch sind die zweckrationalen Gründe zur Durchsetzung der Menschenrechte *gute* und *nützliche* Gründe, die aus normativen und analytischen Gründen mit der Begründung der Menschenrechte verbunden sind und die die Notwendigkeit einer objektiv-rationalen Begründung der Menschenrechte rechtfertigen.

---

<sup>323</sup> Hierzu Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, a.a.O., S. 83.

<sup>324</sup> Siehe Fernandez, a.a.O.

<sup>325</sup> Vgl. López Calera, Introducción al estudio del Derecho, Granada 1981, S. 152.

<sup>326</sup> In diesem Sinne hängt nach Alexy die Lösung der institutionellen Frage eng mit der der substantiellen und ferner mit der epistemischen Frage zusammen: „Die Menschenrechte bilden so mit all ihren Problemen ein System“. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64.

### III. Das „Wie-Problem“ der Begründung der Menschenrechte: Wie können Menschenrechte begründet werden?

Nach der Erläuterung im vorherigen Teil zur ersten Frage nach der Begründung der Menschenrechte bzw. dem „Ob-Problem“, das die Möglichkeit einer Begründung der Menschenrechte betrifft, geht es in diesem Teil um die zweite Frage dieses Begründungsproblems, die sich als „Wie-Problem“ bezeichnen lässt. Dieses Problem lässt sich mit der Frage formulieren, wie sich Menschenrechte begründen lassen. Bei dieser Fragestellung geht es also um die Erörterung der verschiedenen Modelle der Begründung der Menschenrechte aus nicht-skeptischen Grundpositionen, die die Möglichkeit einer solchen Begründung behaupten und unterschiedliche Begründungsvorschläge entwerfen. In diesem Kapitel werden demzufolge die zahlreichen Modellen der Menschenrechtsbegründung berücksichtigt, insbesondere mit der Skizzierung und Verteidigung einer normativen liberalen, diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte.

Es lässt sich behaupten, dass alle Menschenrechtsbegründungsmöglichkeiten schon ausprobiert worden sind.<sup>327</sup> Dies bedeutet, dass alle Begründungsarten, -methoden, -thesen und -argumente sowie die unterschiedlichen Begründungsebenen und -grade schon vorgeschlagen worden sind. Diese bilden also verschiedene Begründungsvorschläge, die von verschiedenen und spezifischen Begründungsprogrammen auf unterschiedliche Weise entfaltet und kombiniert werden. Die allgemeinen Grundzüge von unterschiedlichen Begründungsprogrammen lassen es darüber hinaus zu, von allgemeinen Begründungsmodellen zu sprechen. Schließlich können verschiedene Begründungsmodelle wiederum kombiniert werden, was am Ende zu komplexen Begründungssystemen oder Begründungsgebäuden führt. Aus analytischen Gründen lässt sich bei der Erörterung der Menschenrechtsbegründung zwischen *Begründungsprogrammen*, *Begründungsmodellen* und *Begründungssystemen* unterscheiden.

Hier soll der Versuch unternommen werden, eine allgemeine Systematisierung und Darstellung der zahlreichen Menschenrechtsbegründungsvorschläge durchzuführen.

#### 1. Die Menschenrechtsbegründungsmöglichkeiten: Zu Begründungsprogrammen, Begründungsmodellen und Begründungssystemen der Menschenrechte

Die zahlreichen Menschenrechtsbegründungsmöglichkeiten lassen sich mit Hilfe von historischen, epistemischen, substantiellen oder strukturellen Klassifizierungskriterien differenzieren und einordnen,<sup>328</sup> je nach *Schulen* und *Autoren*, *epistemologischen Prämissen*, *Thesen*, *Argumenten* und *Methoden* sowie *Ebenen* und *Graden* der Begründbarkeit. Diese Kriterien zur Klassifizierung der Begründungen der Menschenrechte kreuzen einander oder treffen sich in verschiedenen analytischen Schnittpunkten, obwohl sie zu spezifischen Begründungsprogrammen und ferner zu unterschiedlichen Begründungsmodellen gehören, deren Kombination letztlich zu verschiedenen komplexen Begründungssystemen bzw. -gebäuden führt.

Die verschiedenen Varianten der Begründung der Menschenrechte können also folgendermaßen klassifiziert werden:

##### 1.1 Begründungen nach Schulen

Es lässt sich im Allgemeinen zwischen einer *nicht-rechtspositivistischen* und einer *rechtspositivistischen* Begründungsschule der Menschenrechte unterscheiden. Die nicht-positivistische Begründungsschule entspricht einem *iusnaturalistischen* und einem *ethischen* bzw. *moralischen* Begründungsmodell, während die rechtspositivistische Begründungsschule, wie ihr Name bereits sagt, einem *positiv-rechtlichen* Menschenrechtsbegründungsmodell entspricht. In diesem Abschnitt werden die Grundzüge der Schule des Iusnaturalismus bzw. der

<sup>327</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129.

<sup>328</sup> Da das Problem der Existenz der Menschenrechte mit dem ihrer Begründung zusammenhängt, wurde bei letzterem eine ähnliche Klassifizierung schon vorgeschlagen. Siehe in dieser Arbeit das 1. Kapitel.

Naturrechtslehre dargestellt, die eine herausragende Bedeutung für die nicht-positivistischen Begründungen der Menschenrechte hat.

### 1.1.1 Das Iusnaturalistische Menschenrechtsbegründungsmodell

Das iusnaturalistische Menschenrechtsbegründungsmodell stützt sich auf den Begriff einer existierenden „*Natur des Menschen*“ und ein aus ihr abgeleitetes Naturrecht.<sup>329</sup> Es ist eines der bekanntesten und einflussreichsten Menschenrechtsbegründungsmodelle mit einer bedeutenden und langen Tradition.<sup>330</sup> Der Begründungsvorschlag beinhaltet aber zahlreiche theoretische Probleme, welche sich auf die Begriffe des Naturgesetzes, des Naturrechts und der Natur des Menschen beziehen.<sup>331</sup>

Das allgemeine Hauptmerkmal des iusnaturalistischen Menschenrechtsbegründungsmodells besteht darin, dass es eine Antwort auf die Frage „Was gerecht ist?“ zu geben versucht und die Legitimation des positiven Rechts auf dieser Antwort beruht. Es setzt die Existenz eines Natursachverhaltes voraus, welcher dem Menschen zugänglich ist und aus dem die Grundsätze der Gerechtigkeit bzw. das Naturrecht ableitbar sind. Das Wesen des iusnaturalistischen Begründungsmodells besteht also darin, dass die Existenz einer menschlichen Natur behauptet wird und dass dadurch dem Menschen als solchem unantastbare Rechte zugestanden werden, welche jedes politische, rechtliche System berücksichtigen muss. Da sich für die Naturrechtslehre das Recht, also das, was gerecht ist, nicht in dem Staatswillen oder der Staatsherstellung erschöpft, steht diese Ansicht dem Rechtspositivismus gegenüber und bildet in gewissem Maße eine Utopie der Gerechtigkeit.<sup>332</sup>

Alle iusnaturalistischen Menschenrechtsbegründungen können durch fünf Grundzüge charakterisiert werden: Erstens, das positive Recht wird von dem Naturrecht unterschieden; zweitens, das positive Recht wird dem Naturrecht untergeordnet;<sup>333</sup> drittens, die Rechte des Menschen entsprechen Naturrechten, die nicht vom positiven Recht abstammen, sondern sich aus dem übergeordneten Naturrecht ableiten lassen; viertens, die Naturrechte werden den Menschen zugestanden unabhängig davon, ob sie durch das positive Recht anerkannt sind oder nicht; fünftens, die Rechtfertigung der Menschenrechte bzw. Naturrechte liegt lediglich im Begriff der Natur des Menschen.<sup>334</sup>

Es bestehen jedoch zahlreiche verschiedene klassische und moderne Naturrechtslehren.<sup>335</sup> Im Hinblick auf die Rechtfertigung des Naturrechts reichen diese Konzeptionen von religiösen über säkular-rationale Begründungen bis zu Konzeptionen, die einen mittleren Weg vorschlagen.<sup>336</sup> Im Hinblick auf den Inhalt der Naturrechtslehren besteht wiederum Vielfältigkeit: Einige Naturrechtslehren begreifen das Naturrecht als einen absoluten, zeitlosen Fixpunkt, andere

---

<sup>329</sup> Vgl. Alexy, a.a.O.

<sup>330</sup> Der naturrechtliche Einfluss zeigt sich insbesondere in der Rechtserklärungen des XVIII. Jahrhunderts: Die Virginias (12. Juni 1776), die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Nordamerika (4. Juli 1776) oder die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (26. August 1789).

<sup>331</sup> Vgl. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 85 ff.

<sup>332</sup> Wie Ernst Bloch sagt, entspricht der Iusnaturalismus in gewissem Maße einer Utopie, welche nicht eine der Wohlfahrt oder der Glückseligkeit ist, wie es bei sozialen Utopien der Fall ist, sondern vielmehr eine Utopie der Gerechtigkeit und der Würde des Menschen. In diesem Sinn ermöglicht es die Naturrechtslehre eine kritische Position gegenüber dem „status quo“ einzunehmen. Bloch, *Derecho Natural y dignidad humana*, S. 218 ff.

<sup>333</sup> Diese zwei ersten Merkmale sind allgemeine Grundzüge des Iusnaturalismus überhaupt. So hat Norberto Bobbio behauptet, dass der Iusnaturalismus hauptsächlich in zwei Annahmen besteht: die Unterscheidung zwischen Naturrecht und positivem Recht und dem Vorzug des Ersteren gegenüber Letzterem. N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milán 1977, 3. Aufl., S. 127; ders., *El Problema del positivismo jurídico*, Buenos Aires 1965, S. 68.

<sup>334</sup> Die Idee der Natur des Menschen dient zur Rechtfertigung der Unterordnung des positiven Rechts unter das Naturrecht. Das Naturrecht bildet nach dieser Ansicht eine mittelbar aus der Natur des Menschen abgeleitete Ordnung, aus der sich die natürlichen Rechte des Menschen ableiten lassen. Solche Naturrechte als subjektive Rechte entsprechen einem objektiv normativen Naturrecht und spiegeln die Natur des Menschen wider. Sie bilden vorgegebene, übergeordnete und unantastbare Rechte, die sich durch eine angeblich existierende Natur des Menschen rechtfertigen lassen. Vgl. Fernández, a.a.O., S. 86 f.

<sup>335</sup> Siehe Bloch, *Derecho Natural y Dignidad Humana*.

<sup>336</sup> Letzteres wäre der Fall bei Hugo Grotius, der die Existenz eines Naturrechts vertritt, das jedoch durch Vernunft anerkannt und aus sich selbst verpflichtend ist. Vgl. H. Welzel, *Derecho natural y justicia material*, S. 161.

historische Positionen bezeichnen das Naturrecht als eine sozialbedingte Erzeugung, während wieder andere versuchen, einen Mittelweg vorzuschlagen.

Die iusnaturalistischen Menschenrechtsbegründungen lassen sich aber am deutlichsten in *ontologische* und *deontologische* Auffassungen unterscheiden.<sup>337</sup> Die ontologischen Naturrechtsbegründungen werden von klassischen,<sup>338</sup> aber auch von gegenwärtigen iusnaturalistischen Theorien am häufigsten vertreten.<sup>339</sup> Sie beruhen auf der Idee einer objektiv vorhandenen, natürlichen Rechtsordnung und teilen mit allen iusnaturalistischen Begründungen die fünf angeführten Merkmale. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, dass sowohl die Natur des Menschen als auch das aus ihr abgeleitete Naturrecht und damit die Naturrechte bzw. Menschenrechte als etwas objektiv Existierendes verstanden werden.<sup>340</sup>

Demgegenüber werden in den deontologischen Naturrechtslehren abgeschwächte iusnaturalistische Theorien vertreten, die die Werte und Prinzipien zur Legitimation des Rechts und zur Bestimmung seines Charakters und Umfangs festzustellen versuchen. Obwohl für gegenwärtige und abgeschwächte deontologisch-naturrechtliche Menschenrechtsbegründungen Menschenrechte sich wiederum auf das Naturrecht stützen,<sup>341</sup> bezieht sich der Begriff des Naturrechts nicht auf eine andere naturrechtliche Ordnung, sondern vielmehr auf die überpositiven und objektiv-gültigen Grundsätze, die das Recht bestimmen und dem positiven Recht übergeordnet sind. Das Naturrecht bezieht sich hier auf allgemeine Werturteile und allgemeine Normen, deren Rechtfertigung auf der menschlichen Natur beruht.<sup>342</sup> Andere Vertreter einer deontologischen naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte teilen die Thesen der Universalität und Unveränderlichkeit des Naturrechts nicht, sondern die ihrer Geschichtlichkeit, welche eine historische Auffassung der Natur des Menschen impliziert.<sup>343</sup>

Als die herausragendste Variante der Naturrechtslehre überhaupt und der naturrechtlichen Menschenrechtsbegründungen erscheint die Schule des Vernunftrechts. Bei den zahlreichen und

---

<sup>337</sup> In diesem Punkt wird wesentlich der Unterscheidung von Eusebio Fernández zwischen ontologischem und deontologischem Iusnaturalismus gefolgt. Siehe Fernández, a.a.O., S. 87 ff.

<sup>338</sup> Zu den ontologischen Naturrechtslehren gehören der griechisch-romanische Iusnaturalismus, der scholastische Iusnaturalismus des Mittelalters sowie Autoren des Vernunftnaturrechts des XVII. und XVIII. Jahrhunderts.

<sup>339</sup> In der Gegenwart gehören zur ontologischen Naturrechtslehre der neue Thomismus und einige Autoren der sogenannten „Neugeburt des Naturrechts“, die sich nach dem zweiten Weltkrieg entwickelt hat. Für die gegenwärtige ontologische Naturrechtslehre sind die Menschenrechte Naturrechte, deren Rechtfertigung durch menschliche Vernunft notwendigerweise zum Begriff des Naturrechts führt. Ein Beispiel dieser Ansicht vertritt J. Maritain, der einen großen Einfluss auf die Ausarbeitung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ hatte. Nach Maritain fordert die Vernunftrechtfertigung der Menschenrechte metaphysische Eigenschaften ontologischer Art. Sie beziehen sich darauf, dass der Begriff des Naturrechts in einer idealen Ordnung besteht, welche moralische Anforderungen auferlegt. Solche moralischen Anforderungen entsprechen nach Maritain den ersteren und universellen Grundsätzen und -normen der Pflicht. Siehe J. Maritain, *Acerca de la filosofía de los derechos del hombre*, in: *Los derechos del hombre*, S. 113; ders., *Les Droits de l’homme et la Loi Naturelle*, S. 77 ff.; Vgl. Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 87 ff.

<sup>340</sup> Eusebio Fernández kennzeichnet die ontologisch naturrechtlichen Menschenrechtsbegründungen durch drei Merkmale: 1) Die Ursprung der Naturrechte bzw. Menschenrechte befindet sich nicht im positiven Recht, sondern in einer anderen Art übergeordneter Ordnung: der des Naturrechts. 2) Sowohl das Naturrecht als auch die aus ihm abgeleiteten Naturrechte sind Ausdruck einer gemeinsamen und allgemeinen Natur des Menschen. 3) Die Menschenrechte haben eine objektive Existenz und sind den Subjekten unabhängig davon zugesprochen, ob sie vom positiven Recht anerkannt sind oder nicht. Siehe Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 93 f.

<sup>341</sup> Als gegenwärtige Vertreter des deontologischen Naturrechts lassen sich Autoren wie Alessandro Passerin D’Entreves, Hans Welzel und Frede Castberg nennen. Siehe Passerin D’Entreves, „El Derecho natural“, in: *Crítica del Derecho Natural*, Madrid 1966, S. 150, 197-198; H. Welzel, *Introducción a la Filosofía del Derecho, Derecho natural y justicia material*, Madrid 1971, trad. Felipe González Vicén; F. Casberg, *La Philosophie du Droit*, Paris 1970, S. 199 ff. Vgl. Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, in: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 87 ff.

<sup>342</sup> So z.B. Frede Castberg. Siehe Castberg, *La Philosophie du Droit*, Paris 1970, S. 121 u. 127; Vgl. Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 94.

<sup>343</sup> Solche Auffassungen werden z.B. von Luis Legaz Lacambra und Antonio Enrique Pérez Luño vertreten. Siehe Legaz Lacambra, *Einführung*, in: Castán Tobeñas, *Los derechos del hombre*, Madrid 1976, 2. Aufl., S. III u. V; siehe auch Pérez Luño, *Delimitación conceptual de los derechos humanos*, in: ders., *Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema*, S. 9-10, 35, 38, Fn. 90 u. 46. Vgl. Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 94 f.

unterschiedlichen Autoren des Vernunftrechts<sup>344</sup> kann man wiederum sowohl ontologische als auch deontologische Naturrechtsbegründungen der Menschenrechte finden. Der Einfluss des Vernunftrechts auf die modernen Theorien der Menschenrechte zeigt sich z.B. dadurch, dass sowohl der Begriff der Menschenrechte als auch ihre deontologische Begründung sich unmittelbar auf den Begriff der Naturrechte als subjektive Rechte<sup>345</sup> und auf die Ideen der Vernunft und Autonomie des Subjekts stützen. Die Menschenrechtsauffassung des Vernunftrechts hat mit der klassischen Naturrechtslehre gemeinsam, dass sie Menschenrechte als naturgegebene Rechte begreift. Der Unterschied liegt aber darin, dass erstens das Vernunftrecht die Rechte des Menschen nicht mehr als *objektiv vorhandene*<sup>346</sup> Rechte begreift, sondern vielmehr als *subjektive* Rechte.<sup>347</sup> Zweitens liegt der Unterschied im engen Zusammenhang damit darin, dass die Rechtfertigung der Menschenrechte nicht mehr auf eine Ontologie, sondern vielmehr auf den moralischen Eigenschaften des Subjekts beruht.<sup>348</sup> Ein dritter, weiterer Unterschied besteht darin, dass auch bei allen Autoren des Vernunftrechts die Idee der Naturrechte eng mit der Theorie des Sozialvertrages verbunden ist, die in modernen Theorien der Legitimation des Rechts und des Staates dient.<sup>349</sup>

### 1.1.2. Die Kritik an der iusnaturalistischen Begründungsschule

Gegen die Naturrechtslehre, ihren Begriff der Menschenrechte als Naturrechte und deren Rechtfertigung aus der Natur des Menschen sind die folgenden Vorwürfe erhoben worden.<sup>350</sup>

Die erste Kritik ist eine epistemologische und wendet sich vor allem gegen die ontologische Naturrechtslehre. Sie versucht die zentrale ontologische Prämisse zu widerlegen, dass eine Natur des Menschen vorhanden ist und dass die Menschenrechte als Naturrechte in einem realistischen Sinne existieren. Nach dieser Ansicht gibt es also weder eine nachweisbare und festgelegte Natur des Menschen noch objektiv existierende Menschenrechte als Naturrechte.<sup>351</sup>

Eine Umformulierung dieser Kritik wendet sich auch gegen das deontologische Naturrecht und seinen Begriff der Naturrechte bzw. der Menschenrechte als moralische Rechte. Nach dieser Kritik gibt es entweder keine Naturrechte als moralische Rechte oder es wird behauptet, die

---

<sup>344</sup> Die Lehre des Vernunftrechts und ihren Einfluss auf die Theorie der Menschenrechte findet man bei Autoren des XVII. und XVIII. Jahrhunderts. Die Schule des Vernunftrechts reicht von Autoren wie Grotius, Pufendorf, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Wolff bis zu Kant.

<sup>345</sup> Siehe Perez Luño, „Delimitación conceptual de los derechos humanos“, in: J.L. Cascajo Castro/B. De Castro Cid/C. Gómez Torres/A.E. Perez Luño (Hrsg.), Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema, Sevilla 1979, S. 32; Vgl. Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, in: ders., Teoría de la justicia y derechos humanos, S. 88 f.

<sup>346</sup> Die Objektivität der Menschenrechte soll hier also in dem Sinne verstanden werden als etwas, das in der Natur des Menschen vorhanden ist, also in einer ontologischen Weise.

<sup>347</sup> Im Schritt vom objektiven Naturrecht – Rechte als objektive Normen – zum subjektiven Naturrecht – Rechte als subjektive Befugnisse – findet man den Begriff der Menschenrechte als subjektive Naturrechte. Das „*ius naturale*“ des Vernunftrechts ist also nicht mehr das „*lex naturalis*“ der klassischen Naturrechtslehre. Von Grotius bis Kant werden die Naturrechte als subjektive Normen aufgefasst, die von menschlicher Vernunft und Autonomie des Subjekts abstammen, unabhängig von objektiven Realitäten, insbesondere theologischer Art. Vgl. Passerin D’Entreves, Derecho natural, Madrid 1972. Siehe auch Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, S. 90 f.

<sup>348</sup> Diese Begründungsart findet ihren vollkommensten und entwickelten Ausdruck in Kants praktischer Philosophie, in der die Begründung universeller praktischer Normen durch Vernunft und Freiheit des Subjekts gerechtfertigt und durch das Universalität- und Autonomieargument formuliert wird.

<sup>349</sup> Mittels der Theorie des Sozialvertrages versuchen die Autoren des Vernunftrechts den Ursprung der zivilen bzw. politischen Gesellschaft und der politisch-rechtlichen Macht zu erklären. Gleichzeitig dient die Vertragstheorie zu einer neuen, modernen Art zur Legitimation der sozialen und politischen Gesellschaft durch die Idee des Konsensus. Hierzu Fernandez, a.a.O., S. 91 f.

<sup>350</sup> Siehe Bobbio, Algunos argumentos contra el derecho natural, in: ders., Crítica del derecho natural, S. 221 ff.; Alf. Ross, Sobre el derecho y la justicia, Buenos Aires, S. 251 ff.; Vgl. Fernandez, a.a.O., S. 95.

<sup>351</sup> Dieser Ansicht nach stützt sich die ontologische Naturrechtslehre auf eine falsche Hypothese: die Idee einer natürlichen Sachordnung, aus der die Menschenrechte als Naturrechte nicht nur abgeleitet werden, sondern innerhalb derer sie vielmehr tatsächlich vorhanden wären. Vgl. Fernandez, a.a.O., S. 98; siehe auch Peces-Barba, Derechos fundamentales, S. 28.

sogenannten Naturrechte wären in einem strikten juristischen Sinne keine *echten* Rechte, solange sie durch das positive Recht nicht anerkannt werden.<sup>352</sup> Dies führt uns zur zweiten Kritik.

Die zweite Kritik richtet sich wiederum gegen die Existenz der Menschenrechte als Naturrechte aus pragmatischen Gründen und aus dem Lager des Rechtspositivismus. Sie besagt, dass es sehr naiv wäre, die Idee der Existenz der Menschenrechte als Naturrechte zu verteidigen, ohne sie als positiv-rechtliche Rechte gleichzeitig vorauszusetzen. Menschenrechte gewinnen nach dieser rechtspositivistischen Ansicht nur an Wirklichkeit und Bedeutung, wenn sie als positiv-rechtliche Grundrechte festgeschrieben, geschützt und gefördert werden.<sup>353</sup> Diese beiden Kritiken führen zur dritten Kritik.

Die dritte Kritik ist eine analytische und bezieht sich auf die positiv-rechtliche Dimension der Menschenrechte, welche für eine vollständige Theorie dieser Rechte erforderlich ist. In diesem Sinne wird an den Naturrechtslehren kritisiert, dass sie die Menschenrechte als positiv-rechtliche Rechte entweder gar nicht berücksichtigen oder nicht genug beachten. Im ersten Fall handelt es sich um eine Kritik an extremen Naturrechtslehren, die Menschenrechte ausschließlich als überpositive Naturrechte begreifen, ohne ihre positiv-rechtliche Gestalt in Betracht zu ziehen. Im zweiten Fall geht es um eine Kritik an abgeschwächten Naturrechtslehren, die die Menschenrechte auch als positiv-rechtliche Rechte berücksichtigen, jedoch die positiv-rechtliche Dimension als ein sekundäres Problem abhängig von dem naturrechtlichen Charakter der Menschenrechte behandeln.

Der erste Teil dieser Kritik wird von rechtspositivistischen Grundpositionen vertreten und entspricht einem starken Vorwurf, da diese die Existenz überpositiver Rechte bestreiten und nur positiv-rechtliche Rechte anerkennen. Dies entspricht hauptsächlich dem rechtspositivistischen Menschenrechtsbegriff. Der zweite Teil dieser Kritik ist schwächer und wird von nicht-rechtspositivistischen Grundpositionen vertreten. Nach dieser Ansicht werden die Menschenrechte als moralische Rechte anerkannt, die dem positiven Recht übergeordnet sind. Sie vertritt aber auch die Idee, dass die positiv-rechtliche Gewährleistung der Menschenrechte als Grundrechte, nämlich ihre Institutionalisierung und Durchsetzung, notwendig für ein vollständiges Verständnis und eine Verwirklichung der Menschenrechte ist.

Die vierte Kritik ist eng mit den drei bereits dargestellten verbunden. Sie ist eine analytisch-methodologische und richtet sich gegen den Begriff der Natur des Menschen und seine philosophischen Folgen. Nach diesem Vorwurf ist die Idee einer „Natur des Menschen“ kein klarer, präziser oder eindeutiger Begriff, sondern ganz im Gegenteil ein mehrdeutiger und dunkler Begriff, der von verschiedenen Autoren mit unterschiedlichen und meistens gegensätzlichen philosophischen Ansichten und Zielen gebraucht worden ist. Deshalb sind die aus einem solchen Begriff abgeleiteten Schlussfolgerungen nicht nur zueinander widersprüchlich, sondern dienen auch gegensätzlichen theoretischen Zwecken.<sup>354</sup> Anhand der möglichen und

---

<sup>352</sup> Dies entspricht der typischen Einstellung einer rechtspositivistischen Grundposition: Solange die politisch, positiv-rechtliche Anerkennung der Naturrechte bzw. moralischer Rechte nicht geschieht, bleiben sie bloße Werte, Interesse, Zwecke oder Wünsche, die mehr oder weniger wichtig für den Mensch sein können. In diesem Sinne sollte nach dieser Kritik der Ausdruck „Naturrechte“ besser als moralische Anforderungen oder als Grundsätze verstanden werden, die dem positiven Recht in einer moralischen Hinsicht übergeordnet und vorgegeben sein mögen, wie sie wollen, die aber keinen positiv-rechtlichen Charakter hätten. Es wäre also – so die Kritik – total ungeeignet, zu denken, dass die Naturrechte Rechte in demselben Sinne und mit demselben Status wie die positiv-rechtlichen Rechte wären. Siehe z.B. Bobbio, *Algunos argumentos contra el derecho natural*, S. 236 ff.; Díaz, *sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid 1980, S. 266; Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 96.

<sup>353</sup> Vgl. Fernandez, a.a.O., S. 98; siehe auch Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, S. 28.

<sup>354</sup> So bildet nach Grotius den Kern des Begriffes der Natur des Menschen der „*appetitus societatis*“, nämlich die menschliche Neigung in einer gewaltlosen Gesellschaft zu leben. Im Gegensatz dazu enthält bei Hobbes die Natur des Menschen eine Gewaltbereitschaft, die aus dem Naturzustand einen Kriegszustand macht. Locke und Rousseau widersprechen Hobbes' These und vertreten die gegensätzliche Idee, die Natur des Menschen und mithin der Naturzustand seien friedlich und frei. Pufendorf nimmt seinerseits keine von diesen Theorien an. Er vertritt die These, dass das Kennzeichen der Natur des Menschen die „*imbecillitas*“ bzw. seine natürliche Schwäche sei. Aus diesem Grund hat Hans Kelsen – der einer der größten Kritiker des Naturrechts war – vorgeworfen, dass aus dem dunklen Begriff der Natur des Menschen sich widersprechende philosophische Zwecke gerechtfertigt werden können. So hatten z.B. Locke die Demokratie, Fillmer die Autokratie, Cumberland das individuelle Eigentum und

tatsächlichen, zahlreichen Deutungen des Begriffes der Natur des Menschen und ihrer widersprüchlichen philosophischen Implikationen werden ferner die von der Naturrechtslehre beanspruchte Universalität und Unveränderlichkeit des Naturrechts kritisiert.<sup>355</sup>

Die fünfte Kritik ist eine der zentralen und bildet ebenfalls einen analytisch-methodologischen Vorwurf. Dieser bezieht sich auf den altbekannten naturalistischen Fehlschluss, den die iusnaturalistischen Grundpositionen bei der Begründung der Naturrechte aus der menschlichen Natur begehen. An der Methode der Naturrechtslehre wird kritisiert, dass sie aus empirischen Prämissen bzw. Tatsachen normative Folgen bzw. Rechte herleiten.<sup>356</sup>

Die sechste Kritik ist eine empirische und betrifft vor allem das ontologische, aber auch das deontologische Naturrecht. Sie bezieht sich auf den historischen Charakter und die Entwicklung der Menschenrechte, die nach dieser Ansicht der Unveränderlichkeit und Geschichtsunabhängigkeit der Naturrechte widersprechen soll.<sup>357</sup> Darüber hinaus macht eine siebte, pragmatische Kritik geltend, dass die Naturrechtslehre nicht immer einen kritischen, liberalen oder progressiven Inhalt hatte.<sup>358</sup>

Schließlich gibt es eine zusätzliche Kritik, und zwar die Idee, dass die einzige mögliche nicht-rechtspositivistische Begründung der Menschenrechte einer iusnaturalistischen Menschenrechtsbegründung entsprechen soll.<sup>359</sup> Im Hintergrund dieser Idee steht die Ansicht, dass angenommene Menschenrechte entweder aus einer rechtspositivistischen oder nicht-rechtspositivistischen Grundposition begründet werden können, letztere entsprechen ausschließlich iusnaturalistischen Einstellungen. Hier hingegen lässt sich behaupten, dass es nicht-rechtspositivistische Menschenrechtsbegründungen gibt, die keinen iusnaturalistischen Grundpositionen entsprechen, wie z.B. die der Diskurstheorie.

Nach allen diesen Vorwürfen scheint eine iusnaturalistische Begründung der Menschenrechte aussichtslos zu sein, da aus epistemischen, analytischen, methodologischen und darüber hinaus pragmatischen Gründen die Ideen des Naturrechts und der Natur des Menschen nicht geeignet sind, die Geltung von universellen Normen bzw. Rechten oder von den Grundsätzen der Gerechtigkeit durch dogmatisch-rationalistische Überlegungen oder durch empirischen Tatsachen rechtfertigen zu können.

---

Morelly das kollektive Eigentum aus der Idee der Natur des Menschen abgeleitet. Hinsichtlich der Gerechtigkeit lassen sich also nach Kelsen mit der Methode des Naturrechts alle Theorien rechtfertigen. Genau deswegen lässt sich nach Kelsen mit einer solchen Methode keine dieser Theorien wissenschaftlich erweisen. In derselben Richtung wirft auch Alf Ross vor, dass es in der Tat keine Ideologie gibt, die durch das Naturrecht nicht gerechtfertigt werden könnte, gleichwohl ihre möglichen Inhalte gegensätzlich seien. Siehe H. Kelsen, ‚Justicia y Derecho Natural‘, in: H. Kelsen/N. Bobbio/ otros, *Crítica del Derecho Natural*, S. 144; A. Ross, *Sobre el Derecho y la Justicia*, S. 254.

<sup>355</sup> Vgl. E. Díaz, *sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid 1980, S. 299 ff.; L. Legaz y Lacambra, *Filosofía del derecho*, Barcelona 1979, S. 206 ff.; E. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 96 f.

<sup>356</sup> Zu diesem Vorwurf siehe den ersten Teil dieses Kapitels.

<sup>357</sup> Diese Kritik macht also geltend, dass der Iusnaturalismus nicht die historische Bedingtheit des Begriffs und der Begründung der Naturrechte bzw. Menschenrechte berücksichtigt, welche im Rahmen der bürgerlichen Revolutionen stehen. Darüber hinaus wären nach dieser Kritik der Inhalt und die Anzahl der Menschenrechte, sowie das Gewicht, das jedem einzelnen Recht zugesprochen wird, historisch bestimmt. Siehe Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 97.

<sup>358</sup> Hans Kelsen kritisiert z.B. die antidemokratischen und regressiven Implikationen von vielen der modernen Naturrechtslehren. Auch Elías Díaz behauptet, dass nach der französischen Revolution die Naturrechtslehren mehr an antiliberalen und konservativem Profil gewonnen haben. Darüber hinaus könnte nach Lechner eine auf der Idee einer natürlichen und unveränderbaren Ordnung basierende Begründung der Menschenrechte dogmatische und autoritäre politische Sichtweisen fördern. Vgl. Kelsen, ‚Justicia y Derecho Natural‘, in: Kelsen/Bobbio, *Crítica del Derecho Natural*, S. 150 ff.; Díaz, ‚Introducción a la Sociología del Derecho Natural‘, in: Kelsen, Bobbio, *Crítica del Derecho Natural*, S. 23 ff.; Lechner, ‚El consenso como estrategia y utopía‘, S. 164.

<sup>359</sup> Vgl. E. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 99 f.

## 1.2 Begründungen nach Autoren

Aus einer historischen Perspektive hinsichtlich der Autoren lässt sich unter anderem zwischen einer *aristotelischen*, *hobbesianischen*, *rousseauischen*, *lockeanischen*, *kantischen*, *hegelianischen* und *nietzscheanischen* Menschenrechtsbegründung differenzieren.<sup>360</sup>

Für die aristotelische Begründung gehören die Menschenrechte zu einem Ethos, zu einer Tradition. Für die hobbesianische lassen sich solche Rechte mit der Maximierung unseres eigenen Nutzens begründen. Für die kantische Begründung lassen sich die Menschenrechte durch die Ideen der Freiheit als Autonomie sowie mit der Würde des Menschen und der Universalität begründen. Ferner sind sie auf die Rechtfertigung einer transzendental-metaphysischen Freiheit angewiesen und damit auf eine intelligible Verstandeswelt, die eine transzendental-metaphysische Konzeption der Person impliziert. Nach der nietzscheanischen Ansicht sind Menschenrechte nichts anderes als Schwäche oder Nihilismus. Die verschiedenen Schulen und Autoren bzw. die unterschiedlichen Theorien haben auch unterschiedliche Thesen und Argumente entwickelt.

## 1.3 Begründungen nach Prämissen, Thesen und Argumenten

Aus einem epistemologischen Standpunkt von Prämissen, Thesen und Argumenten lässt sich allgemein zwischen *metaphysischen*, *transzendentalen*, *empirischen*, *pragmatischen* oder *zweckrationalen*, *existentialistischen* und *deontologischen* Begründungen der Menschenrechte unterscheiden.<sup>361</sup>

Aus den metaphysischen Prämissen und Thesen ergeben sich *religiöse*, *realistische* und *intuitionistische* Begründungen. Die transzendentalen Prämissen und Thesen entsprechen *metaphysisch-transzendentalen* oder *pragmatisch-transzendentalen* Begründungen. Aus empirischen Prämissen und Thesen folgen *historische*, *kulturelle*, *anthropologische*, *biologische* und *konsensuelle* Begründungen. Zu den pragmatischen bzw. zweckrationalen Prämissen und Thesen gehören die *utilitaristischen* und *instrumentellen* Begründungen. Die existentiellen Prämissen und Thesen führen zu *dezisionistischen* und *existentialistischen* Begründungen. Schließlich bringen die deontologischen Prämissen und Thesen *normative* Begründungen hervor, nämlich *ethische* bzw. *moralische* Begründungen.<sup>362</sup> Diese unterschiedlichen Begründungen gebrauchen dementsprechend *metaphysische*, *transzendentalen*, *empirische*, *normative* und *analytische* sowie *formelle* oder *substantielle* Argumente zur Begründung der Menschenrechte, die sich auf eine direkte religiöse Begründung, auf die Natur des Menschen, auf Evidenzen, auf metaphysische oder pragmatische Notwendigkeiten, auf moralische Prinzipien, auf instrumentelle oder individuelle Interessen, auf kollektive Güter, auf faktische und vernünftige Konsense, auf die Annahme der Tradition, auf existentielle Dezisionen etc. beziehen.

### 1.3.1 Die metaphysischen Begründungen

Die direkte religiöse Begründung ist auf ein Glaubensbekenntnis zurückzuführen. Sie beruht auf Offenbarungen religiöser Art und zeigt dadurch die stärksten Begründungsprämissen und -thesen der metaphysischen Begründungen. Diese Art von Begründung der Menschenrechte hat aber eine beschränkte Geltung, da sie nur für diejenigen Menschen gilt, die an Gott und an vom

---

<sup>360</sup> Robert Alexy unterscheidet vier Grundposition der Menschenrechtsbegründung, die als „aristotelisch“, „hobbesianisch“, „kantisch“ und „nietzscheanisch“ bezeichnet werden können. Alexy behauptet, dass er eine kantische Konzeption verteidigt. Vgl. hierzu Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 12 ff.; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 1, S. 127.

<sup>361</sup> Diese Einordnung entspricht grundsätzlich der von oben schon dargestellten Thema über die Existenz der Menschenrechte. Dort wurde zwischen metaphysischen, empirischen, deontologischen und relativistischen Auffassungen bezüglich der Existenz der Menschenrechte unterschieden.

<sup>362</sup> Robert Alexy unterscheidet acht grundsätzliche, nicht-skeptische Versuche, Menschenrechte zu begründen: *religiös/metaphysische*, *biologische*, *intuitionistische*, *konsensualistische*, *dezisionistisch-existentialistische*, *historisch/kulturelle*, *instrumentell-strategische*, *explikativ-transzendentalen*. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 17-19.



Gottesbegriff abgeleitete Thesen – z.B. der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen oder pantheistischen Thesen der Allgottlehre – glauben.<sup>363</sup>

Die realistische Begründung der Menschenrechte entspricht dem moralischen Realismus und stützt sich auf eine Art von Ontologie, nämlich auf die Auffassung von Entitäten, die einen ontologischen Status beanspruchen und als letztes Kriterium praktischer Richtigkeit angewendet werden. Solche Entitäten können *Formen, Ideen, Normen* oder *Wahrnehmungen* entsprechen, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind und durch Vernunft erkannt werden können. Sie bilden deshalb dieser Ansicht nach die authentischen Erkenntnisse der Vernunft.

Die intuitive Begründung der Menschenrechte entspringt dem Intuitionismus<sup>364</sup> und basiert auf Evidenzen bzw. bestimmten grundsätzlichen Prinzipien oder Fixpunkten, die nicht in Frage gestellt werden sollen.<sup>365</sup> Nach der intuitionistischen Begründung sind Menschenrechte gerechtfertigt, da ihre Existenz oder Geltung evident sei. Der Intuitionismus kann als ein Ausgangspunkt zur Lösung von Fragen praktischer Richtigkeit bzw. moralischer Urteile akzeptiert werden, muss aber durch ein intersubjektiv argumentatives Kriterium der Richtigkeit bzw. einen moralischen Standpunkt überprüft werden.<sup>366</sup>

Schließlich gehört auch die schon betrachtete iusnaturalistische Begründung der Menschenrechte, die sich auf die Ideen des Naturrechts und der Natur des Menschen stützt, zu den metaphysischen Begründungen.<sup>367</sup>

### 1.3.2 Die transzendente Begründungen

Die transzendente Begründungen der Menschenrechte führen zu transzendentalen Theorien praktischer Philosophie zurück, die auf die Behauptung irgendwelcher Notwendigkeit beruhen, welche wiederum eine unabdingbare Voraussetzung für die menschliche moralische Praxis bilden soll. Es sind verschiedene Typen von transzendentalen Normbegründungen vorhanden, deren Kern bzw. transzendentales Argument schwer zu definieren ist.<sup>368</sup> Die allgemeine Struktur jeder transzendentalen Begründung lässt sich jedoch als ein zweiteiliges Argument definieren: Im ersten Teil wird eine gewisse Art von Notwendigkeit behauptet, im zweiten Teil werden aus dieser Notwendigkeit bestimmte normative Schlussfolgerungen abgeleitet.<sup>369</sup>

Unter der allgemeinen Klasse der transzendentalen Begründungen von Normen befinden sich Kants transzendental-metaphysische und die transzendental-pragmatische Begründungen. Der Kern von Kants Transzendentalmetaphysik besteht darin, die Notwendigkeit der Idee der Freiheit als Postulat der reinen Vernunft sowie die der Person zu behaupten, ohne die die Moral unmöglich wäre. Der Kern der transzendentalpragmatischen Begründungen besteht darin, dass die Notwendigkeit der Argumentation in einem Sinne behauptet wird und bestimmte pragmatische Präsuppositionen des rationalen Argumentierens vorausgesetzt werden, aus denen sich bestimmte Regeln und Normen ableiten lassen. Die diskurstheoretische Begründung bildet wiederum eine Teilklasse der transzendental-pragmatischen Begründung. Die Diskurstheorie behauptet, dass die menschliche kommunikative Lebensform bzw. die argumentative oder

<sup>363</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 129; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 17.

<sup>364</sup> Zu einer Charakterisierung des Intuitionismus siehe z.B. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 1, S. 91-92 und Fn. 2, deutsch: S. 172 f. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>365</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129.

<sup>366</sup> In diesem Sinne will Rawls seine Theorie der Gerechtigkeit vom Intuitionismus unterscheiden, obwohl seine Theorie der Gerechtigkeit nicht nur intuitionistische Elemente einschließt, sondern auch nicht dem rationalen Intuitionismus widersprechen soll. Zur Gegenüberstellung des Intuitionismus und der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness siehe Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 1, S. 95-97, deutsche: S. 175-177.

Der Intuitionismus muss auch nach Alexy in eine Argumentation eingebettet sein, um sich vom Emotivismus zu unterscheiden. Siehe Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 18.

<sup>367</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129.

<sup>368</sup> Vgl. hierzu Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 17, S. 133.

<sup>369</sup> Die im transzendentalen Argument behauptete Notwendigkeit bezieht sich z.B. auf Wahrnehmungen, Ideen bzw. Prinzipien oder pragmatische Voraussetzungen. Die normativen Schlussfolgerungen bilden Kategorien oder Normen bzw. Prinzipien oder Regeln, die notwendig gelten sollen. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 133; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19. Siehe auch in dieser Arbeit das letzte Kapitel.

diskursive Praxis und die menschlichen kommunikativen Kompetenzen notwendig sind und dass es vernünftige Voraussetzungen des rationalen Diskurses gibt, die in diskursiver Freiheit und Gleichheit bestehen und aus denen sich die Diskursregeln begründen lassen sowie alle moralischen Normen.<sup>370</sup> In der Diskurstheorie sind aber verschiedene und unterschiedliche transzendente Begründungsargumente vorgeschlagen worden: Das transzendental-pragmatische Argument von K.-O. Apel,<sup>371</sup> das von J. Habermas<sup>372</sup> und das von R. Alexy.<sup>373</sup>

### 1.3.3 Die empirische Begründungen

Unter den empirischen Begründungen lassen sich die *biologische*, *historische*, *anthropologische* und *kulturelle* Begründung der Menschenrechte einordnen.

Die biologische Begründung der Menschenrechte greift auf einen Naturalismus zurück und stützt sich auf die biologische Bestimmung des Menschen. Bei dieser Begründung wird die Beobachtung der Natur die Grundlage zur Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte. Eine universell gültige Begründung der Menschenrechte als moralische Normen wird aber aus dieser Ansicht nicht möglich, da der normative Anspruch auf eine moralische Verhaltensweise, entsprechend der moralischen Normen bzw. Rechte, lediglich als eine Art von Altruismus betrachtet wird.<sup>374</sup>

Bei der historischen Begründung sind Menschenrechte veränderliche Rechte, die relativ zur Entwicklung des historischen, gesellschaftlichen Kontexts formuliert werden. Diese Art von Begründung ist oft der iusnaturalistischen Begründung entgegengesetzt worden.<sup>375</sup> Bei der historischen Begründung der Menschenrechte handelt es also nicht um universell geltende Normen bzw. Rechte, sondern vielmehr um historische, relative und variable Rechte. Es handelt sich bei der historischen Begründung auch nicht um vorgegebene und überpositive Rechte, sondern um Rechte, die in der konkreten historischen, sozial-politischen Gesellschaft ihren Ursprung und ihre Rechtfertigung haben.

Die historische Sichtweise hinsichtlich der Menschenrechte dient als eine Art von Erklärung der Entwicklung dieser Rechte bzw. als ein historisches, deskriptives Modell ihrer institutionellen Entfaltung. Sie bietet aber im strikten Sinne keine Begründung der Menschenrechte, da sie eine deskriptive Explikation der tatsächlichen Entstehung bzw. sozial-politischen Anerkennung dieser menschlichen moralischen und rechtlichen Aufforderungen darlegt, aber keine echte Rechtfertigung dieser Rechte. Es muss also zwischen einer historischen Perspektive auf die Menschenrechte und einer historistischen Begründung der Menschenrechte differenziert werden, da die historische Entwicklung der Menschenrechte als Grundrechte berücksichtigt werden kann, ohne ein historistisches Begründungsmodell zu vertreten.<sup>376</sup> Darüber hinaus ergeben sich zwei weitere kritische Bemerkungen hinsichtlich der These der Veränderlichkeit der Menschenrechte. Erstens muss zwischen der philosophischen Auffassung der Menschenrechte als Prinzipien praktischer Vernunft und ihrer historischen Positivierung bzw. Anerkennung als Grundrechte unterschieden werden. Der historische Wandel betrifft nur die Letztere. Zweitens: Obwohl es

<sup>370</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 134.

<sup>371</sup> Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, S. 358 ff.

<sup>372</sup> Siehe Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 93 ff.

<sup>373</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte.

<sup>374</sup> Vgl. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, Fn.7, S. 17.

<sup>375</sup> Z.B. J. Maritain hat in der Einführung von „Los Derechos del Hombre“ – das als Ergebnis der UNESCO-Untersuchung von 1947 über die theoretische Probleme der Menschenrechte zustande kam – die historische und die iusnaturalistische Begründung der Menschenrechte einander gegenübergestellt und entgegengesetzt. Der Italiener Philosoph B. Croce hat andererseits – auch bei der UNESCO-Untersuchung – eine historische Begründung der Menschenrechte verteidigt. Siehe Maritain, „Los derechos del hombre“, Einführung, Barcelona 1973, S. 26; Croce, „Los derechos del hombre y la situación histórica presente“, in: „Los derechos del hombre“, Barcelona 1973, S. 143 ff.

<sup>376</sup> Zu der historischen Entwicklung der Menschenrechte siehe z.B. Hessen, „Los derechos del hombre en el liberalismo, en el socialismo y en el comunismo“, in: „Los derechos del hombre“, a.a.O., S. 163 ff.; Castán Tobeñas, Los derechos del hombre, a.a.O., S. 38 ff.; Truyol y Serra, Los derechos humanos, S. 20 ff.; Perez Luño, „El proceso de positivación de los derechos fundamentales“, in Los derechos humanos. Significación, estatuto jurídico y sistema, a.a.O., S. 20 ff.; Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, in: Teoría de la justicia y derechos humanos, S. 102-106.

einen bedeutenden historischen Wandel bezüglich der politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Grundrechte gegeben hat, bilden andere fundamentalere Grundrechte, wie das Recht auf Leben oder auf die Unverletzlichkeit der Person, festgelegte Rechte mit weniger historischen Variationen.<sup>377</sup>

Die anthropologische Begründung greift auf eine philosophische Anthropologie des Menschen zurück und rechtfertigt Menschenrechte mit der Idee der menschlichen Grundbedürfnisse.<sup>378</sup> Die Menschenrechte haben also von diesem Standpunkt aus betrachtet eine anthropologische Grundlage, die sich auf bestimmte menschliche Anforderungen bezieht.<sup>379</sup> Der letzte Maßstab der anthropologischen Begründung lässt sich insofern im normativen Begriff der Menschenwürde finden. Obwohl das anthropologische Begründungsmodell auf der einen Seite dem historischen Begründungsmodell näher steht, da die Menschenrechte empirisch mit der historischen Berücksichtigung der menschlichen Bedürfnisse begründet werden, bezieht dieses Begründungsmodell auf der anderen Seite normative Elemente ein, da der Begriff der Grundbedürfnisse mit dem der Menschenwürde und dem der Gerechtigkeit zusammenhängt.<sup>380</sup> In diesem Sinne ist eine anthropologische Sichtweise nützlich, aber nicht hinreichend für die Begründung der Menschenrechte.

Die kulturelle Begründung der Menschenrechte stützt sich auf die Werte und Traditionen von bestimmten historischen Gesellschaften.<sup>381</sup> Nach dieser Art von Begründung verdankt die Idee der Existenz der Menschenrechte bzw. die öffentliche Überzeugung, dass Menschenrechte gerechtfertigte, allgemein gültige Normen bzw. Rechte sind, allein einer Errungenschaft der Geschichte bzw. der menschlichen Kultur. Eine Umformulierung dieser Ansicht bestreitet die universelle Gültigkeit der Menschenrechte und besagt, dass diese Rechte allein den Werten der abendländischen und imperialistischen Kultur entsprechen.<sup>382</sup> Der kulturelle Ausgangspunkt zur Begründung der Menschenrechte lässt sich auch – wie der anthropologische – im Rahmen eines normativen Begründungsmodells betrachten, obwohl er empirisch ist und dem historistischen Begründungsmodell näher steht.<sup>383</sup> Die Berücksichtigung des kulturellen Aspekts zur Menschenrechtsbegründung kann nützlich sein und als erforderlich betrachtet werden, ist aber nicht hinreichend für eine objektiv-rationale Begründung der universellen Geltung der Menschenrechte. Dafür ist ein hauptsächlich normatives und auf Argumentation beruhendes Begründungsmodell erforderlich.<sup>384</sup>

---

<sup>377</sup> Hierzu Fernandez, a.a.O., S. 102.

<sup>378</sup> Eusebio Fernández z.B. versucht die Menschenrechte durch den Begriff des „menschlichen Bedürfnisses“ zu begründen. Siehe Fernandez, Teoría de la justicia y derechos humanos, S. 78 ff. Siehe auch Liborio Hierro, „Derechos humanos o necesidades humanas? Problemas de un concepto“, in Sistema 46, Januar 1982, S. 57 u. 61.

<sup>379</sup> Diesem Punkt z.B. stimmt auch Rawls zu, wenn er die Gerechtigkeitsgrundsätze durch die Gewährleistung von bestimmten grundsätzlichen und unabdingbaren Rechten und Gütern bzw. sozialen und politisch-rechtlichen Grundgütern begründet, welche für die Befriedigung der fundamentalen menschlichen Grundbedürfnisse und damit für die Förderung der Selbstachtung des Menschen notwendig sind. In diesem Sinne begreift Rawls die Rechte als Grundgüter. Siehe z.B. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15.

Zum Begriff der Rechte als Bedürfnisse, deren Befriedigung rechtlich gefordert werden kann siehe Liborio Hierro, „Derechos humanos o necesidades humanas? Problemas de un concepto“, en Sistema 46, enero de 1982, S. 57 y 61.; siehe auch Fernández, El problema del fundamento de los derechos humanos, S. 78 ff.

<sup>380</sup> Beispiele einer normativen Auslegung der menschlichen Bedürfnisse bietet z.B. J. Rawls, bei dem die Grundsätze der Gerechtigkeit auf der fairen Verteilung von menschlichen Grundgütern beruhen, die die Grundbedürfnisse des Menschen befriedigen und deren Befriedigung unabdingbar zur Durchführung eines würdigen Lebens und damit zur Achtung der Würde des Menschen sind. In diesem Sinne lassen sich die Grundbedürfnisse des Menschen aus der Idee der Menschenwürde ableiten. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel 1 u. 5.

<sup>381</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129.

<sup>382</sup> So der Neoaristotelismus und Kommunitarismus. Zu diesem Vorwurf siehe oben in dieser Arbeit.

<sup>383</sup> Dies ist der Fall des Rawlschen Begründungsprogramms, das ein Gleichgewicht bei den praktischen Überlegungen zwischen normativ-analytischen und kulturellen Elementen mit Hilfe der konstruktivistischen Methode des *Überlegungsgleichgewichtes* zu finden versucht. Rawls' konstruktivistische Begründungsmethode trägt dem Fundus der liberal-demokratischen Kultur Rechnung. Allmählich gewinnt insbesondere beim späteren Rawls der kulturelle Aspekt zur Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätzen sowie der Menschenrechte an Bedeutung. Zum Überlegungsgleichgewicht siehe z.B. Rawls, A Theory of Justice, S. 20 f., 48-51 und S. 120; deutsch S. 37 f., 68 bis 71 und S. 142.; ders., Political Liberalism; I. Vorlesung, S. 8-9, deutsch: S. 72-73. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>384</sup> In dieser Richtung behauptet auch Robert Alexy, dass die kulturelle Begründung für die Rechtfertigung der universellen Geltung der Menschenrechte in zweierlei Hinsicht nicht ausreicht. Erstens sind Menschenrechte nicht in allen Kulturen das Ergebnis der eigenen Geschichte und zweitens kann aus der kulturellen Anerkennung die

Die konsensuelle Begründung der Menschenrechte lässt sich in eine empirische und eine normative unterscheiden. Erstere beruht auf der Tatsache von faktischen Konsensen, während letztere sich auf die regulative Idee gemäß den Regeln des rationalen Argumentierens von vernünftigen Konsensen stützt.<sup>385</sup> Nach der empirisch konsensuellen Begründung sind also Menschenrechte gerechtfertigt, sofern sie eine allgemeine, tatsächliche Zustimmung finden. Nach der normativ konsensuellen Begründung sind Menschenrechte gerechtfertigt, wenn sie eine allgemeine bzw. universelle Zustimmung in einem Diskurs nach den normativen Voraussetzungen der rationalen Argumentation finden oder finden könnten. Die empirische konsensuelle Begründung der Menschenrechte reicht nicht aus, Menschenrechte objektiv-rational zu begründen, denn die bloße Tatsache eines Konsenses bietet keine Garantie einer vernünftigen Zustimmung. Zu einer hinreichend konsensuellen Begründung der Menschenrechte ist also die Erfüllung eines normativen Gehaltes erforderlich, dem eine auf guten Gründen und verallgemeinerungsfähigen Argumenten basierende, universelle Zustimmung genügen soll.<sup>386</sup>

### 1.3.4 Die pragmatischen oder zweckrationalen Begründungen

Zum pragmatischen Begründungsmodell gehören die instrumentellen oder utilitaristischen und die zweckrationalen Begründungen der Menschenrechte.<sup>387</sup> Die instrumentelle oder utilitaristische Begründung der Menschenrechte stützt sich auf individuelle oder kollektive Interessen und Güter<sup>388</sup> oder auf Bedürfnisse, Neigungen und Willensakte von Individuen.<sup>389</sup> Bei dieser Begründung geht es vor allem um die Berücksichtigung von Interessen und die Maximierung des Nutzens, die die Optimalisierung von individuellen Maximen des Einzelnen oder von kollektiven Zielen der Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften impliziert. Menschenrechte werden aus einem instrumentellen bzw. utilitaristischen Blickwinkel begründet, da ihre Anerkennung notwendig ist, um die individuellen oder kollektiven Interessen und Güter maximieren zu können. Menschenrechte und ihre gleichberechtigte Zuweisung an alle sind aber nicht ständig notwendig, um individuelle oder kollektive Interessen zu maximieren, sondern werden im Gegenteil auch zugunsten der individuellen oder kollektiven Zwecke geopfert. Dies bildet eine der wesentlichen Kritiken an dem instrumentellen bzw. utilitaristischen Begründungsmodell.<sup>390</sup>

Dennoch bringt das instrumentelle Begründungsmodell den Standpunkt der Maximierung von Interessen und Gütern ins Spiel, der zur Rechtfertigung der Geltung der Menschenrechte zusätzliche Argumente beiträgt. In diesem Sinne lässt sich die instrumentelle bzw. utilitaristische Betrachtungsweise der Menschenrechtsbegründung – wie die historische, anthropologische, kulturelle und konsensuelle – einem hauptsächlich normativen und komplexen Begründungsmodell hinzufügen, solange sie mit den normativen Prämissen, Thesen und

---

universelle Geltung der Menschenrechte nicht gerechtfertigt werden. Diese lässt sich nach Alexy letztlich nur auf Argumentation stützen. Vgl. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 19.

<sup>385</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 129.

<sup>386</sup> In diesem Sinne behauptet Robert Alexy zutreffend, dass das bloße Faktum der Übereinstimmung nicht zur Begründung der Geltung der Menschenrechte ausreichen kann, denn Gründe und Argumente sind erforderlich und mit ihnen handelt es sich nicht mehr um einen bloßen Konsensualismus. Vgl. R. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 18.

<sup>387</sup> Sie sind durch alle Arten von Utilitarismus, Machiavellismus oder von Hobbes'schen Ethiken gekennzeichnet.

<sup>388</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 129.

<sup>389</sup> In früherer Zeit ist eine Umformulierung der zweckrationalen Begründung von Peter Gril und Armin Engländer vorgeschlagen worden. Siehe Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 194 ff.; Engländer, *Diskurs als Rechtsquelle?*, S. 157 ff.

<sup>390</sup> Dieser Vorwurf, nämlich dass individuelle Rechte und Freiheiten einiger Menschen zum Zweck der individuellen Interessen anderer Menschen oder der kollektiven Ziele von Gruppen geopfert werden können, bildet den Kern von Dworkins und Rawls' Kritik des Utilitarismus. Auch Alexy zeigt, dass das instrumentelle Begründungsmodell es zulässt, dass der Nutzen einiger Personen, einer Gruppe oder einer Gesellschaft durch die Verletzungen der Menschenrechte anderer Personen oder eines Individuums maximiert wird. Vgl. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, London 1977, S. 150 ff, 184 ff u. 259 ff.; Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I § 3-6; Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142 ff.; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 18-19.

Argumenten vereinbar und diesen untergeordnet ist. Beispiele dafür bieten die Begründungsprogramme von Rawls,<sup>391</sup> Habermas<sup>392</sup> und Alexy.<sup>393</sup>

### 1.3.5 Existentialistische und dezisionistische Begründungen

Diese Begründungen der Menschenrechte greifen auf Theorien wie Existentialismus oder Dezisionismus zurück und stützen sich auf existentielle Entscheidungen oder Dezisionen.<sup>394</sup> Diese Begründungen tragen der subjektiven Komponente oder der subjektiven Motivation des Handelns Rechnung, die zur Rechtfertigung der Einhaltung von universellen Normen des Zusammenlebens wie den Menschenrechten dient. Obwohl der ethische Dezisionismus und der Existentialismus im Prinzip skeptische Ansichten bezüglich der Möglichkeit einer Begründung von universellen Normen vertreten, müssen sie nach ihrer eigenen subjektiven Auffassung der Moral bestimmte wesentliche, universelle Normen des friedlichen und gerechten Zusammenlebens anerkennen, wenn sie keine irrationalen Theorien bilden wollen.<sup>395</sup>

### 1.3.6 Deontologische oder normative Begründungen

Diese Variante der Begründung von Normen wie der Menschenrechte greift entweder auf eine Ethik oder auf eine normative Moraltheorie zurück. Sie stützt sich dementsprechend entweder auf axiologische oder auf normative Prämissen, Thesen und Argumente, die sich wiederum auf Werte oder auf Normen beziehen und die entweder zu einer ethischen oder einer moralischen Normbegründung führen.<sup>396</sup>

Kennzeichen der ethischen Begründung ist, dass sie aus einer Werttabelle durch allgemeine, begründete Werte, die in der Gesellschaft, in der Politik oder im Rechtssystem anerkannt werden, Menschenrechte rechtfertigt. Dieser Ansicht nach sind also Menschenrechte z.B. durch die Werte der Freiheit, Gleichheit und Sicherheit begründet. Sie bilden keine absoluten Werte, sondern historische und rationale Werte.<sup>397</sup> Der Unterschied zur empirisch, kulturellen Begründung von Normen wie Menschenrechten liegt aber darin, dass die ethische Begründung die Geltung der Werte nicht bloß auf die Tatsache der Kultur oder Tradition zurückführt, sondern sie auf eine

---

<sup>391</sup> Bei Rawls spielen die ausschließlich zweckrationalen Überlegungen und Entscheidungen der Parteien im Urzustand als rational-autonome Vertreter der Bürger eine entscheidende Rolle zur Berücksichtigung ihres Interesses und ihrer Nutzenmaximierung. Die Moralität der Entscheidung wird bei Rawls durch die Unparteilichkeit geleistet, die mittels der weiteren Beschränkungen des Urzustandes gesichert wird. Zum Rawlschen Begriff der rationalen Autonomie siehe z.B. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 150 ff.; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>392</sup> In Habermas' Diskurstheorie hat die Rücksichtnahme von Interesse durch Argumentation bei diskursiven Prozessen eine entscheidende Bedeutung und führt zur Idee des verallgemeinerungsfähigen Interesses und damit zum Begriff des allgemeinen Konsenses. Vgl. Habermas, *Einbeziehung des Anderen* S. 60, 62, 223; siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>393</sup> Alexy schließt seinerseits die instrumentelle Begründung der Menschenrechte durch das Nutzenmaximierungsargument in ein umfassenderes Begründungsmodell ein, das hauptsächlich durch Prinzipien bestimmt werden muss. Die instrumentelle Begründung muss also nach Alexy die normativ transzendente Begründung der Menschenrechte auf eine objektive Weise ergänzen. Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142 ff.; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 18 f.; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>394</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 129; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 19 ff.

<sup>395</sup> Dies ist z.B. der Fall bei Jean Paul Sartre, der seinen Existentialismus als einen Humanismus definiert und allgemeine Normen durch verallgemeinerungsfähige, subjektive Maximen des Handelns rechtfertigt. Zur Rechtfertigung der Befolgung von moralischen Normen schlägt Sartre eine Formel vor, die sich paradoxerweise Kants Formulierungen des kategorischen Imperativs nähert. Sartre behauptet, dass jedermann sich selbst fragen soll, was geschehen würde, wenn jeder Andere seine eigene Handlung auch tun würde. Jeder Mensch soll sich also nach Sartre fragen, ob man selbst in einer Form gehandelt hat, nach der die ganze Menschheit ihre Verhaltensweise regeln könnte. Auf diese Weise lässt sich bei Sartres existentieller Ethik ein Echo von Kants formell-rationaler Moral mit seinen Formeln der Universalisierbarkeit und des Zwecks-an-sich und dem dazu gehörenden Ideal der moralischen Autonomie finden. Siehe Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, S. 28 u. 31.

<sup>396</sup> Hier wird auf die Unterscheidung zwischen Ethik und Moral oder Gerechtigkeit und dementsprechend auf die Unterscheidung zwischen Werten und Normen hingewiesen. Die auf Werten basierte Ethik beansprucht eine nach kollektiven Zwecken relative Geltung, während die auf Normen basierte Moral oder Gerechtigkeitstheorie nach einer auf Richtigkeit basierten absoluten Geltung strebt. Zu diesem Punkt siehe z.B. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 190 ff.

<sup>397</sup> Vgl. Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 115 f.

normative Weise rechtfertigt, d.h. weil bestimmte Werte aufgrund ihrer Richtigkeit anerkannt worden sind oder anerkannt werden *sollen*.<sup>398</sup>

Kennzeichen der normativen moralischen Begründung der Menschenrechte ist andererseits, dass sie auf einem gültigen *Sollenssatz*, d.h. auf Prinzipien oder Grundsätzen, wie denen der Freiheit und Gleichheit, oder auf normativen Ideen oder Begriffen, wie der Würde des Menschen, oder der Konzeption der moralischen Person, Menschenrechte begründen und dass Menschenrechte als überpositiv begründete oder moralische Rechte aufgefasst werden. Sowohl das Kantsche Begründungsprogramm, die Rawlssche konstruktivistische Begründung als auch das Habermassche und das Alexyanische diskurstheoretische Begründungsprogramm bieten auf unterschiedliche Art und Weise eine normativ moralische Begründung der Menschenrechte.

Die normativ moralische Begründung der Menschenrechte lässt sich sowohl den empirischen, instrumentellen und existentiellen Begründungen entgegensetzen, obwohl sie einige Elemente dieser Begründungen beinhalten kann,<sup>399</sup> ebenso der rechtspositivistischen Auffassung der Menschenrechte. Darüber hinaus bietet die normative Begründung der Menschenrechte eine Alternative zur traditionellen Auseinandersetzung zwischen dem Iusnaturalismus und dem Rechtspositivismus. Hinsichtlich der iusnaturalistischen Begründung bildet sie eine Alternative, da die Menschenrechte nicht nur nicht als Naturrechte aufgefasst werden, sondern auch die Erforderlichkeit ihrer politischen und juristischen Institutionalisierung hervorgehoben wird.<sup>400</sup> In Bezug auf den Rechtspositivismus bietet die normativ moralische Begründung andererseits eine Alternative, da sie die Existenz der Menschenrechte als überpositive, moralische Rechte behauptet, auch wenn sie möglicherweise in einer politischen, positiv-rechtlichen Ordnung nicht anerkannt werden.<sup>401</sup>

#### 1.4 Begründungen nach Methode

In Hinblick auf die unterschiedlichen Begründungsmethoden lässt sich zwischen zahlreichen Begründungen der Menschenrechte unterscheiden, die mit der Klassifizierung nach epistemologischen Prämissen, Thesen und Argumenten übereinstimmen, da jede dieser Begründungen sich einer entsprechenden und mit ihr kongruenten Begründungsmethode bedient. Die methodologische Unterscheidung berücksichtigt aber den Blickwinkel der unterschiedlichen Vorgehensweisen in der Rechtfertigung von Normen, die bei der Erklärung der verschiedenen Begriffe von Begründung eine zentrale Rolle spielen. Im ersten Kapitel haben wir schon die für diese Arbeit bedeutenden Begründungsprozeduren im Rahmen der Begründungsbegriffe behandelt.<sup>402</sup> Deshalb wird hier dieser Punkt nicht weiter ausgeführt. Es reicht aus, zu betonen, dass die Begründungsmethoden der Menschenrechte sich in *analytische* oder *semantische*, *logische*, *transzendente*, *empirische* und *hermeneutische*, *normative*, zu der die *diskurstheoretische* und *konstruktivistische* gehören, die *zweckrationale* und die *existentiell-psychologische* Methode zur Begründung klassifizieren lassen.

---

<sup>398</sup> Zu einer normativ ethischen Begründung der Menschenrechte gehören zum Beispiel die Begründungsvorschläge von Eusebio Fernández und Gregorio Peces-Barba. Fernández schlägt eine ethisch-anthropologische Begründung der Menschenrechte vor, die auf den Ideen der menschlichen Bedürfnisse und Menschenwürde beruht. Peces-Barba schlägt seinerseits eine dualistische Auffassung der Menschenrechte als Werte vor, die positiv-rechtlichen Normen entsprechen, die nämlich als subjektive Rechte anerkannt werden müssen. Siehe Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, S. 109 ff.; Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid 1980, S. 25 ff., 63 ff.

<sup>399</sup> Die hauptsächlich normativ moralischen Begründungen der Menschenrechte werden, wie schon erwähnt, durch anthropologische, kulturelle oder existentielle Elemente ergänzt.

<sup>400</sup> Hierzu Fernandez, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, in: *Teoría de la justicia y derechos humanos*, S. 106 ff.

<sup>401</sup> Dies entspricht der Stellungnahme von Carlos Santiago Nino, wenn er behauptet, dass die Existenz der Menschenrechte als moralische Rechte nicht von ihrer politisch, positiv-rechtlichen Anerkennung abhängt, sondern dass ihre Anerkennung den Maßstab für die Legitimität des politischen und rechtlichen Systems bildet. Andererseits hebt Nino aber die Wichtigkeit der politisch, positiv-rechtlichen Anerkennung und des Schutzes der Menschenrechte sowohl auf der nationalen als auch auf der internationalen Ebene hervor, als eine der größten Errungenschaften der Menschheit. Vgl. Nino, *Ética y derechos humanos*, a.a.O., S. 15, 24; ders., *Introducción al análisis del Derecho*, a.a.O., S. 418.

<sup>402</sup> Siehe im vorherigen Teil dieses Kapitels den Abschnitt über die Begründungsbegriffe.

## 1.5 Begründungen nach Strukturen

Hinsichtlich ihrer Struktur lassen sich die Begründungen der Menschenrechte nach der Ebene und dem Grad der Begründbarkeit klassifizieren, die innerhalb eines Begründungsprogramms entfaltet werden. Nach der Ebene der Begründbarkeit lässt sich zwischen *transzendentalen*, *normativ-analytischen* und *empirisch-pragmatischen* Begründungen der Menschenrechte differenzieren und nach dem Grad der Begründbarkeit zwischen *mittelbaren* und *unmittelbaren*, *direkten* und *indirekten*, *absoluten* und *relativen* und einer Letztbegründung unterscheiden.<sup>403</sup>

(i) Die Begründungen nach der Ebene der Begründbarkeit lassen sich anhand der schon oben betrachteten Begründungen nach Prämissen, Thesen und Argumenten erklären, die unter anderem transzendentalen, normativen, empirischen oder pragmatischen Begründungen entsprechen. (ii) Nach dem Grad der Begründbarkeit bezieht sich die unmittelbare Begründung der Menschenrechte im Gegensatz zu der mittelbaren Begründung auf die Struktur selbst oder die normative Voraussetzungen z.B. der praktischen Vernunft, des Argumentierens oder des Diskurses zur Begründung. (iii) Die direkten oder indirekten Begründungen beziehen sich andererseits auf diejenigen Begründungen der Menschenrechte, die, je nach ihrem hauptsächlichsten Begründungsmodell, eine Ergänzung durch andere Prämisse, Thesen oder Argumente benötigen oder nicht. (iv) Darüber hinaus trägt die absolute oder relative Begründung der Menschenrechte den Stärken der Begründung Rechnung, die davon abhängt, ob die begründeten Rechte von anderen Rechten abhängen, ob sie abwägungsbedürftig sind oder ob sie als historisch relative Rechte betrachtet werden oder nicht. (v) Schließlich bezieht sich die Möglichkeit einer Letztbegründung der Menschenrechte entweder auf eine endgültige Begründung oder auf eine letzte Stufe der Begründbarkeit.

Bei Menschenrechten lassen sich unterschiedliche strukturelle Begründungen unterscheiden, je nachdem, ob es um ein allgemeines und abstraktes Menschenrecht oder um Menschenrechte als Prinzipien oder Grundsätze geht oder ob es sich um Menschenrechte in ihrer institutionalisierten Gestalt als konkrete Grundrechte handelt. Das allgemeine und abstrakte Menschenrecht oder die Menschenrechte als Prinzipien und Grundsätze lassen sich im Wesentlichen auf einer transzendentalen Ebene begründen und lassen sowohl eine unmittelbare und direkte als auch eine absolute Begründung zu; letzteres, indem ihre Begründung die Grundlage der Begründung der konkreteren weiteren Grundrechte bildet und obwohl sie abwägungsbedürftig sind. Schließlich ermöglichen Menschenrechte eine Letztbegründung im Sinne einer letzten Stufe der Begründbarkeit. Demgegenüber lassen sich Menschenrechte als Grundrechte sowohl auf einer normativ-analytischen als auch auf einer empirisch-pragmatischen Ebene begründen und lassen auch eine mittelbare, indirekte und auf die Menschenrechte relative Begründung zu.

Es lässt sich behaupten, dass die Begründung der Menschenrechte als Grundrechte von der der Menschenrechte als allgemeine Prinzipien und Grundsätze abhängt, welche die Ideen der Freiheit und Gleichheit beinhalten, und zwar von den Voraussetzungen praktischer Vernunft, der Moralität selbst, des rationalen Argumentierens oder des Diskurses. Menschenrechte als Grundrechte lassen sich also mittelbar, indirekt und relativ auf zweierlei Hinsicht rechtfertigen: als *Ergebnisse* von bestimmten und konkreten Begründungsverfahren und als *Mittel* zur Entfaltung und Sicherung der allgemeinen Rechte auf Freiheit und Gleichheit.

Darüber hinaus drängt sich die Frage auf, ob Menschenrechte als Grundrechte unterschiedliche Grade von Begründung zulassen, je nachdem, ob es um liberale klassische Freiheits-, Gleichheits- und politische Rechten der ersten Generation geht oder um die sozialen, ökonomischen oder kulturellen Rechte der zweiten und dritten Generation oder um Umweltrechte oder Entwicklungsrechte der vierten Generation. Es ist also umstritten, wie die verschiedenen Generationen oder konkretere weitere Menschenrechte zu rechtfertigen und zu gewichten sind und inwiefern sich die Priorität der liberalen oder der sozialen Rechten in einer Liste von Menschenrechten widerspiegelt.<sup>404</sup> Klassischerweise sind die sozialen Menschenrechte relativ zu

<sup>403</sup> Die Struktur der Begründung wurde schon im ersten Teil dieses Kapitels berücksichtigt und wird im 6. Kapitel dieser Arbeit hinsichtlich der formal-rationalen Begründungen von Kant durch Rawls bis zur Diskurstheorie wieder behandelt.

<sup>404</sup> Vgl. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 63 f.

den Freiheits- oder Autonomierechten als Mittel zur Entfaltung dieser Rechte verstanden worden.<sup>405</sup> Angesichts der historischen Entwicklung der Menschenrechte als Grundrechte ist auch die These vertreten worden, dass keine absolute Begründung der Menschenrechte, im Sinne einer ahistorischen Begründung, möglich ist, sondern allein eine relative Begründung der Menschenrechte als historische Rechte.<sup>406</sup>

## 2. Zu Begründungsgrundmodellen, Begründungsprogrammen und Begründungssystemen

Aus den vorgetragenen Ausführungen über die zahlreichen Varianten von Begründungen der Menschenrechte unter Berücksichtigung von Schulen, Autoren, epistemologischen Prämissen, Thesen und Argumenten, Methoden und Strukturen der Begründbarkeit, die einander in gemeinsamen Punkten kreuzen oder einander ergänzen, ergeben sich letztlich allgemeine Begründungsmodelle, aus deren Kombination wiederum unterschiedliche Begründungsprogramme oder komplexe Begründungssysteme oder -gebäude entstehen.

Zusammengefasst lassen sich alle betrachteten Begründungsvorschläge in fünf allgemeinen Begründungsmodellen klassifizieren, deren Einordnung auf der epistemologischen Unterscheidung nach Prämissen, Thesen und Argumenten beruht: das metaphysisch-transzendente, das empirische, das deontologische, das pragmatische und das existentielle Begründungsmodell.<sup>407</sup>

Das *metaphysisch-transzendente Begründungsmodell* leistet eine religiöse, transzendente, iusnaturalistische, realistische oder eine intuitionistische Begründung der Menschenrechte. Bei einem solchen Begründungsmodell sind die Menschenrechte entsprechend Entitäten, Intuitionen oder Naturrechte. Das metaphysische Begründungsmodell greift in der Regel auf ontologische Thesen und Argumente zurück und entfaltet dogmatische, rational-logische oder transzendente Methoden. Dieses Begründungsmodell entwickelt unmittelbare, direkte und absolute Begründungen und vertritt die Möglichkeit einer Letztbegründung von universell geltenden Normen wie der Menschenrechte. Zu diesem metaphysischen Modell gehören die Begründungen des Realismus, Intuitionismus, der Transzendentalmetaphysik oder des dogmatische Rationalismus.

Das *empirische Begründungsmodell* greift auf historische, kulturelle, anthropologische oder konsensuelle Prämissen, Thesen und Argumente zurück. Bei diesem Begründungsmodell entsprechen Menschenrechte menschlichen und geschichtlichen Errungenschaften, Bedürfnissen oder konsensuell anerkannten, positiv-rechtlichen Rechten. Dieses Modell gebraucht empirische und hermeneutische Methoden und zeigt eine mittelbare, indirekte und relative Begründung, die ferner die Möglichkeit einer Letztbegründung der Menschenrechte bestreitet.

Das *deontologische Begründungsmodell* leistet eine ethische oder eine moralische Begründung der Menschenrechte und beruht auf normativen Prämissen, Thesen und Argumenten, welche die normativen Voraussetzungen und den normativen Inhalt und Charakter der Menschenrechte zum Ausdruck bringen. Für dieses Begründungsmodell sind Menschenrechte Werte oder Normen, die eine rechtspositive Anerkennung erhalten. Dieses Begründungsmodell bedient sich einer normativ-analytischen Methoden, wie z.B. der konstruktiven oder diskurstheoretischen Begründungsmethode, und entfaltet in der Regel eine unmittelbare, direkte und absolute Begründung; letztere im Sinne einer universell gültigen Begründung. Ferner lässt sich bei diesem

---

<sup>405</sup> So bei Kant, Rawls, Habermas und Alexy. Siehe in dieser Arbeit das 6. Kapitel.

<sup>406</sup> Diese These wird von Norberto Bobbio vertreten. Nach Bobbio ist der Bezug auf die historische Dimension der Menschenrechte notwendig um diese Rechte zu begründen, da ihre historische Betrachtung unmittelbar mit ihrer Verwirklichung zusammenhängt. Die Berücksichtigung der historischen Dimension der Menschenrechte vermeidet es nach Bobbio, auf eine „*Illusion einer absoluten Begründung*“ hereinzufallen, wie es bei den Theoretiker der Naturrechtslehre des XVII. und XVIII. Jahrhunderts geschah. Vgl. Bobbio, „*L'illusion du fondement absolu*“, in: *Le fondement des droits de l'homme, Actes des entretiens de L'Aquila*, (14-19 septembre 1964), Institut International de Philosophie, La Nuova Italia, Firenze, 1966, S. 3-9.

<sup>407</sup> Vgl. Fernández, *El problema del fundamento de los derechos humanos*, a.a.O., S. 84 ff.; siehe auch A. Papachini, *Modelos de fundamentación*, in: ders., *Filosofía y Derechos Humanos*, S. 169-364.



Begründungsmodell von einer Letztbegründung der Menschenrechte im Sinne einer letzten Begründungsstufe sprechen.

Das *pragmatische Begründungsmodell* rechtfertigt Menschenrechte anhand zweckrationaler bzw. utilitaristischer und instrumentell-strategischer Prämissen, Thesen und Argumente. Dieses Begründungsmodell bezeichnet Menschenrechte bloß als geeignetes Mittel zur Maximierung des eigenen Interesses und Nutzens. Es benutzt eine zweckrationale Methode und entwickelt eine mittelbare, indirekte und relative Begründungsstruktur, die eine Letztbegründung widerlegt. Unter dieses Modell fallen alle Arten von hobbesianischen, machiavellischen und utilitaristischen Begründungen.

Schließlich leistet das *dezisionistisch-existentialistische Begründungsmodell* eine Begründung der Menschenrechte, die auf existentiellen und dezisionistischen Prämissen, Thesen und Argumenten basiert. Dieses Modell fasst Menschenrechte bloß als Entscheidungen oder Dezisionen auf, benutzt eine existentiell-psychologische Methode, zeigt eine mittelbare, indirekte, relative Begründungsstruktur und hält eine Letztbegründung für nicht möglich.

Die metaphysischen und empirischen Begründungsmodelle bilden zwei Extreme, die sich in ihren relevanten Aspekten gegenüberstehen. Demgegenüber bilden die deontologischen und pragmatischen Begründungsmodelle mittlere Wege, die gewisse Elemente von beiden extremen Grundpositionen annehmen können und sich als Perspektiven verstehen, die diese beiden extremen Grundpositionen der Begründbarkeit überwinden wollen. Die Kombination von Elementen dieser verschiedenen und unterschiedlichen Begründungsmodelle führt also letztlich zu bestimmten Begründungsprogrammen und allgemeinen Begründungssystemen.

In diesem Sinne darf man nicht von einer einzigen, absolut gültigen Begründung der Menschenrechte sprechen, da die Aufgabe, Menschenrechte zu begründen, impliziert, ein komplexes Begründungsprogramm zu entwerfen, in dem verschiedene, aber vereinbare Aspekte unterschiedlicher Begründungsmodelle kombiniert werden können, soweit sie einander nicht widersprechen. Diese mögliche Begründungskombination hat sich schon oben bei der Darstellung der verschiedenen Varianten der Begründung der Menschenrechte gezeigt, als die Ergänzung von normativen, anthropologischen, kulturellen, instrumentellen oder existentiellen Begründungen erwähnt wurde.<sup>408</sup> Alexy scheint dieser Ansicht zu sein, wenn er ein *umfassendes Modell* der Menschenrechtsbegründung vorschlägt, das hauptsächlich durch Prinzipien bestimmt wird und dessen Kern ein transzendentes Begründungsmodell bildet, das mit einer instrumentellen Begründung kombiniert wird.<sup>409</sup>

Eine vielfältige Begründung der Menschenrechte im Rahmen eines umfassenden und komplexen Begründungsprogramms ist jedoch allein unter der analytischen und normativen Konsistenzbedingung zulässig, dass der Kern eines solchen Begründungsprogramms einem hauptsächlichlichen Begründungsmodell entsprechen muss, dem die anderen Begründungsmodelle untergeordnet sein müssen. Dies verlangt, dass die verschiedenen Prämissen, Thesen und Argumente sowie die Methoden und Strukturen der verschiedenen Begründungsmodelle sich gegeneinander nicht widersprechen, sondern vielmehr zueinander in einem Ergänzungsverhältnis stehen. Es lässt sich ein allgemeines und universell gültiges, normatives, transzendentalpragmatisches und diskurstheoretisches System der Begründung von Menschenrechten verteidigen – jedenfalls hinsichtlich der allgemeinen und abstrakten Menschenrechte oder der Menschenrechte als Prinzipien und Grundsätze –, welches auf den normativen Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit und auf der entsprechenden Konzeption

---

<sup>408</sup> Dies scheint Bobbio auch zu meinen, wenn er behauptet, dass man nicht von einer einzigen, absoluten Begründung der Menschenrechte sprechen darf, sondern vielmehr von unterschiedlichen, gleichzeitig gültigen Begründungen der Rechte des Menschen. Nach Bobbio geht es also nicht um eine einzige und absolute Begründung der Menschenrechte, ein Unternehmen, das nach diesem Autor zum Scheitern verurteilt ist, sondern vielmehr um die Rechtfertigung von unterschiedlichen und möglichen Begründungen der Menschenrechte, die unbedingt die historischen, sozialen, ökonomischen und psychologischen Probleme ihrer Durchsetzung berücksichtigen müssen. N. Bobbio, *Presente y porvenir de los derechos humanos*, S. 24-26; ders., „L’illusion du fondement absolu“, in: *Le fondement des droits de l’homme*, a.a.O., S. 9.

<sup>409</sup> Vgl. hierzu Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142 ff.; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 18 f.

der moralischen Person sowie auf der Idee der Menschenwürde beruht. Dieses Begründungssystem können Argumente verschiedener Begründungsmodelle ergänzen, wenn sie nicht seinen hauptsächlichsten normativ-transzendentalen Prämissen, Thesen oder Argumenten widersprechen.

Darüber hinaus lässt sich behaupten, dass sich bei der Begründung der Menschenrechte als universelle moralische Normen eine systematische Begründungskette von Argumenten konstruieren lässt, die, bildlich ausgedrückt, aus *horizontalen*, *vertikalen* und *transversalen* Begründungsargumenten besteht. Die Argumente, die sich in einem horizontalen Verhältnis vorstellen lassen, bilden Argumente mit dem gleichen Charakter und Gewicht. Die auf eine vertikale Weise eingeordneten Argumente stehen zueinander in einer Rangordnung oder in einem Vorrangverhältnis. Schließlich drücken die in einem transversalen Verhältnis stehenden Argumente gemeinsame Argumente aus, die sich auf alle Ebenen der Begründungsargumentation anwenden lassen.

Alle ausprobierten Modelle zur Begründung der Menschenrechte bringen, wie gezeigt, einen bestimmten Blickwinkel der Rechtfertigung ins Spiel und einige davon lassen sich ohne Widerspruch in ein umfassendes und komplexes Begründungssystem einordnen. Hauptsache ist, dass ein Leitbegründungsmodell eindeutig identifiziert und konsistent entfaltet wird und dass die ergänzenden Begründungsmodelle der allgemeinen Struktur dieser Leitbegründung unterordnet werden müssen. Menschenrechte können also im Rahmen eines *umfassenden Begründungssystems* gerechtfertigt werden. In dieser Arbeit wird ein umfassendes und komplexes, normatives und argumentatives Begründungssystem dargestellt und verteidigt, dessen Kern ein transzendentalpragmatisches Begründungsmodell bildet, das aber durch Argumente anderer Begründungsmodelle ergänzt werden kann. Es soll im Wesentlichen ein *deontologisches, transzendentalpragmatisches und diskurstheoretisches Begründungssystem* verteidigt werden. Ein solches Begründungssystem lässt sich als *explikative Begründung*<sup>410</sup> bezeichnen. Sie findet Ausdruck in unterschiedlichen Begründungsprogrammen, die von Kant ausgehen und z.B. bei Autoren wie Rawls, Habermas und Alexy weiterentwickelt werden.

Die Begründungsprogramme von Rawls, Habermas und Alexy sind normative Begründungsprogramme, bei denen die Menschenrechte als *universell-moralische Normen* begriffen und auf den Voraussetzungen der praktischen Vernunft begründet werden. Sie bilden auch Beispiele von Begründungsprogrammen, bei denen Elemente verschiedener Begründungsmodelle verknüpft werden. Rawls entwirft hauptsächlich ein normativ konstruktivistisches und liberales Begründungsmodell, das aber auch wesentliche empirische Argumente der kulturellen, anthropologischen und pragmatischen Begründungsmodelle beinhaltet. Habermas schlägt im Wesentlichen ein normativ universalpragmatisches und diskursives Begründungsmodell vor, bei dem aber auch empirische Argumente der konsensuellen und pragmatischen Begründungsmodelle eine zentrale Rolle spielen. Alexy verteidigt seinerseits ein normatives, transzendentalpragmatisches und diskurstheoretisches Begründungsmodell, das er durch Nutzenmaximierung und existentialistische Argumente der pragmatischen und existentialistischen Begründungsmodelle ergänzt. Bei diesen Begründungsprogrammen sollen die verschiedenen Argumente unterschiedlicher Begründungsmodelle in einem Ergänzungsverhältnis stehen. Es bilden sich jedoch theoretische Spannungen, die sich aus der Kombination von einander prinzipiell entgegengesetzten Argumenten ergeben. Solche Spannungen versuchen die in dieser Arbeit betrachteten Autoren durch verschiedene Rekurse aufzulösen. Rawls versucht die normativen und empirischen, kulturell-kommunitaristischen Elemente seiner Theorie der Gerechtigkeit durch seine konstruktivistische Methode des Überlegungsgleichgewichts zu vereinbaren. Habermas versucht die Verschmelzung von normativen und empirischen Prämissen bei seiner Diskurstheorie durch seine Gleichursprünglichkeits- oder Gleichgewichtsthesen. Alexy vertritt schließlich die Notwendigkeit einer Ergänzung des transzendentalen Arguments durch eine auf instrumentellen und existentialistischen Argumenten beruhende, objektive Begründung der Menschenrechte.

---

<sup>410</sup> Vgl. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 19 ff.

## 2.1 Das *kantisch normative argumentative* Begründungssystem der Menschenrechte

Aussichtreichster Kandidat für ein objektiv-rationales Begründungssystem der Menschenrechte ist eine grundlegende, kantisch normative Grundposition, die sich durch Argumentationselemente sowohl in Rawls' Konstruktivismus als auch in der Diskurstheorie entfaltet. Dieses Begründungssystem teilt eine allgemeine Struktur der Begründbarkeit aller rational-formellen Normbegründungen und entwirft eine auf normativen Voraussetzungen des vernünftigen Argumentierens beruhende Rechtfertigung von universell-moralischen Normen wie der Menschenrechte. Solche Voraussetzungen beziehen sich auf die Ideen der Freiheit und Gleichheit und auf eine entsprechende Konzeption der moralischen Person, deren Kern die Idee der Autonomie, d.h. die Idee eines autonomen Subjekts mit dem entsprechenden moralischen Vermögen bildet.

Ein solches Begründungssystem der Menschenrechte lässt sich durch die folgenden zusammenhängenden Merkmale kennzeichnen: Es ist *formell*, *normativ*, *liberal*, *transzendental-pragmatisch* und *argumentativ*. Es ist formell, weil es auf prozeduralen Kriterien von Richtigkeit beruht. Es ist normativ, da es auf deontologischen Modalitäten des „Sollens/Müssens“ hinsichtlich der Richtigkeit oder der Gerechtigkeit moralischer Normen basiert, im Gegensatz zur empirischen Begründungen. Es ist liberal, indem bei ihm das Freiheitsprinzip das fundamentale und vorrangige Grundprinzip ist und im Mittelpunkt von jedem zu ihm gehörenden Begründungsprogramm steht. Es ist transzendental-pragmatisch, da es auf den notwendigen Präsuppositionen praktischer Vernunft oder auf pragmatischen Voraussetzungen beruht. Schließlich ist es argumentativ, weil es auf die strukturellen Bedingungen des praktischen rationalen Argumentierens oder des allgemein praktischen Diskurses zurückgreift.

Darüber hinaus teilt dieses Begründungssystem eine allgemeine Begründungsstruktur der Begründbarkeit, die durch verschiedene Begründungsebenen wie die *transzendente* und die *pragmatische* Ebene von Begründung gekennzeichnet ist, als auch durch unterschiedliche Begründungsgrade wie *unmittelbare*, *mittelbare*, *direkte* und *indirekte*, *absolute* und *relative* Begründungen.

Dieses Begründungssystem bietet im Allgemeinen, und das heißt ohne hier die Unterschiede zwischen den verschiedenen Begründungsprogrammen hervorzuheben, die plausibelste Antwort einer ausreichenden Begründung von wesentlichen, moralischen Normen des Zusammenlebens unter den sozialen und politischen Umständen der modernen Gesellschaften, die – wie Rawls sagt – die Tatsache des Pluralismus berücksichtigen müssen und bildet dadurch einen dritten Weg zwischen den Extremen des moralischen Skeptizismus und des Dogmatismus. Das Unternehmen der Begründung der Menschenrechte entspricht in diesem Sinne dem Unternehmen der Begründung einer „minimalen öffentlichen Moral“ von modernen, demokratischen und pluralistischen Gesellschaften, deren Inhalt das allgemein normative und öffentliche Kriterium zur Lösung und Interpretation von allgemein praktischen und juristisch-politischen Urteilen bildet. In diesem Sinne bedeutet die Begründung der Menschenrechte die Begründung derjenigen allgemein inhaltlichen Kriterien der praktischen Richtigkeit oder Gerechtigkeit, die mit den vielfältigen Konzeptionen des Guten vereinbar sein können. Ein normativ argumentatives Begründungssystem der Menschenrechte soll dementsprechend die Rechtfertigung eines *normativen Rahmens* des öffentlichen, friedlichen und gerechten Zusammenlebens bieten, der die Gerechtigkeit und den Pluralismus durch symmetrische Achtung und Gegenseitigkeit sichern kann.

Bei diesem normativ argumentativen Begründungssystem hängt die Rechtfertigung universell geltender Normen wie der Menschenrechte von dem möglichen Gebrauch praktischer Vernunft und ihrem formellen oder prozeduralen Kriterium der Richtigkeit des Universalisierungsprinzips ab, das den sogenannten „goldenen Regeln“ eines jeden formellen Gerechtigkeitsbegriffs entspricht. Nach der argumentativen Auffassung praktischer Vernunft kann ferner die Begründung von universell-moralischen Normen allein in der Form des rationalen Argumentierens selbst begründet liegen, in der Struktur und dem Charakter der allgemein praktischen Argumentation oder des praktischen Diskurses.

Die normativ argumentative Begründung der Menschenrechte stützt sich also auf die Idee der praktischen Vernunft selbst, und zwar auf eine argumentative praktische Vernunft, die eine tolerante und flexible Vernunftmoral bietet,<sup>411</sup> die dazu fähig ist, auf das Problem der Normbegründung unter den Umständen der Säkularisierung, Rationalisierung, Pluralismus und Demokratisierung in der modernen Gesellschaft eine von jeder rationalen und vernünftigen Person akzeptable Antwort anzubieten. Die Idee einer argumentativen praktischen Vernunft und die damit verbundene Idee von praktischer Rationalität beruhen auf der Struktur des rationalen praktischen Argumentierens oder des rationalen praktischen Diskurses selbst und führen zu einer rational-formell argumentativen Moral.<sup>412</sup>

Der Versuch, eine solche Moral zu entwerfen, d.h. eine rational-formelle Begründung von moralischen Normen zu entwickeln, findet seinen Ausgangspunkt bei Immanuel Kant und entspricht verschiedenen Entfaltungen und Umformulierungen bei Autoren wie John Rawls, Karl Otto Apel, Jürgen Habermas, Robert Alexy und Carlos Santiago Nino. Der hauptsächliche und mehrfach betonte Unterschied der letzteren Autoren zu Kant besteht darin, dass es bei ihnen nicht mehr um eine monologische Vernunft als Begründungskriterium der Moral und damit der moralischen Normen geht, sondern vielmehr um einen argumentativen, dialogischen oder kommunikativen Gebrauch der praktischen Vernunft. Das Verständnis von Argumentation wandelt sich von der Argumentation des Einzelnen zu der Argumentation unter mehreren als Dialog.<sup>413</sup> Auch die epistemologische Frage wird durch die Sorge um die Intersubjektivität, die Argumentation und die Sprache ersetzt. Es ist im Rahmen dieses philosophischen Wandels, dass die Frage nach einer Begründung allgemeiner moralischer Normen wie Menschenrechte beantwortet werden kann.

Was als kantisch normatives und argumentatives Begründungssystem bezeichnet werden darf, besteht also darin, die universell-moralischen Normen wie die Menschenrechte durch Form oder durch die strukturellen Aspekte der praktischen Vernunft selbst zu begründen, die der des rationalen Argumentierens oder des allgemein praktischen Diskurses entsprechen. Um diese notwendigen, normativen und strukturellen Voraussetzungen praktischer Vernunft zu zeigen und zu begründen und damit die Geltung von universell geltenden, normativen Aussagen wie der Menschenrechten begründen zu können, entwickeln die betrachteten Autoren einen Argumentationsvorgang, der transzendente und pragmatische Elemente in Anspruch nimmt.

Im Rahmen dieses allgemein normativ argumentativen Begründungssystems wird eine allgemeine Vorstellung des Begründungsprogramms von Immanuel Kant dargestellt, das als die Hauptquelle betrachtet wird, sowie der Begründungsprogrammen von John Rawls, Jürgen Habermas und Robert Alexy, die ebenfalls im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen. Diese Begründungsprogramme werden im zweiten analytischen Teil dieser Arbeit, der den folgenden vier Kapiteln entspricht, ausführlicher dargestellt.

---

<sup>411</sup> Vgl. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 14 ff.

<sup>412</sup> Der Ausdruck einer rational argumentativen Moral bezieht sich im Allgemeinen auf das, was Rawls als *moralische Konstruktivismus*, Habermas als *Diskursethik*, Alexy als *Diskurstheorie* und Nino als *ethischen Konstruktivismus* bezeichnen.

<sup>413</sup> In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass der Dialog die zentrale Stelle wieder gewinnt, die er im klassischen Griechenland schon hatte.

## 2. Kapitel. Die Begründung der Menschenrechte in Kants praktischer Philosophie

### I. Einführung

Im folgenden Kapitel soll der Versuch einer Rekonstruktion der grundsätzlichen Ideen der Begründung der Menschenrechte in Kants praktischer Philosophie vorgestellt werden. Die Ausführungen erheben jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie zeigen den Argumentationsgang des moralischen Gesetzes bei Kant, insoweit dieser von Bedeutung für die Begründung der Menschenrechte ist. Dieses Thema wird als eine systematische Fragestellung und nicht als historische oder interpretatorische behandelt.

In seiner praktischen Philosophie errichtet Kant ein neues Konzept der transzendentalen Subjektivität, in das die Gesetze der Moralität systematisch eingeordnet werden können. Die Idee der reinen Vernunft und die Autonomie derselben stehen im Zentrum dieser Transzendentalsubjektivität: Die reine Vernunft dient in ihrem praktischen Gebrauch als allgemeiner gesetzgebender Wille und ihre Autonomie bildet die einzige Bedingung, unter der die praktische Vernunft als rein gedacht werden kann. Die transzendente Methode Kants besteht darin, dass die Bedingung der Möglichkeit aller moralischen Gesetze von apriorischen Prinzipien der reinen Vernunft abhängt.<sup>414</sup>

Die praktische Freiheit als Autonomie des Willens und die Metaphysik des Subjekts Kants bilden letztlich die Grundlage seines praktischen Begründungsprogramms, nämlich die transzendente Basis des kategorischen Imperativs und damit des Prinzips der äußeren Freiheit als allgemeines Rechtsprinzip und einziges angeborenes Menschenrecht. Der kategorische Imperativ bildet zugleich eine formelle und materielle Begründung aller Gesetzgebung, und damit der Menschenrechte, durch die Universalisierbarkeit und Zweck-an-sich -Formulierungen.

Man kann sagen, dass die praktische Philosophie Kants in einer Triade der doppelten Probleme besteht: Das Verhältnis von Moral und Recht, Autonomie und äußerer Freiheit und kategorischem Imperativ und Rechtsprinzipien, in denen der Begriff der praktischen Freiheit im Mittelpunkt steht. Moralität im weiteren Sinne entspricht also der praktischen Freiheit und schließt sowohl Moral im engeren Sinne bzw. innere Freiheit, wie auch Recht bzw. äußere Freiheit ein.<sup>415</sup>

Der Begriff der praktischen Freiheit in ihrem inneren und äußeren Ausdruck ist also die Basis der ganzen praktischen Philosophie Kants in dem Sinne, dass sowohl Moral als auch Recht nur verschiedene Anwendungsbereiche dieser grundsätzlichen Idee sind. Innere Freiheit im Bereich der Moral entspricht Autonomie des Willens, innerer Gesetzgebung als kategorischem Imperativ und innerem Verhalten als Achtung fürs Gesetz. Parallel entspricht im Bereich des Rechts äußere Freiheit Willkür, öffentlicher Autonomie, äußerer Gesetzgebung als Vernunftrechtprinzipien und äußerem Verhalten als äußere Pflichtmäßigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit. Dies bildet das gesamte System der Sittlichkeit Kants.<sup>416</sup>

Freiheit, Gesetzgebung und Verhalten stützen sich also auf die Grundbegriffe der Kantschen Moralität: Guter Wille,<sup>417</sup> Pflicht<sup>418</sup> und kategorischer Imperativ<sup>419</sup>, aus denen Kant die

---

<sup>414</sup> Vgl. König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 191.

<sup>415</sup> Siehe Dreier, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants, S. 286-307; López Hernández, La Fundamentación del Derecho en Kant, S. 395-406.

<sup>416</sup> Siehe Dreier, a.a.O.; Höffe, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

<sup>417</sup> Der Wille wird nach Kant „als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“ Kant, GMdS, S. 59 (BA 64). AA, S. 427 (A19-20)

<sup>418</sup> „Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“, die aus apriorischer Maxime kommt und welche als objektive Bestimmung das praktische Gesetz hat. Kant, GMdS, S.26 (BA14). AA, S. 400 (A18-19).

<sup>419</sup> Kant unterscheidet überhaupt zwischen *hypothetischem* und *kategorischem Imperativ*. Es gibt bei Kant zudem drei unterschiedliche Prinzipien als Inhalt der drei verschiedenen Imperative: Sie wären entweder Regeln der

Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten bzw. des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft entwickelt.<sup>420</sup>

Aus dem kategorischen Imperativ als Grundprinzip der Moralität stammt nach Dreiers Interpretation<sup>421</sup> sowohl das Grundtugendprinzip<sup>422</sup> als auch das Grundrechtsprinzip. Das Grundrechtsprinzip „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne“<sup>423</sup> kann demnach als eine Umformulierung des kategorischen Imperativs nach seinem äußeren Aspekt verstanden werden, d.h. als eine Spezialformel des allgemeinen Moralprinzips.

Äußere Freiheit entspricht schließlich bei Kant dem Menschenrecht und begründet sich auf dem kategorischen Imperativ, der sich zugleich auf innerer Freiheit begründet.

Der Grund des Rechts besteht bei Kant darin, dass er mit der moralischen Freiheit als Autonomie des Willens bzw. der Würde die einzige mögliche Basis eines säkularen Systems auf politischer, praktischer, reiner Vernunft bildet, welche an den Menschenrechten orientiert ist. Kants Begründung der Würde des Menschen kann als die wesentliche Begründung des modernen Menschenrechtsdenkens verstanden werden.<sup>424</sup>

Die Begründung des Menschenrechts hängt bei Kant von seiner Begründung des moralischen Gesetzes ab. Kant gibt uns eine normative Begründung des praktischen Gesetzes, deshalb ist sein Begründungsstatus deontologisch. Das bedeutet, dass die Menschenrechte ein Sollen bilden. Ihre Geltung entspringt den apriorischen Prinzipien der Vernunft, die zugleich durch die Idee der Freiheit als Autonomie und der metaphysischen Eigenschaften des Menschen gerechtfertigt werden.

Als letzten Grund der Menschenrechtsbegründung Kants kann man die Metaphysik des Subjekts ansehen. Die grundlegende metaphysische Eigenschaft des Menschen besteht bei Kant in der Freiheit und damit in der Autonomie des Willens als positivem Begriff derselben. Diese Eigenschaft des Menschen bedeutet die freie Bestimmung seines Willens als reine praktische Vernunft, nämlich dass er nach apriorischen Gründen handeln kann.

Bei Kant können zwei Ebenen der Begründbarkeit des praktischen Gesetzes und damit des Menschenrechts unterschieden werden: Eine Transzendentebene und eine aus ihr folgende Anwendungsebene.

Auf der Transzendentebene wird der kategorische Imperativ und mithin das Rechtsprinzip als Menschenrecht durch praktische Freiheit als Autonomie und Metaphysik des Subjekts begründet. Auf dieser Ebene ist bei Kant die Rede von innerer, moralischer Freiheit in ihrer positiven Bedeutung als Autonomie des Willens. Die Begründungsargumentation auf transzendentaler Ebene wird letztlich als Faktum der Vernunft dargestellt.

Auch auf der Anwendungsebene geht Kant vom kategorischen Imperativ aus. Auf dieser Ebene begründet er alle praktischen Gesetze, und damit auch die Menschenrechte, aus seinen zwei Hauptformeln des kategorischen Imperativs: Der Universalisierbarkeitsformel und der Zweck-an-sich-Formel bzw. der Würde des Menschen. Diese Formulierungen des kategorischen Imperativs lassen eine formelle und materielle Begründung durch ein Verfahren zu, in dem alle Handlungsmaximen als praktische Gesetze begründet werden können. Aus dem kategorischen

---

Geschicklichkeit – technisch –, oder Ratschläge der Klugheit – pragmatisch –, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit – moralisch. Kant, GMdS, S. 41-51 (BA37-BA52). AA, S. 412-421.

<sup>420</sup> Der Vernunftwillen ist nach Kant also die Bedingung der Moral, der kategorische Imperativ das objektive Element als objektives praktisches Gesetz und die Pflicht das subjektive Element mit ihrer Maxime als subjektives Prinzip des Willens. Diese dritte Komponente spielt eine entscheidende Rolle für die Bestimmung der kantischen Moralität im weiteren Sinne.

<sup>421</sup> Dreier, a.a.O., S. 294.

<sup>422</sup> „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“ Kant, MdS, Einl. IX, IV 237 (A30).

<sup>423</sup> Kant, MdS, Einleitung in der Rechtslehre, S.35 (C 20).

<sup>424</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 187-188.

Imperativ folgt als seinem äußeren Gebrauch das Grundrechtsprinzip, aus diesem folgt wiederum das Prinzip der äußeren Freiheit, die als Regel des Geltungsanspruchs aller konkreten Menschenrechte dient.

Beide Ebenen bilden eine systematische Begründungskette: Rechtsprinzip als Menschenrecht sowie die konkreten Menschenrechte gründen sich auf dem kategorischen Imperativ mit seiner Grundformel und der Zweck-an-sich-Formel. Der kategorische Imperativ gründet sich auf die innere, moralische Freiheit als Autonomie des Willens und diese gründet sich schließlich auf den Mensch als Ding-an-sich in der Verstandeswelt.

Der kategorische Imperativ bildet also den Bezugspunkt beider Ebenen der Begründung der Menschenrechte: Er wird als oberstes praktisches Gesetz begründet und dient dann als Grund des Rechtsprinzips als Menschenrecht sowie aller Gesetzgebung und Menschenrechte.

Der Hauptbegründungsgedanke von Kants Argumentationsgang ist also die Idee der Freiheit: Aus der äußeren Freiheit können Konzept, Struktur und Inhalt des Menschenrechts entwickelt werden und in der inneren Freiheit kann man ihre theoretischen Grundlagen finden.

Hier wird zuerst die Begründung der Menschenrechte im Rahmen der Einheit der praktischen Philosophie Kants vorgestellt, dann wird auf das Konzept, die Struktur und den Inhalt der Menschenrechte bei Kant und letztlich auf die Lösung Kants zu kommen sein, nämlich die Begründung des praktischen Gesetzes. Hier muss auf die Freiheit als Autonomie und die Metaphysik des Subjekts und schließlich auf den kategorischen Imperativ mit seinen zwei Hauptargumenten der Begründung der Menschenrechte eingegangen werden, die auf der Freiheit als Autonomie aufgebaut sind.

## **II. Die Begründung der Menschenrechte bei Kant im Rahmen der Einheit seiner praktischen Philosophie**

Kant selbst bezeichnet seine hauptphilosophischen Probleme als die Fragen danach, was wir *wissen können*, was wir *tun sollen* und was wir *hoffen dürfen*.<sup>425</sup> Sein wissenschaftlicher Anspruch besteht also darin, dass das Vernunftgericht zu erreichen, aus dem diese Fragen objektiv, d.h. universell und notwendig, beantwortet werden können. Dieser Versuch Kants bildet den Grund seiner ganzen Philosophie.

Kant selbst vergleicht die transzendente Wende des Bezugssystems seiner Philosophie mit dem der kopernikanischen Wende der Kosmologie.<sup>426</sup> Das bedeutet, dass die Vernunft nicht mehr einer an sich substanzhaft seienden Welt gegenüber steht. Vielmehr konstituiert die Vernunft als das „Grund-gebende“ allererst die „wirkliche“ Welt als das Ganze möglicher Erfahrung und entwirft sie in ihrer Totalität. Kant tauscht die ontologische Metaphysik gegen eine transzendente Metaphysik.<sup>427</sup>

Der Kern dieser Revolution besteht in Kants transzendentaler Methode. Die transzendente Methode besteht darin, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von apriorischen Normen aufgezeigt werden,<sup>428</sup> denn „*Philosophische Erkenntnis ist die Vernunftserkenntnis aus Begriffen*“.<sup>429</sup> Das Verfahren von Kant ist eine transzendente Deduktion, die als Kernstück der transzendentalen Methode gelten kann.<sup>430</sup> Den Begriff der Deduktion gewinnt Kant aus der Rechtslehre.<sup>431</sup> Sie bedeutet bei Kant nicht die strikte Form eines Beweises, sondern die

---

<sup>425</sup> Siehe Kant, KdrV, AA, A804 f. B832 f.

<sup>426</sup> Vgl. König, a.a.O., S.187.

<sup>427</sup> Siehe Forscher, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 116-123; Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 17-31, 100-109, 199-208.

<sup>428</sup> König, a.a.O., S.191.

<sup>429</sup> Kant, KrV III, B 741.

<sup>430</sup> Baum, Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie, S. 211-219.

<sup>431</sup> „*Die Rechtslehre, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti), und indem sie von beiden Beweise fordern, so nennen sie ersteren, der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction.*“ Kant I., KrV III, B 116.

Untersuchung des Bereiches der Gültigkeit eines apriorischen Begriffs, also die Rechtfertigung von apriorischen Erkenntnissen.<sup>432</sup> Den Höhepunkt Kants transzendentaler Methode bildet die Deduktion der Kategorien als Grundbegriffe aller möglichen Erfahrungen und Erkenntnisse von Gegenständen.<sup>433</sup> So charakterisiert Kant die Vernunft im engeren Sinne als das „*Vermögen der Principien*“ und Prinzipien als „*synthetische Erkenntnis aus Begriffen*“.<sup>434</sup>

Die Vernunft bringt nach ihrem spekulativen Gebrauch Einheit durch die regulative Funktion ihrer Ideen in die einzelnen kategorial bestimmten Raum-Zeit-Ereignisse zu der einheitlichen Erfahrungsereignisse und Erfahrungswelt. Das Verfahren wird entwickelt von allgemeineren Bedingungen in Richtung auf das letztlich *Un-bedingte*. Nach ihrem praktischen Gebrauch bringt die Vernunft die Gesetze der Kausalität des Willens als Autonomie, d.h. die Möglichkeit und Wirklichkeit der Moralität als reine praktische Vernunft. Auf beiden Ebenen kann die Vernunft als die Tätigkeit des Begründens in zweifachem Sinne verstanden werden: „*begründend Gründe gebend, d.h. aus Gründe ableitend, und ergründend unter der Leistung der Ideen Gründe suchend bzw. vornehmend*“.<sup>435</sup>

Im Bereich der praktischen Philosophie erreicht Kants Transzendentalphilosophie ein neues Konzept der Subjektivität, in der die reine Vernunft ins Zentrum des Weltganzen rückt: Sie dient in ihrem spekulativen Gebrauch als Konstitutionsbedingung der Wirklichkeit und in ihrem praktischen Gebrauch als praktische Gesetzgeberin.<sup>436</sup> Die Autonomie der Vernunft ist also auf beiden Ebenen die einzige Bedingungen unter der die Vernunft als rein gedacht werden kann, mithin die Subjektivität als transzendental, d.h. als einzige Instanz, in der die Gesetzordnung sowohl der Natur wie auch der Moralität systematisch eingeordnet werden kann.

Kant weist der Philosophie zwei Begriffe zu: den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff. Damit unterscheidet Kant zwischen theoretischer und praktischer Philosophie.<sup>437</sup> Damit unterscheidet er zwischen Physik und Ethik, die erste als Bereich, wo alles ist oder geschieht, die zweite als Bereich, wo alles sein soll oder geschehen soll.<sup>438</sup>

Auf beiden Gebieten ist die reine Vernunft a priori allgemein gesetzgebend: Auf dem Naturgebiet ermöglicht sie die Gegenstandserkenntnis und die Naturgesetze, auf dem Freiheitsgebiet die eigene Kausalität des Willens. In Kants Philosophie wird also reine Vernunft praktisch, sowohl im Bereich der Moral als auch in dem des Rechts.

Theoretische und praktische Vernunft stehen keineswegs unverbunden nebeneinander, denn sie sind auf beiden Gebieten dieselbe Vernunft.

Die praktische Philosophie Kants lässt sich mit den Grundzügen des *Formalismus*, der *Apriorität*, der *Notwendigkeit*, der *Priorität des Sollens*, der *Einheit der Vernunft*, der *Universalität* und der *Autonomie* kennzeichnen.

(i) Kants praktische Philosophie ist *formal*, weil sie sich auf keinen bestimmten Inhalt der Moral bezieht, sondern auf die Form der praktischen Vernunft, die einen solchen Inhalt objektiv ermöglicht. Kant versucht die reine Form der praktischen Vernunft zu formulieren, aus der sich alle praktischen Erkenntnisse bzw. praktischen Gesetze ableiten lassen.<sup>439</sup>

(ii) Die *Apriorität* Kants praktischer Philosophie besteht darin, dass Kant eine Metaphysik der Sitten ohne empirische Elemente zu entwickeln versucht, deren Prinzipien lediglich a priori erkennbar sind, und die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik oder Hyperphysik vermischt ist, obwohl man den empirischen Teil der Ethik in der Anthropologie

---

<sup>432</sup> Vgl. Kant I., KrV III, B 761; Kritik der Urteilskraft (KdU V, S. 279 (B 131); König S., a.a.O., S.192.

<sup>433</sup> Zu diesem Punkt siehe Baum, a.a.O., S. 45-163.

<sup>434</sup> Kant, KrV III, B 356-7 f.

<sup>435</sup> König, Zur Begründung der Menschenrechte, S.193-194.

<sup>436</sup> Siehe König, a.a.O., S.187.

<sup>437</sup> Vgl. König, a.a.O., S.189.

<sup>438</sup> „*Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur, oder der Freiheit. ...die erstern zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll*“. Kant I., GMdS, Vorrede, S. 11.

<sup>439</sup> Siehe Garcia Maynes, Etica, S. 176-182.



finden kann.<sup>440</sup> Die Erfahrung gilt entweder für die transzendente Deduktion der moralischen Prinzipien noch für die Möglichkeit moralische Beispiele zu finden.<sup>441</sup>

Wenn ein Gesetz moralisch gilt, d.h. als Grund einer Pflicht, dann muss es absolute Notwendigkeit bei sich führen. Das erfordert, dass der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. Kant versucht also alle seine sittlichen Begriffe völlig a priori aus der Vernunft entspringen zu lassen.<sup>442</sup> Alle sittlichen Begriffe haben völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung.

(iii) Kants praktische Philosophie nimmt die *Notwendigkeit* des praktischen Gesetzes der Vernunft in Anspruch. Ein solches Gesetz, das a priori, objektives Prinzip ist und dessen Ursprungs in der praktischen, reinen Vernunft liegt, muss nicht bloß nur für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt mit Notwendigkeit gelten. Nach Kant gibt uns keine Erfahrung die Möglichkeit auf solche apodiktischen Gesetze zu schließen.<sup>443</sup>

Im Gegensatz dazu haben alle anderen vorherigen moralischen Philosophen nicht die moralischen Gründe, die völlig a priori bloß durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand bloß durch Vergleich der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, unterschieden.<sup>444</sup> Diese Philosophen vermischen die Ideen einer menschliche Natur, Vollkommenheit, Glückseligkeit, moralisches Gefühl, Gottesfurcht und fragen nicht, ob die moralischen Prinzipien schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgends anders anzutreffen seien.<sup>445</sup>

(iv) In Kants praktischer Philosophie kann man den *Vorrang des Sollens* finden.<sup>446</sup> Auf dem Gebiet der Metaphysik der Sitten, d.h. einer praktischen Philosophie, kann man Gesetze von dem, was geschehen soll, finden, d.h. objektiv-praktische Gesetze, und nicht Gesetze von dem, was geschehen ist, die zum Gebiet der Physik gehören. Dieses Sollen als normative Begründung der Moralität ist also unabhängig von der Erfahrung oder der anthropologischen Ebene, d.h. seine Gültigkeit hängt nicht von seiner möglichen empirischen Realität oder Anwendung ab, sondern bloß von seinem Ursprung als Prinzip der reinen praktischen Vernunft.

(v) Kant fordert die *Einheit der Vernunft* als spekulativen und praktischen Gebrauch in einem gemeinschaftlichen Prinzip, wenn die Vernunft vollendet sein soll. Das ist so, weil sie doch am Ende nur ein und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden werden muss.<sup>447</sup>

(vi) Man könnte sagen, dass die Grundbegriffe der praktischen Philosophie Kants *Vernunft* und *Freiheit* Wechselbegriffe sind, weil der eine den anderen voraussetzt. Die Vernunft setzt die Freiheit voraus, um ihre eigene Existenz als praktische durch die Autonomie zu denken, und die Freiheit setzt die Vernunft voraus, um die Universalität ihrer Gesetze festzustellen, denn ohne die Gesetze der Vernunft wäre keine Freiheit möglich.

---

<sup>440</sup> Vgl. Kant, GMdS, Vorrede.

<sup>441</sup> So sagt Kant: „In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe.“ Kant, GMdS, S. 34 (BA26). AA, S. 407 (A1-4).

<sup>442</sup> Siehe Kant, GMdS, Vorrede S. 13 (BAVIII), S. 39 (BA34). AA, Vorrede S. 389 (A11-23), S. 411 (A8-24), S. 412 (A1-14).

<sup>443</sup> Kant, GMdS, S. 36 (BA29). AA, S.408 (A18-19).

<sup>444</sup> Vgl. Kant, GMdS, Vorrede.

<sup>445</sup> Kant, GMdS, S. 38 (BA32). AA, S. 410 (A3-13).

<sup>446</sup> In diesem Sinne sagt Kant, „daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll“. Kant, GMdS, S. 35 (BA27-28). AA, S. 407 (A36-37) S. 408 (A1-3).

<sup>447</sup> In diesem Sinne fordert Kant zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, „daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß.“ Kant, GMdS, Vorrede, S. 16 (BA XIV). AA, S. 391 (A25-28).

Allein die Freiheit kann die Universalität der Gesetze ermöglichen, denn universell kann nur das praktische Gesetz sein, insofern als es aus der Unabhängigkeit des Willens von empirischen Bestimmungen erzeugt werden kann. In gleichem Sinne kann allein die Universalität die Freiheit ermöglichen, denn frei kann nur ein Wille sein, insofern als er sich allein nach den universellen Prinzipien der reinen Vernunft bestimmt. Das bedeutet, dass Universalität und Autonomie des Willens die wechselseitigen Eigenschaften der praktischen Vernunft bilden. Beide Eigenschaften sind im obersten moralischen Gesetz bzw. im kategorischen Imperativ enthalten.

### **III. Die Grundzüge des Begründungssystems der Moral (im weiteren Sinne) und das Verhältnis zwischen Recht und Moral bei Kant**

Die Freiheit als Autonomie des Willens ist bei Kant die Grundlage seines Menschenrechtsbegründungsprogramms. Sie bildet die Basis der Universalisierbarkeits- und Zweck-an-sich-Begründung und damit der Würde des Menschen als möglichen Minimalgehaltes des Rechts.<sup>448</sup> Kant setzt ein moralisches Subjekt voraus, in dem die Autonomie den Kerngedanken bildet. Der Begriff der Freiheit als Autonomie schließt eine metaphysische Konzeption des Subjekts ein, welche bei Kant in einem vernünftigen, freien Wesen besteht. Die transzendente Subjektivität vermag also nicht nur richtiges Wissen aus dem spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft zu erkennen, sondern auch moralische Gesetze im weiteren Sinne, d.h. moralisch und juristisch, aus dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft zu erzeugen, die sich als eigene Kausalität des allgemein gesetzgebenden Willens im Sinne der privaten und öffentlichen Autonomie darstellen.

Die praktische Philosophie Kants, und damit Kants Begründungssystem, besteht aus einer Triade der doppelten Probleme im Bereich der Tugendlehre und Rechtslehre, in denen der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt steht: Moralität im weiteren Sinne entspricht der Freiheit und schließt sowohl Moral im engeren Sinne, d.h. innere Freiheit, innere Gesetzgebung und inneres Verhalten, wie auch Recht, d.h. äußere Freiheit, äußere Gesetzgebung und äußeres Verhalten, ein.<sup>449</sup>

Der metaphysische und praktische Begriff der Freiheit ist also der Grund der ganzen praktischen Philosophie Kants. Aus ihm können die Grundprinzipien der Moralität im weiteren Sinne, d.h. Moral und Recht, gerechtfertigt werden. Die Möglichkeit der Autonomie und eines kategorischen Imperativs mit seinen verschiedenen Formeln als oberste Prinzipien der Sittlichkeit werden also aus der Idee der Freiheit begründet. Das war die Aufgabe Kants in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Dem Bereich der Moral im engeren Sinne entspricht also innere Freiheit als private Autonomie, innere Gesetzgebung durch den kategorischen Imperativ und inneres Verhalten aufgrund der Achtung fürs Gesetz. Parallel entspricht dem Bereich des Rechts äußere Freiheit als öffentliche Autonomie sowie Willkür, äußere Gesetzgebung durch die Vernunftrechtprinzipien und äußeres Verhalten als äußerliche Pflichtmäßigkeit.

Die Moralität als Sittlichkeit besteht bei Kant also in Tugendlehre und Rechtslehre. Ihr Umkreis umfasst also Moral (im engeren Sinne) und Recht. Sowohl Moral als auch Recht sind bei Kant verschiedene Ausdrücke der Idee der Freiheit und ihrer Unterscheidung in *innere und äußere Freiheit*.<sup>450</sup> So hätten wir bei Kant durch diese Unterscheidung das gesamte System der Sittlichkeit, d.h. private und öffentliche Autonomie, moralische und juristische Gesetzgebung und moralische und juristische Handlung. Das System der Moral bei Kant besteht also in dem Problem des Verhältnisses dieser Begriffe.

In dem allgemeinen Bereich der Moralität stammen Autonomie und Willkür aus dem Begriff des Vernunftwillens, moralische und juristische Prinzipien aus dem kategorischen Imperativ und Pflichtmäßigkeit in innerem und äußerem Sinne aus der Pflicht. So wären guter Wille, Pflicht und der kategorische Imperativ die Grundbegriffe der Moral im weiteren Sinne.

---

<sup>448</sup> Vgl. Dreier, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants, S. 287.

<sup>449</sup> Siehe Dreier, a.a.O., S. 289-306.

<sup>450</sup> Siehe Dreier, a.a.O., S. 289-296; Alexy, Ralfs Dreiers Interpretation des Kantischen Rechtsdefinition, S. 3-5; Garcia Maynes, Etica, S. 165-167; López Hernández, La Fundamentación del derecho en Kant, S. 395-406.

Hier sollen kurz die Grundbegriffe des Begründungssystems der Moral bei Kant dargestellt werden, danach die Bedeutung der inneren und äußeren Bereiche der Moral und des Rechts.

Die Möglichkeit einer Metaphysik der Sitten, d.h. des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, entwickelt Kant nach den Begriffen des *Guten Willens* als praktische Vernunft, dem *kategorischen Imperativ* als oberstes Prinzip der Moral und der *Pflicht* als Maxime des Willens. Der Erste ist die Bedingung der Moral, der Zweite das objektive Element als objektives praktisches Gesetz und die Dritte das subjektive Element als subjektives Prinzip des Willens. Letzteres Element spielt als Bestimmung des moralischen Handelns eine Rolle.

*Der schlechterdings gute Wille*<sup>451</sup> bedeutet die Idee eines Willens, dessen Prinzipien a priori sind, d.i. die Idee eines vernünftigen Willens, der sich allein nach Gründen aus der Vernunft a priori frei bestimmen kann. In diesem Sinne wird der Wille „als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“<sup>452</sup>

*Die Pflicht* ist die Notwendigkeit eines Handelns lediglich aus der Vorstellung des Gesetzes.<sup>453</sup> Dieser Begriff enthält den des guten Willens und sein Gebot steht über allen Neigungen und Absichten, über Selbstliebe und egoistischem Interesse.<sup>454</sup>

Kant unterscheidet zwischen der Handlung als *pflichtwidrig* und *pflichtmäßig*. Die *pflichtmäßige* Handlung lässt sich noch unterscheiden in eine Handlung, die bloß Pflicht, d.h. innere Pflichtmäßigkeit ist, und eine, die aus selbstsüchtiger Absicht – mit oder ohne Neigung – geschehen ist, d.h. äußere Pflichtmäßigkeit. Nur die Handlung aus innere Pflicht ist Kant zufolge moralisch im engeren Sinne.<sup>455</sup>

Eine solche moralische Handlung nach Pflicht muss Kant zu Folge die folgenden Voraussetzungen erfüllen: Sie muss a priori sein, d.h. unabhängig von allen Neigung;<sup>456</sup> sie muss sich nach einer Maxime als „das subjektive Prinzip des Wollens“<sup>457</sup> bestimmen, denn die moralische Handlung hängt nicht von den Gegenstände des Willens – von allen Absichten und ihren Wirkungen als Zwecken und Triebfedern – ab, sondern von seinen bloßen Prinzipien, d.i.

---

<sup>451</sup> Kant beginnt die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit dieser bekannten Aussage: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Kant, GMdS, S. 18 (BA1). AA, S. 393 (A5-7).

<sup>452</sup> Kant, GMdS, S.59 (BA64). AA, S. 427 (A19-20). Der gute Wille ist nach Kant gut allein durch das Wollen, d.h. an sich gut, und nicht durch das was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes. Die Idee des bloßen Willens enthält einen absoluten Wert, weil die Vernunft ihn regiert. Das bedeutet, dass nach Kant der moralische Wert des vernünftigen Willens von Erhaltung, Wohlergehen oder Glückseligkeit unabhängig ist. Siehe Kant I., GMdS, S.19 ff. AA, S. 292 ff.

<sup>453</sup> Vgl. Kant I., GMdS, S. 26 (BA14). AA, S. 400 (A18-19).

<sup>454</sup> „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d.i. eine den Willen bestimmende Ursache wird.“ Kant, GMdS, S. 97 (BA 122). AA, S. 459 (A23). Nach Kant gibt es auch ein reines Interesse an moralischen Gesetzen, d.h. die Vernunft hat Interesse an Handlungen aus der Allgemeinheit der Maxime des Willens. Das ist das moralische Gefühl bei Kant, d.h. ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht. Dieses ist also die Kausalität der Sinnlichkeit durch Vernunft. Die Möglichkeit dieser besonderen Art der Kausalität kann wie der Begriff der Freiheit nicht erklären, warum uns die Moralität interessiert. Dieses Interesse als moralisches Gefühl bildet nicht das Richtmaß der sittlichen Beurteilung, sondern die subjektive Wirkung der Gesetze auf den Willen, d.h. wir interessieren uns für das moralische Gesetz, weil es allgemein Gültigkeit hat und aus unserer Vernunft entspringt, und nicht umgekehrt. Vgl. Kant, GMdS, S. 97 f. AA, S. 459 f.

Kant unterscheidet auch zwischen praktischem Interesse an der Handlung, d.h. der Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich, und pathologischem Interesse am Gegenstand der Handlung, d.h. der Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Neigung. Siehe Kant, GMdS, S. 42 (BA38). AA, S. 413 (A31-34).

<sup>455</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 23 f. (BA9-10). AA, S. 397 f. (A17 ff.). Zur Bedeutung der Pflicht bei Kant siehe Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 309-343.

<sup>456</sup> Die Handlung muss a priori sein, d.h. unabhängig von irgendeiner Neigung oder Absicht, weil sie nur dann moralischen Wert nach Kant hat, wenn sie ohne Neigung nur aus Pflicht getan wird. Siehe Kant, GMdS, a.a.O.

<sup>457</sup> Eine Handlung aus Pflicht hat nach Kant ihren moralischen Wert „nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird“ Kant, GMdS, S. 26 (BA14). AA, S. 399 f. (A35-37).

Der moralische Wert liegt also im Prinzip des Willens, unabhängig von den Zwecken, die durch solche Handlung bewirkt werden können, d.h. er liegt in der apriorischen Maxime des Willens, d.h. in ihrer *formellen Bestimmung* im Gegensatz zu einer Triebfeder a posteriori, die materiell ist. Vgl. Kant, GMdS, S. 27 (BA15). AA, S. 401, (A3 ff.)

von der Maxime. Schließlich muss sie aus bloßer Achtung fürs Gesetz geschehen, denn „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz*“<sup>458</sup>, d.h. aus bloßer Vorstellung des Gesetzes.<sup>459</sup>

Moralisches Handeln ist also allein Handeln nach Pflicht und Pflicht kommt aus der apriorischen Maxime, die ihre *formelle Bestimmung* ist, aus bloßer Achtung fürs Gesetz, die ihre *subjektive Bestimmung* ist, welche als *objektive Bestimmung* das praktische Gesetz hat, d.h. den *kategorischen Imperativ*. Die Maxime muss einem solchen Gesetze Folge leisten.

Das dritte Element eines moralischen Handelns ist also der *kategorische Imperativ*. Das moralische Gesetz muss notwendig sein, d.h. dass es für jeden als objektives Gesetz erkannt wird. Kant geht von dem Begriff der *Nötigung*<sup>460</sup> zu dem des *Imperativs* über.<sup>461</sup> Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem unvollkommenen Willen. Sie sagen dem Willen, was praktisch gut ist, d.i. die Bestimmung des Willens durch objektive Gründe, die für jedes vernünftige Wesen gültig sind. Das genau bedeutet die Vorstellung der Vernunft.<sup>462</sup>

Kant unterscheidet überhaupt zwischen *hypothetischem* und *kategorischem Imperativ*.<sup>463</sup> Wir haben auch bei Kant drei unterschiedliche Prinzipien als Inhalt der drei verschiedenen Imperative: Sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit – technisch – oder Ratschläge der Klugheit – pragmatisch – oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit – moralisch.<sup>464</sup> Der *kategorische Imperativ* betrifft nur die *Form* und das *Prinzip* der Handlung, woraus sie selbst folgt, und nicht ihre *Materie*, d.h. was aus ihr erfolgen soll. Das wesentlich Gute der Handlung besteht in ihrer *Gesinnung* und nicht in ihrem Erfolg. Der kategorische Imperativ ist also allein ein praktisches Gesetz und die anderen Imperative können als Prinzipien des Willens gelten.<sup>465</sup>

Bisher ist festzuhalten, dass sich aus der Idee der Freiheit die Moral im engeren Sinne und das Recht unterscheiden lassen, d.h. innere und äußere Freiheit, innere und äußere Gesetzgebung und inneres und äußeres Verhalten. Aus den Grundzüge der Moralität – Guter Wille, Pflicht und kategorischer Imperativ – ergeben sich aller Inhalte von Moral und Recht: private und öffentliche Autonomie, moralische und juristische Gesetzgebung und moralisches und juristisches Verhalten. Mit anderen Worten: private und öffentliche Autonomie kommen aus dem Begriff des

---

<sup>458</sup> Kant, GMdS, S. 26 (BA14). AA, 400 (A18-19).

<sup>459</sup> Die Achtung fürs Gesetz ist nach Kant der dritte Satz der moralischen Handlung, als Folgerung aus beiden vorigen. Der Gegenstand der Achtung kann nur das bloße Gesetz an sich sein, welches ein Gebot enthält, denn es ist als Grund und niemals als Wirkung mit dem Willen verknüpft.

Der Begriff der Achtung bedeutet nach Kant bloß das Bewusstsein der Unterordnung des Willens unter das Gesetz, d.h. was man unmittelbar als Gesetz für sich erkennt, erkennt man mit Achtung. Die Achtung ist schließlich bei Kant die Vorstellung eines Wertes, der unserer Selbstliebe Abbruch tut. Der Gegenstand der Achtung kann also lediglich das Gesetz sein, das wir uns selbst auferlegen und als an sich notwendig erkennen. Deshalb kann nach Kant nur die *Vorstellung des Gesetzes* an sich, sofern sie der Bestimmungsgrund des Willens ist, das moralisch Gute sein. Kant erklärt den Begriff der Achtung so: „*Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewusstsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als Ursache desselben angesehen wird*“. Kant, GMdS, S. 28 (Anm.:BA17). AA, S. 401 (A25-28).

<sup>460</sup> Nötigung ist das *Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen*, d.h. die objektive und subjektive gesetzmäßige Handlung eines Willens, der nicht an sich völlig der Vernunft gemäß ist. Siehe Kant, GMdS, S. 41(BA37). AA, S. 413 (A4-8).

<sup>461</sup> Imperativ ist also die Formel des Gebots oder der Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist. Vgl. Kant I., GMdS, S. 41 (BA37). AA, S. 413 (A9-11).

<sup>462</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 42 (BA38). AA, S. 413 (A18 ff.).

<sup>463</sup> Der hypothetische Imperativ stellt die Notwendigkeit einer Handlung als Mittels vor, um ein Zweck zu erreichen. Im Gegensatz dazu zeigt der kategorische Imperativ die objektive Notwendigkeit einer Handlung an sich, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck. Der kategorische Imperativ gilt also als ein apodiktisches, praktisches Prinzip. Beim hypothetischen Imperativ unterscheidet Kant zwischen problematisch und assertorisch, wenn die Handlung zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht – wie der der Glückseligkeit – gut sei. Die beide können als Imperative der Geschicklichkeit und Klugheit bezeichnet werden. Vgl. Kant, GMdS, S. 43-44 (BA40-41). AA, S. 414 (A12 ff), 415 (A1-27).

<sup>464</sup> Sie lassen sich auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterscheiden: Nur das Gesetz oder der Imperativ der Moral führt den Begriff einer absoluten, objektiven und allgemein gültigen, praktischen Notwendigkeit bei sich. Dagegen werden die anderen durch Bedingungen eingeschränkt. Hierzu Kant, a.a.O.

<sup>465</sup> Zu Unterscheidung zwischen den Imperativen siehe Kant, GMdS, S. 45-51 (BA43-52). AA, S. 414-421.

Vernunftwillens, moralische und juristische Gesetzgebung aus dem kategorischen Imperativ und moralisches und juristisches Verhalten aus dem Begriff der Pflicht.

*Das innere Verhalten aus Pflicht* entspricht der moralischen Handlung im engeren Sinne, d.h. die freie, der inneren Pflicht gemäße und gesetzmäßige Handlung nach allgemeinfähigen Maximen aus bloßer Achtung fürs Gesetz als Bewegungsgrund. Andererseits entspricht das *äußeren Verhalten* der juristischen Handlung, d.h. der äußerlich pflichtgemäßen Handlung aus Zwang. Diese letzte kann aber auch moralisch im engeren Sinne sein, d.h. der inneren Pflicht gemäß, wenn sie sich aus bloßer Achtung fürs Gesetz bestimmt. Die Motivationskomponente als subjektiver und objektiver Aspekt des Handelns unterscheidet schließlich ihre Einordnung als moralisch oder juristisch.<sup>466</sup>

Inneres Handeln schließt also inneres und äußeres Gesetz ein, d.h. sowohl innere und äußere Pflichtmäßigkeit als auch Gesetzmäßigkeit. Äußeres Handeln schließt nur äußeres Gesetz, d.h. Handeln aus Zwang ein. Es ist aber möglich, inneres und damit moralisches Handeln im Bereich des Rechts einzuhalten, wenn es nicht nur eine äußere, sondern auch eine innere Entsprechung zwischen Handeln und Gesetz gibt, d.h. gleichzeitig juristisch und moralisch sein kann.

Der Unterschied zwischen Recht und Moral (im engeren Sinne) liegt also nicht im Inhalt, weil er derselbe in beiden Bereichen sein kann, und auch weniger in der Form des Gesetzes, weil es dieselbe Allgemeinheit vorstellen muss, sondern in der Maxime des Willens und Triebfeder des Handelns. Allein wenn die Achtung fürs Gesetz die Maxime der Handlung wäre, wäre sie moralisch im engeren Sinne. Die restlichen Handlungen könnten demnach pragmatisch (aus Triebfedern) oder juristisch (aus Zwang) sein.<sup>467</sup>

*Innere/äußere Freiheit aus dem Vernunftwille* entspricht bei Kant jeweils der privaten und öffentlichen Autonomie sowie Willkür. Auf der einen Seite besteht die private Autonomie in der Selbstgesetzgebung des vernünftigen Willens jedes Einzelmenschen nach der universellfähigen Maxime als allgemeines Gesetz, um moralisch zu handeln. Andererseits besteht die öffentliche Autonomie in der Selbstgesetzgebung eines universellen Willens, dessen Gesetz jeder Einzelmensch akzeptieren können soll. Diese letzte Bedeutung bildet in Kants praktischer Philosophie die politische Freiheit als politische Autonomie.<sup>468</sup>

Autonomie kann also bei Kant als Selbstbestimmung eines schlechterdings guten Willens als praktische Vernunft aufgefasst werden. Nur eine verallgemeinerungsfähige Gesetzgebung eines Willens aus Vernunft kann sich Autonomie nennen. Deshalb setzt der Begriff der Freiheit die Autonomie des Willens als seine eigene Kausalität vom Gesetze der Freiheit und aus Vernunft voraus. Ein solcher vernünftiger Wille muss autonom sein, um seine Moralität zu versichern. Autonomie wird dadurch zum Synonym der Moralität: die Möglichkeit der Moralität setzt die Autonomie des Willens voraus.<sup>469</sup>

*Innere/äußere Gesetzgebung aus dem kategorischen Imperativ* entspricht dem moralischen und juristischen Gesetz. Kant versucht also das oberste Prinzip der Moralität zu formulieren, das aus der Idee der Freiheit als Autonomie des Willens begründet und gleichzeitig gültig für das gesamte System der Moralität sein müsste. Kant stellt dieses letzte Grundprinzip in der Grundformel des kategorischen Imperativs und seinen verschiedenen, zusätzlichen Formulierungen vor: der Mensch/Zweck-Formel, der Autonomieformel mit ihrem Appendix, der Reich-der-Zwecke-Formel und der Naturgesetzformel.<sup>470</sup>

Aus dem kategorischen Imperativ als Grundprinzip der Moralität sollen nach Dreiers Interpretation von Kant sowohl das Grundtugendprinzip sowie das Grundrechtsprinzip

<sup>466</sup> Vgl. Dreier R., a.a.O., S. 289-296.

<sup>467</sup> Zum Verhältnis zwischen Recht und Moral siehe Sandermann, Die Moral der Vernunft, S. 235-277.

<sup>468</sup> Hierzu Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 125-133.

<sup>469</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 67 (BA76). AA, S. 434 (A1-14).

<sup>470</sup> Vgl. Dreier, a.a.O., S. 290.

stammen.<sup>471</sup> Den kategorischen Imperativ, d.h. allein nach der universellfähigen Maxime zu handeln, kann man als allgemeines Grundprinzip von Recht und Moral zugleich unter der Unterscheidung inneres Handeln – äußeres Handeln verstehen. Das bedeutet einerseits, dass der kategorische Imperativ Grund-Rechtsprinzip wird, wenn er Gesetzmäßigkeit fordert. Auf der anderen Seite wird der kategorische Imperativ Grund-Moralprinzip, wenn er gleichzeitig Pflichtmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit fordert. Er kann aber gleichzeitig moralisch und juristisch sein.

Das Recht gehört also zu der Moral im weiteren Sinne, wenn es sich auf apriorische Prinzipien begründen lässt, oder es besteht nur im positiven Recht, wenn es aposteriori entspringen ist. Dadurch unterscheidet Kant zwischen *Natur- / Vernunftrecht* und *Positivrecht*. Das bildet eine objektive Unterscheidung des Rechts als Wissenschaft: Es gründet entweder auf apriorischen oder aposteriorischen Prinzipien.<sup>472</sup>

*Naturrecht* ist bei Kant *Vernunftrecht* geworden. Das bedeutet, dass das Vernunftpotential des Menschen als die wesentliche Menschennatur sowie die apriorischen Prinzipien der Vernunft als objektives Gesetz angesehen werden können. Natur- und Vernunftrecht sind über das positive Recht die Grundlage dieses Letzteren. Kant unterscheidet zwischen dem was „*rechters*“ ist, d.h. was die positiven Gesetze sind, und dem, was „*recht*“ bzw. „*an sich recht*“ ist, also das was nicht auf Erfahrung gedacht wird. Dieses Recht-an-sich muss in der bloßen Vernunft gesucht werden, denn es stellt die Grundlage „*zu einer möglichen positiven Gesetzgebung*“ dar.<sup>473</sup> Das macht die Unterscheidung zwischen positivem Recht und Natur- / Vernunftrecht aus. Naturrecht ist jedoch nicht mehr natürliches oder göttliches Recht, wie in traditionellem Sinne angenommen, sondern es muss allein in der Vernunft gedacht werden. Mit anderen Worten: Naturrecht darf nicht mehr als objektive Ordnung gedacht werden, sondern als Erzeugung der Vernunfttätigkeit des Menschen als Vernunftwesen.<sup>474</sup>

Auf diese Weise betrachtet Kant das Recht aus transzendentaler Perspektive: Aus der reinen Vernunft entspringen apriorische Prinzipien, die die Bedingungen der Möglichkeiten konkreter Gesetze und Rechtlichkeiten sind. Recht kann es jedoch nur in der Gestalt von positivem Recht geben.<sup>475</sup> In diesem Sinne nimmt Kant nicht mehr die Fiktion eines rechtlichen Naturzustandes als regulative Idee an, wie Locke oder Hobbes es noch tun.

Recht kann bei Kant nur als positives Recht gedacht werden. Doch unterliegt dieses positive Recht apriorischen Vernunftprinzipien, die am Maßstab ihrer Rechtmäßigkeit beurteilt werden müssen.<sup>476</sup> Das würde bedeuten, dass aus der apriorischen Idee des Rechts die Notwendigkeit des Staates folgen würde; d.h. die Vernunftpflicht zum Staat.<sup>477</sup> Auf andere Weise kann Recht nicht verwirklicht werden. Es muss aber verwirklichen werden.

Die Dichotomie von „*gerechtem Recht*“ löst Kant ab: Die Idee der Gerechtigkeit ist eine regulative Vernunftidee, die das Ideal eines vollkommenen Vernunftrecht darstellt. Das positive Recht bezieht sich auf diese Idee. Es muss eine unendliche Annäherung fordern, d.h. es muss zu einem solchen Zustand werden, in dem die Gesetze dem Rechtsprinzip entsprechen.<sup>478</sup>

Sowohl in dem Natur- und Vernunftrecht als auch in dem positiven Recht würde der Ursprung des Rechts in einem allgemein gesetzgebenden Willen liegen. Mithin muss aber positives Recht bei Kant auch vernünftig und damit gerecht sein, denn der Wille des Gesetzgebers würde einen universellen gesetzgebenden Willen bilden. Das folgt bei Kant aus dem Begriff der äußeren

---

<sup>471</sup> Siehe Dreier, a.a.O., S. 294.

<sup>472</sup> Vgl. López Hernández, La Fundamentación del Derecho en Kant, S. 395-406.

<sup>473</sup> Kant, MdS VI, S. 229 f. (B32); vgl. S. 297 (B 140); siehe auch König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 230.

<sup>474</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 230-231.

<sup>475</sup> Vgl. König, a.a.O.

<sup>476</sup> „*Recht kann also[bei Kant] nur in der Gestalt positiven Rechts wirklich werden, ohne positives Recht existiert Recht nur in der Idee*“. König, a.a.O., S. 232.

<sup>477</sup> Vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S. 199.

<sup>478</sup> Hierzu König, a.a.O., 233.

Freiheit als öffentliche Autonomie, d.h. aus der Selbstbestimmung eines universellen gesetzgebenden Willens im Bereich des Rechts, dessen Gesetz jeder akzeptieren kann.<sup>479</sup>

Dieser besondere Punkt der Rechtslehre Kants muss bezweifelt werden. Die normative Normativitätsbegründung des Rechts bei Kant ist sehr stark und das extreme Unrecht wurde bei Kant nicht betrachtet. Kant formuliert nur die Idee der reinen praktischen Vernunft, dass alles Recht gerecht sein soll. Dieses soll der Gesetzgeber vernunftgemäß, d.h. nach allgemein gesetzgebendem Willen durchsetzen. Er betrachtet aber nicht die mögliche Ungerechtigkeit des Gesetzes eines konkreten, historischen Gesetzgebers.<sup>480</sup>

Die Existenz des Rechts ist Kant zufolge durch reine Vernunft a priori gegeben und die Funktion des Rechts liegt in der Einschränkung der äußeren Willkür. Das Recht und die Menschenrechte zielen auf die Ermöglichung der Freiheit.<sup>481</sup> Das Recht hat in Kants Rechtsphilosophie Vorrang vor der Ethik. Ein solcher Vorrang ist analytisch mit der Befugnis zum Zwang des Rechts verbunden. Der Zwang durch öffentliche Gewalt nimmt den systematischen Ort ein, den in der Ethik die Nötigung durch den kategorischen Imperativ hat. Der Grund des Rechtswesens liegt in der Ermöglichung des gleichen Freiheitsanspruches für alle, d.h. in der Übereinstimmung der Freiheitsäußerungen eines jeden durch die Einschränkung derselben. Dafür sind positive Gesetze nötig. Zugleich müssen diese Gesetze durch die Zustimmung eines jeden eingeschränkt werden, sonst wären sie bloße Faktizität. Der Zwang muss also die Bedingung der Vernunft erfüllen. Das erfordert die Existenz eines Staates, wo die Koexistenz der äußeren Freiheiten unter öffentlichen Gesetzen möglich ist. Das Recht erfordert somit analytisch den Rechtszwang:<sup>482</sup> „*Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei.*“<sup>483</sup>

Die Normativitätsbegründung Kants fragt nach der Notwendigkeit des Rechts. Seine Antwort darauf besagt, dass wir Recht haben müssen, weil im Naturzustand, wo es kein Staatsgesetz gibt, Gewalt droht. Deshalb kann man durch das Recht den Krieg vermeiden und die Rechte der Bürger sichern. Das Recht lässt so die äußere Freiheit des Einzelnen mit der äußeren Freiheit eines jeden übereinstimmen. Dadurch rechtfertigt Kant auch die Notwendigkeit des Zwanges des Rechts, um die äußere Freiheit eines Jeden zu garantieren.<sup>484</sup> Dieses Thema betrifft die Sicherung der Menschenrechte durch die staatsbürgerlichen Grundrechte und die Einrichtung der öffentlichen Gerechtigkeit.<sup>485</sup>

Kant gibt uns schließlich zwei Argumente, um die Notwendigkeit des Rechts zu rechtfertigen. Ein *Erkenntnisargument*, welches besagt, dass im Naturzustand das Gesetz nicht erkannt werden kann, und wir müssen wissen können, was machen *sollen*. Des Weiteren ein *Durchsetzungsargument*, welches besagt, dass das Gesetz Zwang braucht, denn es kann sich nicht nur mit Freiheit durchsetzen.<sup>486</sup>

Kant gibt uns also eine normative Normativitätsbegründung. Die Kantsche Grundnorm besagt das Gebot, in einen bürgerlichen Zustand einzutreten, d.h. in den Bereich des positiven Rechts, dessen Geltung mit dem natürlichen Gesetz begründet ist, um mit der äußeren Freiheit eines jeden übereinzustimmen. Eine solche normative Normativitätsbegründung hätte aber Probleme: z.B. dass die empirischen Kategorien bei Kant (Raum, Zeit, Kausalität) absolut notwendig sind, um in der Welt zu leben sowie die Erscheinung anzusehen. In gleichem Sinne wäre die Idee der Freiheit als Postulat der Vernunft absolut notwendig, um die Vernunft als praktisch zu denken, d.h. moralisch zu handeln. Im Gegensatz dazu müssen wir aber nicht absolut notwendig das Recht als Sollen übernehmen, denn man kann ohne Recht leben und handeln, wie es zum Beispiel nach dem Anarchismus bzw. der Anomie und dem Marxismus geschieht.

---

<sup>479</sup> Siehe Kersting, a.a.O., S. 233-239.

<sup>480</sup> Vgl. Cohen H., Kants Begründung der Ethik, S. 397.

<sup>481</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 238.

<sup>482</sup> Siehe König, a.a.O., S. 239-240.

<sup>483</sup> Kant, MdS VI, S. 232 (B 36).

<sup>484</sup> Siehe Kant, MdS VI, S. 231.

<sup>485</sup> Zu diesem Punkt siehe Ju Gau-Jeng, Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 132-178.

<sup>486</sup> Siehe Kant, MdS VI, S. 231, 305-308.

Die kantische Grundnormtheorie beinhaltet bisher drei Grundzüge: Unterscheidung zwischen *Natur- / Vernunftrecht* und *Positivrecht* und die *Notwendigkeit des Rechts*.

Die Begründung des Rechts bei Kant entspringt schließlich aus seiner transzendentalen Methode, die seinen Begriff der transzendentalen Subjektivität bildet und eine Metaphysik des Subjekts als freies, vernünftiges Wesen vorstellt. Das Recht und damit die Menschenrechte werden damit auf dem Begriff der Freiheit als Autonomie begründbar.<sup>487</sup>

#### **IV. Das Konzept, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte bei Kant**

##### **1. Der Begriff der äußeren Freiheit und das einzige ursprüngliche Menschenrecht**

Das Prinzip der äußeren Freiheit „(Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann,..“<sup>488</sup> dient als allgemeines Rechtsprinzip. Dieses entspricht dem Kantschen Menschenrechtskonzept, insofern es ist bei Kant „diese(s) einzige ursprüngliche, jedem Menschen Kraft seiner Menschheit zustehende Recht“<sup>489</sup> und bezieht sich auf das äußere Verhältnis von Personen zueinander.

Die drei Elemente des kantschen Freiheitsbegriffes sind: der Bezug meiner Freiheit auf die aller anderen sowie die Einzigkeit des Menschenrechts und seine Verankerung der Idee der Menschheit.<sup>490</sup> Alle drei sind in der Definition der Freiheit als einziges angeborenes Recht zusammengefasst.<sup>491</sup>

Die Deduktion dieser Freiheit folgt aus dem Grund-Rechtsprinzip als Sonderfall des kategorischen Imperativs<sup>492</sup> und seine Begründungsstruktur folgt aus der inneren - moralischen Freiheit als Autonomie des Willens und letztlich aus der Vorstellung des Menschen als Staatsbürger und damit zur Verstandeswelt gehörendem Wesen.<sup>493</sup>

Dieses Prinzip der äußeren Freiheit als Rechtsprinzip bildet das einzige ursprüngliche Menschenrecht. Aus ihm entspringen alle einzelnen Menschenrechte und durch seine Legitimation kann der Geltungsanspruch der Menschenrechte gesichert werden.<sup>494</sup> Äußere Freiheit als Menschenrecht enthält im weiteren Sinne die juristische und politische Freiheit. Die juristische Freiheit hat einen allgemeinen rechtlichen Sinn und bezieht sich auf die vernunftgemäße Kompatibilität der äußeren Handlungen aller Rechtspersonen untereinander. Nach ihrer negativen Bedeutung besteht sie in der Unabhängigkeit von jeder Willkür und nach ihrer positiven Bedeutung bildet sie die Verpflichtung, der Freiheit des Anderen nicht zu widerstreiten.

---

<sup>487</sup> „Alle Rechtsgesetze müssen aus der Freiheit derer hervorgehen, die ihnen gehorchen sollen. Denn das Recht selbst ist nichts anders als die Einschränkung der Freyheit des Menschen (im äußeren Gebrauch) auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung derselben mit der Freyheit von jedermann. Daher die bürgerliche Verfassung als ein rechtlicher Zustand unter öffentlichen Gesetzen durchgängige Freyheit eines jeden Gliedes des Gemeinen Wesens als erste Bedingung enthält (nicht die ethische, auch nicht die blos juristische, sondern die politische Freyheit)“ Kant, Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII., S.129.

<sup>488</sup> Kant, MdS, S.43 (B 20).

<sup>489</sup> Kant, MdS VI, AA S. 237.

<sup>490</sup> Siehe König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 229.

<sup>491</sup> „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist diese einzige ursprüngliche, jedem Menschen Kraft seiner Menschheit zustehende Recht“ Kant, MdS VI, S. 237.

<sup>492</sup> Hierzu Unruh, Der Herrschaft der Vernunft, S. 126.

<sup>493</sup> „dieser angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Prinzip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt) bestätigt und erhoben, indem er sich nach eben denselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt.“ Kant I., Zum ewigen Frieden, XI, S.204f.

<sup>494</sup> Siehe König, a.a.O., S. 188.



Das Menschenrecht ist bei Kant im engeren Sinne mit der negativen äußeren Freiheit identifizierbar, d.h. als Unabhängigkeit von jeder anderen nötigen Willkür mit der Einschränkung derselben durch die Allgemeinheit des Gesetzes, welches in formeller Gleichheit besteht.<sup>495</sup> Im weiteren Sinne entspricht aber das Menschenrecht auch der politischen Freiheit, die ein spezieller Unterfall der generellen juristischen Freiheit ist.<sup>496</sup> Die negative Bedeutung der politischen Freiheit stellt die Unabhängigkeit von der Tätigkeit des staatlichen Souveräns dar, d.h. von der nötigen Willkür des Gesetzgebers. Ihre positive Bedeutung zeigt sich in der Befugnis des Menschen zur Zustimmung zum Gesetz, dem er gehorchen soll, d.h. in öffentlicher Autonomie.<sup>497</sup> Mit der öffentlichen Autonomie erreicht das kantsche äußere Freiheitsverhältnis seinen höchsten Punkt.<sup>498</sup> Sie setzt jedes autonome Vernunftsubjekt in Beziehung zu anderen, so dass ein jeder nicht nur monologisch im Bereich der Moral existiert, sondern auch dialogisch im Bereich des Rechts.<sup>499</sup>

Freiheit ist nun für Kant der Kern des Rechts. Der praktische Freiheitsbegriff, Freiheit als Autonomie, die auf transzendente Freiheit aufbaut, wird nun zum Fundament einer dritten Ebene des kantschen Freiheitsbegriffes: die personale Freiheit, die als rechtliche und politische Freiheit ihren Ausdruck findet. Kants Begründungssystem geht von der intrapersonalen zur interpersonalen Bezugsebene über.

Die Struktur der Freiheit in jeder Ebene bleibt die gleiche. In seiner negativen Betrachtung: Unabhängigkeit von heteronomen, determinierten Ursachen. In seiner positiven Betrachtung: Selbstbestimmung und Autonomie. Einerseits sind die Ursachen auf der Ebene des personalen Freiheitsbegriffes nicht mehr sinnliche Neigungen, sondern Bestimmungen durch den Willen anderer Subjekte. Andererseits bildet die Willensautonomie in Entsprechung zum moralischen Gesetz das positive Moment.<sup>500</sup>

Nach dem Prinzip der negativen äußeren Freiheit stehen die Menschenrechte a priori unter dem Prinzip der Wechselseitigkeit. Das bedeutet, dass die Freiheitsansprüche aller einzelnen Subjekte sich wechselseitig aufeinander beziehen müssen. Dies führt analytisch zu einem Gleichgewicht aller Ansprüche der äußeren Freiheit in der Gemeinschaft, d.h. zur Gleichheit und Wechselseitigkeit als Prinzipien des Vernunftrechts.<sup>501</sup>

In Kants personalem Freiheitsbegriff sind also die Freiheitsansprüche aller einzelnen Subjekte wechselseitig aufeinander bezogen. Die Freiheitsansprüche eines jeden sind relativ zu den Freiheitsansprüchen aller anderen. Das führt zu einem Gleichgewicht aller Ansprüche im Bezugssystem. Gleichheit und Wechselseitigkeit stellen sich als Prinzipien dar, unter denen die rechtliche Gemeinschaft vernünftiger Subjekte möglich ist.<sup>502</sup> Jedoch enthält das Prinzip der Freiheit analytisch das der Gleichheit.<sup>503</sup> Dieses Ideal hat auch transzendenten Charakter, denn Kant bezieht sich hier nur auf das Subjekt als Vernunftwesen.<sup>504</sup> Diese transzendente Struktur ist die Grundlage konkreter Gesetzlichkeit, d.h. dass ihre Legitimation von der Garantie der Freiheitsansprüche eines jeden abhängt, mithin sie allgemeingültig sein müssen.

Das einzige angeborene Menschenrecht ist bei Kant dieser Freiheitsanspruch, der den gleichen Rechtsanspruch aller anderen einschließt und dessen Prinzip die Wechselseitigkeit ist. Das bedeutet, es existieren vor jeder Staatlichkeit bereits Subjekte mit Rechten. Dieses „Vorher“ bei Kant ist kein zeitlicher, sondern ein transzendentaler Begriff, d.h. eine vernunftmäßige

---

<sup>495</sup> Vgl. Ju G. J., Kants Lehre vom Menschenrechte und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 110-124.

<sup>496</sup> Hierzu Unruh P., a.a.O., S. 126; Kersting W., a.a.O., S. 233-240.

<sup>497</sup> Siehe Colomer, Algunos Apuntes sobre Kant y la Libertad Política, S. 581-596.

<sup>498</sup> „Die höchste Form von Freiheit in Kants Konzept ist die Autonomie, die Selbstgesetzgebung eines vernünftigen Wesens durch seine Vernunft.“ König, a.a.O., S. 237.

<sup>499</sup> Vgl. König, a.a.O., S.230.

<sup>500</sup> Siehe König, a.a.O., S. 239.

<sup>501</sup> Vgl. Kersting, a.a.O., S. 233-240; König, a.a.O., S. 242.

<sup>502</sup> Bei Kant ist „Reziprozität und Wechselseitigkeit... das entscheidende Prinzip einer rechtlich strukturierten Gemeinschaft“ König, a.a.O., S. 242.

<sup>503</sup> Im angeborenen Freiheitsrecht liegt „Angeborene Gleichheit, d.i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann“ Kant, MdS VI, S. 237.

<sup>504</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 243.

Voraussetzung des Rechts. Das bedeutet auch, dass die Wirklichkeit des Menschenrechtes vom Staat abhängt, nicht so aber seine Geltung.<sup>505</sup>

Mit dem Prinzip der äußeren Freiheit als Menschenrecht haben wir bei Kant eine Grundidentität zwischen dem Grund-Rechtsprinzip und dem Prinzip der äußeren Freiheit als Menschenrecht. Allerdings mit einer Unterscheidung in der Perspektive: Beide lassen die äußere Freiheit eines jeden durch die Einschränkung der Willkür nach dem allgemeinen Gesetz zu. Die Unterscheidung liegt in dem Standpunkt seiner Formulierung: Das Grund-Rechtsprinzip formuliert das Recht als objektiv, das Prinzip der äußeren Freiheit aber als subjektiv.

Dieses einzige Menschenrecht steht in enger Beziehung zu dem Recht der Menschheit und dem Rechtsprinzip als Rechtsdefinition sowie im Verhältnis zu der Vielfalt konkreter Menschenrechte; es ist die Regel, nach der konkrete Menschenrechte gebildet werden. Das bedeutet, dass alle Menschenrechte unter einem gemeinsamen Prinzip stehen.<sup>506</sup> Das einzige Recht ist die transzendente Basis aller möglichen, positiven Menschenrechte, die sich als Verwirklichung des einen Menschenrechts zeigen. Gleichzeitig enthält dieses einzige Menschenrecht das Recht auf Staat. Mithin kann man bei Kant von einem Menschenrecht auf Rechtsordnung sprechen.<sup>507</sup>

Im Folgenden wird kurz das Recht der Menschheit und dann die Rechtsdefinition Kants vorgestellt.

## 2. Das Recht der Menschheit

Das allgemeine Rechtsprinzip als Menschenrecht entspricht bei Kant dem Recht der Menschheit.<sup>508</sup> Das Recht der Menschen wird bei Kant als Recht der Menschheit in der Person eines jeden dargestellt, d.h. als „*das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann*“.<sup>509</sup>

Das Recht der Menschheit entspricht zugleich der Menschenwürde, denn es ist im kategorischen Imperativ sowohl in seiner Grundformel als auch in seiner Zweck-an-sich-Formel fundiert. Deshalb kann man sagen, dass das Menschenrecht und das Recht der Menschheit bei Kant nach ihrer vollen Struktur juridisch und moralisch sind. Es kann nicht nur als äußeres Freiheitsrecht verstanden werden, sondern auch als moralische Verpflichtung jeder Person auf sich selbst und auf jeden anderen.

Trotz der engen Beziehung zwischen Menschenrecht und Recht der Menschheit ist es nötig, bei Kant zwischen dem „*angeborenen Recht*“ und dem „*Recht der Menschheit in unsere eigene Person*“ zu unterscheiden. Der Unterschied liegt zuerst in der Lehre von der „*zweifachen Eigenschaft*“<sup>510</sup> des Menschen, d.h. er beruht auf der Unterscheidung zwischen der ideellen Menschheit (homo noumenon) und dem faktischen Menschen (homo phaenomenon). Zweitens bedeutet das „*Recht der Menschheit*“ kein subjektives Recht, sondern die Rechtspflichten des Menschen gegen sich selbst und gegenüber seinen Mitmenschen.<sup>511</sup>

Die Idee der Menschheit in uns bezeichnet Kant mit „*homo noumenon*“. Das „*Recht der Menschen*“ dagegen bringt Kant auch durch andere Termini zum Ausdruck, nämlich durch das „*Recht anderer Menschen gegen mich*“ oder das „*recht der Menschen gegen einander*“.<sup>512</sup> Im letzteren Fall wird unsere Freiheit durch die Willkür eines anderen Menschen außer uns gesetzlich eingeschränkt.

---

<sup>505</sup> Vgl. König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 243-244.

<sup>506</sup> Siehe König, a.a.O., S. 247.

<sup>507</sup> Diesen Punkt betrachtet auch Alexy als Menschenrecht auf positives Recht oder auf Staat. Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte. Vgl. König, a.a.O. S. 246.

<sup>508</sup> Kant, MdS VI, S.43 (B 20). Siehe Kersting W., a.a.O., S. 89-100.

<sup>509</sup> Kant, MdS VI, S.304 (B 151). König, a.a.O., S. 186.

<sup>510</sup> Kant, MdS VI 239.29.

<sup>511</sup> Ju Gau-Jeng, Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 95-96.

<sup>512</sup> Kant, MS Vigilantius, AA XXVII 2/1, 592.26-27, 583.19-21. Zitiert von Ju Gau-Jeng, a.a.O., S. 97.

Das rechtliche Verhältnis des Menschen zur Menschheit in unserer eigenen Person könnte „*transzendente Pflicht*“<sup>513</sup> genannt werden. Daraus folgt, dass das „*Recht der Menschheit*“ als transzendente Pflicht aller immanenten Pflicht zugrunde liegt, die sich auf das „*Recht der Menschen*“ bezieht. Dieses Letzte stellt ein rechtliches Verhältnis von Menschen zu Menschen dar und nur dieses allein wird von Kant als „*reales Verhältnis zwischen Recht und Pflicht*“ bezeichnet.<sup>514</sup>

Das Recht der Menschheit bedeutet also die Rechtspflichten des Menschen gegen sich selbst, aufgrund seiner reinen gesetzgebenden Vernunft.<sup>515</sup> Das Recht der Menschen definiert sich als die Rechtspflichten eines jeden gegen jeden anderen. Diese besteht in einem realen wechselseitigen Rechtsverhältnis.

### 3. Kantischer Rechtsbegriff

Im transzendentalen Rechtsprinzip formuliert Kant das Recht als „*der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.*“<sup>516</sup>

Nach Dreiers Interpretation kann man drei Definitionselemente in Kants Rechtsbegriff erkennen:<sup>517</sup> Erstens „*der Inbegriff der Bedingungen*“. Dieser kann durch den Begriff des äußeren Gesetzes definiert werden, so dass „*Inbegriff der Bedingungen*“ „*Inbegriff der äußeren Gesetze*“ bedeuten kann.<sup>518</sup> Der zweite Teil der Definition enthält das Element der gemeinsamen Vereinigung jeder Willkür.<sup>519</sup> Die Willkür wird also als Gegenstand einer solchen Vereinigung zum Ausdruck gebracht. Das dritte Element ist das allgemeine Gesetz der Freiheit, d.h. der kategorische Imperativ, bei dem Dreier einen juristischen und einen ethischen Gebrauch bei Kant unterscheidet.<sup>520</sup>

Jedes der drei Rechtsdefinitionselemente Kants führt aber zu Problemen: „*Das des Inbegriffs der Bedingungen holt das Spannungsverhältnis von positivem Recht und Naturrecht in den Rechtsbegriff; das der Willkürvereinigung läßt fragen, warum die äußere Freiheit der einzige Gegenstand des Rechts sein soll; das der allgemeinen Gesetze schließlich führt zu der Frage, wie eine Brücke von der Innerlichkeit des kategorischen Imperativs zur Äußerlichkeit des Rechts geschlagen werden kann.*“<sup>521</sup>

Dieses transzendente Rechtsprinzip entspricht dem Prinzip der Freiheit als angeborenes Menschenrecht durch eine strukturelle Identität mit einer Unterscheidung in der Perspektive: Beide definieren es als die Bedingung allen Rechts, das Rechtsprinzip in objektiver und das Freiheitsprinzip in subjektiver Weise.<sup>522</sup>

Dieses Prinzip bezieht personale Freiheit, d.h. das äußere Verhältnis von Personen zueinander, mit ein. Das Rechtsgesetz fordert von mir, äußerlich so zu handeln, dass der freie Gebrauch meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann zusammen bestehen kann.<sup>523</sup> Die Motivation kann aber sein, welche sie will.

<sup>513</sup> Transzendente Pflicht ist nach Kant „*eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subjekt korrespondierend gegeben werden kann, mithin das Verhältnis in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d.i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst (hervorgehoben v. mir) und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch unserer ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht*“. Kant I., MdS, Einteilung der MS III, AA VI 241.29-242.2.

<sup>514</sup> Kant I., MdS, Einteilung der MS III, AA VI 241.14-15 u. 27-28.

<sup>515</sup> Ju G.J., Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 100.

<sup>516</sup> Kant, MdS VI, S.230 (B 32 f.).

<sup>517</sup> Siehe Alexy, Ralf Dreiers Interpretation der Kantischen Rechtsdefinition, S. 1-15.

<sup>518</sup> Alexy, a.a.O., S. 2-3.

<sup>519</sup> „*Willkür ist also die tatsächliche Fähigkeit, eine Handlung vorzunehmen oder nicht, einschließlich des Wissens über diese Fähigkeit*“ Alexy, a.a.O., S. 6.

<sup>520</sup> Vgl. Alexy, a.a.O., S. 9.

<sup>521</sup> Alexy, a.a.O., S. 11.

<sup>522</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 234.

<sup>523</sup> Siehe Kant, MdS VI, S.239 (B 48).

Das Rechtsprinzip als Rechtsgesetz kann also als eine Umformulierung des kategorischen Imperativs gedeutet werden, bei der von Handlungsmotiven abgesehen wird.<sup>524</sup> Das wäre eine Spezialformel des allgemeinen Moralprinzips. Damit gründet das Rechtsprinzip auf dem kantischen Faktum der Vernunft.<sup>525</sup>

Der Unterschied zwischen Recht und Moral besteht also nicht in seiner Gesetzgebung und auch nicht in seinem Gegenstandsbereich, sondern allein im Anspruch der Vernunft an das Subjekt.<sup>526</sup> Die Ethik stellt Ansprüche an die Gesinnung des Menschen, während das Recht sich allein auf die äußere Gesetzmäßigkeit des Handelns bezieht.

#### 4. Die Struktur des Menschenrechts

Die Struktur des Menschenrechts wird bei Kant zugleich als subjektives Recht bezeichnet. Menschenrechte sind von Natur aus subjektive Rechte, die zum Natur- und Vernunftrecht gehören und zum Positivrecht geworden sind. Sie entstehen aus der Idee der Freiheit als Autonomie in ihrer positiven Bedeutung. Deshalb ist der Status der Menschenrechte bei Kant moralisch und damit deontologisch. Menschenrechte entstehen aus den apriorischen Prinzipien der Vernunft, bilden ein *Sollen* als moralische und juristische Pflicht und lassen sich durch die Idee der Freiheit als metaphysische Eigenschaft des Subjekt begründen.

Subjektives Recht ist bei Kant die moralische Gewalt, um die Erfüllung einer Pflicht von jedermann zu fordern. Dies bedeutet, dass jeder Bürger seine Rechte verteidigen können muss.<sup>527</sup> Kant unterscheidet zwischen subjektivem Recht von Natur aus und erworbenem subjektiven Recht. Ersteres bezieht sich auf das innere Mein und Dein, d.h. die Freiheit als einziges angeborenes Recht; letzteres auf das äußere Mein und Dein, d.h. das Eigentumsrecht als Konkretisierung der äußeren Freiheit als Willkür. Beide Arten des subjektiven Rechts entsprechen Natur- und Vernunftrecht.<sup>528</sup>

#### 5. Der Inhalt der Menschenrechte

Nach dem Konzept und der Struktur des Menschenrechts kann man weiter nach dem Inhalt des Menschenrechts fragen: Nämlich, ob es nur die äußere Freiheit enthält oder ob mit der Freiheit auch die Gleichheit sowie weitere Rechte enthalten sind. Dieses Problem wird durch die These der Einzigkeit des Menschenrechts Kants<sup>529</sup> vorgestellt. Dagegen steht die These der Auffassung der Gleichheit und des konkreten Rechts in seinem Menschenrecht.<sup>530</sup>

Die Auflösung dieses Problems kann bei Kant nach der Differenzierung von zwei Ebenen der Definition der äußeren Freiheit erreicht werden. Der erste Teil der Definition bezeichnet die Freiheit als „*Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür*“.<sup>531</sup> Das bildet die abstrakte negative Freiheit. Den zweiten Teil bildet die Sofern-Klausel: „*sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann*“.<sup>532</sup> Das stellt die konkrete negative Freiheit dar.

Die Differenzierung liegt darin, dass in der Sofern-Klausel die Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz eingeschränkt wird. Deshalb ist diese Freiheit konkret, weil sie sich auf die Existenz jedes Anderen unter dem Kriterium der Allgemeinheit bezieht. In dieser Klausel ist also die Relation

---

<sup>524</sup> „Es ist erlaubt, das Grundgesetz der reinen Vernunft aus einer außermoralischen Perspektive zu betrachten; und erst dieser Standpunktwechsel ist es, der vor das Rechtsgesetz als solches bringt.“ Kersting, a.a.O., S.28; vgl. Dreier, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants, S. 289-302; König, a.a.O., S. 235-236.

<sup>525</sup> Vgl. Kant, MdS VI, S. 231 (B 34).

<sup>526</sup> „Das Recht hat [bei Kant] nur mit der äußeren Beziehung der Personen zueinander zu tun, mit dem äußeren Freiheitsgebrauch“. König, a.a.O., S. 237.

<sup>527</sup> Vgl. López, a.a.O., S. 402.

<sup>528</sup> Kant, MdS VI, S.127-129 (D 41-42).

<sup>529</sup> König, a.a.O., S. 245.

<sup>530</sup> Höffe, Immanuel Kant, S. 218.

<sup>531</sup> Kant, MdS VI, S. 43 (B 20).

<sup>532</sup> Kant, MdS VI, S. 43 (B 20).

der negativen Freiheit eines jeden zur negativen Freiheit aller anderen inkorporiert. Das Menschenrecht bezieht sich also nur auf die abstrakte negative Freiheit, denn diese impliziert ihren formellen rechtlichen Ausdruck als Gleichheit.

Das Problem, ob es bei Kant ein, zwei oder mehrere Menschenrechte gibt, bildet deshalb ein Scheinproblem. Wenn man von der abstrakten negativen Freiheit ausgeht, dann gibt es zwei Menschenrechte: die abstrakte negative Freiheit und die rechtliche Gleichheit. Wenn man von der konkreten negativen Freiheit ausgeht, dann gibt es ein Menschenrecht, welches die abstrakte negative Freiheit und die Gleichheit analytisch enthält. Dieses Menschenrecht ist die konkrete negative Freiheit.

## 6. Weitere konkrete Menschenrechte

Nun stellt sich jedoch die Frage, ob es bei Kant weitere Rechte und konkrete Rechte im Sinne von Menschenrecht gibt, z.B. ökonomische und politische Rechte.

Einerseits kann man sagen, dass das Menschenrecht als Rechtsprinzip und als Recht der Menschheit die Basis aller möglichen positiven Menschenrechte bildet, indem es die Regel ist, nach der die konkreten Menschenrechte gebildet werden. Es muss die verschiedenen rechtlichen Freiheiten in ihren Unterfällen – z.B. Gedankenfreiheit, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit usw. – sichern können.<sup>533</sup> Die Gedankenfreiheit und die damit verknüpfte Meinungsfreiheit hat Vorrang bei Kant, denn sie kann als die *condition sine qua non* der realen Wirklichkeit der Freiheit angesehen werden.<sup>534</sup> Dieses Problem macht die Konkretisierung des Menschenrechts in der „realen Republik“ aus.<sup>535</sup>

Die ökonomischen und politischen Rechte wurden nicht explizit von Kant beschrieben. Dies bildet eine Lücke im gesamten System seiner praktischen Philosophie. Jedoch kann man sagen, dass diese Rechte sich auf eine materielle Voraussetzung seines apriorischen und formalen Systems beziehen, um die negative Freiheit und formelle Gleichheit zu garantieren.<sup>536</sup> Diese bildet mit der Freiheit als Autonomie und damit der Würde des Menschen den höchsten Wert der kantischen praktischen Philosophie insgesamt. Deshalb kann die ökonomische und politische Lücke bei Kant ergänzt werden, ohne dass seine Systemarchitektur angezweifelt wird.

Bisher wurde kurz betrachtet, was bei Kant Menschenrecht ist und welche er anerkennt. Nun soll der Sonderfall der Begründung der Menschenrechte bei Kant behandelt werden. Im folgenden Teil wird zuerst die transzendente Ebene der Begründbarkeit bei Kant und danach die Anwendungsebene und ihre zwei Begründungsargumente behandelt.

## V. Die Transzendente Ebene der Begründbarkeit

### 1. Die Begründung des praktischen Gesetzes durch das Argument des Faktums der reinen Vernunft

Das Grundproblem der praktischen Philosophie Kants ist, auf welche Weise reine Vernunft praktisch sein kann. Kants Antwort darauf lautet, dass sie praktisch sein kann, insofern der Willen sich selbst ein eigenes Gesetz a priori aus reiner Vernunft vorschreibt. Kant muss also die Möglichkeit eines autonomen praktischen Gesetzes aus reiner Vernunft begründen, denn „Moralität kann für Kant nur im Praktisch-Werden reiner Vernunft bestehen.“<sup>537</sup>

Das allgemeine Begründungsproblem Kants könnte mit der transzendentalen Deduktion in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgedrückt werden. Kant versucht, eine objektive Gültigkeit der Kategorien des menschlichen Verstandes zu begründen, d.h. die Notwendigkeit der Kategorien –

<sup>533</sup> Vgl. Ju G. J., Kants Lehre vom Menschenrechte und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 124-131.

<sup>534</sup> Hierzu Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 130.

<sup>535</sup> Siehe Unruh, a.a.O., S. 128-135, 139-140; König, a.a.O., 268-294.

<sup>536</sup> Ju G.J., a.a.O., S. 150-173.

<sup>537</sup> König, a.a.O., S. 200-201.

Zeit, Raum und Kausalität –, die der Mensch in seinen täglichen Erfahrungen und in der Wissenschaftserkenntnis benutzen muss. Die Frage lautet, auf welchem Grund der Anspruch der allgemeinen Gültigkeit seiner Kenntnisse steht. Kant versucht, einen Richter zu etablieren, der gleichzeitig den Anspruch auf Gerechtigkeit der reinen Vernunft in seinem spekulativen Gebrauch feststellt.<sup>538</sup>

Mit der Anwendung dieser Problemstellung auf Kants praktische Philosophie wird sein Hauptbegründungsproblem in der *Kritik der praktischen Vernunft* und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* durch eine Deduktion mit Beweischarakter angeführt. Kants' Frage lautet dann, aus welchem Grund das moralische Gesetz möglich ist; nämlich in welcher Form alle Hauptformulierungen des kategorischen Imperativs und alle mögliche praktische Gesetzgebung, und damit das Rechtsprinzip und Menschenrecht, den Anspruch auf unbedingte Geltung rechtfertigen können. Mit anderen Worten: Wie der kategorische Imperativ völlig a priori mit dem Willen eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein kann.<sup>539</sup>

Kant erklärt jedoch, dass in Bezug auf die Möglichkeit einer wirklichen transzendentalen Deduktion im Bereich der praktischen Vernunft kein analoges Ergebnis zu dem erwartet werden kann, das in der ersten Kritik von ihm erreicht wurde, d.h. eine Deduktion des Imperativs analog zu der transzendentalen Deduktion der Kategorien. Am Ende stellt Kant das moralische Gesetz als „*ein Faktum der reinen Vernunft*“<sup>540</sup> vor, dessen wir a priori bewusst sind, das apodiktische Wahrheit ist und ein Sollen bilden muss.<sup>541</sup>

Diese Schlussfolgerung ist eine der umstrittensten in der Kant-Diskussion. Ihr zufolge hätte das moralische Gesetz als Imperativ gewissermaßen Analogie zu der Naturrechtslehre, insofern als die moralischen Imperative den gleichen absoluten und evidenten Normativstatus hätten. Sie hätten auch ähnliche Züge mit den Rousseauschen Normen in der „*Emile*“, die durch die Natur im Herzen mit unzerstörbarem Charakter eingraviert worden sind, und ebenso mit dem natürlichen Recht des klassischen Gedankens, nach dem es hypothetischerweise mittels existenzieller, direkter Intuition wahrgenommen werden kann.<sup>542</sup> Jedoch zeigt das Apriori der reinen Vernunft bei Kant einen großen Unterschied zu der Natur des Menschen und der Intuition als Ursprung des moralischen Gesetzes.

Es ist wichtig hervorzuheben, dass Kant das „*Faktum der Vernunft*“ keineswegs für Faktizität hält, sondern vielmehr für einen Ausdruck dessen, dass Vernunft a priori praktisch ist. Das aber wird nicht als Tatsache dargestellt, sondern als Forderung der Vernunft an sich selbst, mithin als Autonomie.<sup>543</sup> Um das praktische Gesetz als Faktum der Vernunft schließlich zu rechtfertigen, muss es eigentlich bei Kant einen apriorischen synthetischen Satz bilden,<sup>544</sup> denn allein der apriorisch synthetische Gebrauch der reinen Vernunft ermöglicht sie als praktisch. Der Mittelpunkt der Lösung der Begründungsfrage Kants würde also in der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen praktischen Sätzen liegen.<sup>545</sup>

Der kategorische Imperativ besteht in allen seinen Formeln aus einem synthetischen praktischen Satz a priori, nämlich dass das Gebot einer Handlung nicht aus einer vorausgesetzten Prämisse analytisch abgeleitet wird, sondern dass es eine dritte Prämisse braucht, die in ihm nicht enthalten

<sup>538</sup> Siehe Kant, KrV, S.7.

<sup>539</sup> Kant, GMdS, S. 58 (BA62). AA, 426 (A22-27).

<sup>540</sup> „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben ... Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen ... werden, und steht dennoch für sich selbst fest.“ Kant, KpV, V, S. 47 A 81f.

<sup>541</sup> Siehe Dieter, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, S. 223-254.

<sup>542</sup> Vgl. Papacchini, Filosofía y Derechos Humanos, S. 246-247.

<sup>543</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 202-205.

<sup>544</sup> „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns vorher nicht gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz apriori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf.“ Kant, KpV, VII, S.141f.

<sup>545</sup> Siehe Cohen H., Kants Begründung der Ethik, S. 137-178.

ist, um den Willen mit dem Gesetz notwendig zu verknüpfen. Das erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft. Im Gegensatz dazu, schließen alle anderen hypothetischen Imperative einen analytischen Satz ein: Wer den Zweck will, will auch das dazu erforderlich notwendige Mittel. In einem solchen Satz enthält die Prämisse schon die Folge.<sup>546</sup>

Das oberste praktische Gesetz kann als kategorischer Imperativ nicht aus der Eigenschaft der menschlichen Natur abgeleitet werden, denn sie kann uns eine Maxime, aber kein Gesetz geben und Pflicht soll für alle vernünftigen Wesen als Gesetz gelten. Dieses muss also völlig a priori mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Der Kernpunkt wäre also das Verhältnis eines Willens zu sich selbst, insofern er sich bloß durch Vernunft a priori bestimmt.<sup>547</sup>

Der synthetische Satz der Allgemeinheit, des Zweck-an-sich und der Autonomie des Willens als kategorischer Imperativ braucht also eine dritte Erkenntnis, um diesen Imperativ zum Willen a priori zu verknüpfen. Der Begriff der praktischen Freiheit als Autonomie schafft dieses Dritte,<sup>548</sup> insofern der Mensch als Ding-an-sich und Glied einer intelligiblen Welt gedacht wird,<sup>549</sup> damit alle seine Handlungen als frei nach apriorischem Gesetz gedacht werden können. Die praktische Freiheit ist also bei Kant die Basis der Begründung der obersten Prinzipien von Moral und Recht, d.h. dass der kategorische Imperativ und damit das Rechtsprinzip als Menschenrecht aus dem Begriff der moralischen praktischen Freiheit abgeleitet werden.<sup>550</sup> Jedoch kann die Freiheit nicht bewiesen werden, sondern nur als wichtigste regulative Idee der Vernunft vorausgesetzt werden. Die Wirksamkeit, mit der sich die apriorischen Imperative und die Idee der Freiheit der Vernunft auferlegen, wäre bei Kant eine genügende Grundlage, um sowohl alle moralische als auch alle juristische Pflicht zu rechtfertigen. Genau das würde „*Faktum der Vernunft*“ bedeuten. Normativität gründet also in einem Selbstverständnis und Selbstverhältnis der Vernunft, d.h. in der Idee der Freiheit als Autonomie der praktischen Vernunft. Dies bildet ein „*Faktum des Sollens*“<sup>551</sup>, aus dem alle praktischen Normen begründet werden können, auch solche, die uns zur Behandlung aller Menschen jederzeit zugleich als Zweck an sich verpflichten.

## 2. Das Argument der Freiheit und die Metaphysik des Subjekts Kants

Das moralische Gesetz als selbstgegebenes Gesetz der Vernunft setzt die Freiheit voraus, d.h. das praktische Vermögen, frei zu handeln, das man nur in vernünftigen Wesen antrifft. Das ist in Kants praktischer Philosophie die erste und letzte, die einzige und notwendige Voraussetzung, unter der die Moralität im weiteren Sinne, d.h. Moral und Recht mit ihrer Gesetzgebung, möglich ist.

Die Freiheit als Autonomie bildet in Kants praktischer Philosophie die Form der Vernunft sowohl im spekulativen als auch praktischen Gebrauch derselben. In ihrem praktischen Gebrauch ist sie die formale Bedingung, unter der der Wille selbst nach seiner Maxime als allgemeines Gesetz bestimmen kann.<sup>552</sup> In diesem Sinne ist sie also nicht nur möglich, wie die spekulative Philosophie Kants zeigt, sondern auch notwendig, um als reine Vernunft praktisch sein zu können, und wirklich durch die Möglichkeit der Selbstbestimmung des vernünftigen Willens.<sup>553</sup>

<sup>546</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 46-50 (BA44-51). AA, S. 413-421.

<sup>547</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 56-58 (BA59-63). AA, 421-426.

<sup>548</sup> Zur Deduktion der Freiheit bei Kant siehe Löhner G., Menschliche Würde, S. 356-408.

<sup>549</sup> Vgl. Kant I., GMdS, S. 82 (BA99). AA, S. 427 (A8-25).

<sup>550</sup> „Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.“ Kant I., GMdS, Ibid, S.447 (BA 98). „Daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist ... anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“ Kant, KpV, V, S.4 Anm. (A5).

<sup>551</sup> König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 208.

<sup>552</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 99 (BA125). AA, S. 461 (A27-29).

<sup>553</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 99 f. (BA124); AA, S. 461 (A7-13). Siehe auch König, a.a.O., S. 212.

Wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens als apriorische Prinzipien notwendig sind, erfordern sie einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft. Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, weil die Freiheit die Eigenschaft des Willens als Kausalität eines vernünftigen Wesens sein würde. Das bedeutet, dass nur die Freiheit diese Kausalität unabhängig von Ursachen wirkend möglich macht.<sup>554</sup> Die erste Erklärung der Freiheit bei Kant ist negativ, aber von ihr leitet Kant einen positiven Begriff der Freiheit ab.

Der Begriff der Kausalität schließt den Begriff des Gesetzes ein. Deshalb muss die Freiheit als Eigenschaft des Willens als Kausalität Gesetze haben, die nicht Naturgesetze, sondern von besonderer Art sein müssen. Sonst wäre die Idee eines freien Willens, d.h. dass die Freiheit und der Wille als Kausalität zusammenstimmen, ein Widerspruch.<sup>555</sup>

Ein solches Gesetz des Willens als freie Kausalität kann allein aus demselben Willen folgen, dies genau bedeutet Autonomie. Sie ist die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein eigenes Gesetz zu sein. In diesem Sinne werden aber bei Kant die Ideen eines freien und unterworfenen Willens unter praktischen Gesetzen dieselben sein.<sup>556</sup>

Der synthetische Satz der Allgemeinheit und Autonomie als Eigenschaften eines guten Willens und seines kategorischen Imperativs braucht noch eine dritte Erkenntnis, um diese Eigenschaften mit dem Willen a priori zu verknüpfen. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses dritte Element. Sie muss also aus der praktischen Vernunft a priori deduziert werden, um die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs begreiflich zu machen.<sup>557</sup>

Die Freiheit muss als allgemeine Eigenschaft des Willens von allen vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden, weil die Moralität, die für jedermann gelten muss, lediglich aus der Idee der Freiheit abgeleitet werden kann. Deshalb muss die Freiheit als Tätigkeit aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, d.h. dass jedermann, der nur unter der Idee der Freiheit handeln kann, im praktischen Sinne wirklich frei ist.<sup>558</sup>

Die Freiheit wird also bloß in ihrer Idee als Grundlage der Handlungen jedes vernünftigen Wesens als Voraussetzung der Vernunft angenommen. Jedes vernünftige Wesen handelt nur unter der Idee der Freiheit, d.h. dass all die Gesetze, die mit der Idee der Freiheit verbunden sind, für es gültig sein müssen, weil in einem solchen Wesen eine praktische Vernunft gedacht werden muss, d.h. sie muss autonom sein. Das bedeutet, dass der Wille sich als praktische Vernunft bzw. als selbstgesetzgebend denken muss. Mit anderen Worten: Der Wille muss als Urheber seiner Prinzipien angesehen werden. Der Wille eines vernünftigen Wesens muss also als frei angesehen werden, um seine Möglichkeit als praktisch zu denken.<sup>559</sup>

In diesem Sinne *muss* die Idee der Freiheit vorausgesetzt werden, um ein vernünftiges Wesen mit dem Bewusstsein seiner eigenen Kausalität seiner Handlungen denken zu können. Mit anderen Worten: die Freiheit ist die notwendige Voraussetzung eines Wesens mit vernünftigem Willen, d.h. der Vorstellung eines autonomen Wesens, obwohl man die Freiheit weder in uns noch in der Natur beweisen kann. Die Idee der Freiheit setzt die der Autonomie des Willens voraus, obwohl man seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht beweisen kann.<sup>560</sup>

Aus der Voraussetzung der Freiheit als Autonomie des Willens resultiert auch das Bewusstsein eines obersten praktischen Gesetzes, welches besagt, dass die Maxime des eigenen Willens jederzeit zugleich als allgemeines Gesetz gelten muss.<sup>561</sup>

---

<sup>554</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 81 (BA97). AA, S. 446 (A7-10).

<sup>555</sup> Zu diesem Punkt siehe Kant, GMdS, S. 81.

<sup>556</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 81-82 (BA97-99). AA, S. 426 f.

<sup>557</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 82 (BA99). AA, S. 447 (A14-20).

<sup>558</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 83 (BA101). AA, S. 448 (A9-13).

<sup>559</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 82 f. (BA99-101). AA, 447 f.

<sup>560</sup> Kant, GMdS, S. 84 f. (BA103). AA, S. 449 (A24-27).

<sup>561</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 84 (BA102). AA, S. 449 (A7-11).



Die Möglichkeit der Freiheit als Autonomie bzw. der Moralität, um damit alle praktischen Gesetze und die Menschenrechte rechtfertigen zu können, entwickelt Kant in einer Metaphysik des Subjekts durch die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding-an-sich.<sup>562</sup>

Hier soll mit dem Begriff der Freiheit und seiner positiven praktischen Bedeutung als Autonomie des Willens begonnen und dann zur Metaphysik des Subjekts Kants übergegangen werden.

## 2.1. Der Begriff der Freiheit

Man kann nach Unruh den Freiheitsbegriff Kants nach unterschiedlichen Gegenstandsbereichen, spezifischen Stoßrichtungen und Formulierungsarten differenzieren. So kann zwischen einem theoretischen Freiheitsbegriff und zwei praktischen Freiheitsbegriffen für Moral und Recht unterschieden werden, die in intrinsischen Interdependenzverhältnissen stehen und deren Merkmal das Sicherungsmedium der menschlichen Autonomie ist.<sup>563</sup>

Im Folgenden wird der praktische Freiheitsbegriff ausgeführt, nämlich die Freiheit als Moralität nach ihrem inneren und äußeren Aspekt, die Moral und Recht ausmachen.

Der praktische Begriff der Freiheit<sup>564</sup> lässt sich Kant zufolge durch die folgenden Grundzüge darstellen: Sie ist möglich, d.h. sie bedeutet keinen Widerspruch zu der Naturnotwendigkeit; sie ist die Voraussetzung und bloße Idee der Vernunft, die gültig für alle vernünftigen Wesen ist; sie ist die Gesetzgebung und bildet eine negative und positive Idee, was ihre Wirklichkeit impliziert. Alle diese Grundzüge stehen in engem Zusammenhang.

### 2.1.1. Die Möglichkeit der Freiheit

Aus dem Begriff der Freiheit entspringt eine *Dialektik* oder *Antinomie*<sup>565</sup> der Vernunft in Bezug auf ihren spekulativen und praktischen Gebrauch. Das Kernproblem besteht in dem Widerspruch zwischen Naturgesetzen und Freiheit hinsichtlich der menschlichen Handlungen bzw. in der Möglichkeit der *Kausalität aus Freiheit*<sup>566</sup> oder der Handlungsfreiheit als Ursache in der Sinnenwelt, die nach der reinen Vernunft bewiesen werden müssen.

Dieses Problem versucht Kant in seiner theoretischen Philosophie anhand der *Kritik der reinen Vernunft* aufzulösen.<sup>567</sup> In seiner praktischen Philosophie versucht Kant es in erste Linie, anhand der *Kritik der praktischen Vernunft* und *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weiterzuentwickeln, denn die Freiheit bleibt als einziger Weg, um einen praktischen Gebrauch der Vernunft denken zu können.

Man muss keinen wahren Widerspruch zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit annehmen, weil weder der Begriff der Naturnotwendigkeit noch der Freiheit aufgeben werden muss.<sup>568</sup> Die Kausalität<sup>569</sup> eines Wesen muss aus zwei Perspektiven betrachten werden: „*als intelligibel nach*

<sup>562</sup> Kant, KpV, Erste Teil, II Buch.

<sup>563</sup> Siehe Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 117; siehe auch Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 132-150; vgl. Sandermann, Die Moral der Vernunft, S. 111-130.

<sup>564</sup> Siehe Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 158-224.

<sup>565</sup> Die Dritten Antinomie der Transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft Kants: „*Thesis. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.*“-, *Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur*“ Kant, KrV Ibid, WW IV., S.426-427ff. „*Die Thesis besagt, daß eine vollständige Kausalitätsreihe undenkbar sei, wenn nicht eine der Sinnenwelt transzendente Ursache als möglich angenommen werden könne. Die Antithesis hingegen bestreitet die Kausalität aus Freiheit mit dem Argument, eine solche Annahme führe zur Aufhebung des Kausalitätsgesetzes in der Sinnenwelt und somit zu ihrer vollkommenen Gesetzlosigkeit*“. Unruh, a.a.O., S.120. Über dieses Problem siehe auch die Referenz von Unruh, a.a.O., Fußnote 75, S.119.

<sup>566</sup> Kant, KrV, WW IV., S. 492.

<sup>567</sup> Siehe Kant, KrV, WW IV., S. 492.

<sup>568</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 92 (BA115). AA, S. 456 (A3-6).

<sup>569</sup> Zu dem Begriff der Kausalität bei Kant siehe Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 128-132.

*ihrer Handlung als Ding an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.*<sup>570</sup>

Der scheinbare Widerspruch besteht darin, dass der Mensch sich in demselben Sinne und Verhältnisse in Hinsicht auf die selben Handlungen als frei und zugleich den Naturgesetzen unterworfen denkt. Deshalb versucht Kant zu zeigen, dass man den Mensch in einem anderen Sinne und Verhältnis denken muss, wenn er frei genannt wird oder als unterworfen angenommen wird.<sup>571</sup> Das bedeutet, dass eine andere Perspektive angenommen werden muss, um die Handlungsfreiheit zu denken.<sup>572</sup>

Die kritische Auflösung dieses Problems erfolgt in Kants praktischer Philosophie durch die Unterscheidung zwischen Ding-an-sich und Erscheinung, d.h. Noumena und Phaenomena. Durch diese Differenzierung zeigen die menschlichen Handlungen einen doppelten Charakter: einen empirischen und einen intelligiblen.<sup>573</sup> In diesem Sinne können die Freiheit und Notwendigkeit nicht nur in demselben Subjekt gedacht werden, sondern müssen auch in notwendiger Verbindung ohne Widerspruch angenommen werden. Wenn der Mensch sich als Intelligenz mit einem Willen denkt, d.h. als Ding-an-sich, das sich selbst bestimmt, betrachtet er sich als frei und damit als Glied der Verstandeswelt. Wenn der Mensch sich als Gegenstand der Natur erkennt, d.h. als Phänomen, hält er sich für den Naturgesetzen unterworfen. Diese gleichzeitige zweifache Art der Bestimmung des Menschen bedeutet keinen Widerspruch.<sup>574</sup>

Die Möglichkeit der Freiheit widerspruchsfrei zu sein, ist die einzige Notwendigkeit, damit die reine Vernunft als praktisch gedacht werden kann. Sie ist also die Voraussetzung für das, was Kant den praktischen Begriff der Freiheit als Autonomie nennt.<sup>575</sup>

### **2.1.2. Die Freiheit als allgemein gültige Voraussetzung und bloße Idee der Vernunft**

Die Idee der Freiheit bildet eine Voraussetzung der Vernunft, um ihren praktischen Gebrauch als Moralität denken zu können. Obwohl die reine Vernunft die Realität der Freiheit nicht beweisen kann, bleibt unbedingt für die Vernunft die Freiheit vorauszusetzen, um an sich selbst denken zu können. Ohne diese Voraussetzung wäre die Moralität unmöglich, d.h. die freie Handlung aus apriorischen Gründen durch Autonomie des Willens.<sup>576</sup>

Die praktische Freiheit muss in diesem Sinne als allgemeine Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden, weil die Moralität, die für jedermann gelten muss, lediglich aus ihrer Idee abgeleitet werden kann. Deshalb muss die Freiheit als *Befähigung* aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. Wenn jedermann nur unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist er damit *im praktischen Sinne* wirklich frei und alle seine Handlungen können nach den Gesetzen der Freiheit als *Pflicht* beurteilt werden, d.h. nach einem *Sollen*.<sup>577</sup> In diesem Sinne behauptet Kant: „*Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle*

<sup>570</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 90 (BA111). AA, S. 454 (A6-15); ders., KrV III, B 566; vgl. König, a.a.O., S. 216.

<sup>571</sup> Kant, GMdS, S. 93 (BA115 f.). AA, S. 456 17-20). Kant stellt in der Kritik der reinen Vernunft die Frage, ob Freiheit und Naturkausalität „*nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne*“. Kant, KrV III, B 564.

<sup>572</sup> Vgl. Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 120-122.

<sup>573</sup> Siehe Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 115-133.

<sup>574</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 94 (BA117); AA, S. 457 (A9-19). KrV, WW IV., S. 489, 506. „*Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden*“. KrV, WW IV., S. 491.

<sup>575</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 122.

<sup>576</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 84 ff. AA, S. 448 ff.

<sup>577</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 82 f. (BA99-101). AA, 447 (A28-35) 448 (A1-22).

*Urteile über Handlungen als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind“.*<sup>578</sup>

Die Freiheit wird also nur als Voraussetzung der Vernunft angenommen, um die Handlungen jedes vernünftigen Wesens zu begründen. Sonst könnte eine praktische Vernunft nicht gedacht werden bzw. die eigene Kausalität als Autonomie. Das bedeutet Kant zufolge, dass die praktische Vernunft sich als selbstgesetzgebend denken muss, nämlich als Urheberin ihrer Prinzipien, um ihre eigene Möglichkeit zu denken.<sup>579</sup> Die Autonomie ist also die Folge der Freiheit im praktischen Sinne. Sie muss vorausgesetzt werden, obwohl sie sich im strikten Sinne nicht beweisen lässt.<sup>580</sup>

Die Freiheit besteht also in keinem Erfahrungsbegriff, weil sie kein Gegenstand der Kategorien des menschlichen Verstandes ist.<sup>581</sup> Das bedeutet, dass die Realität der Freiheit nicht aus der Natur bewiesen werden kann, sondern nur eine *bloße Idee der Vernunft*<sup>582</sup> bildet bzw. ein *Faktum der Vernunft*.<sup>583</sup> Die Freiheit ist jedoch der einzige Weg, um einen praktischen Gebrauch der Vernunft auszumachen.

Obwohl die praktische Vernunft sich legitim nur als Intelligenz und damit frei denkt, kann sie diesen Zustand nicht anschauen oder empfinden. Sie kann es nicht, weil sie sonst ihre eigene Grenze überschreitet. Die Idee der Freiheit besteht in Kants praktischer Philosophie in einem *negativen Gedanken* als Unabhängigkeit von den Naturgesetzen<sup>584</sup>. Sie ist aber mit einem *positiven Gedanken* der Freiheit als Autonomie des Willens notwendig verbunden, nämlich mit der Idee einer Kausalität der Vernunft als ein allgemein selbstgesetzgebender Wille.<sup>585</sup> Die Vernunft kann also nicht die Freiheit erklären, sondern nur ihre Idee denken.<sup>586</sup> So ist eine Erklärung und Kenntnis der Idee der Freiheit unmöglich, es bleibt lediglich ihre Verteidigung.<sup>587</sup>

### 2.1.3 Die Freiheit als Gesetzgebung der Vernunft

Die Freiheit ist Kant zufolge die Eigenschaft des Willens als Kausalität eines vernünftigen Wesens. Der Begriff der Kausalität schließt den Begriff des Gesetzes ein, deshalb muss die Freiheit Gesetze haben, die nicht Naturgesetze sind, sondern von besonderer Art sein müssen. Sonst wäre die Idee eines freien Willens, und zwar die Übereinstimmung der Freiheit mit dem Willen als Kausalität, ein Widerspruch.<sup>588</sup>

Der kantische Freiheitsbegriff bleibt immer eng am Begriff der Kausalität orientiert. Freiheit ist ein Art von Kausalität, denn die Gesetzesordnungen sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit: „*Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit*“.<sup>589</sup> Die Gesetze gehören also entweder zur Physik oder zur Ethik: „...*die erstern zwar als Gesetze, nach denen alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen alles geschehen soll*“.<sup>590</sup> Der Status der Gesetze der Freiheit ist normativ. Dies bedeutet, dass nach solchen Gesetzen alle Handlungen geschehen *sollen*.

<sup>578</sup> Kant, GMdS, S. 91 f. (BA113). AA, S. 455 (A11-13).

<sup>579</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 83 (BA101). AA, S. 448 (A17-19).

<sup>580</sup> Kant, GMdS, S. 84 f. (BA103). AA, S.449 (A24-27).

<sup>581</sup> Das Verständnis kann allein die Objekte kennen, die dem Naturgesetz in der Sinnlichwelt unterworfen sind. Nämlich, alle Sache, die im Raum und Zeit sind und sich auf Kausalität bestimmen. Vgl. Kant, GMdS, S. 89-102.

<sup>582</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 96 (BA120). AA, S. 459 (A5-9).

<sup>583</sup> Vgl. Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 195-224.

<sup>584</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 81 (BA97). AA, S. 446 (A7-10).

<sup>585</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 95 (BA119). AA, S. 458 (A11-16).

<sup>586</sup> Vgl. Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 120-126.

<sup>587</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 96 (120,121). AA, S. 459 (A9-16).

<sup>588</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 81(BA98). AA, S. 446 (A18-21).

<sup>589</sup> Kant, KrV III, B 560.

<sup>590</sup> Kant, GMdS, Vorrede, S. 11 (BA IV, V). AA, Vorrede, S. 387 (A35-38) 388 (A1-3).

## 2.1.4 Die Wirklichkeit der Freiheit als praktisch nach ihrer negativen und positiven Bedeutung

Nachdem die Möglichkeit der Freiheit schon festgestellt wurde, stellt sich der praktischen Philosophie Kants noch das Problem ihrer praktischen Wirklichkeit. Die Frage lautet demnach, ob die Freiheit aufgrund einer Vernunftbestimmung des Willens möglich ist.<sup>591</sup> Das Problem besteht in dem Übergang von einer rein transzendentalen Freiheit theoretischer Vernunft zu einem praktischen Freiheitsbegriff, nach dem jedes Vernunftwesen als für seine Handlungen verantwortlich betrachtet werden kann.<sup>592</sup> Das bedeutet: Wenn der Willen als frei gelten soll, muss seine autonome Bestimmbarkeit nachgewiesen werden. Bei Kant erfolgt dies schließlich mittels der positiven Idee der Freiheit als Autonomie.

Der moralische Freiheitsbegriff<sup>593</sup> kann bei Kant nach einer negativen und positiven Bedeutung unterschieden werden. Die negative oder transzendente Freiheit<sup>594</sup> besteht in der Unabhängigkeit eines vernünftigen Wesens von allen empirischen Elementen. Sie bedeutet also absolute Spontaneität bzw. Unabhängigkeit von der Naturkausalität.<sup>595</sup> Transzendente Freiheit ist als das Wirken einer Ursache zu verstehen, die selbst von keiner weiteren Ursache abhängt.<sup>596</sup> In ihrer praktischen Bedeutung bedeutet sie die Unabhängigkeit von Antrieben und Neigungen.<sup>597</sup>

Die positive praktische Freiheit<sup>598</sup> besteht in der Autonomie des Willens, nämlich in dem Vermögen eines vernünftigen Wesens, sich selbst eine eigene allgemeine Gesetzgebung zu schaffen. Das ist die vollkommene Realisierung praktischer Freiheit als Selbstgesetzgebung bei Kant.<sup>599</sup> Die positive Freiheit wäre die Eigenschaft des Willens als Kausalität eines vernünftigen Wesens, allein aber ihre negative Idee macht diese Kausalität als unabhängig von Ursachen wirkend möglich.<sup>600</sup>

Die praktische Freiheit bei Kant tritt in einer doppelten Struktur auf, die der Unterscheidung von Wille und Willkür entspricht.<sup>601</sup> Willkür entspricht negativer Freiheit, d.h. „*die spezifische menschliche Erscheinungsform transzendentaler Freiheit als Unabhängigkeit*“.<sup>602</sup> Wille entspricht positiver Freiheit, d.h. Kausalität der reinen praktischen Vernunft als Autonomie des Willens.

Nach einer transzendentalen Idee ist die Freiheit die „*Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt*“.<sup>603</sup> Sie begründet den Rechtsanspruch auf praktische Freiheit des Willens, weil sie die Voraussetzung der reinen Vernunft bildet. Sie zeigt sich als Unabhängigkeit von allen subjektiven-empirischen Elementen, die zur Sinnlichkeit gehören. Das gilt sowohl für den spekulativen als auch für den praktischen Vernunftgebrauch. Daher kommt der Anspruch des Willens, rein a priori handeln zu können. Die eigene Kausalität des Willens soll lediglich aus den Prinzipien der Vernunft hervorkommen. Solche Prinzipien liegen in einem intelligiblen Charakter des Menschen bzw. in der Verstandeswelt, wo allein die Vernunft Gesetz gibt.<sup>604</sup> Aus dieser ersten Erklärung wird aber ein zweiter positiver Begriff der Freiheit abgeleitet.

---

<sup>591</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 122.

<sup>592</sup> Siehe König, a.a.O., S. 217.

<sup>593</sup> Zum moralischen Freiheitsbegriff siehe Unruh, a.a.O., S. 122-125.

<sup>594</sup> Siehe König, a.a.O., S. 212-228.

<sup>595</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 216.

<sup>596</sup> Siehe König, a.a.O., S. 219.

<sup>597</sup> Dies bedeutet nach Kant, „*daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte*“. Kant, KpV, V, S. 93f. (A 167f.).

<sup>598</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 212-228.

<sup>599</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 220.

<sup>600</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 81.

<sup>601</sup> Das „*Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen ... sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heißt ...Willkür ...Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird heißt der Wille. Der Wille ist ...sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst*“. Kant, MdS, VI, S.213 (B 4 f.).

<sup>602</sup> König, a.a.O., S. 221.

<sup>603</sup> Kant, GMdS, S. 91 (BA113). AA, S. 455 (A2-3).

<sup>604</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 94 (BA118). AA, S. 457 (A29-31).

Nach diesem zweiten können alle Gesetze des Willens als freie Kausalität allein aus demselben Willen folgen, d.i. Autonomie. Autonomie bedeutet, wie schon erwähnt, die Eigenschaft des Willens sich selbst ein eigenes Gesetz zu sein. Der Willen hat die Fähigkeit gleichzeitig Gesetzesurheber und Gesetzesadressat zu sein. Aus der Idee praktischer positiver Freiheit folgt also die Idee der Autonomie des Willens.<sup>605</sup>

In der Autonomie werden zugleich die Ideen eines freien und eines praktischen Gesetzen unterworfenen Willens identisch sein.<sup>606</sup> Daher kommt die Idee eines praktischen Gesetzes, das die Autonomie mit der Universalisierbarkeit jeder Maxime bilden würde. Die apriorische, eigene Maxime jedes Willens muss jederzeit zugleich als allgemeines Gesetz gelten. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit eines praktischen Gebrauchs von Freiheit.<sup>607</sup>

Mit anderen Worten: Um Freiheit wirklich im praktischen Sinne zu denken, muss Kant zweierlei beweisen: erstens, dass der menschliche Wille frei ist, dem obersten Gesetz der Moral als Kategorischem Imperativ zu folgen, und zweitens, dass ein solches Gesetz allein der Autonomie des Menschen als Teil der intelligiblen Welt entspringt.<sup>608</sup> Der Kategorische Imperativ gibt also der Wirklichkeit der Freiheit durch die Autonomie letztlich ihre Kraft und Geltung, denn „*Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück*“.<sup>609</sup> Der Beweis der Freiheit jedoch, und zwar wie die Freiheit nicht nur möglich, sondern auch wirklich sein kann, oder wie reine Vernunft praktisch sein kann, bleibt als Faktum der Vernunft nur in der Idee der Freiheit und in der Unterscheidung der *Verstandes- und Erscheinungswelt*.<sup>610</sup>

Die Autonomie des Willens würde schließlich die Wirkungskraft der Wirklichkeit der Freiheit ausmachen, denn als positive Idee derselben ist sie die einzige Bedingung, unter der jede Maxime mit dem obersten praktischen Gesetz übereinstimmen kann.<sup>611</sup>

## 2.2 Die Freiheit als Autonomie des Willens

Autonomie des Willens definiert Kant als „*die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist*“.<sup>612</sup> Das praktische Prinzip der Autonomie des Willens bildet die oberste Bedingung der Übereinstimmung des Willens mit der praktischen Vernunft. Damit bildet die Autonomie den Grund der beiden Prinzipien der Allgemeinheit und Zweck-an-sich-Formel, die alle mögliche moralische Gesetzgebung begründen lassen. Sie besteht in *der Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens*.<sup>613</sup>

Kant bezeichnet in seiner dritten Formel des kategorischen Imperativs die Autonomie als Prinzip, das so zu handeln erfordert, „*daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“,<sup>614</sup> d.h. nur eine solche Handlung zu tun, deren Maxime als allgemeines Gesetz gelten kann und allein aus dem eigenen Willen kommt.

<sup>605</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 86 (BA105). AA, S. 450 (A23-24).

<sup>606</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 81 (BA98). AA, S. 446 (A24) 447 (A1-2).

<sup>607</sup> Kant I., GMdS, S. 84.

<sup>608</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 123.

<sup>609</sup> Kant, KpV, WW VII., S. 139.

<sup>610</sup> Vgl. Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 120-126.

<sup>611</sup> Die „*eigene Gesetzgebung der reinen, und als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können*“. Kant, KpV, WW VII., S. 144.

<sup>612</sup> Kant, GMdS, S. 74 (Ba87). AA, S. 440 (A16-18).

<sup>613</sup> Kant, GMdS, S. 63-65 (BA70). AA, S. 431 (A16-18).

<sup>614</sup> „*Keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne*“. Kant, GMdS, S. 67 (BA 76). AA, S. 434 (A12-14).

Der Begriff der Autonomie des Willens besteht somit in der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens,<sup>615</sup> nämlich darin, dass der Wille nicht nur den praktischen Gesetzen unterworfen ist, sondern dass er unterworfen ist, insofern er sich selbst diese Gesetze gibt. In der Autonomie werden also zugleich die Ideen eines freien und unterworfenen Willens nach praktischen Gesetzen einerlei sein.<sup>616</sup>

Mit der Idee der Freiheit als Autonomie erreicht die praktische Philosophie Kants ihren Höhepunkt. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch, nämlich die Bedingung der Möglichkeit der Moralität. Sie garantiert das Apriori der praktischen Vernunft als Unabhängigkeit von Neigungen und egoistischem Interesse und bildet damit die dritte nötige Erkenntnis, um den Willen mit dem obersten praktischen Gesetz als synthetischen Satz unbedingt zu verknüpfen. Sie ist zugleich die volle Realisierung praktischer Freiheit<sup>617</sup> und bildet somit bei Kant das oberste Prinzip der Moralität, die als regulative Idee der Vernunft gegensätzlich zu allen Formen der Heteronomie bleibt.

Die Freiheit als Autonomie ist bei Kant der Grund des kategorischen Imperativs und aller praktischen Gesetze, denn sie enthält analytisch sowohl die Allgemeinheit des Gesetzes als auch den Imperativ des Zweckes-an-sich. Diese Formeln bilden die einzigen möglichen Einschränkungen des autonomen Willens.<sup>618</sup>

Die Autonomie ist somit der Grund der Würde des Menschen, welche von Kant als die moralische Fähigkeit und Tätigkeit des vernünftigen Wesens als Autonomie verstanden wird. Die innere moralische Freiheit als Autonomie des Willens ist schließlich der Grund der äußeren Freiheit als Willkür, mithin des Rechtsprinzips und des Menschenrechts.

Der Begriff der Autonomie des Willens liegt schließlich dem Begriff der Moral zu Grunde, nämlich als das Verhältnis nach eigenem allgemeinem Gesetz des Willens handeln zu können.<sup>619</sup> Moralität und Autonomie des Willens sind somit bei Kant wechselseitige Ausdrücke, so dass das analytische Verhältnis von praktischer Freiheit und Moralität als Autonomie konstitutiv für Kants praktischen Freiheitsbegriff ist bzw. für die Selbstgesetzgebung und Selbstverpflichtung.<sup>620</sup>

Die doppelte Bedeutung der Freiheit im praktischen Sinne führt bei Kant zu einer Theorie von Zurechnung und Verantwortung, insofern der Mensch als frei in Bezug auf alle seine Handlungen betrachtet wird.<sup>621</sup> Der Mensch wird also nur unter der Idee der Freiheit als Person betrachtet, denn diese besteht in seiner Auszeichnung als Persönlichkeit, nämlich „*als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens*“.<sup>622</sup>

### 2.2.1 Die Autonomie als Bedingung des Apriori

Nur die Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens könnte die absolute Unabhängigkeit des Willens vom Interesse als Triebfeder, d.i. das Wollen aus Pflicht, garantieren. Daraus dass Autonomie vorhanden ist, ist auch möglich die Apriorität der praktischen Erkenntnisse.

Die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht wird bei Kant als Bestimmung des Imperativs durch die Autonomie verstanden. Damit wird die Autonomie das spezifische Unterscheidungszeichen des apriorischen, kategorischen Imperativs vom bedingten, hypothetischen Imperativ.<sup>623</sup> Der Mensch muss also lediglich gemäß dem eigenen Gesetz seines eigenen, allgemein gesetzgebenden Willens handeln bzw. nach der Selbstgesetzgebung des

<sup>615</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 64 f. (BA72). AA, S. 432 (A12-14).

<sup>616</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 81-82; vgl. Forschner, Gesetz und Freiheit Zum Problem der Autonomie bei I. Kant.

<sup>617</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 122-125; König, a.a.O., S. 220-228.

<sup>618</sup> Vgl. Schwartländer, Der Mensch ist Person, S. 144-160.

<sup>619</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 73 f. (BA85, 86). AA, S. 439 (A24-26).

<sup>620</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 224.

<sup>621</sup> „Zurechnung... in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber ...einer Handlung, die alsdann That ...heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird“. Kant, MdS VI, S. 227 (B 29). Vgl. König, a.a.O., S. 224-225.

<sup>622</sup> Kant, Rel. VI, S.26. (B 15). Vgl. König S., a.a.O.

<sup>623</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 64 (BA71). AA, S. 431 (A35-37) 432 (A1-4).

Willens. Allein dies ermöglicht, die apriorische Erkenntnis des kategorischen Imperativs und damit die Pflicht, zu denken.<sup>624</sup>

### 2.2.2 Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Moralität

Die Autonomie bildet das alleinige Prinzip der Moral, nämlich einen kategorischen Imperativ, der apodiktisch gebietet. Es ist anders formuliert, „*nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz begriffen sein*“.<sup>625</sup>

Die Autonomie in ihrer negativen Bedeutung bedeutet die absolute Unabhängigkeit des Willens von allen empirischen Objekten des Wollens. Ihre Maxime muss sich nur in der Form der Allgemeinheit auf den vernünftigen Willen stützen. Die Formulierung der Autonomie bildet einen synthetischen Satz, d.h. sie kann durch bloße Analyse der in ihr vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden. Man muss eine Kritik des Subjekts, d.i. der reinen praktischen Vernunft, entwickeln, weil ein solcher synthetischer Satz völlig a priori erkannt werden muss.<sup>626</sup>

Allein dieser Imperativ kann unbedingt sein, denn er gründet sich auf kein Interesse. Wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, muss er aus den Maximen seines allgemein gesetzgebenden Willens gebieten. Nur so wird das praktische Prinzip, dem der Wille gehorcht, kein Interesse zum Grunde haben.<sup>627</sup>

Der *schlechterdings gute Wille*, dessen kategorisches Prinzip unabhängig von allen Gegenständen des Wollens sein muss, wird also bloß die Form des Wollens überhaupt vertreten, und zwar als Autonomie. Das bedeutet, dass der Wille eines vernünftigen Wesens sich selbst nur eine allgemeinfähige Maxime als Gesetz auferlegen kann, damit seine Handlungen moralisch sein können.

Der Begriff der Freiheit als Autonomie des Willens liegt dem ganzen Kantschen Begründungssystem der Moral im weiteren Sinne zugrunde. In diesem Sinne leitet Kant aus der Idee der Autonomie des Willens alle seine praktischen Begriffe ab: *Moralität* ist also „*das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*“.<sup>628</sup> Eine *Handlung* ist *erlaubt*, wenn sie mit der *Autonomie des Willens* zusammen bestehen kann, und ist dementsprechend *unerlaubt*, wenn sie nicht damit übereinstimmt.<sup>629</sup> *Guter Wille* ist Kant zufolge der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der *Autonomie* übereinstimmen. *Verbindlichkeit* ist die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom *Prinzip der Autonomie*.<sup>630</sup> *Pflicht* ist schließlich die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus *Verbindlichkeit*.<sup>631</sup> Die Autonomie des Willens dient also in Kants praktischer Philosophie als oberstes Prinzip der Moralität als ganzer.

### 2.2.3 Autonomie und Heteronomie

Im Gegensatz zu der Autonomie kommt jederzeit Heteronomie heraus, wenn der Wille sein Gesetz in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte sucht. Dann gibt der Wille sich nicht selbst sein eigenes Gesetz, sondern das Objekt gibt es ihm durch sein Verhältnis zum Willen. Heteronomie macht nur hypothetische Imperative möglich. Heteronomie ist bedingt. Sie fordert also, so zu handeln, dass das Objekt des Willens erreicht werden kann. Dies bedeutet aber so zu handeln, dass einer Mittels-Zweckrationalität genügt werden muss.<sup>632</sup>

---

<sup>624</sup> Kant, a.a.O.

<sup>625</sup> Kant, GMdS, S. 74 f. (BA87). AA, S. 440 (A18-20).

<sup>626</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 75 (BA87). AA, S. 440 (A26-27).

<sup>627</sup> Kant, GMdS, S. 65 (BA73). AA, S. 432 (A12-17).

<sup>628</sup> Kant, GMdS, S. 73 f. (BA85, 86). AA, S. 439 (A24-26).

<sup>629</sup> Kant, GMdS, S. 74 (BA87). AA, S. 439 (A26-28).

<sup>630</sup> Kant, GMdS, S. 74 (BA87). AA, S. 439 (A30-32).

<sup>631</sup> Hierzu Kant, GMdS, S. 74 (BA87). AA, S. 439 (A32-34).

<sup>632</sup> Vgl. Forscher, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 180-195.

Dagegen muss der kategorische Imperativ von allem Gegenstände der Neigung oder Vorstellung der Vernunft abstrahieren, um apodiktisch zu sein. Er bestimmt den menschlichen Willen nicht durch die Triebfedern, sondern nur durch die Vorstellung der Handlung aus Pflicht und damit durch die Achtung fürs Gesetz. Die Heteronomie des Willens ist also der Quell aller unrechten Prinzipien der Sittlichkeit, sowohl empirischer – z.B. als Prinzip der Glückseligkeit – oder rationaler – z.B. als Prinzip der Vollkommenheit.<sup>633</sup>

### 2.3 Der juristische und politische Begriff der Freiheit

Bei der juristischen und politischen Freiheit handelt es sich um die Anwendung der Freiheit in ihrem äußeren Gebrauch bzw. um die Möglichkeit der Handlungsfreiheit nicht nur im Bereich der autonomen Willensbestimmung, sondern auch in der äußeren und wirklichen Welt, so wie sie ist.<sup>634</sup>

In der Sphäre des Rechts unterscheidet Kant zwischen einem juristischen und einem politischen Freiheitsbegriff.<sup>635</sup> Der juristische Freiheitsbegriff schließt einen universal-rechtlichen Sinn ein. Er bezieht sich auf die vernunftgemäße Kompatibilität der äußeren Handlungen aller Rechtspersonen untereinander. Nach seiner negativen Bedeutung bildet er die „*Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür*“<sup>636</sup> sowie das einzige angeborene Recht.<sup>637</sup> Nach seiner positiven Bedeutung bildet er die Verpflichtung, die Freiheit anderer nicht zu missachten. Die Deduktion dieser Freiheit folgt aus dem Rechtsprinzip als Sonderfall des Kategorischen Imperativs.<sup>638</sup> Seine Begründungsstruktur liegt in der Vorstellung des Menschen sowohl als Staatsbürger als auch als ein zu einer Übersinnenwelt gehöriges Wesen.<sup>639</sup>

Der politische Freiheitsbegriff ist ein spezieller Unterfall der generellen juristischen Freiheit.<sup>640</sup> Als Teil der staatsbürgerlichen Grundrechte hat die politische Freiheit Vorrang gegenüber den Prinzipien der Gleichheit und Selbständigkeit, die sich auf die unmittelbare Beziehung der Freiheit zur Autonomie beziehen.<sup>641</sup>

Die negative Bedeutung der politischen Freiheit stellt die Unabhängigkeit von der Tätigkeit des staatlichen Souveräns dar, d.h. von der nötigen Willkür des Gesetzgebers. Ihre positive Bedeutung zeigt sich in der Befugnis des Menschen zur Zustimmung zu jedem Gesetz, dem er gehorchen soll, d.h. in der *öffentlichen Autonomie*. Die beiden Bedeutungen stehen in Interdependenzverhältnissen.

Nach der negativen Bedeutung hat der Mensch das Recht, ein eigenes Lebensvorhaben zur Glückseligkeit nach einer eigenen Auffassung des Guten zu wählen, ohne Einmischung einer „*väterliche[n] Regierung*“.<sup>642</sup> Diese hat Kant als den „*größten denkbaren Despotismus*“<sup>643</sup> angesehen, denn die Bürger werden als unmündig betrachtet und können nicht eigenmächtig über das Bestehen und die Befriedigung konkreter sozialer Bedürfnisse entscheiden.<sup>644</sup>

---

<sup>633</sup> Die beide Art der Prinzipien können unter theologische oder ontologische Begriffe befinden werden. Siehe Kant, GMdS, S. 75-80 (BA88-96). AA, S. 441-445.

<sup>634</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 125.

<sup>635</sup> Vgl. Kant, Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII., S. 129.

<sup>636</sup> Kant, MdS, WW VII., Einteilung der Rechtslehre, S. 345.

<sup>637</sup> „*einzig, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht*“. Kant, MdS, WW VIII., Einteilung der Rechtslehre, S. 345.

<sup>638</sup> Hierzu Unruh, a.a.O., S. 126.

<sup>639</sup> „*dieser angebornen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Prinzip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt) bestätigt und erhoben, indem er sich nach eben denselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt*“. Kant, Zum ewigen Frieden, WW XI., S.204f, Anm.

<sup>640</sup> Hierzu Unruh, a.a.O., S. 126.

<sup>641</sup> Vgl. Kersting, a.a.O., S.234; Unruh, a.a.O., S. 126.

<sup>642</sup> Kant, Gemeinspruch, WW XI., S. 145.

<sup>643</sup> Kant, Gemeinspruch, WW XI., S. 146.

<sup>644</sup> Unruh, a.a.O., S. 126.



Dieses Prinzip wurde von Kant zuerst im *Gemeinspruch* Traktat formuliert.<sup>645</sup> Nach Kerstings Auffassung kulminiert es in der Ansicht, dass die staatliche Gesetzgebungstätigkeit sowie die Beschränkungen aus der öffentlich-rechtlichen Sphäre nach dem „*Minimalitätsprinzip*“ verfahren müssen.<sup>646</sup> Dieses Prinzip schließt Argumente gegen den Paternalismus des Staats und gegen den Utilitarismus ein. Bei jedweder Orientierung an der Glückseligkeit der Bürger „*kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden*“.<sup>647</sup> Die Bürger dürfen nicht als bloßes Mittel zur Erreichung eines anderen Zweckes behandelt werden, weil der Kategorische Imperativ eine Auffassung vom Menschen als Zweck-an-sich und damit als objektives und absolutes Telos des Handelns vorschreibt.<sup>648</sup> Deshalb können das öffentliche Heil und die kollektiven Güter zuerst einmal darin liegen, dass jeder seine Freiheit durch allgemeine Gesetze sichern kann.<sup>649</sup> In diesem Sinne muss sich die Gesetzgebung nicht an bestimmten Glückseligkeitsvorstellungen orientieren, sondern nur legitim nach Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit erlassen werden.<sup>650</sup>

Dieses Erfordernis ist aber allein möglich durch die zweite, positive Bedeutung der politischen Freiheit als öffentliche Autonomie, d.h. wenn alle Betroffenen eines Gesetzes ihre Zustimmung zu demselben geben können.<sup>651</sup> Diese Befugnis beschreibt Kant als „*keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat*“.<sup>652</sup> Das Problem bleibt jedoch in der Frage bestehend, ob eine faktische Zustimmung gefordert oder ob eine potentielle Beipflichtung ausreichend ist. In jedem Fall entspricht sie dem Recht der Teilnahme des Bürgers an der Rechtsgesetzgebung, welches in einer Republik unverzichtbar ist und auf das Prinzip der Volkssouveränität verweist.<sup>653</sup>

Die politische Autonomie als öffentliche Autonomie spielt also schließlich in Kants praktischer Philosophie als Legitimitätskriterium der allgemein verbindlichen Rechtsgesetze und als Palladium einer Sphäre bürgerlicher Freiheiten in der reinen Republik eine entscheidende Rolle.<sup>654</sup> In diesem Sinne vertritt der politische Freiheitsbegriff die Hauptquelle der Konkretisierung der staatsbürgerlichen, grundlegenden Freiheitsrechte in der realen Republik bzw. Meinungs-, Presse-, Religionsfreiheit usw. Von den staatsbürgerlichen Grundrechten steht bei Kant an erster Stelle die mit der Gedankenfreiheit verknüpfte Meinungsfreiheit, die als *condition sine qua non* der realen Wirklichkeit der Freiheit in einer funktionierenden Aufklärung und eines geschichtlichen Fortschritts angesehen werden kann.<sup>655</sup>

Die politische Freiheit als öffentliche Autonomie hat noch einen anderen Aspekt: den öffentlichen Gebrauch der Vernunft, der frei sein muss, um den Menschen in den Stand der Aufklärung zu bringen.<sup>656</sup> Nur unter diese Auffassung der politischen Freiheit kann man die

---

<sup>645</sup> „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des andern) nicht Abbruch tut“. Kant, *Gemeinspruch*, WW XI., S. 145. Die politische Freiheit „besteht darin, daß jeder seine Wohlfahrt nach seinen Begriffen suchen kann und auch nicht einmal als Mittel zum Zwecke seiner eigenen Glückseligkeit von anderen und nach derer ihrer Begriffen gebraucht werden kann, sondern blos nach dem seinigen“. Kant, *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, AA XXIII., S. 129.

<sup>646</sup> Kerstin, a.a.O., S. 234.

<sup>647</sup> Kant, *Gemeinspruch*, WW XI., S. 154.

<sup>648</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 127.

<sup>649</sup> „Der Satz: *Salus publica suprema civitas lex est*, bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen Abbruch tut“. Kant, *Gemeinspruch*, WW XI., S.154. Vgl. Kersting, a.a.O., S. 235.

<sup>650</sup> Unruh, a.a.O., S. 128.

<sup>651</sup> Hierzu Kersting, a.a.O., S.236.

<sup>652</sup> Kant, MdS, WW VIII., §46, S.432.

<sup>653</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 128.

<sup>654</sup> Hierzu Unruh, a.a.O., S. 128.

<sup>655</sup> Vgl. Unruh, a.a.O., S. 130.

<sup>656</sup> „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichen unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen. ... Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft

kantische Charakterisierung der „*Freiheit der Feder*“ als einziges „*Palladium der Volksrechte*“<sup>657</sup> sowie die Konzepte der kritischen Wissenschaft und Forschungsfreiheit systematisch einordnen.<sup>658</sup>

## 2.4 Das Argument der Würde des Menschen

Die Idee eines autonomen Willens enthält ferner bei Kant normativ-analytisch die Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, d.h. eines solchen, das keinem fremden Gesetz gehorcht, sondern nur einem solchen, das es zugleich selbst gibt.<sup>659</sup>

Alles hat entweder einen Preis oder eine Würde. Letztere ist, was über allen Preis erhoben ist und mithin kein Äquivalent besitzt. Sie macht also den inneren Wert des vernünftigen Wesens aus, d.h. sie ist, „*was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde*“.<sup>660</sup>

Die Moralität als Autonomie ist also die Bedingung, unter der ein vernünftiges Wesen gleichzeitig Zweck-an-sich und gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke sein kann. „*Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat*“.<sup>661</sup> Im gleichen Sinne besteht die Würde einer Handlung, d.i. ihr innerer Wert, bloß in der Gesinnung bzw. in der Maxime des Willens, die Handeln bloß aus Pflicht gebietet.

Die Würde eines vernünftigen Wesens besteht also in seiner Freiheit von allen Naturgesetzen und in seiner Fähigkeit, allein eigenen allgemeinfähigen Maximen zu gehorchen.<sup>662</sup> Die Würde entspricht der moralischen Fähigkeit, eine eigene allgemeine Gesetzgebung zu besitzen, mithin Zweck-an-sich und Glied eines Reichs der Zwecke sein zu können. Die Autonomie gibt ebenso die Würde der allgemeinen Gesetzgebung. „*Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur*“.<sup>663</sup>

## 2.5 Kants Metaphysik des Subjekts

Die Idee der Freiheit als erster Grundsatz des gesamten kantischen Begründungssystems der Moral im weiteren Sinne stützt sich schließlich auf eine Metaphysik des Subjekts, in der der Mensch als Ding-an-sich und Glied einer intelligiblen Welt gedacht werden muss. Die Freiheit eines Dinges-an-sich in der Verstandenswelt ist die letzte Grundlage und damit letzte Begründung der Moralität und oberste Grenze aller moralischen Nachforschung.

Das ursprüngliche Begründungsproblem bei Kant ist, dass wir uns mit der Idee der Freiheit im Prinzip in einem geheimen Zirkel befinden:<sup>664</sup> Wir setzen die Idee der Freiheit voraus, um unsere Autonomie zu denken, und dann denken wir uns selbst autonom, weil wir die Idee der Freiheit voraussetzen. Deshalb sind Freiheit und eigene Gesetzgebung Wechselbegriffe der Autonomie und es kann nicht einer davon gebraucht werden, um den anderen zu erklären.<sup>665</sup>

Die Auflösung dieses Zirkel Einwandes, um die Möglichkeit der Freiheit als Autonomie, mithin die Moralität zu denken, wurde die Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding-an-sich*

---

denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht“. Kant, Aufklärung, WW XI., S. 55.

<sup>657</sup> Kant, Gemeinspruch, WW XI., S. 161.

<sup>658</sup> Siehe Unruh, a.a.O., S. 130.

<sup>659</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 67 (BA77). AA, S. 434 (A29-30).

<sup>660</sup> Kant, GMdS, S. 68 (BA78). AA, S. 435 (A2-4).

<sup>661</sup> Kant, GMdS, S. 68 (BA78). AA, S. 435 (A7-9).

<sup>662</sup> „*Die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein*“. Kant, GMdS, S. 74 (BA87). AA, S. 440 (A10-13).

<sup>663</sup> Kant, GMdS, S. 69 (BA79). AA, S. 436 (A6-7).

<sup>664</sup> Vgl. Brandt, Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 169-192.

<sup>665</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 85 f. (BA105,106). AA, S. 450 (A18-29). Vgl. Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 127-138.

sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie.<sup>666</sup> Mit dieser Unterscheidung, die unmittelbar zur Unterscheidung der zwei Welten und des Menschen als Phänomen und Noumen führt, schlägt Kant eine Erklärung der menschlichen Freiheit vor, als zur Sphäre der menschlichen Vernunft gehörende Idee.

Erscheinung ist in ihrer kantschen praktischen Bedeutung unsere eigene Vorstellung unserer Handlungen als Wirkungen und unsere heteronome Bestimmung durch Naturgesetze.<sup>667</sup> Dagegen bedeutet Ding-an-sich unser Denken von uns selbst als frei wirkende Ursachen unserer Handlungen, d.h. als „Intelligenz“, als freies, vernünftiges Wesen bzw. autonomes Subjekt.<sup>668</sup> Hierin besteht die letzte Grundlage des gesamten Systems der Moralität bei Kant und dies bildet die oberste Grenze aller moralischen Untersuchungen.

Die Idee der Dinge-an-sich besteht nur in einem *Standpunkt der Vernunft*,<sup>669</sup> um an sich selbst als praktisch denken zu können, der keinen Beweischarakter hat und kein ontologisches Postulat bildet, wie für die traditionelle Metaphysik vertreten werden kann. Diese Idee kann nur in „negativer Bedeutung“<sup>670</sup> angenommen werden, d.h. als die restliche Instanz unseres Wesens, die nicht den Neigungen und den Naturgesetzen unterworfen ist. Erscheinung und Dinge-an-sich entsprechen bei Kant den Begriffen Phänomen und Noumen,<sup>671</sup> aus denen Kant seine Theorie der Zwei-Welten errichtet. Man muss also annehmen, dass hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes ist und zwar die Dinge-an-sich. Deren Welt kann uns Kant zufolge niemals bekannt werden, sondern nur, wie sie uns betrifft.

Um die Idee der Freiheit zu rechtfertigen, greift Kant also zurück auf der Unterscheidung zwischen dem Menschen als *hominis phänomenom* bzw. als Anteil der Natur, der den Naturgesetzen unterworfen ist, und als *hominis noumenom* bzw. als Intelligenz und freiem Wesen, das den autonomen Gesetzen unterworfen ist. Der Mensch gehört gleichzeitig zu der Sinnenwelt – *mundus sensibilis* – und Verstandeswelt – *mundus intelligibilis* –, aber in einem ganz anderen Sinne und Verhältnis in Bezug auf seine Handlungen. Als Glied der Sinnenwelt handelt er aufgrund von Ursachen, d.h. als der Neigung und den Naturgesetzen unterworfen. Als Glied der noumenischen Welt handelt er aufgrund von Gründen, d.h. allein aufgrund der Maxime seiner Handlungen, die aus seiner Vernunft entspringen sollen. Allein dies entspricht dem freien Handeln.<sup>672</sup> Einerseits wird der Mensch als Teil der Natur betrachtet, in diesem Sinne als heteronom, andererseits aber als Intelligenz und freies Wesen, in diesem Sinne gilt für ihn Autonomie. Einerseits befindet der Mensch sich in *Heteronomie* als Glied der Sinnenwelt, bzw. er befindet sich in Bestimmung des Naturgesetzes. Andererseits gilt für ihn *Autonomie* als Glied der intelligiblen Welt bzw. er befindet sich unter Gesetzen, die bloß in der reinen praktischen Vernunft begründet werden können.<sup>673</sup> Der Mensch muss also als Teil einer kausalen Naturwelt und als Teil einer intelligiblen Vernunftwelt betrachtet werden.<sup>674</sup>

Es muss also zwischen einem *empirischen* und einem *intelligiblen* Charakter des Menschen unterschieden werden.<sup>675</sup> Der Mensch steht somit im Schnittpunkt zweier Sphären, in welchem sowohl die Naturgesetze wie auch die Freiheitsgesetze Gültigkeit ohne Widerspruch haben. Zu dem empirischen Charakter gehören Leib, Neigungen, Ansichten der Lebensgeschichte, d.h. alles, was man über einen Menschen durch Erfahrung wissen kann.<sup>676</sup> Hinsichtlich seines

---

<sup>666</sup> Siehe Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 25-45.

<sup>667</sup> Vgl. Forscher, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 123-128.

<sup>668</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 88 (BA108,109). AA, S. 452 (A23-30).

<sup>669</sup> Vgl. Kant, GMdS, S.95 (BA 119). AA, S. 458 (A19-21).

<sup>670</sup> Kant, KrV III, (B 309).

<sup>671</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 86 ff. (BA105-109). AA S. 450 ff. Siehe auch König, a.a.O., S. 215-218.

<sup>672</sup> „Jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt“. Kant, KrV III, B 581 und auch KrV, V, S.97 (A 175).

<sup>673</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 88 f. (BA108,109). AA, S. 452 (A23-37) 453 (A1 f.).

<sup>674</sup> Vgl. König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 227.

<sup>675</sup> Vgl. Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 119 ff.; siehe auch König, a.a.O., S. 225.

<sup>676</sup> Siehe König, a.a.O., S. 226.

intelligiblen Charakters wird dasselbe Wesen unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet: als Intelligenz und damit als moralisch verantwortliches Vernunftwesen.<sup>677</sup>

Der Begriff einer *Verstandeswelt* ist genau wie der Begriff der *Dinge-an-sich* und der Mensch als *Noumen* „... ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“.<sup>678</sup> Dieser Standpunkt der Verstandeswelt könnte unmöglich angenommen werden, wenn die Bestimmung der Natur für den Mensch unbedingt wäre. Freiheit ist als eine bloße Idee jedoch unbedingt. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen mit Bewusstsein seines vernünftigen Willens.<sup>679</sup>

Deshalb muss der Mensch sich gleichzeitig zur Sinnenwelt und intellektuellen Welt zählen, in Ansehung entweder auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen oder auf die reine Tätigkeit seiner Vernunft. Die Vernunft ist also das Vermögen reiner Selbsttätigkeit, durch die der Mensch zwischen allen anderen Dingen als Phänomen – sich selbst einbezogen – unterscheiden kann.<sup>680</sup>

Der Mensch kann also als vernünftiges und zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen lediglich unter der Annahme der Freiheit gedacht werden bzw. allein unter der Idee der Autonomie. In diesem Sinne wären die Begriffe der Freiheit, der Autonomie und des Kategorischer Imperativs verbunden, denn jeder schließt jeden anderen bei Kant analytisch ein.<sup>681</sup> Aufgrund der Idee eines vernünftigen Wesen als Ding-an-sich und Glied einer Verstandeswelt ist es schließlich möglich, den Begriff der Freiheit, und damit die Autonomie und die Moralität als ihre Folge, zu erklären, um den ursprünglichen geheimen Zirkel zu lösen.<sup>682</sup>

Daraus, dass der Mensch als frei bzw. als vernünftiges, intelligibles und noumenales Wesen gedacht werden kann, ergibt sich auch die Möglichkeit der Moralität selbst bzw. der moralischen praktischen Erkenntnissen. Das moralische Gesetz und damit alle Gesetzgebung sind also dann möglich, denn der Mensch ist gleichzeitig Glied der Sinnes- und Verstandeswelt als Phänomen und Intelligenz. Wenn er nur ein Glied der Sinneswelt wäre, wäre er nur der Heteronomie der Natur unterlegen. Dann würden seine Handlungen lediglich durch Naturgesetze und empirische Elemente – Neigung und Begierden – bestimmt werden. Wenn er nur ein Glied der Verstandeswelt wäre, wäre er nur Autonomie des Willens. Dann würden seine Handlungen jederzeit lediglich aus der *Maxime* seines vernünftigen Willens entspringen bzw. sie wären stets dem obersten Prinzip der Sittlichkeit gemäß, was nicht der Realität des menschlichen Willens entspricht.<sup>683</sup>

Der Mensch muss jederzeit zugleich als Intelligenz oder als vernünftiges freies Wesen betrachtet werden, weil ferner bei Kant die Verstandeswelt den Grund der Sinneswelt und ihrer Gesetze enthält. Deshalb soll er sich als der Vernunft, die in der Idee der Freiheit ihre Gesetze enthält, und der Autonomie des Willens unterworfen erkennen. Das bedeutet, dass die Gesetze der Verstandeswelt und damit der Freiheit und der Autonomie des Willens als kategorischer Imperativ für den Mensch gelten müssen und dass die Handlungen diesem Imperativ gemäß als Pflicht angesehen werden müssen.<sup>684</sup>

---

<sup>677</sup> „Jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt“ Kant I., KrV III, B 581. „Aber ebendasselbe Subjekt ...betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung“. Kant, KrV V, S.97 (A 175).

<sup>678</sup> Kant, GMdS, S.95 (BA 119). AA, S. 458 (A19-21).

<sup>679</sup> Kant, GMdS, S. 96 (BA120). AA, S. 459 (A5-7, 9 f.).

<sup>680</sup> Kant unterscheidet den Verstand von der Vernunft. Letztere erhebt sich über Sittlichkeit und Verstand. Der Verstand bringt lediglich unter Regeln die sinnlichen Vorstellungen hervor. Dagegen zeigt die Vernunft Kant zufolge die Selbsttätigkeit der Ideen, die apriori oder unabhängig von allen sinnlichen Vorstellungen sind. Vgl. Kant, GMdS, S. 88 (BA108). AA, S. 452 (A7-10).

<sup>681</sup> „Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt“. Kant, GMdS, S. 88 f. (BA109). AA, S. 452 A35-37), 453 (A1).

<sup>682</sup> Hierzu Kant, GMdS, S. 89 (BA109-110). AA, S. 453 (A3-15).

<sup>683</sup> Vgl. Kant, a.a.O.

<sup>684</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 89 f. (BA110). AA, S.453 (A1-35), 454 (A1-5).

Der kategorische Imperativ und die Pflicht sind also bei Kant möglich, weil die Idee der Freiheit den Menschen zugleich zu einem Glied der Verstandeswelt macht und damit alle seine Handlungen der Autonomie des Willens und seinem Gesetz gemäß sein *sollen*. Dieses kategorische *Sollen* stellt einen *synthetischen Satz* dar, in dem die Idee der Freiheit als Autonomie und damit die Idee einer Verstandeswelt, welche Ideen der Vernunft a priori sind, das dritte Element bilden, um den Willen mit dem kategorischen Imperativ zu verbinden.<sup>685</sup>

Die Idee der Freiheit und einer intelligiblen Welt sind der Grund der Autonomie des Willens als praktische Vernunft und damit der Moralität im weiteren Sinne. Sie bestehen also in dem letzten Grund der Universalisierbarkeit und der Zweck-an-sich-Begründung der Menschenrechte und damit der Würde des Menschen und eines möglichen Reiches der Zwecke. Diese Ideen setzen die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung.<sup>686</sup>

Der Begriff der Freiheit und die damit verbundenen Begriffe der Dinge-an-sich, Noumen und Verstandeswelt können allein nach ihrer formalen Bedingung gedacht werden, nämlich nach der Form eines autonomen Willens oder Allgemeinheit der Maxime des Willens als Gesetz.<sup>687</sup> Die Allgemeinheit und Autonomie des Willens bzw. die Universalität und Autonomie sind also die *Form* einer reinen praktischen Vernunft. Damit gilt die Idee der Freiheit als Autonomie des Willens, die nach einer Verstandeswelt möglich ist.<sup>688</sup>

Insofern als wir den Standpunkt der Vernunft annehmen, welcher die Ideen der Freiheit, Dinge-an-sich, Noumen und Verstandeswelt impliziert, betrachten wir uns durch reine Vernunft gleichzeitig als bestimmtes und freies Wesen, mithin verwirklichen wir die Freiheit im Vollsinn als Autonomie. Damit konstituiert der Mensch sich als Person, denn er verwirklicht die eigene Eigenschaft der Menschheit in seiner Person bzw. die Freiheit als Autonomie durch die Selbstzweckhaftigkeit und durch die Würde. Dieser Zustand bleibt bei Kant immer noch ein *Sollens-Begriff*.<sup>689</sup>

Aus der Idee eines vernünftigen Wesens als Ding-an-sich und Glied einer Verstandeswelt ist es also bei Kant möglich, den Begriff der Freiheit als Autonomie und die Moralität als ihre Folge zu erklären. Auf diese Weise sind also das moralische Gesetz bzw. der Kategorische Imperativ und damit alle Gesetzgebung begründet, damit auch der Kategorische Imperativ als oberstes moralisches Gesetz und auf ihm die universell praktischen Normen der Menschenrechte, denn der Mensch kann gleichzeitig als Glied der Sinnes- und Verstandeswelt bzw. als Phänomen und Noumen gedacht werden.<sup>690</sup>

Anhand des kategorischen Imperativs können zugleich alle Menschenrechte durch den Test der Universalisierbarkeit und des Zwecks-an-sich bzw. der Würde des Menschen überprüft werden, denn diese Imperative der Vernunft werden als Regeln unserer praktischen Urteilskraft gebraucht.<sup>691</sup> Im Folgenden wird diese zweite Ebene des Kantschen Begründungssystems universell moralischer Normen wie der Menschenrechte anhand der Formulierungen des Kategorischen Imperativs dargestellt.

## **VI. Anwendungsebene der Begründbarkeit: die Universalisierungs- und des Zweckes-an-sich-Begründungsargumente**

Die Formulierungen des kategorischen Imperativs bilden nicht einen ersten Satz, aus dem Normen abgeleitet würden, sondern sie stellen ein Verfahren dar. Sie sind nicht ein erster Grund

---

<sup>685</sup> Siehe Kant, a.a.O.

<sup>686</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 100 f. (BA126,127). AA, S. 462 (A22-37) 463 (1 f.).

<sup>687</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 96 (BA96). AA, 458 (A29-32).

<sup>688</sup> Wenn wir alle Materie, d.h. alle Gegenstände des vernünftigen Willens, abtrennen, bleibt nach Kant allein seine Form, bzw. die Allgemeingültigkeit der Maxime als Gesetz. Kant, GMdS, S. 99 (BA125). AA, S. 461 (A27-29).

<sup>689</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 228.

<sup>690</sup> Hierzu Kant, GMdS, S. 90 (BA111, 112). AA, S. 454 (A6-19).

<sup>691</sup> Hierzu König, a.a.O., S. 205.

in der Reihe der Begründungen, sondern ein „*Metagrund*“ dieser Reihe.<sup>692</sup> Kant kennzeichnet einen formalen Prozess, durch den alle Handlungsmaximen und praktischen Gesetze begründet werden können. Das oberste praktische Gesetz ist in diesem Sinne die Regel praktischer Regelsetzung, d.h. die regulative Idee der Vernunft. Praktisches Begründen bedeutet Rechtfertigen aus apriorischen Gründen der Vernunft, die als Faktum derselben verstanden werden muss.<sup>693</sup>

Kant gibt uns also kein Normensystem, sondern allein das Verfahren unserer Urteilskraft durch reine Vernunft, um die Legitimität der konkreten Normen zu beweisen. Dieses Verfahren besteht in einer objektiven Regel, durch die eine moralische Beurteilung ablaufen kann bzw. in einer transzendentalen und formalen Verfahrensregel, nach der die praktischen Urteile durchgeführt werden können.

Die Grundlage der Wirklichkeit der Begründung des moralischen Gesetzes wäre ein dialogisch strukturiertes Reflexionsgeschehen, welches Ausdruck in dem selbstgegebenen praktischen Gesetz findet und eine Selbstaufforderung bildet. Mit anderen Worten: einerseits erkennen wir als Vernunftwesen das oberste praktische Gesetz als Faktum der Vernunft und andererseits erkennen wir alle konkreten praktischen Gesetze, wenn wir nach dem obersten praktischen Gesetz für unser Handeln fragen.<sup>694</sup> Das Begründen bedeutet bei Kant also Vernunfttätigkeit.

In diesem Sinne kann man alle Normen, auch solche, die die Achtung für die Menschheit fordern, aus dem obersten praktischen Gesetz in seiner ersten und zweiten Ausdrucksform als Formeln der Allgemeinheit und des Zwecks-an-sich folgern.<sup>695</sup> Diese Prinzipien stützen sich zugleich auf das Prinzip der Autonomie des Willens. Mit dem kategorischen Imperativ haben wir auch das Rechtsprinzip, das als Regel für konkrete inhaltliche Rechtsgesetze dient.

Aus dem ersten Prinzip der Universalisierbarkeit folgt, dass der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv* in der Regel und der *Form der Allgemeinheit* liegt. Aus dem zweiten Prinzip liegt er aber *subjektiv* im *Zweck*, nämlich in der Idee eines vernünftigen Wesens als Zweck-an-sich. Die Universalisierbarkeit bildet also eine *formelle Begründung* des moralischen Gesetzes und damit der Menschenrechte. Der Zweck-an-sich bildet eine *materielle Begründung* derselben.<sup>696</sup>

Mit der ersten Formel des kategorischen Imperativs stellt Kant auch die *Naturgesetzformel* sowie mit der zweiten Formel des Zweckes-an-sich den Begriff der *Würde des Menschen* und des *Reiches der Zwecke* als jeweils zusammengehörend vor. Die Autonomieformel spielt schließlich als Voraussetzung der beiden Formeln in Verbindung mit der Idee der Freiheit und der Metaphysik des Subjekts eine entscheidende Rolle.

Die zwei kantischen Begründungsargumente aller moralischen Gesetze und damit der Menschenrechte sind also im Grunde nur verschiedene Ausdrücke desselben Grundsatzes. Beide Imperative als Gesetze der Freiheit sind also die Einschränkung derselben. Die erste Formel des Kategorischen Imperativs als Universalisierbarkeit drückt die *Form* der Vernunft selbst als Allgemeinheit aus, während die zweite Formel die *Materie* der Vernunft als objektive Zwecke des menschlichen Handelns zum Ausdruck bringt. Beiden Formeln machen geltend, dass Willen und Willkür als allgemein gesetzgebend im Bereich der Moral und des Rechts sich niemals widersprechen sollen. Mit gleicher Bedeutung: Wenn eine verallgemeinerungsfähige Maxime gültig für jeden wäre, könnte sie niemals das Subjekt bloß als Mittel betrachten, weil der Wille

---

<sup>692</sup> Siehe König, a.a.O., S. 209.

<sup>693</sup> „Es gibt bei Kant keinen letzten festen Grund der Moral, der axiomatischen Charakter trüge, sondern ‚am Grunde‘ steht eine dialogische Struktur des Rechtfertigens. ... und muß als Faktum der Vernunft verstanden werden“. König, a.a.O., S. 210.

<sup>694</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 205-206.

<sup>695</sup> Siehe Ebbinghaus, Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten, S. 274-291.

<sup>696</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 63 (BA70). AA, S. 431 (A9-12).

und die Willkür sich selbst widersprechen würden. In diesem Sinne lassen sich beiden Formeln des Kategorischen Imperativs gleichsetzen.<sup>697</sup>

Wenn man die Gültigkeit der kategorischen Imperative angenommen hat, die uns unsere Maxime mit einem universalen Gesetz zu konfrontieren fordert und den Menschen jederzeit zugleich als Zweck-an-sich zu behandeln verpflichtet, könnte man durch den Test der Universalisierbarkeit und des Humanitäts-Imperatives die gegensätzlichen Gesetze mit dem Respekt der Menschheit und Nicht-Instrumentalisierung des Menschen überprüfen. Diese Gesetze der Vernunft werden als Regel unserer praktischen Urteilskraft gebraucht.<sup>698</sup>

## 1. Das Universalisierungsbegründungsargument

Die Möglichkeit der Moral im weiteren Sinne, bzw. einer allgemeinen praktischen Gesetzgebung, besteht bei Kant in einem solchen Prinzip, das *objektiv* gültig und damit notwendig für jedermann sein kann. Dafür muss dieses Prinzip lediglich in der *Form der Vernunft* bestehen, ohne irgendwelche Gegenstände. Es soll also allein in der *Allgemeinheit* der Vernunft bestehen, die die Form sowohl der Vernunft als auch des guten Willens bildet. Die Gesetze der Vernunft entsprechen apriorischen Prinzipien als Imperative.<sup>699</sup> Dieses Prinzip muss also notwendig sein, deshalb ist es ein kategorischer Imperativ. Es muss nämlich apodiktisch für jeden vernünftigen Willen formuliert werden.

Zuerst wird nun der Begriff der Gesetzmäßigkeit bei Kant vorgestellt, dann der Inhalt des kategorischen Imperativs und schließlich der Test der Universalisierbarkeit.

### 1.1 Die Gesetzmäßigkeit

Der Begriff der Gesetzmäßigkeit bedeutet die Allgemeinfähigkeit jeder Maxime als universelles praktisches Gesetz bzw. die Universalisierbarkeit jeder Maxime des Willens als allgemeines Gesetz.<sup>700</sup>

Kant beraubt die praktische Vernunft all ihrer materialen Objekte: „*so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*“.<sup>701</sup> Die bloße allgemeine Gesetzmäßigkeit kann lediglich ein Gesetz sein, dessen Vorstellung den Willen bestimmen muss.

Der moralische Wert beruht also nicht auf der Wirkung und dem Interesse am Gegenstand der Handlung, sondern nur auf ihren reinen Prinzipien im Gesetz der Vernunft, die nur Gesetzmäßigkeit gebietet. In diesem Sinne muss die Pflicht nur in dem *kategorischen Imperativ* ausgedrückt werden, dessen Inhalt lediglich in der bloßen allgemeinen Form des Gesetzes oder Universalität besteht.

### 1.2 Der Inhalt des kategorischen Imperativs

Der Inhalt eines möglichen, kategorischen Imperativs, der Gesetzmäßigkeit gebietet, muss außer dem Gesetz nur der Notwendigkeit der Maxime dieses Gesetzes ohne Bedingungen gemäß sein. Es ist „*die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung*

---

<sup>697</sup> „Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftigen Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei“. Kant, GMdS, S. 71 (BA 82,83). AA, S. 437 (A34-37), 438 (A1).

<sup>698</sup> Siehe König, a.a.O., S. 205.

<sup>699</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 99 (BA125). AA, 461 (A27-29).

<sup>700</sup> Vgl. Kant, a.a.O.

<sup>701</sup> Kant, GMdS, S. 28 (BA17). AA, S. 402 (A5-7).

gemäß sein soll“.<sup>702</sup> Die *Maxime* ist der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt. Das *Gesetz* ist der Grundsatz, nach dem es handeln *soll*, d.i. ein Imperativ.<sup>703</sup>

Der Inhalt des kategorischen Imperativs lautet in der Grundformel: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*“.<sup>704</sup> Der allgemeine Imperativ der Pflicht kann gleichzeitig als Naturgesetzformel so lauten: „*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*“<sup>705</sup> oder „*Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstände haben können*“.<sup>706</sup> Die Gültigkeit des Willens hat nach Kant Analogie mit der Allgemeinheit der Gesetze für alle Dinge in der Natur.

### 1.3 Der Universalisierungstest

Der kategorische Imperativ dient als Kriterium des Urteilsvermögens. Er wird als *Test der Universalisierung* benutzt, mit dem man prüfen kann, ob alle Maximen und Gesetze moralisch sind, d.h. gültig für jedermann sein können.

In diesem Sinne reicht es zur Beurteilung jedenfalls aus, zu fragen, ob wir wollen können, dass unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden kann, um zu wissen, ob unser Wollen moralisch ist.<sup>707</sup> Das „*Wollen-Können*“ zeigt sich uns also als Hauptbeurteilungskriterium der Universalisierbarkeit jeder Maxime in zwei gleich wichtigen Komponenten: Selbstzerstörung des Gesetzes und Widerstreiten des Willens, wenn das Gesetz universalisiert werden würde.

Auf der einen Seite wäre die Selbstzerstörung bei Kant ein logischer Widerspruch. Das bedeutet, dass die Konsequenz der Universalisierung einer Maxime als Gesetz der Prämisse derselben widerspricht. Auf der anderen Seite finden wir bei Kant, dass in einigen Fällen, wenn die Maxime universalisiert werden würde, sie sich selbst nicht zerstört. Jedoch wäre es unmöglich, ihre Gültigkeit als allgemeines Gesetz zu denken, denn der Wille würde wider sich selbst streiten.<sup>708</sup>

Dieses Verfahren kann als Rechtfertigung der moralischen und juristischen Gesetze dienen, denn es hat zweifache Bedeutung. Einerseits im inneren Handeln und in der inneren Gesetzgebung, um zu wissen, ob unsere Maxime in eine allgemeine Gesetzgebung passen könnte. Andererseits im äußeren Handeln und in der äußeren Gesetzgebung, um zu erkennen, ob das äußere Gesetz allgemeine Gesetzgebung bilden könnte, d.h. von jeden akzeptiert werden könnte. Diese juristische Bedeutung stammt aus dem Grund-Rechtsprinzip als äußerer Anwendung des kategorischen Imperativs.

Nach der moralischen Bedeutung müssen wir auf jeden Fall versuchen, dass die Maxime unseres Willens ein allgemeines Gesetz werden könnte.<sup>709</sup> Nach der juristischen Bedeutung müssen wir versuchen, dass die Maxime unserer Willkür nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann, damit die äußere Freiheit eines jeden mit der äußeren Freiheit eines jeden anderen übereinstimmt.

Kant gibt als negative Beispiele der moralischen Beurteilung die mögliche Maxime des Selbstmordes und des falschen Versprechens.<sup>710</sup> In diesen Fällen kann man entweder einen Widerspruch zum allgemeinen Gesetz finden, denn die Maxime wird selbstzerstörerisch und damit undenkbar ohne Widerstreit, oder es ergibt sich die Unmöglichkeit, die allgemeine

---

<sup>702</sup> Kant, GMdS, S. 51.

<sup>703</sup> Siehe Kant, a.a.O.

<sup>704</sup> Zum Kategorischen Imperativ siehe Kant, GMdS, S. 51 (BA52). AA, S. 421 (A6-8).

<sup>705</sup> Kant, GMdS, S. 51 (BA52). AA, S. 421 (A18-20).

<sup>706</sup> Kant, GMdS, S. 71 (BA82,83). AA, S. 437 (A17-19).

<sup>707</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 30 (BA20). AA, S. 403 (A21 f.).

<sup>708</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 54 (BA56,57). AA, S. 423 f.

<sup>709</sup> „*Man muss wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt*“. Kant, GMdS, S.54 (BA 56, 57). AA, S. 424 (A1-3).

<sup>710</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 52 f. (BA53, 54). AA, S. 421 f.



Gültigkeit einer solchen Maxime wollen zu können, weil der Wille wider sich selbst streiten würde.<sup>711</sup>

Mit der Anwendung des Tests der Universalisierbarkeit auf die Menschenrechte, um ihre Gültigkeit zu prüfen, könnten wir die negativen Beispiele von Kant in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten weiterentwickeln. Wir könnten die Maxime als allgemeines Gesetz entgegen den Menschenrechten zu universalisieren versuchen. In dem Fall, dass diese Gesetze sich selbst zerstören oder widersprechen würden, wenn sie universalisiert werden würden, hätten wir gute Gründe, die Gültigkeit der Menschenrechte anzunehmen.

In Bezug auf dieses Problem deuten die kantischen Texte an, dass die Egoismus- und gegenseitige Instrumentalisierungsmaxime, wenn sie universalisiert werden würden, sich selbst nicht zerstören würden. Kant gab uns als Beispiel die „*ungesellige Geselligkeit*“ der Marktwirtschaft.<sup>712</sup> Jedoch könnte bei Kant kein Mensch ernsthaft und gewiss eine solche ungerechte Beziehung akzeptieren, die in der Instrumentalisierung des Menschen begründet läge, weil der Wille sich selbst widersprechend wäre. Die kantische Argumentation führt erneut zu der Unmöglichkeit, ein solches allgemeines Gesetz wirklich wollen zu können.<sup>713</sup>

Die formelle Begründung aller konkreten Gesetzgebung liegt also in der Universalisierbarkeit jener Maxime als Gesetz, denn sie ist die einzige Bedingung, unter der der Willen sich niemals selbst widersprechen kann. Das bedeutet, dass wir allein ein Gesetz ohne Widerspruch und Widerstreiten des Willens wollen können, wenn es als universell gedacht werden kann.

Die Universalisierbarkeit jeder Maxime des Willens als allgemeines Gesetz geht allen anderen Moralbedingungen voraus. Sie macht die Gesetzmäßigkeit als praktischer Gebrauch der Vernunft aus.

Es ist festzuhalten, dass die Gültigkeit aller Gesetzgebung, sowohl moralischer im engeren Sinne als auch juridischer im Bereich des Rechts, mithin die Gültigkeit der Menschenrechte, auf einer ersten Stufe in der Gesetzmäßigkeit liegt, nämlich auf einer einem allgemeinen und objektiven Gesetz gemäßen Gesetzgebung. Damit liegt die Gültigkeit aller Gesetze in der Universalisierbarkeit derselben, d.h. dass sie gültig für jedermann sein könnten. Mit anderen Worten: Wir können ein Gesetz ohne Widerspruch und Widerstreiten des Willens wollen, wenn es als universell gedacht werden kann.

Die praktische Vernunft als Voraussetzung aller Gesetzgebung wird möglich, wenn ihre Maxime als allgemeines Gesetz sich selbst niemals zerstören und widersprechen kann. Die Universalisierbarkeit ist also die einzige Bedingung, unter der der Wille sich selbst niemals widersprechen kann. Deshalb wird sie das oberste Gesetz des vernünftigen Willens, wenn wir jederzeit zugleich unsere Maxime als allgemeines Gesetz wollen können.<sup>714</sup>

## **2. Das Zweck-an-sich Begründungsargument**

Der Imperativ des Zweckes-an-sich oder Selbstzwecks, d.h. eines Zweckes als absoluter Telos der praktischen Vernunft, bildet den materiellen Grund aller Gesetzgebung. Er schließt also die einzige mögliche Materie der Vernunft sowie die einzige Teleologie aller moralischen Handlungen ein und dient dem Willen zum objektiven Grund seiner Selbstbestimmung.<sup>715</sup>

Ein solcher Zweck wäre bei Kant nur ein Dasein, das an sich selbst einen absoluten Wert hätte. Dieser kann nichts anderes als das Subjekt aller möglichen Zwecke sein, d.h. der Mensch, insofern er ein vernünftiges Wesen ist. Er darf aber nur negativ gedacht werden, nämlich als

---

<sup>711</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 52-55 (BA53-58). AA, S. 421-424.

<sup>712</sup> Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie.

<sup>713</sup> Vgl. Papachinni, *Filosofía y Derechos Humanos*, S. 245-250.

<sup>714</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 70 (BA81). AA, S. 436 (A30 f.), 437 (A1).

<sup>715</sup> Vgl. Schwartländer, *Der Mensch ist Person*, S. 169-179.

solcher, dem niemals zuwider gehandelt oder der niemals bloß als Mittel behandelt werden darf, sondern jederzeit zugleich als Zweck.<sup>716</sup>

Der praktische Imperativ fordert also: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“.<sup>717</sup> Aus einem solchen praktischen Imperativ, der die Würde des Menschen analytisch enthält, müssen alle konkreten praktischen Gesetze der Vernunft abgeleitet werden, deshalb muss auch er als Test der Moralität dienen, um zu fragen, ob alle Maximen als allgemeines Gesetz mit der Idee der Menschheit als Zweck-an-sich und Würde des Menschen zusammen bestehen können.<sup>718</sup>

Diese Formulierung enthält zugleich den Begriff der Menschheit, des Zweckes-an-sich, der Achtung für den Menschen als Einschränkung der inneren und äußeren Freiheit, insofern sie die Würde des Menschen impliziert, und entspricht schließlich dem Recht der Menschheit in unserer Person<sup>719</sup> und damit dem Menschenrecht. Der Begriff der Menschheit in jeder Person zeigt sich uns bei Kant in den wesentlichen Zügen der menschlichen Vernunft, welche allein der Grund eines solchen Imperativs ist. Diese kann aber als Vernunftpotential des Menschen verstanden werden.

## 2.1 Der Begriff des Zweckes-an-sich

Der Begriff des Zweckes-an-sich bedeutet, dass die Existenz des Menschen als vernünftiges Wesen nicht von irgendeinem Willen abhängt und nicht als Wirkung irgendwelcher Handlung Wert hat, d.h. als subjektiver Zweck, sondern dass sie unabhängig von einem jeden Willen einen absoluten Wert an sich enthält. Folglich darf der Mensch nicht als bloßes Mittel zu irgendeinem anderen Zweck gebraucht werden, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck-an-sich beachtet werden. Der Grund dieses kategorischen Imperativs ist also allein, dass die vernünftige Natur als objektiver Zweck an sich existiert.<sup>720</sup>

Der Begriff des Zweckes dient dem Willen als objektiver Grund seiner Selbstbestimmung. Weil er dem Willen nur durch bloße Vernunft gegeben ist, d.h. als objektiver Zweck, muss er für alle vernünftigen Wesen gleichermaßen gelten. Das ermöglicht die Übereinstimmung zwischen dem ersten und dem zweiten Imperativ Kants.<sup>721</sup>

Kant unterscheidet zwischen subjektiven und objektiven Zwecken. Erstere beruhen auf Triebfedern, d.h. sie sind der subjektive Grund des Begehrens. Letztere beruhen auf Beweggründen, d.h. sie sind der objektive Grund des Wollens. Damit unterscheidet Kant zwischen formalen und materialen praktischen Prinzipien, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren oder nicht.<sup>722</sup>

Darüber hinaus können alle relativen und subjektiven Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen sein. Deshalb müssen wir, um alle Gesetze mit ihren obersten Prinzipien im kategorischen Imperativ zu gründen, einen objektiven Zweck voraussetzen. Er muss einem formalen praktischen Prinzip zu Grunde liegen. Ein solcher Zweck wäre nur ein Dasein, das an sich selbst einen absoluten Wert hätte. Ohne einen solchen möglichen, absoluten Wert würde es für die Vernunft unmöglich, ein oberstes praktisches Prinzip anzutreffen.<sup>723</sup>

---

<sup>716</sup> Das Dasein mit einem absoluten Wert ist nach Kant der Mensch. Kant sagt: „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinem, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“ Kant, GMdS, S. 59 f. (BA 64, 65). AA, S. 428 (A7-11).

<sup>717</sup> Kant, GMdS, S. 61 (BA67). AA, S. 429 (A10-12).

<sup>718</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 61ff. (BA 67 ff.). AA, S. 429 ff.

<sup>719</sup> Zu diesem Punkt siehe König, a.a.O., S. 247-268.

<sup>720</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 60 f. (BA65). AA, S. 428 (A27-33).

<sup>721</sup> Vgl. Schwartländer, Der Mensch ist Person, S. 179-183.

<sup>722</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 59 f. (BA64, 65). AA, S. 427 f.; vgl. Schwartländer, a.a.O., S. 183-188.

<sup>723</sup> Vgl. Kant, a.a.O.

Ein solcher Zweck kann also nicht als bedingt gedacht werden, sondern nur als absoluter Zweck. Mithin kann er nur negativ gedacht werden. Mit anderen Worten: Ein solcher Zweck muss als ein Dasein gedacht werden, dem niemals zuwider gehandelt werden darf und das niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich auch als objektiver Zweck behandelt werden muss. Dieser Zweck kann nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke sein, denn dieses Subjekts ist zugleich das Subjekt eines möglichen guten Willens.<sup>724</sup>

Ein solcher kategorischer Imperativ wäre möglich, weil der Zweck an sich zugleich für jedermann ein objektiver Zweck wäre. Die Vorstellung dieses Zweckes muss ein objektives Prinzip des Willens ausmachen, das gleichzeitig als allgemeines Gesetz dienen kann. Darüber hinaus stellt sich jeder vernünftige Mensch sein eigenes Dasein als Zweck an sich vor, damit er sowohl als subjektives wie auch als objektives Prinzip jedes Willens gelten kann bzw. sowohl als Prinzip der Achtung für jeden als auch der Selbstachtung.

Der Zweck an sich als Inhalt der praktischen Formel des kategorischen Imperativs schreibt also die Achtung vor dem Menschen vor, d.h. Achtung vor der objektiven Materie aller Gesetze. In diesem Sinne wäre er die oberste Einschränkung der Freiheit als Willkür. Das bedeutet, dass alle vernünftigen Wesen Gegenstände der Achtung sind bzw. dass sie alle Willkür einschränken können. Mit anderen Worten: Der Mensch soll in allen Handlungen sowohl in Bezug auf sich selbst als auch auf jeden anderen nicht bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandelt werden.

## 2.2 Der Respekt für die Menschheit

Die Formulierung des praktischen Imperativs enthält zugleich den Respekt für die Menschheit sowohl für jeden anderen als auch für jeden sich selbst gegenüber. Das impliziert ihre allgemeine Gültigkeit sowohl als Selbstachtung als auch als Achtung jedes anderen als subjektives und objektives Prinzip des Willens.<sup>725</sup>

Die Formulierung des Respekts gegenüber dem Menschen ist also ein absoluter Imperativ ohne Bedingungen. Er muss überall in allen Menschen als Faktum der Vernunft außer Zweifel stehen, d.h. gültig für jedermann sein. Der Wert dieses Gesetzes lässt sich auf die Evidenz und Kraft des Imperativs der Humanität sowie die Universalisierbarkeit der Begründungsargumente zurückführen.<sup>726</sup>

In der *Metaphysik der Sitten* rechtfertigt Kant die Achtung, die jedermann für jeden Menschen haben muss, mit der Anerkennung der Würde des Menschen: Jeder Mensch hat demnach das Recht, die Achtung für sich selbst von jedermann zu fordern, sowie zugleich die Pflicht, jeden anderen in Wechselseitigkeit zu respektieren.<sup>727</sup>

Die Menschheit ist an sich eine Würdigkeit, d.h. erneut die Idee, dass der Mensch sich selbst und jedermann nicht als bloßes Mittel behandeln darf, sondern jederzeit zugleich als Zweck-an-sich behandeln muss. Darin besteht seine Würde, d.h. seine Persönlichkeit, dadurch kann er sein Dasein aus den Sachen der Natur erheben. Mit gleicher Bedeutung: Weil der Mensch als Zweck-an-sich keinen Preis hat, ist er verpflichtet, die Würde der Menschheit sowohl an sich selbst als auch an jedem anderen vernünftigen Wesen zu achten.<sup>728</sup>

## 2.3 Wiederum: Das Argument der Würde des Menschen

Die Zweck-an-sich-Formel steht also in direkter Verbindung mit dem Begriff der Würde des Menschen,<sup>729</sup> denn ihre Kernidee ist, dass die Menschheit nicht auf die Ebene der absoluten

---

<sup>724</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 71 (BA82). AA, S. 437 (A30-33).

<sup>725</sup> Siehe Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 219-224.

<sup>726</sup> Vgl. König, a.a.O., S. 198-212.

<sup>727</sup> „Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann.“ Kant, MdS VI, S. 435 (A 94).

<sup>728</sup> Siehe Kant, MdS, S. 600 f.

<sup>729</sup> Siehe oben in diesem Kapitel.

Instrumentalisierung reduziert werden darf. Der Mensch soll niemals bloß als Mittel benutzt werden, um einen anderen subjektiven Zweck zu erreichen. Die Idee des Menschen als Inhaber der Würde ist gegensätzlich zu der Manipulation und Instrumentalisierung derselben.

Der Mensch als Zweck-an-sich ist also wechselseitiger Begriff der Würde des Menschen, denn was Zweck an sich selbst ist, hat keinen relativen Wert, sondern einen inneren Wert, d.h. Würde.<sup>730</sup> Die Würde oder „dignitas hominis“ bedeutet also den inneren Wert des Menschen. Dieser Wert macht es vom Vernunftstandpunkt aus gesehen unmöglich, dass der Mensch absolut instrumentalisiert werden kann, denn sie macht den Menschen zum Subjekt und Objekt der Achtung.<sup>731</sup>

Die Behandlung des Menschen als Zweck-an-sich bzw. als Inhaber der Würde führt also zu der Einschränkung der inneren und äußeren Freiheit als Willen und Willkür. Das vernünftige Wesen als Gegenstand der Achtung bedeutet, dass es den Willen und die Willkür aller einschränken kann. Der Mensch darf in allen Handlungen nicht bloß als Mittel sowohl in Bezug auf sich selbst als auch auf jeden anderen bezogen behandelt werden, sondern muss jederzeit zugleich Zweck an sich sein. Mit anderen Worten: Der Mensch darf nie der Verwirklichung irgendwelcher Ziele untergeordnet oder geopfert werden.

Ein solcher Imperativ ist also gegensätzlich zu allen möglichen Maximen als Gesetz, die eine solche Behandlung zulassen könnten, die in der Manipulation und Instrumentalisierung des Menschen in allen ihren verschiedenen Formen sowohl in privaten Beziehungen als auch in der Gesellschaft bestehen. Damit wendet sich die praktische Philosophie Kants gegen den Utilitarismus.

Mit der Achtung des Menschen würden der Imperativ des Zweckes-an-sich und die Menschenwürde dem Recht der Menschheit und damit dem Rechtsprinzip und Menschenrecht entsprechen, dessen Funktion die Einschränkung der äußeren Freiheit als Willkür ist. Damit können sie als materiell-ethischer Minimalgehalt des Rechts verstanden werden.<sup>732</sup>

Man kann sagen, dass die Würde des Menschen bei Kant ein kurzer Ausdruck dessen ist, was innere Freiheit bedeutet, denn die Würde zeigt sich in dem besonderen Prärogativ der Selbstgesetzgebung bzw. Autonomie des Willens. Der Grund des „*auto-telos*“ liegt also in dem „*auto-nomos*“. Die Moralität als Autonomie ist die einzige Bedingung, unter der ein vernünftiges Wesen zugleich als Zweck an sich Würde haben kann.<sup>733</sup> Die Idee eines moralischen, autonomen Subjekts als Subjekt mit Anspruch auf Achtung, welche auf der Idee der Freiheit als Autonomie und der Dinge-an-sich aufgebaut wird, ist also die letztlich mögliche Grundlage aller Menschenrechte.

## **2.4 Die Autonomie als Grund des Zweckes-an-sich und der Würde des Menschen**

An dieser Stelle steht wieder bei Kant die Idee der Autonomie des Willens als Grundlage der Zweck-an-sich-Formulierung. Die Idee eines autonomen Willens, d.h. eines solchen Wesen, das keinem Gesetze gehorcht, sondern es sich ausschließlich zugleich selbst gibt, enthält die Idee des Zweckes-an-sich und der Würde eines vernünftigen Wesen.<sup>734</sup> Die Autonomie des Willens spielt also als Grund des Zweckes-an-sich und der Würde des Menschen die zentrale Rolle.

---

<sup>730</sup> „Was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde“. Kant I., GMdS, S. 68 (BA 78). AA, S. 435 (A2-4).

<sup>731</sup> Siehe Löhner, Menschliche Würde, S. 34-44.

<sup>732</sup> Dreier, Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants, S. 287.

<sup>733</sup> „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ Kant, GMdS, S. 68 (BA 78). AA, S. 435 (A7-9). sowie „Die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.“ Kant, GMdS, S. 74 (BA 87). AA, S. 440 (A10-13).

<sup>734</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 68 f. (BA75). AA, S. 433 (A34-37), 434 (A1-3).

Die Autonomie ist in Kants praktischer Philosophie das zentrale Kennzeichen der Vernunft und des Willens eines vernünftigen Wesens, denn sie bildet schließlich die Möglichkeit des Apriori und damit der apriorischen synthetischen Sätze im praktischen Gebrauch der Vernunft. Im Bereich der praktischen Philosophie Kants bedeutet die Autonomie die moralische Kraft, einem eigenen allgemeinen Gesetz aus Vernunft zu gehorchen, mithin allein nach ihm handeln zu können. Sie lässt es zu, den Menschen von anderem Dasein zu unterscheiden und macht den Kerngedanken aus, um die Ideen der Würde des Menschen mit dem Zweck-an-sich systematisch zu verbinden.

In diesem Sinne würde der Grund des moralischen Subjekts in der Autonomie liegen, d.h. jeder, der Zweck-an-sich ist, kann nicht passiv einem fremden Gesetz unterworfen sein, sondern sich ausschließlich sein eigenes Gesetz aus Vernunft auferlegen. Das genau bildet die Anerkennung der Würde des Menschen als Zweck an sich und nicht als ein bloßes Mittel.

Die Moralität als Autonomie ist also bei Kant die einzige Bedingung, unter der ein vernünftiges Wesen zugleich als Zweck an sich Würde haben kann. Die praktische Notwendigkeit, nach dem Prinzip der Autonomie zu handeln, besteht in der Pflicht, den Willen eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend zu betrachten, denn man könnte es sonst nicht als Zweck an sich denken.<sup>735</sup>

Mit anderen Worten: Die Würde der Menschheit als Zweck an sich besteht in ihrer Fähigkeit moralisch zu handeln, d.h. in der Autonomie des Willens. Kant sagt: „*Die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein*“.<sup>736</sup> Die Autonomie gibt ebenso die Würde der allgemeinen Gesetzgebung und ist der Grund der Würde sowohl der menschlichen als auch jeder vernünftigen Natur.<sup>737</sup>

Die Würde eines vernünftigen Wesens als Zweck-an-sich besteht schließlich einerseits in seiner Freiheit von allen Naturgesetzen und andererseits in seiner Fähigkeit, allein nach einer allgemeinfähigen Maxime zu handeln, die zu einer allgemeinen Gesetzgebung gehört, damit es Zweck an sich und gesetzgebend im Reiche der Zwecke sein kann.

In diesem Sinne wäre die Idee der Freiheit als Autonomie des Willens die Grundlage der Rechte des Menschen, d.h. der Beanspruchung des Respekts jeder Person sich selbst gegenüber sowie gegenüber jedem anderen als Zweck-an-sich und Würdeinhaber. Sie schließt zugleich die Idee der Nicht-Instrumentalisierung des Menschen ein. Aus dem positiven Aspekt der Freiheit als Autonomie stammen diese Rechte, die notwendig sind, um ihre Vollentwicklung in einem möglichen Reich der Zwecke durchzusetzen.

## 2.5 Das Reich der Zwecke

Der Begriff des Zwecks an sich mit dem Begriff eines allgemein selbstgesetzgebenden Willens jedes vernünftigen Wesens führt zum Begriff eines Reiches der Zwecke.<sup>738</sup>

Kant versteht unter einem Reich „*die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze*“.<sup>739</sup> also ein Ganzes aller Zwecke der vernünftigen Wesen sowohl als Zwecke-an-sich wie auch als die eigene Zwecke von jedermann in systematischer Verknüpfung. Als Zwecke-an-sich sind alle vernünftigen Wesen in systematischer Verbindung. Aus dem Gesetz, nach dem jedes sich selbst als auch jeden anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck-an-sich-selbst behandeln soll, entspringt das Verhältnis der Zwecke durch gemeinschaftliche, objektive Gesetze.<sup>740</sup> Die Freiheit als

---

<sup>735</sup> Vgl. Kant, a.a.O.

<sup>736</sup> Kant, GMdS, S. 74 (BA87). AA, S. 440 (A10-13).

<sup>737</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 69 (BA79, 80). AA, S. 436 (A6 f.).

<sup>738</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 66 (BA74). AA, 433 (A13-17).

<sup>739</sup> Kant, GMdS, S. 66 (BA74, 75). AA, S. 433 (A18 f.).

<sup>740</sup> Siehe Schwartländer, Der Mensch ist Person, S. 188-191.

Autonomie lässt es zu, dass die eigenen Zwecke jedes vernünftigen Wesens nach einem allgemeinen Gesetz übereinstimmen.<sup>741</sup>

Das formale Prinzip dieser Maximen ist „*handle nach Maximen eines allgemeinen gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke*“.<sup>742</sup> Ein Reich der Zwecke ist nur möglich in Analogie zu einem Reich der Natur. Das Reich der Zwecke bestimmt sich nach Maximen als Selbstgesetzgebung, während das Reich der Natur nach Gesetzen von Ursachen.<sup>743</sup>

Ein vernünftiges Wesen kann zum Reich des Zweckes jederzeit zugleich als gesetzgebend gehören.<sup>744</sup> Die Moralität als Autonomie des Willens ist daher wieder der Grund eines möglichen Reiches der Zwecke. Die Beziehung aller Handlungen auf die Gesetzgebung, die in jedem vernünftigen Wesen anzutreffen ist und aus seinem Willen entspringt, macht ein Reich der Zwecke möglich. Ein solches Reich der Zwecke bedeutet die Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander nach allgemein objektivem Gesetz, was wiederum Moralität bedeutet.<sup>745</sup> Nur auf solche Weise wäre es möglich, eine Welt vernünftiger Wesen zu denken, in der alle Glieder durch ihre Maximen als sich selbst gesetzgebend handeln könnten.

## 2.6 Der Imperativ des Zweckes-an-sich als Test der Moralität

Der Imperativ der Humanität als Zweck an sich kann also auch als moralischer Test unserer Urteilskraft dienen, um zu fragen, ob unsere Handlung mit der Idee der Menschheit als Zweck an sich zusammen bestehen könne.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gibt uns Kant dieselben Beispiele des Selbstmordes und des lügenhaftes Versprechen. In allen diesen Fällen folgt, dass der Mensch als Mittel zum egoistischen Interesse und nicht als Zweck an sich gebraucht wird. Zum Beispiel: Wenn jemand lügt, um irgendetwas von jemandem zu bekommen, benutzt er die Person des anderen als Mittel, um seine eigenen Ziele zu erreichen. In diesem Sinne arbeitet Kant heraus, dass der Übertreter der Rechte des Menschen von der Person des anderen bloß als Mittel Gebrauch macht, ohne zu beachten, dass jeder Mensch als vernünftiges Wesen jederzeit zugleich als Zweck an sich behandelt werden muss.<sup>746</sup>

Zur praktischen Beurteilung ist es trotzdem Kant zufolge besser, nach der Grundformel des kategorischen Imperativs zu verfahren bzw. nach der Universalisierbarkeit jeder Maxime als allgemeines Gesetz. Es ist aber sehr nützlich, die Maxime jeder Handlung durch die beiden Formeln zu überprüfen und das Verhalten selbst durch sie zu führen.<sup>747</sup>

Es ist festzuhalten, dass der Zweck-an-sich als Inhalt des Humanitäts-Imperativs mit seinem Begriff der Würde des Menschen letztlich alle praktische Gesetzgebung begründet, weil das objektive praktische Gesetz einen selbständigen Zweck als Materie braucht, der zugleich Würdeinhaber sein muss. Die Zweckfähigkeit bildet die bestimmenden Züge eines vernünftigen Wesens.

Darüber hinaus besteht die Grundlage des Zweckes-an-sich und der Würde des Menschen in der Autonomie des Willens: Nur wenn jedes vernünftige Wesen als allgemein gesetzgebend angesehen werden kann, nämlich als allgemein gesetzgebendes Glied in einem möglichen Reich der Zwecke, könnte es Zweck an sich sein und Würde haben, die allein in dem Prärogativ der

---

<sup>741</sup> Kant, a.a.O.

<sup>742</sup> Oder: „*handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte*“. Kant, GMdS, S. 72 f. (BA84). AA, S. 438 (A21-23).

<sup>743</sup> Vgl. Kant, a.a.O.

<sup>744</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 66 (BA 74, 75). AA, S. 433 (A13-16).

<sup>745</sup> „*Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist.*“ Kant, GMdS, S. 67 (BA76, 77). AA, S. 434 (A7 f.).

<sup>746</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 61 ff. (BA67 ff.). AA, S. 429 ff.

<sup>747</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 70 (BA81). AA, S. 436 (A28-31), 437 (A1).

Autonomie jedes vernünftigen Wesen besteht.<sup>748</sup> Damit werden die Menschenrechte bei Kant durch die Idee der Person als Zweck-an-sich und als moralische Person mit Würde begründet.

Mit dem Zweck-an-sich als zweite mögliche Begründung der Menschenrechte bei Kant lässt sich bisher einerseits feststellen, dass die Begriffe des Zwecks-an-sich und der Würde des Menschen sich in intrinsischer und systematischer Verbindung befinden, da aus dem einen notwendig der andere folgt. Die Autonomie des Willens bildet die Grundlage der beiden Begriffe. Auf der anderen Seite lässt sich festhalten, dass alle Rechte des Menschen aus dem inneren und äußeren Aspekt der Freiheit als Autonomie entstehen.

### 3. Das Verhältnis der Universalisierungs- und Zweck-an-sich-Begründungen

Die zwei Begründungen aller Gesetzgebung als Prinzipien der Moral sind in Kants praktischer Philosophie im Grunde nur verschiedene Ausdrücke desselben Gesetzes, weil die eine die andere in sich einschließt. Sie bestehen also nur in einer subjektiven und einer objektiven Unterscheidung desselben Prinzips. Das erste Prinzip drückt die Form der Maxime aus, nämlich ihre Allgemeinheit, das zweite Prinzip ihre Materie, nämlich der Zweck-an-sich. Die Reich-der-Zwecke-Formel bringt bei Kant die vollständige Bestimmung aller Maximen zum Ausdruck, d.h. ihrer Totalität als System.<sup>749</sup>

In diesem Sinne sind bei Kant beide Prinzipien gleichermaßen gültig: *„Das Prinzip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf dich selbst und andere) so, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftigen Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei“*.<sup>750</sup>

Die Formulierung, dass die Allgemeinfähigkeit jeder Maxime als Gesetz im Gebrauch der Mittel zu jedem Zwecke die einschränkende Bedingung für jeden Willen sein soll, ist gleichbedeutend mit dieser anderen, dass das Subjekt aller Zwecke niemals bloß als Mittel, sondern als Zweck an sich behandelt werden muss. Dies zeigt sich, insofern als sowohl die Imperative der Universalität als auch des Zweckes-an-sich die Einschränkungen der Freiheit des Subjekts im Gebrauch aller Mittel zur Erreichung seiner Zwecke bildet.<sup>751</sup>

Die beiden Imperative als Gesetze der Freiheit wären also die einschränkenden Bedingungen der Autonomie des Subjekts, unter denen der Wille als allgemein gesetzgebend im Bereich der Moral und des Rechts sich selbst niemals widersprechen könnte. Mit anderen Worten: Wenn eine allgemeinfähige Maxime gültig für jeden wäre, könnte sie niemals, ohne Widerspruch, das Subjekt bloß als Mittel betrachten, weil der Wille sich ansonsten selbst widersprechen würde.

Mit den beiden Formeln des Kategorischen Imperativs und ihrer praktischen Anwendung als Überprüfungstest der Moralität praktischer Gesetze sind bei Kant universelle Normen wie die Menschenrechte wiederum begründet.

## VII. Das Kantsche Begründungsprogramm als Ganze

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass bei Immanuel Kant die Begründung des Menschenrechts von seiner Begründung des moralischen Gesetzes abhängt. Kants Begründungsprogramm des universellen praktischen Gesetzes lässt sich als *transzendental, metaphysisch, normativ-deontologisch, formell-prozedural, liberal* und *universalistisch* bezeichnen. Den Kern von Kants Begründungsprogramm bilden die zwei strukturellen Aspekte praktischer Vernunft: Universalität und Freiheit als Autonomie. Die Prinzipien der Universalisierbarkeit und der Autonomie des Subjekts bestimmen bei Kant das Kriterium praktischer Richtigkeit und bilden damit in Gestalt

<sup>748</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 72 (BA84). AA, S. 438 (A8-16).

<sup>749</sup> Siehe Kant, GMdS, S. 69 f. (BA81). AA, S. 436.

<sup>750</sup> Kant, GMdS, S. 71 (BA82,83). AA, S. 437 (A34-37), 438 (A1).

<sup>751</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 71 f. (BA83).

der verschiedenen Varianten der Formulierung des Kategorischen Imperativs den Maßstab der Geltung von universell-moralischen Normen. Ferner bildet das Prinzip der Autonomie des Subjekts den Kern der Idee der Würde des Menschen und der Kantschen Konzeption des moralischen Subjekts, die entscheidend für die Begründung von moralischen Normen und damit der Menschenrechte sind. Die Moral und die universell-moralischen Normen liegen bei Kant auf einer letzten Stufe in einer transzendentalmetaphysischen Konzeption der Person als freies Wesen begründet, welche nicht nur richtiges theoretischen Wissen aus ihrer reinen Vernunft, sondern auch moralische Gesetze oder Normen erzeugen kann.

Kants Begründungsprogramm lässt sich auf der einen Seite als formell-prozedural bezeichnen, auf der anderen Seite lassen sich bei ihm substantiell-materielle Voraussetzungen finden. Die Geltung des Menschenrechts entspringt den apriorischen Prinzipien der Vernunft, welche sich auf die Ideen der Universalisierbarkeit und Autonomie beziehen, welche wiederum zugleich durch die Idee der Freiheit und der metaphysischen Eigenschaften des Menschen gerechtfertigt werden.

Als letzte Ebene in Kants Menschenrechtsbegründung lässt sich die Metaphysik des Subjekts bezeichnen. Die grundlegende metaphysische Eigenschaft des Menschen besteht in der transzendentalen Freiheit, aus der die Autonomie des Willens in doppelter Hinsicht als private und öffentliche Autonomie folgt. Diese Eigenschaft des Menschen bedeutet die freie Bestimmung seines vernünftigen Willens, seine Bestimmung durch Prinzipien der reinen praktischen Vernunft. Anders gesagt: dass der Mensch dazu fähig ist, nach apriorischen Gründen reiner praktischer Vernunft handeln zu können.

Bei Kant können wir zwei Ebenen der Begründbarkeit des praktischen Gesetzes und damit des Menschenrechts unterscheiden: Eine reine Transzendentebene und eine aus ihr folgende normativ-analytische Ebene, die sowohl formell-prozedurale als auch materielle Kriterien der Richtigkeit bzw. Moralität praktischer Erkenntnis enthält und eine Anwendungsebene bzw. pragmatische Ebene zulässt.

Auf der Transzendentebene wird das Prinzip der Universalisierbarkeit bzw. der Kategorische Imperativ in seinen verschiedenen Gestalten begründet und damit das Rechtsprinzip als Menschenrecht durch die praktische Freiheit als Autonomie und Kants Metaphysik des Subjekts. Die Begründung des Kategorischen Imperativs hängt von der Möglichkeit apriorischer synthetischer Sätzen ab. Auf dieser Ebene ist bei Kant die Rede von transzendentaler Freiheit sowie von innerer moralischer Freiheit in ihrer positiven Bedeutung als Autonomie des Willens, die in der Idee der Würde des Menschen zum Ausdruck gebracht wird. Die Begründungsargumentation auf transzendentaler Ebene wird letztlich als ein „*Faktum der Vernunft*“ dargestellt.

Von der Begründung des Kategorischen Imperativs geht Kant zur Begründung aller praktischen Gesetze über, was einer Anwendungsebene der Begründbarkeit entspricht. Auf dieser Ebene begründet Kant alle praktischen Gesetze, und damit auch die Menschenrechte als Bürgerrechte, aus seinen zwei Hauptformeln des kategorischen Imperativs: Die Universalisierbarkeit und der Zweck-an-sich- bzw. Würde-des-Menschen-Formeln. Diese Formulierungen des kategorischen Imperativs lassen jeweils eine formelle und eine materielle Begründung universell praktischer Normen durch ein prozedurales Verfahren zu, in dem alle Handlungsmaximen als praktische Gesetze begründet werden können. Im Kategorischen Imperativ liegt also sowohl die allgemeine Idee des Menschenrechts als universell praktische Norm begründet als auch das Grund-Rechtsprinzip als sein äußerer Gebrauch, aus dem wiederum das Prinzip der äußeren Freiheit folgt, welches am Ende dieser Begründungskette als Regel des Geltungsanspruchs aller konkreten Menschenrechte bzw. positiv-rechtlichen Grundrechte dienen soll.

Beide Ebenen der Begründbarkeit bilden bei Kant eine systematische Begründungskette. In schematischer Form lässt sich Kants Begründungskette folgendermaßen darstellen: Das Rechtsprinzip als Menschenrecht sowie die konkreten Menschenrechte gründen sich auf dem kategorischen Imperativ in seinen Grundformeln der Universalisierbarkeit und der Zweck-an-sich-Formel und auf der damit verbundenen Idee der Menschenwürde. Der kategorische Imperativ in seinen verschiedenen Gestalten gründet sich seinerseits auf reine praktische



Vernunft, nämlich auf die Universalität und Freiheit bzw. Apriorität der reinen praktischen Vernunft selbst, die die Möglichkeit apriorischer synthetischer, *praktischer* Normen impliziert. Demnach entspricht reine praktische Vernunft dem vernünftigen Willen des Subjekts, welcher sich durch eine Metaphysik des Subjekts erklären und rechtfertigen lässt. Der Kern von Kants Metaphysik des Subjekts liegt schließlich im Nachweis transzendentaler Freiheit und der aus ihr folgenden, inneren moralischen Freiheit als Autonomie des Willens, die die Idee des Menschen als Ding-an-sich in der Verstandeswelt voraussetzt.

Der kategorische Imperativ bildet also bei Kant den Bezugspunkt beider Ebenen der Begründung der Menschenrechte: Er wird als oberstes praktisches Gesetz begründet und dient dann als Grund des Rechtsprinzips als Menschenrecht sowie aller Gesetzgebung und konkreten Menschenrechte.

Die Hauptgedanken in Kants Begründungsargumentationsgang sind also die Ideen der Universalität und der Freiheit als Eigenschaften der reinen Vernunft sowohl in ihrem theoretischen als auch praktischen Gebrauch. Diese beiden Ideen führen bei Kant zu einer Konzeption der moralischen Person, die in der zentralen Idee der Freiheit des Menschen als Vernunftwesen oder intelligibelen Wesen begründet liegt. In diesem Sinne lässt sich Kants Begründungsprogramm der Menschenrechte als ein transzendentales und metaphysisches System der Freiheit erklären: Aus der äußeren Freiheit lassen sich Konzept, Struktur und Inhalt des Menschenrechts bestimmen und in der inneren Freiheit lässt sich ihre philosophisch-praktische Grundlage finden.

### 3. Kapitel. Die Begründung der Menschenrechte in Rawls' praktischer Philosophie

#### I. Einführung

In diesem Kapitel wird versucht, eine Rekonstruktion der grundsätzlichen Ideen des Rawlsschen Begründungsprogramms der Menschenrechte darzustellen. Diese Ausführungen erheben jedoch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie zeigen den Argumentationsgang der Begründung der zwei Grundsätze der Gerechtigkeit, insofern dieser von Bedeutung für die Begründung der Menschenrechte ist, hauptsächlich anhand von zwei seiner wichtigsten Werke: „*A Theory of Justice*“ (1971) und „*Political Liberalism*“ (1992). In diesen Werken stellt Rawls seine praktisch-politische Philosophie durch systematische und kontinuierliche Gedankengänge, aber auch mit wesentlichen Unterschieden dar. Dieses Thema wird als eine systematische Fragestellung, nicht als historische oder interpretatorische behandelt.

Rawls' allgemeiner Versuch eine Theorie der Gerechtigkeit aufzubauen, besteht hauptsächlich darin, ein moral-philosophisches Begründungsprogramm allgemeiner praktischer Normen für den Bereich des Politischen auszuführen,<sup>752</sup> nämlich eine Begründung derjenigen Grundsätze der Gerechtigkeit, die dem Inhalt der Menschenrechte entsprechen. Rawls' Ausführungen lassen sich als ein Begründungsversuch einer Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness ansehen, die in den zwei Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit besteht, welche wiederum den Kern der Idee der Menschenrechte bilden. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass bei Rawls die Menschenrechte, nämlich die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit, die als Gerechtigkeitsgrundsätze formuliert sind, den Inhalt der Gerechtigkeit und damit der Moral bilden. Das Rawlssche Begründungsprogramm untersucht, worauf die Grundsätze der Gerechtigkeit begründet liegen. Dazu ist die Entwicklung einer Gerechtigkeitstheorie notwendig.

---

Die Frage nach der Gerechtigkeit bildet also den Kern Rawls' praktischer Philosophie. Sie entspricht der Frage nach dem, was moralisch ist.<sup>753</sup> Diese Frage soll im Rahmen des Bereiches des Politischen für eine demokratische Gesellschaft beantwortet werden. Rawls' politische Theorie der Gerechtigkeit versucht also Moral und Politik in einem System praktischer Vernunft zu vereinen. In diesem Sinne bilden die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze diejenigen moralischen bzw. verallgemeinerungsfähigen Grundsätze für eine politische Ordnung, von denen vernünftigerweise erwarten werden kann, dass alle sie bejahen können. Dies geschieht, insofern die beiden Aspekte der praktischen Vernunft – das Rationale und das Vernünftige – bei einer gerechten, konstitutionellen, demokratischen Ordnung in einem Ergänzungsverhältnisse zueinander stehen. Dies betrachtet Rawls innerhalb seiner Konzeption der Person bzw. der Bürger als rational und vernünftig, die als Voraussetzung seiner Theorie dient.<sup>754</sup>

Das Hauptproblem der Gerechtigkeit wird sowohl in „*A Theory of Justice*“ als auch in „*Political Liberalism*“ betrachtet, wie nämlich eine einigermaßen gerechte und wohlgeordnete, demokratische Gesellschaft möglich ist und aufgrund welcher Gründe die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness die vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption für eine demokratische Ordnung ist.<sup>755</sup> Rawls behauptet, dass nicht nur eine wohlgeordnete bzw. gerechte, demokratische Gesellschaft möglich ist, sondern auch, dass sie stabil sein soll und zwar aus den richtigen Gründen. Man muss also davon ausgehen, dass eine einigermaßen gerechte, politische

---

<sup>752</sup> Obwohl die moral-philosophischen Fragen nicht der tägliche Gegenstand der Politik sein können, prägen die Antworten auf diese Fragen „*unsere tieferen Einstellungen gegenüber der öffentlichen Kultur und dem politischen Handeln*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 62.

<sup>753</sup> Die Frage, was gerecht ist, entspricht also hauptsächlich der Frage, was moralisch ist. Mit anderen Worten: Das Problem der Gerechtigkeit besteht in dem Problem der Moral. Die Antwort auf das, was moralisch ist, bildet genau die Antwort auf das, was gerecht ist. Dies führt zu einem Ausgleich von gerecht und moralisch bzw. von Gerechtigkeit und Moralität.

<sup>754</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 120-129.

<sup>755</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 61-64.

Gesellschaft realisiert werden kann.<sup>756</sup> Dazu haben die Menschen eine (nicht vollkommene) moralische Natur, die es ihnen erlaubt, eine vernünftige, politische Konzeption des Rechten und Gerechten zu verstehen, ihr zu folgen, sich von ihr motivieren zu lassen und so die von deren Idealen und Grundsätzen geleitete Gesellschaft mitzutragen.<sup>757</sup>

Obwohl sich bei „*A Theory of Justice*“ und „*Political Liberalism*“ eine interne Einheit der Ziele, Struktur und der Inhalte erkennen lässt, insofern in beiden Werken die Bedeutung der Gerechtigkeitsgrundsätze und der Grundstruktur im *wesentlich* erhalten bleibt,<sup>758</sup> ergibt sich ein fundamentaler Unterschied, den Rawls als die ernste Berücksichtigung der Tatsache des Pluralismus in komplexen und modernen, demokratischen Gesellschaften formuliert und dementsprechend die Bereiche der allgemeinen Moral und des Politischen klar unterscheidet.

In seine „*A Theory of Justice*“ werden erst einmal die grundlegenden strukturellen Merkmale einer Theorie der Gerechtigkeit dargestellt, die den wohlwogenen Gerechtigkeitsurteilen entsprechen und für eine demokratische Gesellschaft gelten soll.<sup>759</sup> In diesem Werk wird das Problem der Verwirklichung einer solchen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness und mithin das Problem der sozialen Stabilität einer nach der Theorie der Gerechtigkeit eingerichteten Gesellschaft dargestellt.<sup>760</sup> Dieselbe analytische Einteilung von Rawls' Ausführungen wird in „*Political Liberalism*“ wiederholt.<sup>761</sup> Dies geschieht hier aber im Rahmen des Rawlsschen politischen Konstruktivismus bzw. im Rahmen des politischen Wandels Rawls' Theorie.

Die Ausführungen in „*A Theory of Justice*“ beruhen also, so räumt Rawls selbst ein, auf einer falschen Voraussetzung, die sich als die Vermutung kennzeichnen lässt, dass die Bürger einer demokratischen Gesellschaft einer bestimmten allgemeinen, umfassenden Lehre zustimmen.<sup>762</sup> Diese Vermutung stößt sich mit dem Problem des Pluralismus, nämlich mit der Tatsache, dass sich die modernen, demokratischen Gesellschaften durch verschiedene und zwar oft einander ausschließende, aber gleichwohl vernünftige, umfassende Lehren kennzeichnen lassen, nämlich

---

<sup>756</sup> Rawls behauptet, dass, wenn eine einigermaßen gerechte Gesellschaft unmöglich wäre und die meisten Menschen amoralisch wären, man mit Kant fragen müsste, welchen Wert das menschliche Leben auf der Erde hat. Kant sagt: „... denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben“. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), Bemerkungen E nach § 49, in: *Werke*, AA, Bd., 6, S. 332. Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, Fn. 40, deutsch: S. 63.

<sup>757</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 63-64.

<sup>758</sup> Jedoch wird die Formulierung des Inhaltes der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in „*Political Liberalism*“ geändert und ihre Bedeutung weiter erörtert. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung.

<sup>759</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 35. Dieses Problem betrifft die zwei ersten Teile von „*A Theory of Justice*“.

<sup>760</sup> Dieses Problem betrifft den zweiten Teil von „*A Theory of Justice*“. Dort nimmt Rawls an, dass nicht nur das Modell der Gerechtigkeit als Fairness in einer gerechten demokratischen Gesellschaft in großem Maße realisierbar ist, sondern auch, dass eine solche wohlgeordnete Gesellschaft langfristig stabil sein kann. Dafür wird eine zum Teil normative und zum Teil anthropologische Prämisse vorausgesetzt. Der anthropologische Teil der Prämisse bezieht sich darauf, dass die Bürger einer solchen wohlgeordneten Gesellschaft – von Natur, menschlicher Psyche und gebührender Ausbildung aus – einen wirksamen Gerechtigkeitssinn erwerben, der es ihnen ermöglicht, die politischen und sozialen Institutionen ihrer Gesellschaft über Generationen aufrecht zu erhalten. Der normative Teil der Prämisse bezieht sich darauf, dass Stabilität aus den richtigen Gründen hervorgehen soll. Dies bedeutet, dass die Gründe, warum die Bürger sich in einem reiferen Stadium der Gesellschaft an die Regeln der Gerechtigkeit als Fairness halten, diejenigen sind, die ihrem Verständnis von Gerechtigkeit entsprechen. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 38.

<sup>761</sup> Das Stabilitätsproblem hat in der Geschichte der Moralphilosophie nur eine unbedeutende Rolle gespielt. Es ist jedoch für die Rawlssche politische Philosophie grundlegend. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13.

<sup>762</sup> Diese Vermutung lässt wiederum drei zusammenhängende, mögliche Deutungen zu. Erstens, die Bürger der wohlgeordneten Gesellschaft von Gerechtigkeit als Fairness vertreten dieselbe umfassende Lehre, welche Aspekte des Kantischen umfassenden Liberalismus aufweist, zu dem die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness gehören. Zweitens, die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness selbst ist als eine umfassende Lehre konzipiert, welche von den Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft vertreten werden muss. Oder drittens, die verschiedenen umfassenden Lehren passen in einer allgemeinen umfassenden Lehre, nämlich der Gerechtigkeit als Fairness, zusammen. In „*A Theory of Justice*“ ist die unrealistische Idee vorhanden, dass alle Bürger in einer wohlgeordneten Gesellschaft einer gemeinsamen, umfassenden philosophischen Lehre zustimmen, in der die beide Gerechtigkeitsgrundsätze der Gerechtigkeit als Fairness begründet liegen. Das wesentliche Problem bei „*A Theory of Justice*“ besteht darin, dass hier nicht zwischen umfassenden philosophischen bzw. moralischen Lehren und politischen Konzeptionen wie der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness differenziert wird. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 10-13 und Einleitung 1995, deutsch: S. 39.

durch vielfältige Konzeptionen des Guten.<sup>763</sup> Diese Art von Pluralismus wird als „vernünftiger Pluralismus“<sup>764</sup> bezeichnet, also als das natürliche Ergebnis des Gebrauchs der menschlichen Vernunft innerhalb des Rahmens der freien Institutionen einer konstitutionellen Demokratie.<sup>765</sup> Dementsprechend besteht das Problem darin, dass die verschiedenen umfassenden Lehren in einen politischen, demokratischen Rahmen eingeordnet werden können, damit die Einheit und die Gerechtigkeit der Gesellschaft nicht aufgrund der Verschiedenheit der Konzeptionen des Guten untergegraben wird.<sup>766</sup>

Darüber hinaus fehlt in „*A Theory of Justice*“ erstens die Formulierung der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als einer freistehenden Auffassung, zweitens die Auffassung des übergreifenden Konsenses als Teil der Erklärung der Stabilität, drittens die Unterscheidung zwischen einfachem und vernünftigem Pluralismus, und schließlich eine vollständigere Darstellung des Vernünftigen und des Rationalen. Deshalb wird in diesem Werk nicht geklärt, in welchem Sinne Kants moralischer und Rawls politischer Konstruktivismus eine Erklärung für moralische bzw. politische Autonomie bieten.<sup>767</sup>

Die Frage nach einer Gerechtigkeitskonzeption wird im „*Political Liberalism*“ als die Frage formuliert, welche die faire Bedingungen der sozialen Kooperation unter der Voraussetzung der Toleranz bzw. des Pluralismus einer demokratischen Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern sein sollen, die als lebenslang kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden.<sup>768</sup> Anschließend formuliert Rawls wiederum die Frage nach der Stabilität, wie nämlich Struktur und Inhalt einer politischen Konzeption beschaffen sein sollen, so dass vielfältige, aber vernünftige umfassende Lehren zusammen bestehen und gleichzeitig dieselbe politische Konzeption akzeptieren können, damit die konstitutionelle demokratische Ordnung erhalten bleibt.<sup>769</sup> Daher besteht die wesentliche Aufgabe des politischen Liberalismus darin, dass eine politische Gerechtigkeitskonzeption für eine konstitutionelle Demokratie ausgearbeitet wird, der von der Pluralität vernünftiger Lehren zugestimmt werden kann. Die Berücksichtigung des „*Faktum des Pluralismus*“<sup>770</sup> in Einklang mit den liberalen Gerechtigkeitsgrundsätzen und der Demokratie im

---

<sup>763</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 12.

<sup>764</sup> Rawls geht in „*Political Liberalism*“ nicht vom bloßen Pluralismus aus, sondern vom Faktum eines *vernünftigen Pluralismus*. Nach dieser Auffassung ist eine vernünftige umfassende Lehre diejenige, die mit einer demokratischen Ordnung vereinbar ist. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13, 15.

<sup>765</sup> Hinsichtlich dieses Punktes behauptet Rawls: „*To see reasonable pluralism as a disaster is to see the exercise of reason under the conditions of freedom itself as a disaster*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13, 22.

<sup>766</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13, 15.

<sup>767</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 28.

<sup>768</sup> „*what is the most appropriate conception of justice for specifying the fair terms of social cooperation between citizens regarded as free and equal, and as fully cooperating members of society over a complete life, from one generation to the next?*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 3 f., deutsch: S. 67.

<sup>769</sup> „*How is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical, and moral doctrines? Put another way: How is it possible that deeply opposed though reasonable comprehensive doctrines may live together and all affirm the political conception of a constitutional regime? What is the structure and content of a political conception that can gain the support of such an overlapping consensus?*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 14, 23. *Political Liberalism* Einleitung 1995, deutsch: S. 35; *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 4, deutsch: S. 67.

<sup>770</sup> Das „*Faktum des Pluralismus*“ erfordert es nach Rawls' Ansicht eine *politische* Theorie der Gerechtigkeit zu formulieren, die keine umfassende Lehre als Konzeption des Guten bilden oder eine solche bevorzugen darf. Eine solche politische Theorie der Gerechtigkeit muss die Tatsache des Pluralismus in Kauf nehmen, wobei allein politische Grundsätze formuliert werden müssen, die dem politischen Rahmen entsprechen, innerhalb dessen die Vielfältigkeit von Konzeptionen des Guten und Lebenspläne nicht nur möglich, sondern auch realisierbar sein sollen. Deswegen will Rawls die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness von Anfang an in „*Political Liberalism*“ als eine politische Gerechtigkeitskonzeption darstellen. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13.

Rahmen eines Verfassungsrechtsstaates<sup>771</sup> bildet das Ziel von „*Political Liberalism*“ und entspricht dem sogenannten „*politischen Wandel*“ in Rawls’ Werk.<sup>772</sup>

Die Umwandlung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness in eine politische Konzeption, die keiner umfassenden Lehre entspricht bzw. in politischen Liberalismus, lässt sich als eine *freistehende*,<sup>773</sup> *unparteiische*<sup>774</sup> und *vernünftige*<sup>775</sup> Konzeption der Gerechtigkeit kennzeichnen. Eine solche Konzeption wird in der Darstellung von Rawls’ „*politischem Konstruktivismus*“ erläutert<sup>776</sup> und erfordert es, die Ideen der Gerechtigkeit als Fairness in politische Ideen umzuformulieren:<sup>777</sup> die *Idee der Gesellschaft*, der *sozialer Gerechtigkeit*, des *ursprünglichen Vertrages*, der *Konzeption der moralischen Person als politische Konzeption der Person*, eines „*übergreifenden Konsenses*“,<sup>778</sup> eines „*öffentlichen Vernunftgebrauchs*“<sup>779</sup>. Diese Ideen, die zu dem Bereich des Politischen gehören und eine politische Konzeption der Gerechtigkeit bilden,

---

<sup>771</sup> In „*Political Liberalism*“ werden die wichtigsten, moralischen und politischen Konzeptionen einer konstitutionellen Demokratie vom Standpunkt des Politischen aus erörtert: Die Konzeptionen des freien und gleichen Bürgers, des legitimen Gebrauchs der politischen Macht, des vernünftigen übergreifenden Konsenses, des öffentlichen Vernunftgebrauchs mit seiner Pflicht zur Bürgerlichkeit und der Stabilität aus den richtigen Gründen. Es wird nach der vernünftigsten Basis sozialer Einheit gesucht, die für die Bürger einer modernen demokratischen Gesellschaft zugänglich ist. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 38.

<sup>772</sup> „*The problem of political liberalism is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines –always a feature of the culture of a free democratic regime– might endorse. The intention is not to replace those comprehensive views, nor to give them a true foundation*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 15.; auch Einleitung 1995, deutsch: S. 36; auch J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 25.

<sup>773</sup> Der politische Liberalismus soll nach Rawls viel bescheidener sein als diejenigen umfassenden Philosophien, wie etwa das sogenannte „*Projekt Aufklärung*“, das auf die Formulierung einer säkularen, philosophischen Lehre allein auf der Basis der Vernunft hinstrebt, in Zeiten in denen der religiöse Glauben nicht mehr dominiert. Rawls wirft Habermas vor, dass seine Diskursethik einer umfassenden Philosophie entspricht, welche sich mit dem Problem der Wahrheit moralischer Urteile beschäftigt. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 14-15.; Einleitung 1995, deutsch: S. 36; ders., Reply to Habermas, Erwiderung auf Habermas, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 196-263.

<sup>774</sup> Dadurch, dass der politische Liberalismus eine freistehende Auffassung ist, ergibt sich sein unparteilicher Charakter gegenüber jeder umfassenden Lehre. Das Merkmal der Unparteilichkeit des politischen Liberalismus zeigt sich also dadurch, dass er moralische Auffassungen weder kritisiert oder angreift noch annimmt oder bevorzugt. Dies hängt streng wiederum mit den weiteren Grundzügen des politischen Liberalismus zusammen: Dass nämlich der politische Liberalismus keiner Theorie der Wahrheit entspricht, welche nach Rawls Auffassung zum Bereich des Guten bzw. des Glaubens und nicht des Rechten gehört. Dies bedeutet, dass der Anspruch auf Wahrheit moralischer Urteile allein vom Standpunkt irgendeiner umfassenden moralischen Lehre aus beurteilt werden soll. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 4. Vorlesung, § 4.1; S. 16, Fn. No. 7; Einleitung 1992, deutsch: S. 16-17.

<sup>775</sup> Rawls’ unterscheidet zwischen *wahr* und *vernünftig*. Der politische Liberalismus erhebt keinen Anspruch auf Wahrheit, welche nach Rawls’ Auffassung zu der umfassenden Lehre gehört, sondern vielmehr behauptet er, dass er vernünftig sei. Dass der politische Liberalismus vernünftig sei, bringt Rawls zufolge zweierlei zum Ausdruck. Erstens weist der politische Liberalismus darauf hin, dass er *nur* politische Werte vertritt, damit er eine öffentliche Rechtfertigungsgrundlage bieten kann. Zweitens macht der politische Liberalismus geltend, dass die Grundsätze der Gerechtigkeitskonzeption in den Grundsätzen der praktischen Vernunft begründet liegen, nämlich in den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft, welche Konzeptionen der praktischen Vernunft bilden. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 17.

<sup>776</sup> Obwohl der *politische* Konstruktivismus sich deutlich von dem *moralischen* Konstruktivismus unterscheiden muss, muss er Letzterem nicht widersprechen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 17-18.

<sup>777</sup> Rawls benutzt den Ausdruck *Lehre* für umfassende Auffassungen aller Art und den Ausdruck *Konzeption* für eine politische Konzeption und ihre Bestandteile, so zum Beispiel die Konzeption der Person als Bürger. Der Ausdruck *Idee* wird als ein allgemeiner Ausdruck verwendet und kann sich je nach Kontext auf beides beziehen. Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, Fn. No. 2, deutsch: S. 33; J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 33 f.

<sup>778</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44; S. 15, 39 ff, deutsch S. 110; 4. Vorlesung § 3. Auch ders. „*Erwiderung auf Habermas*“, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch (Hg.); ders., *Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 196-262., Fn. 17 S. 44.

<sup>779</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44; ders., a.a.O., 6. Vorlesung § 4, 7, 8.

haben bei Rawls einen ausgesprochen normativen und moralischen Charakter<sup>780</sup> und bilden die wesentlichen Ideen seines Begründungsprogramms<sup>781</sup>.

Das Rawlsschen Begründungsprogramm wird im Rahmen Rawls' praktischer Philosophie in mehrfacher Hinsicht eingeschränkt: (i) Zunächst wird nur die Gerechtigkeit der Grundstruktur einer Gesellschaft betrachtet.<sup>782</sup> Die Grundstruktur der Gesellschaft ist Rawls zufolge der erste und Hauptgegenstand der Gerechtigkeit,<sup>783</sup> nämlich die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen *Institutionen*, *Grundrechte* und *Grundpflichten* und die *Früchte* der gesellschaftlichen Zusammenarbeit verteilt werden.<sup>784</sup> (ii) Zweitens befasst Rawls sich mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer wohlgeordneten Gesellschaft. (iii) Drittens wird die Theorie der Gerechtigkeit als ein Ideal, nämlich als eine Theorie der „vollständige(n) Konformität“ formuliert.<sup>785</sup> (iv) Viertens wird nur ein Teil des gesamten Gerechtigkeitsproblems berücksichtigt. In diesem Sinne ist die Theorie nicht vollständig, da sie sich nur auf die politische Gerechtigkeit bezieht. Eine vollständige Theorie der Gerechtigkeit soll aber Rawls zufolge einer allgemeinen Theorie des Rechten entsprechen, welche nicht nur die Grundsätze politischer Gerechtigkeit, sondern auch die Grundsätze für die Einzelmenschen,<sup>786</sup> das Völkerrecht und die Vorrangregeln einschließen soll.<sup>787</sup>

---

<sup>780</sup> Rawls betont, dass die Ideen eines Bereichs des Politischen und einer politischen Gerechtigkeitskonzeption normative und moralische Ideen aus eigenem Recht sind, das heißt, dass „ihr Inhalt durch bestimmte Ideale, Grundsätze und Standards bestimmt wird und daß diese Normen bestimmte, in diesem Fall politische Werte ausdrücken“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 34.

<sup>781</sup> Ohne diese Ideen können wir – so Rawls – die politische Rolle einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bei der Bestimmung des Inhalts der öffentlichen Vernunft einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht verstehen. Darüber hinaus ist die Idee des politischen Konstruktivismus mit diesen Ideen verknüpft, denn sie wirft Fragen bezüglich der Wahrheit moralischer Urteile auf. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44; Einleitung 1992, deutsch: S. 13; ders., *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13, Fn. 5.

<sup>782</sup> „Die Grundstruktur ist ein öffentliches Regelsystem zur Festlegung von Handlungsformen, durch die die Menschen gemeinsam eine größere Menge von Gütern erzeugen, wobei jeder einen anerkannten Anspruch auf einen Anteil an diesen hat.“ J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 106.

<sup>783</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 105.

<sup>784</sup> Unter den wichtigsten Institutionen versteht Rawls die Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Rawls nennt als Beispiele die gesetzliche Sicherung der Gedanken- und Gewissensfreiheit, Märkte mit Konkurrenz, das Privateigentum an Produktionsmitteln und die monogame Familie. Rawls betont, dass die Grundstruktur die Lebenschancen des Menschen beeinflusst und ihre Wirkungen so tiefgreifend und von Anfang an vorhanden sind. Die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit bestimmen die politische Verfassung und die Hauptzüge des wirtschaftlichen und sozialen Systems. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, §2, S. 7-8 ing., deutsch: S. 23-24. Siehe auch, *A Theory of Justice*, S. 106.

<sup>785</sup> Im Gegensatz dazu steht die Theorie der Gerechtigkeit als „unvollständige Konformität“, welche sich mit den Grundsätzen für die Behandlung von Ungerechtigkeiten beschäftigt. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 2, S. 7-9 ing., deutsch: S. 24-25.

<sup>786</sup> Der wichtigste Grundsatz für den Einzelmenschen ist nach Rawls der der Fairness. Der Grundsatz der Fairness besagt, „that a person is required to do his part as defined by the rules of an institution when two conditions are met: first, the institution is just (or fair), that is, it satisfies the two principles of justice; and second, one has voluntarily accepted the benefits of the arrangement or taken advantage of the opportunities it offers to further one's interest“. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 18, S. 111-112, deutsch: S. 133.

Dieser Grundsatz fordert, dass jedermann dazu verpflichtet sein muss, sich gemäß den Regeln einer Institution zu verhalten, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: erstens, dass die Institution gerecht (fair) ist, d.h. den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit entspricht; zweitens, dass man freiwillig ihre Vorteile annimmt oder die von ihr gebotenen Möglichkeiten der Förderung seiner Interessen ausnützt. Ein solcher Grundsatz setzt zweierlei voraus: Erstens muss jedermann seinen eigenen Beitrag zur gesellschaftlichen Zusammenarbeit leisten; und zweitens darf man bei dieser Zusammenarbeit nicht unzulässige Früchte in Anspruch nehmen. Die Gebote des Fairness-Grundsatzes sind nach Rawls definitionsgemäß Verpflichtungen, im Unterschied zu Pflichten und moralischen Geboten.

Ein zweiter Grundsatz für den Einzelmenschen ist der der *natürlichen Pflicht*. Es gibt viele natürliche Pflichten, positive und negative. Rawls nennt als Beispiele für natürliche Pflichten unter anderem die Pflicht, einem anderen zu helfen, wenn er in Not oder Gefahr ist, vorausgesetzt, es ist ohne ungebührliche eigene Gefährdung und Schädigung möglich. Die Gerechtigkeit ist nach Rawls eine grundlegende natürliche Pflicht. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 51-52, Kapitel II, § 18-19, S. 111-115, deutsch: S. 133-136. Bei der Unterscheidung zwischen Verpflichtungen und natürlichen Pflichten stützt Rawls sich auf H.L.A. Hart, „Legal and Moral Obligation“, in: *Essays in Moral Philosophy*, Hrsg. A.I. Melden (Seattle, University of Washington Press, 1958), S. 100-105. Rawls S. 134, Fn. No. 28. In diesem Punkt stützt Rawls sich auch auf H.L.A. Hart, „Are There Any Natural Rights?“, *philosophical Review*, 64 (1955), S. 185 f. Rawls S. 133 Fn. N. 26.

<sup>787</sup> Eine solche Theorie des Rechten versucht Rawls zu klassifizieren. Der Begriff des Rechten schließt also nach Rawls Auffassung (1) die sozialen Systeme und Institutionen, (2) die Einzelmenschen, (3) das Völkerrecht und (4) die Vorrangregeln ein. (1) Die sozialen Systeme und Institutionen umfassen die Gerechtigkeit und die Pareto-

Die Begründung der Menschenrechte in Rawls' praktischer Philosophie hängt also mit seinem allgemeinen Begründungsprogramm der Gerechtigkeitsgrundsätze zusammen. Rawls' Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit entspricht im Wesentlichen der der Menschenrechte, insofern die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze dem Inhalt solcher Rechte entsprechen, nämlich den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, welche wiederum die Rahmenbedingung einer gerechten, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft bilden. Darüber hinaus sollen diese beiden Gerechtigkeitsgrundsätze als Grundrechte der Bürger zum Ausdruck gebracht werden.

In diesem Kapitel werden zunächst der Begriff und die Struktur der Menschenrechte und ihr Inhalt bei Rawls dargestellt. Danach wird das Begründungsprogramm der Menschenrechte vorgestellt, das in dem Problem der Begründbarkeit, der Frage nach der Gerechtigkeit und der Ableitung der Menschenrechte als Grundsätze der Gerechtigkeit und der weiteren Grundrechten besteht, um zum Schluss eine kritische Stellungnahme zu entwickeln.

## II. Der Begriff, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte

### 1. Der Begriff und die Struktur der Menschenrechte

Der Begriff und die Struktur der Menschenrechte beziehen sich auf die Grundsätze der Gerechtigkeit bzw. auf die Freiheits- und Gleichheitsgrundsätze. Daraus ergibt sich, dass Menschenrechte einem moralischen Begriff und einer Grundstruktur von Grundsätzen entsprechen. Menschenrechte sind also als moralische Rechte mit einer grundsätzlichen Struktur zu begreifen. Dies erklärt sich dadurch, dass der Rawlssche politische Liberalismus eine moralische Konzeption bildet, bei der politische Rechte und Pflichten mit moralischen Rechten und Pflichten gleichzusetzen sind und in der Struktur von Gerechtigkeitsgrundsätzen verkörpert werden. Mit anderen Worten: Die moralischen Rechte wie die Menschenrechte und die rechtlichen Rechte wie die Grundrechte gehören zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer politischen Konzeption, die eine normativ-moralische Konzeption mit ihr eigenen intrinsischen Idealen bildet, ohne jedoch eine umfassende Lehre zu sein.<sup>788</sup>

Daraus, dass Menschenrechte als Gerechtigkeitsgrundsätze nicht nur politisch, sondern vielmehr moralische Rechte sind, ergibt sich notwendig, dass jeder Mensch eine entsprechende Unverletzlichkeit besitzt. Deshalb müssen Menschenrechte in einer gerechten Gesellschaft durch gleiche Bürgerrechte für alle gelten. Dies impliziert eine der zentralen Thesen des Rawlsschen Begründungsprogramms der Menschenrechte, und zwar, dass derartige Rechte, die auf der Gerechtigkeit beruhen, kein Gegenstand politischer Verhandlungen, Kompromisse oder sozialer Interessenabwägungen sein können.<sup>789</sup> Diese Idee entspricht Rawls' Kritik am Utilitarismus.<sup>790</sup>

Dementsprechend besagt die Rawlssche Utilitarismuskritik, dass jedem Mitglied der Gesellschaft aufgrund der Idee der Gerechtigkeit selbst und ihrer Grundsätze, die den Menschenrechten entsprechen, eine Unverletzlichkeit zuzuschreiben ist, die auch aufgrund der Maximierung des Nutzens der Gesellschaft nicht aufgehoben werden darf. Dies bedeutet, dass es mit der Gerechtigkeit unvereinbar ist, dass der Freiheitsverlust einiger durch ein größeres Wohl anderer zugelassen werden könnte.<sup>791</sup> Damit wird ein Vorrang des Gerechten und der Menschenrechte

---

Optimalität. (2) Die Einzelmenschen umfassen Gebote wie z.B. *Verpflichtungen* (Fairness und Treue), *natürliche Pflichten* (die positive Pflichten, wie die Wahrung der Gerechtigkeit, die gegenseitige Hilfe, die gegenseitige Achtung; sowie die negativen Pflichten, wie das Gebot nicht zu schaden, dem Unschuldigen nichts anzutun) und *Erlaubnisse* (indifferent und selbstlos wie z.B. Wohltätigkeit, Mut und Erbarmen). (4) Die Vorrangregeln werden sowohl für institutionelle Grundsätze als auch für individuelle Grundsätze angewendet. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Tafel S. 130 f.

<sup>788</sup> Obwohl der politische Liberalismus keine umfassende Lehre ist, ist er trotzdem eine *moralische* Konzeption, da seine Gerechtigkeitskonzeption eigene intrinsische, normative und moralische Ideale enthält. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 40.

<sup>789</sup> „Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as whole cannot override.“ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 1, S. 3-4 ing., deutsch: S. 19-20.

<sup>790</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, S. 11.

<sup>791</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 6, S.27-28 deutsch: S. 46.

festgestellt, damit auch die Rechte auf Freiheit und Gleichheit vor dem Guten Vorrang haben. Aus einem derartigen Vorrang folgt, dass in einer gerechten Gesellschaft die Grundfreiheiten Priorität haben und ferner als selbstverständlich gelten sollen. Daraus folgt, dass die auf der Gerechtigkeit beruhenden Menschenrechte kein Gegenstand politischer Verhandlungen, Kompromisse oder sozialer Interessenabwägungen sein sollen.<sup>792</sup>

## 2. Der Inhalt der Menschenrechte

Der Inhalt der Menschenrechte bezieht sich auf die Gerechtigkeitsgrundsätze, die den zwei Grundsätzen der Gerechtigkeit bzw. Freiheit und Gleichheit entsprechen.

Die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness sollen Rawls zufolge die beste Antwort auf die grundlegende Frage einer politischen Konzeption geben, wie sich eine demokratische und pluralistische Gesellschaft gerecht einrichten lässt. Die gerechte Einrichtung einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft bezieht sich auf die fairen Bedingungen der Kooperation zwischen Bürgern, die als freie, gleiche und lebenslang kooperative Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden.<sup>793</sup> Den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen werden zwei wesentliche Aufgaben zugeschrieben. Erstens sollen sie die Leitlinien für die Verwirklichung der grundlegenden Werte der Freiheit und Gleichheit in den grundlegenden Institutionen einer demokratischen Gesellschaft bilden.<sup>794</sup> In diesem Sinne vermitteln sie zwischen den einander entgegengesetzt Traditionen, die entweder die Freiheit oder die Gleichheit betonen.<sup>795</sup> Zweitens sollen sie die angemessensten Gerechtigkeitskriterien für Bürger einer demokratischen Gesellschaft als freie und gleiche Personen bilden.<sup>796</sup>

Die erste Formulierung<sup>797</sup> der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in „*A Theory of Justice*“, der im Urzustand zugestimmt werden soll, lautet folgendermaßen: „*First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone’s advantage, and (b) attached to positions and offices open to all.*“<sup>798</sup>

In „*Political Liberalism*“ formuliert Rawls die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze folgendermaßen um:<sup>799</sup> „(a) *Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value. (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society.*“<sup>800</sup>

---

<sup>792</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 6, S.27-28 deutsch: S. 46.

<sup>793</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 4, deutsch: S. 68.

<sup>794</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 6, deutsch: S. 70.

<sup>795</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 8, deutsch: S. 72.

<sup>796</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 5, deutsch: S. 69.

<sup>797</sup> Diese ist eine vorläufige Formulierung. Die endgültige Fassung der beiden Grundsätze wird in *A Theory of Justice* Abschnitt 46 angegeben; Abschnitt 39 beschäftigt sich mit dem ersten Grundsatz.

<sup>798</sup> „1. *Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.*

2. *Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden ist, die jedem offen stehen.*“ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 11, S. 60, deutsch: S. 81.

<sup>799</sup> Diese Formulierung der beiden Grundsätze unterscheidet sich von der in „*A Theory of Justice*“ und folgt der in „*Der Vorrang der Grundfreiheiten*“, in: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1998*, Frankfurt a.M. 1992, S. 159 ff. Die Gründe für die vorgenommenen Änderungen werden dort besprochen. Sie sind für die Revision der Darstellung der Grundfreiheiten in „*A Theory of Justice*“ wichtig, die als Reaktion auf H.L.A. Harts triftige Einwände in seiner kritischen Besprechung der *Theory of Justice* (*University of Chicago Law Review* 40 (1973), S. 535-555) vorgenommen wurden. Vgl. unten, S. 406, 451 und S. 455. Zitat von Rawls, *Political Liberalism* Fn. 3 S. 69.

<sup>800</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 5-6. Deutsche Übersetzung: „(a) *Jede Person hat den gleichen Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundrechte und Freiheiten, das mit demselben System für alle vereinbar ist, und innerhalb dieses Systems wird der faire Wert der gleichen politischen (und nur der politischen) Freiheiten garantiert.*



Die Formulierung des Inhaltes der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze hat nach Rawls sowohl in „*A Theory of Justice*“ als auch in „*Political Liberalism*“ im wesentlichen dieselbe Geltung, da beide von der gleichen freien und egalitären Gerechtigkeitskonzeption ausgehen. Dasselbe gilt auch, was die Prämissen ihrer Begründung angeht.<sup>801</sup> Rawls bezeichnet die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze als Ausdruck einer liberalen, politischen Gerechtigkeitskonzeption<sup>802</sup> und eines egalitären Liberalismus.<sup>803</sup> Die Formulierung und Erklärung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze bringt auch eine Verfahrensauffassung zum Ausdruck.

Die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze beziehen sich hauptsächlich auf die Grundstruktur der Gesellschaft, bestimmen die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die Verteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Güter<sup>804</sup> und sind „lexikalisch“ geordnet. Mit ihnen werden zwei vorausgesetzte Teile der Gesellschaftsstruktur zum Ausdruck gebracht: auf der einen Seite die Festlegung und Sicherung der gleichen Grundfreiheiten, und auf der anderen Seite die Bestimmung der zulässigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ungleichheiten.<sup>805</sup>

Die Grundfreiheiten, die zu dem ersten Grundsatz gehören, sollen nach Rawls durch eine Liste festgelegt werden. Zu einer solchen Freiheitsliste gehören insbesondere die politischen Freiheiten;<sup>806</sup> die Rede- und Versammlungsfreiheit; die Gewissens- und Gedankenfreiheit; die persönliche Freiheit bzw. Unverletzlichkeit der Person;<sup>807</sup> das Recht auf persönliches Eigentum und der Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft. Diese Freiheiten sollen für jeden gleich gelten.<sup>808</sup>

Der zweite Grundsatz lässt die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten unter zwei Einschränkungen zu: Erstens sollen sie zu jedermanns Vorteil sein, insbesondere für die Schwächeren einer Gesellschaft; zweitens sollen die Machtpositionen jedermann zugänglich sein bzw. offen gehalten werden.<sup>809</sup> Der zweite Teil des zweiten Grundsatzes bekräftigt den Wert der institutionellen Garantien der Freiheit und Gleichheit durch die Grundgüter.<sup>810</sup>

---

*(b) Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen unter Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen, und zweitens müssen sie sich zum größtmöglichen Vorteil für die am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder auswirken.“* J. Rawls, *Political Liberalism* S. 60-70.

<sup>801</sup> Rawls behauptet, seine Revisionen in „*Political Liberalism*“ betreffen diese Punkte nicht. J. Rawls, *Political Liberalism*, I Vorlesung, S. 7, deutsch: S. 71.

<sup>802</sup> Eine liberale politische Gerechtigkeitskonzeption zeichnet sich nach Rawls durch drei wesentliche Merkmale aus: (i) Erstens werden bestimmte Grundrechte, Freiheiten und Chancen festgelegt, wie sie aus demokratischen Verfassungsstaaten vertraut sind. (ii) Zweitens wird diesen Rechten, Freiheiten und Chancen ein Vorrang insbesondere gegenüber den Forderungen des allgemeinen Wohls und gegenüber perfektionistischen Werten zugesprochen. (iii) Drittens wird allen Bürgern ein angemessener Anteil an allgemein dienlichen Mitteln zugesichert, so dass sie ihre Freiheiten und Chancen wirksam nutzen können. Diese Merkmale können auf verschiedene Weisen interpretiert werden, so dass es mehrere Formen des Liberalismus gibt. J. Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 6, deutsch: S. 70.

<sup>803</sup> Die Tendenz zur Egalitarismus der Gerechtigkeit als Fairness hat nach Rawls drei Merkmale: (i) die Garantie des fairen Wertes der politischen Freiheiten in dem Maße, dass diese nicht nur formal bleiben; (ii) die faire und nicht nur formale Chancengleichheit; und schließlich (iii) das sogenannte Differenzprinzip, dem zufolge die mit Ämtern und Positionen verbundenen sozialen und ökonomischen Ungleichheiten so eingerichtet sein müssen, dass sie zum größtmöglichen Vorteil der am wenigsten begünstigten Gesellschaftsmitglieder wirken. J. Rawls, *Political Liberalism*, I Vorlesung, S. 5-6 und Fn. 5, deutsch: S. 70-71.

<sup>804</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 81.

<sup>805</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 82.

<sup>806</sup> Das Recht zum Wählen und gewählt zu werden. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 82.

<sup>807</sup> Zu diesem Recht gehört der Schutz vor psychologischer Unterdrückung und körperlicher Misshandlung und Verstümmelung. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 82.

<sup>808</sup> Auf diesen Grundfreiheiten wird eine allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung aufgebaut, obwohl sie nicht unabhängig von den besonderen sozialen, wirtschaftlichen und technischen Bedingungen einer gegebenen Gesellschaft vollständig angegeben werden können. Die Freiheiten, die nicht in der Liste enthalten sind, z.B. bestimmte Arten des Eigentums (z.B. an Produktionsmitteln) oder die Vertragsfreiheit im Sinne der Theorie des laissez-faire, sind eben keine Grundfreiheiten und genießen nicht den Schutz und den Vorrang den der erste Grundsatz gewährt. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61-62, deutsch: S. 82-84.

<sup>809</sup> Der zweite Grundsatz bezieht sich also auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen und den Zugang zu öffentlichen Amtspositionen. Erstere muss nicht gleichmäßig sein, aber zu jedermanns Vorteil. Letztere sollen durch gleiche Chancen für jedermann gesichert werden. Unter diesen Einschränkungen werden nach Rawls die sozialen

Die „lexikalische“ Ordnung<sup>811</sup> der Gerechtigkeitsgrundsätze bedeutet, dass die Grundfreiheiten und Grundrechte, die den ersten Grundsatz bilden, der sozialen und wirtschaftlichen Gleichheit vorgeordnet sind.<sup>812</sup> Dies impliziert den Vorrang der Freiheit vor der Gleichheit und dies auf zweierlei Weise. Zunächst können die Verletzungen der gleichen Grundfreiheiten weder durch größere gesellschaftliche noch durch wirtschaftliche Vorteile gerechtfertigt oder ausgeglichen werden.<sup>813</sup> Diese Freiheiten haben einen „Kern-Anwendungsbereich“, der unter allen Umständen bewahrt werden muss. Sie können jedoch ausnahmsweise beschränkt werden, aber nur wenn sie mit anderen Grundfreiheiten in Konflikt geraten. Ihnen wird also kein absoluter Wert zugeschrieben, sie müssen aber für alle Menschen dasselbe sein.<sup>814</sup> Zum zweiten fordert der Vorrang der Freiheit, dass die Grundbedürfnisse von Bürgern befriedigt werden sollen, insofern sie eine Bedingung für die wertvolle Ausübung dieser Rechte und Freiheiten bilden.<sup>815</sup> Dies bildet nach Rawls den „Wert“ dieser Freiheiten.

Der Vorrang der Freiheit bedeutet, dass die gleichen Freiheiten zur Verbesserung der wirtschaftlichen Verhältnisse nicht geopfert werden dürfen. In diesem Sinne können die Grundrechte Rawls zufolge im Prinzip nicht beschränkt werden. Sie können jedoch ausnahmsweise in dem Maße beschränkt werden, „*wie es nötig ist, um Verhältnisse(n) den Weg zu bereiten, unter denen keine Beschränkungen mehr gerechtfertigt sind*“<sup>816</sup>.

Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze sollen vollständig in lexikalischer Ordnung verwirklicht werden, was eine langfristige Tendenz einer gerechten Gesellschaftsordnung bildet, in der unter politisch und sozial notwendigen Bedingungen alle Grundfreiheiten voll zum Tragen kommen können.

Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze sind nach Rawls ein Spezialfall einer allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung, die sich auf das allgemeine Prinzip der gleichen Verteilung aller sozialen Werte wie Rechte, Freiheiten und sozialer Grundgüter bezieht, und die Ungleichheiten nur dann erlaubt, wenn sie unter der Einschränkung der Chancengleichheit und der Vorteile von jedermann geschehen. Ungerechtigkeit besteht demnach also in Ungleichheiten, die nicht jedermann Nutzen bringen.<sup>817</sup> Diese allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung nimmt an, die Grundstruktur der Gesellschaft verteilte wesentliche Grundgüter,<sup>818</sup> wie Rechte, Freiheiten, Chancen, Einkommen, Vermögen und das Grundgut der Selbstachtung, das bei Rawls eine wichtige Rolle spielt.<sup>819</sup> Eine solche allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung geht also von einem gleich gerecht verteilten Ausgangszustand aus, und fügt hinzu, dass die Ungleichheiten mit dieser

---

und wirtschaftlichen Ungleichheiten zu jedermanns Nutzen gestaltet. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 82.

<sup>810</sup> Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 2. Vorlesung, § 5, und 5. Vorlesung, §§ 3-4; J. Rawls, Political Liberalism, Fn. 4, S. 6, deutsch: S. 70.

<sup>811</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 14, S. 89, deutsch: S. 110.

<sup>812</sup> Diese lexikalische Ordnung lässt sich nach Rawls nicht nur rechtfertigen, sondern spiegelt auch die erwähnte Unterscheidung zwischen den zwei Gesellschaftsstrukturen, nämlich zwischen Grundrechten und Grundfreiheiten einerseits und wirtschaftlichen und sozialen Vorteilen andererseits wider. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Abschnitt 82; Kapitel II, § 11, S. 63, deutsch: S. 84.

<sup>813</sup> „[A] departure from the institutions of equal liberty required by the first principle cannot be justified by, or compensated for, by greater social and economic advantages“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 61, deutsch: S. 82.

<sup>814</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 11, deutsch: S. 82, 84; Abschnitte 26, 39.

<sup>815</sup> J. Rawls, Political Liberalism, I Vorlesung, S. 7, deutsch: S. 71-72.

<sup>816</sup> J. Rawls, A Theory of Justice S. 177.

<sup>817</sup> Rawls formuliert diese allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung folgendermaßen: „All social values –liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to every one’s advantage.“ „Alle sozialen Werte - Freiheit, Chancen, Einkommen, Vermögen und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung - sind gleichmäßig zu verteilen, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 62, deutsch: S. 83.

<sup>818</sup> Die Grundgüter lassen sich nach Rawls als wünschenswerte Dinge verstehen, nämlich als Dinge, an denen jeder vernünftige Mensch den größtmöglichen Anteil haben will. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 62, deutsch: S. 83.

<sup>819</sup> Zum Begriff der Selbstachtung siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 62, deutsch: S. 83.

allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung übereinstimmen müssen. Diese Gerechtigkeitsvorstellung bestimmt also die Einschränkungen der zulässigen Ungleichheiten.<sup>820</sup>

Daraus, dass die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze sich auf die grundlegenden Institutionen gesellschaftlicher Grundstruktur beziehen, lassen sich wichtigen Folgerungen ziehen. Was den ersten Grundsatz betrifft, bedeutet dies, dass die Rechte und Grundfreiheiten, die er impliziert, von den öffentlichen Regeln der Grundstruktur festgelegt werden müssen. Die Freiheit des Menschen bzw. der Bürger hängt also von den Rechten und Pflichten ab, die die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen festlegen. Insofern entspricht die Freiheit bei Rawls einer bestimmten Struktur sozialer Formen. Der erste Grundsatz fordert also dreierlei. Erst einmal verlangt er die gleiche Anwendung der Grundfreiheiten. Zweitens fordert er, dass diese Grundfreiheiten möglichst weitgehende Ausübung der Freiheit für jeden gewähren. Drittens lässt er Einschränkungen solcher Grundfreiheiten nur in dem Fall zu, dass sie miteinander unverträglich wären.<sup>821</sup>

Dass sich der zweite Grundsatz auf institutionelle Formen bezieht, bedeutet andererseits, dass er – oder sein erster Teil – verlangt, dass von zulässigen Ungleichheiten in der Grundstruktur jedermann Vorteile haben muss.<sup>822</sup> Aus dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz ergeben sich vier mögliche Bedeutungen, wobei jeder Teil dieses Grundsatzes zwei Deutungen erlaubt.<sup>823</sup> Rawls beschreibt das System der natürlichen Freiheit, der liberalen Gleichheit und der demokratischen Gleichheit und schlägt diese letzte vor.<sup>824</sup>

In der ersten Deutung als *System der natürlichen Freiheit* entspricht der erste Teil des zweiten Grundsatzes dem Optimalitätsprinzip [principle of efficiency],<sup>825</sup> welcher auf Institutionen bzw. auf die Grundstruktur der Gesellschaft angewandt wird. Der zweite Teil des zweiten Grundsatzes wird als offenes Gesellschaftssystem verstanden, in dem die Laufbahnen den Fähigen offenstehen. Das System der natürlichen Freiheit geht davon aus, dass eine nach einem Effizienzprinzip eingerichtete Grundstruktur von allein zu einer gerechten Verteilung führt, je nach den Fähigkeiten und Talenten der Menschen in der Gesellschaft.<sup>826</sup>

Rawls räumt ein, dass die erste Deutung des zweiten Grundsatzes nach dem Optimalitätsprinzip bzw. Pareto-Prinzip keine Gerechtigkeitsvorstellung abgibt. Im Gegensatz dazu wird im System der natürlichen Freiheit die Anfangsverteilung der Aktiva, z.B. die Einkommens- und Vermögensverteilung, stark von natürlichen und gesellschaftlichen Zufälligkeiten beeinflusst, die unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich sind.<sup>827</sup> Die moralische Willkür des Ausgangspunktes in der Gesellschaft bzw. der Ausgangspositionen soll also so weit, wie möglich, ausgeglichen und gemildert werden.<sup>828</sup> Rawls' liberale Auffassung versucht die

---

<sup>820</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 62, deutsch: S. 84.

<sup>821</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., S. 63-64, deutsch: S. 85.

<sup>822</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 64-65, deutsch: S. 85.

<sup>823</sup> Siehe die Tabelle in J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 65, deutsch: S. 86.

<sup>824</sup> J. Rawls, a.a.O., Kapitel II, § 12, S. 65-66, deutsch: S. 86 f.

<sup>825</sup> Bei dem Optimalitätsprinzip handelt es sich um das Pareto-Optimalität-Prinzip, wie es bei den Wirtschaftswissenschaftlern heißt, bezogen auf die Grundstruktur. Ursprünglich sollte das Prinzip sich nicht auf Institutionen beziehen, sondern auf bestimmte Zustände des Wirtschaftssystems, zum Beispiel auf Produktionsweisen oder auf Güterverteilungen bei den Verbrauchern. Das Prinzip erklärt einen Zustand für optimal, wenn man ihn nicht so abändern kann, dass mindestens ein Mensch besser dasteht, ohne dass irgend jemand schlechter dasteht: „*whenever it is impossible to change it so as to make some persons (at least one) better off without at the same time making other persons (at least one) worse off.*“. Diese Anwendungen des Prinzips zeigen, dass es eigentlich ein Effizienzprinzip ist. Rawls geht in „A Theory of Justice“ davon aus, dass die Beteiligten im Urzustand nach diesem Prinzip die Effizienz wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse beurteilen. Zur Diskussion des Pareto-Prinzips siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 66-75, S. 88-95.

<sup>826</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 66, deutsch: S. 87.

<sup>827</sup> Vom moralischen Gesichtspunkt aus erscheint nach Rawls sowohl das System der natürlichen Freiheit als auch die Auffassung der natürlichen Aristokratie als gleich willkürlich. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 72-75, deutsch: S. 92-95.

<sup>828</sup> Dazu müssen dem Gesellschaftssystem weitere grundlegende strukturelle Bedingungen auferlegt werden. Die freien Märkte müssen z.B. nach Rawls in einem gewissen Maß von politischen und juristischen Institutionen geregelt werden, wobei die notwendigen gesellschaftlichen Verhältnisse für eine faire Chancengleichheit aufrechterhalten werden müssen. Dafür spielt nach Rawls besondere Bedeutung die Verhinderung übermäßiger

willkürlichen und unmoralischen Ungleichheiten durch die Forderung der Offenheit der Laufbahnen bzw. durch eine zunehmende faire Chancengleichheit auszugleichen.<sup>829</sup>

Die *demokratische Auffassung* des zweiten Grundsatzes soll Rawls zufolge die Idee des moralischen Subjektes ernst nehmen. Diese verlangt, dass jedermann als moralisches Subjekt gleich behandelt werden muss und dass die Verteilung gesellschaftlicher Rechte und Güter auf keinen Fall durch gesellschaftliche oder natürliche Zufälligkeiten bestimmt wird.<sup>830</sup> Die demokratische Deutung des zweiten Grundsatzes ergibt sich also aus dem Prinzip der fairen Chancengleichheit zusammen mit dem Unterschiedsprinzip.<sup>831</sup> Der Ausgleich einer ungerechten Startposition<sup>832</sup> in der Gesellschaft soll nach Rawls durch diese zwei Prinzipien geschehen, die aus Sicht der sozialen „repräsentativen Personen“ angewendet werden.<sup>833</sup>

Das Unterschiedsprinzip lautet in der einfachen Form des zweiten Grundsatzes folgendermaßen: „*Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity*“.<sup>834</sup> Wichtig ist, dass das Unterschiedsprinzip einem „Maximierungsprinzip“ entspricht.<sup>835</sup> Es ist hervorzuheben, dass das Unterschiedsprinzip mit dem Pareto-Prinzip verträglich ist, jedenfalls wenn beide Grundsätze vollkommen erfüllt sind. Wenn dies nicht der Fall ist, haben die Gerechtigkeitsgrundsätze Vorrang gegenüber dem Effizienzprinzip.<sup>836</sup>

Das Unterschiedsprinzip lässt sich also durch drei wesentliche Merkmale kennzeichnen. Zunächst entspricht es einem Ausgleichsprinzip, insofern nach ihm die unverdienten Ungleichheiten<sup>837</sup>

---

Vermögenskonzentration und Aufrechterhaltung gleicher Bildungschancen für alle, die zum Abbau von Klassenschranken beitragen sollen. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 73-75, deutsch: S. 93-94.

<sup>829</sup> Der Grundgedanke ist hier, dass jeder eine reale und nicht nur formal faire Chance haben soll. Dies bedeutet, dass Menschen mit ähnlichen Fähigkeiten ähnliche Lebenschancen haben sollten, unabhängig von ihrer anfänglichen gesellschaftlichen Stellung, insofern die Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur für eine Ausgleichung sorgen. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, 16, S. 73, 117, deutsch: S. 93 f.

<sup>830</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, S. 75, deutsch: S. 95.

<sup>831</sup> Im Gegensatz zur Unbestimmtheit des Optimalitätsprinzips legt das Unterschiedsprinzip einen Standpunkt fest, von dem aus die Gerechtigkeit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ungleichheiten der Grundstruktur beurteilt werden kann. Wenn man von den Institutionen ausgeht, die durch gleiche Freiheit für alle und faire Chancengleichheit gekennzeichnet sind, so sind die besseren Aussichten der Begünstigten genau dann gerecht, wenn sie zur Verbesserung der Aussichten der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft beitragen. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 12, 13, S. 75-83, 81-83, deutsch: S. 95-101, 101-104.

<sup>832</sup> Die Ungerechtigkeit eines Zustandes hängt nach Rawls davon ab, wie unangemessen die besseren Aussichten sind und in welchem Grade sie auf der Verletzung anderer Gerechtigkeitsgrundsätze beruhen, etwa der fairen Chancengleichheit. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 13, S. 79, deutsch: S. 99.

<sup>833</sup> Die wesentlichen *repräsentativen Personen* sind der repräsentative Bürger und die Vertreter der Gruppen mit verschiedenen Aussichten auf die ungleich verteilten Grundgüter. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 16, S. 99 ff., deutsch: S. 119 ff.; J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 13, S. 83, deutsch: 104.

<sup>834</sup> „*Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu regeln, dass sie sowohl (a) den am wenigsten Begünstigten die bestmöglichen Aussichten bringen als auch (b) mit Ämtern und Positionen verbunden sind, die allen gemäß der fairen Chancengleichheit offen stehen*“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 13, S. 83, deutsch: 104.

<sup>835</sup> Wissenschaftler würden das Unterschiedsprinzip als Maximin-Regel bezeichnen, doch Rawls hat diesen Namen vermeiden, denn unter der Maximin-Regel versteht man gewöhnlich eine Regel für Entscheidungen unter großer Unsicherheit (A Theory of Justice, § 26), während das Unterschiedsprinzip ein Gerechtigkeitsgrundsatz ist. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 13, S. 79, 83, deutsch: S. 100, 104.

<sup>836</sup> Wenn die Grundstruktur also ungerecht ist, so gestatten die Grundsätze der Gerechtigkeit Änderungen, die die Aussichten einiger Bevorzugter verschlechtern können. In diesem Fall ist die demokratische Auffassung nicht mit der Pareto-Optimalität vereinbar. Die Gerechtigkeit geht der Pareto-Optimalität vor und verlangt gewisse nicht mit dem Effizienz-Prinzip vereinbare Veränderungen zu Gunsten der Gerechtigkeit. Andererseits, wenn das Unterschiedsprinzip völlig erfüllt ist, „*it is indeed impossible to make any one representative man better off without making another worse off, namely, the least advantage representative man whose expectations we are to maximize*“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 13, S. 79 f., deutsch: S. 100.

<sup>837</sup> Die natürliche Verteilung und die Ausgangsposition in der Gesellschaft ist nach Rawls weder gerecht noch ungerecht, sondern einfach eine natürliche Tatsache. Gerecht oder ungerecht ist die Art, wie sich die Institutionen angesichts dieser Tatsachen verhalten, nämlich ob sie die Grundstruktur der Gesellschaft oder Willkür der Natur übernimmt oder nicht. Die beiden Grundsätze treten der Willkür des Schicksals auf faire Weise entgegen. Rawls akzeptiert auch, dass die Verteilung der natürlichen Gaben in gewissem Maße von Gesellschaftlichem beeinflusst wird. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 17, S. 102, 107-108, deutsch: S. 123, 129.

ausgeglichen werden sollten.<sup>838</sup> Zweitens drückt das Unterschiedsprinzip eine Gegenseitigkeitsvorstellung aus, da es ein Grundsatz des gegenseitigen Vorteils ist.<sup>839</sup> Von diesem hinreichend allgemeinen Blickpunkt aus betrachtet, dürfte das Unterschiedsprinzip sowohl für die besser Gestellten als auch für die weniger Bevorzugten annehmbar sein.<sup>840</sup> Drittens weist das Unterschiedsprinzip auf den Grundsatz der Brüderlichkeit hin.<sup>841</sup> Damit findet der Gedanke der Brüderlichkeit in der Rawlsschen demokratischen Deutung der beiden Grundsätze einen Platz und man erkennt, dass er der gesellschaftlichen Grundstruktur eine ganz bestimmte Bedingung auferlegt. Das Unterschiedsprinzip drückt den Grundgehalt der Brüderlichkeit unter dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit aus.<sup>842</sup> Es lässt sich also sagen, dass sich sowohl die Ideen der Freiheit und Gleichheit als auch die der Brüderlichkeit<sup>843</sup> in der Rawlsschen „demokratischen Deutung“ der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze zusammenbringen lassen.<sup>844</sup>

Den zweiten Teil des zweiten Grundsatzes, wie in „*A Theory of Justice*“ formuliert, nennt Rawls den liberalen Grundsatz der „fairen Chancengleichheit“.<sup>845</sup> Diesen letzten Grundsatz will Rawls deutlich unterscheiden, sowohl von dem System natürlicher Freiheiten, das auf dem Prinzip der den Fähigen offenen Laufbahn beruht,<sup>846</sup> als auch von einer reinen Verfahrensgerechtigkeitsvorstellung.<sup>847</sup> Der Begriff reiner Verfahrensgerechtigkeit<sup>848</sup> lässt sich auf die Verteilung sozialer Rechte und Güter anwenden, unter der Bedingung, dass ein gerechtes

---

<sup>838</sup> Das Ausgleichsprinzip besagt also, wenn alle Menschen gleich behandelt werden sollen, wenn wirkliche Chancengleichheit herrschen soll, dann müsse die Gesellschaft sich mehr um diejenigen kümmern, die mit weniger natürlichen Gaben oder in weniger günstige gesellschaftliche Position geboren werden. Das Unterschiedsprinzip ist nicht mit dem Ausgleichsprinzip gleichzusetzen. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 100-102, deutsch: S. 121-123.

<sup>839</sup> Rawls betont, dass eine Gesellschaft die negativen marginalen Beiträge der besser Gestellten zum Wohl der schlechter Gestellten zu meiden versuchen sollte. Es soll soziale Interessenharmonie bestehen: Die repräsentativen Personen machen nicht auf Kosten voneinander Gewinne, es gibt nur gegenseitige Vorteile. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 102-104, deutsch: S. 123-126.

<sup>840</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 104, deutsch: S. 125.

<sup>841</sup> „*The difference principle, however, does seem to correspond to a natural meaning of fraternity: namely, to the idea of not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off*“. „*Das Unterschiedsprinzip scheint einer natürlichen Bedeutung der Brüderlichkeit zu entsprechen: Dem Gedanken nämlich, daß man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen*“ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 105, deutsch: S. 127.

<sup>842</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 105-108, deutsch: S. 126-129.

<sup>843</sup> Gegenüber der Freiheit und Gleichheit hat nach Rawls der Gedanke der Brüderlichkeit in der Demokratietheorie weniger Gewicht gefunden. Er gilt als ein nicht so ausgesprochen politischer Begriff, der selbst kein demokratisches Recht bestimmt. Oder man versteht die Brüderlichkeit ganz ähnlich als eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen zeigt. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 105, deutsch: S. 126.

<sup>844</sup> „*liberty corresponds to the first principle, equality to the idea of equality in the first principle together with equality of fair opportunity, and fraternity to the difference principle*“. „*der Freiheit entspricht der erste Grundsatz, der Gleichheit entspricht die Gleichheit im ersten Grundsatz zusammen mit der fairen Chancengleichheit, und der Brüderlichkeit entspricht das Unterschiedsprinzip*“. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 17, S. 106, deutsch: S. 127.

<sup>845</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 13, S. 83 ff., deutsch: S. 105 ff.

<sup>846</sup> Der Grundsatz der fairen Chancengleichheit ist also nicht zu verwechseln mit dem der Laufbahnen, die dem Fähigen offen stehen. Der Grundsatz der fairen Chancengleichheit in Verbindung mit dem Unterschiedsprinzip führt zu einer ganz anderen Vorstellung. Insbesondere will Rawls zeigen, dass dieser Grundsatz nicht dem Einwand ausgesetzt ist, er führe zu einer meritokratischen Gesellschaft Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 13, S. 83 f., deutsch: S. 105, u. § 17.

<sup>847</sup> Um den Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit besser zu verstehen, unterscheidet Rawls zwischen vollkommener und unvollkommener Verfahrensgerechtigkeit. Auf der einen Seite betrachtet Rawls die vollkommene Verfahrensgerechtigkeit anhand des Falles einer fairen Aufteilung eines Kuchens. Dieses Beispiel sichert nach Rawls die beiden Eigentümlichkeiten vollkommener Verfahrensgerechtigkeit: einen unabhängigen Maßstab für eine faire Aufteilung, der vor und unabhängig von dem Verfahren festgelegt worden ist, und die Festlegung eines Verfahrens, das mit Sicherheit das gewünschte Ergebnis liefert. Vollkommene Verfahrensgerechtigkeit ist aber in praktisch sehr wichtigen Fällen selten, wenn nicht unmöglich.

Auf der anderen Seite ist das Kennzeichen der unvollkommenen Verfahrensgerechtigkeit, dass es zwar einen unabhängigen Maßstab für das richtige Ergebnis gibt, aber kein brauchbares Verfahren, das mit Sicherheit dahin führt. Unvollkommene Verfahrensgerechtigkeit liegt z.B. im Strafverfahren vor. Das Gerichtsverfahren ist zur Suche der Wahrheit eingerichtet, doch es ist unmöglich zu sichern, dass ein solches Verfahren immer zum richtigen Ergebnis führt. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 13, 14, S. 83-86., deutsch: S. 105-107.

<sup>848</sup> Zum Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 150 ff. Eine weitergehende Erörterung dieser Unterschiede findet sich in ders., *A Theory of Justice*, S. 85 f., deutsch: S. 106 ff.

System von Institutionen bzw. eine gerechte Grundstruktur als Hintergrund vorausgesetzt wird. Nur mit einer gerechten Verfassung und gerechten wirtschaftlichen und sozialen Institutionen, kann es ein gerechtes Verfahren geben.<sup>849</sup> Der Grundsatz der fairen Chance hat die Aufgabe, das System der Zusammenarbeit zu einem der reinen Verfahrensgerechtigkeit zu machen.<sup>850</sup> Bei der Verfahrensgerechtigkeit werden die hergestellten Güter gemäß dem öffentlichen Regelsystem verteilt, und dieses bestimmt, was, wie viel und wie es hergestellt wird, sowie die berechtigten Ansprüche, deren Befriedigung zu der Verteilung führt.<sup>851</sup> Bei dieser Art der Verfahrensgerechtigkeit beruht also die Angemessenheit der Verteilung auf der Gerechtigkeit der Verhältnisse der gesellschaftlichen Zusammenarbeit, aus denen sie sich ergibt, und auf der Befriedigung der Ansprüche, der an ihr beteiligten Menschen.<sup>852</sup>

Darüber hinaus führen die beiden Prinzipien des zweiten Grundsatzes unmittelbar zu einer egalitären Gerechtigkeitsauffassung, die eine Tendenz zur Gleichheit enthält. Deswegen schließt die demokratische Deutung des zweiten Grundsatzes aus, dass die faire Chancengleichheit zu einer meritokratischen Gesellschaft führt.<sup>853</sup> Eine meritokratische Gesellschaft droht unter den anderen Deutungen der Gerechtigkeitsgrundsätze, da unter der demokratischen Deutung das Unterschiedsprinzip nicht nur das wichtige Grundgut der Selbstachtung<sup>854</sup> voraussetzt, sondern auch eine wohlgeordnete Gesellschaft als eine soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften auffasst.<sup>855</sup> Dies schließt unzulässige Formen der Hierarchie und unangemessene Grade der Ungleichheit aus. Je weiter eine Gesellschaft entwickelt ist,<sup>856</sup> desto wichtiger wird dieser Gesichtspunkt, der durch die Tendenz zur Gleichheit zu einem egalitären Liberalismus führt und damit zu einer gerechten, demokratischen Gesellschaft unter den Umständen des Pluralismus.<sup>857</sup>

Schließlich lässt sich erkennen, dass die zwei Rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze sowohl die Grundfreiheiten als auch die Grundgüter einschließen. Einerseits sind die Grundfreiheiten von Rawls in einer Tabelle der Grundfreiheiten dargestellt und eingeordnet.<sup>858</sup> Andererseits sind die Grundgüter Rawls zufolge diejenigen Dinge, die vernünftige Personen haben möchten und benötigen, um ihre unterschiedlichen und rationalen Lebenspläne mit Erfolg auszuführen.<sup>859</sup> Die wichtigsten Arten der gesellschaftlichen Grundgüter sind Rechte, Freiheiten und Chancen, sowie Einkommen und Vermögen. Ein sehr wichtiges Grundgut ist auch das Selbstwertgefühl.<sup>860</sup> Diese

---

<sup>849</sup> Dieses gerechte System von Institutionen ist das Thema des zweiten Teils der A Theory of Justice, wo Rawls eine Grundstruktur mit den notwendigen Eigenschaften beschreibt. Ihre verschiedenen Institutionen werden erklärt und mit den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen in Zusammenhang gebracht. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 14 und § 46, S. 87, deutsch: S. 108.

<sup>850</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 14, S. 88-89, deutsch: S. 109-110.

<sup>851</sup> Zum diesem Punkt siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 14, S. 87-88, deutsch: S. 107-108.

<sup>852</sup> Diese Vorstellung von der Verteilung ist nach Rawls offensichtlich eine starke Vereinfachung. Sie soll eine Grundstruktur deutlich kennzeichnen, die sich zu einer vernünftigen Gerechtigkeitsvorstellung zusammensetzen lässt. Die Begriffe der Grundstruktur, des Schleiers des Nichtwissens, der lexikalischen Ordnung, der am wenigsten begünstigten Position sowie auch der Verfahrensgerechtigkeit sind lauter Beispiele dafür. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 14, S. 89-90, deutsch: S. 110.

<sup>853</sup> Diese Form der Gesellschaftsordnung folgt dem Grundsatz, dass die Laufbahnen den Fähigen offen stehen. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 17, S. 106-107, deutsch: S. 127-128.

<sup>854</sup> Nach der demokratischen Deutung des Unterschiedsprinzips muss man also bei den am wenigsten Begünstigten ein sicheres Selbstwertgefühl fördern, was nur gerechte Formen der Hierarchie und Grade der Ungleichheit zulässt. Je weiter eine Gesellschaft entwickelt ist, desto wichtiger wird Rawls zufolge dieser Gesichtspunkt. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15, S. 107, deutsch: S. 128.

<sup>855</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 79.

<sup>856</sup> Die Entwicklung einer Gesellschaft bezieht sich bei Rawls nicht bloß auf den wirtschaftlichen Wohlstand einer Gesellschaft, sondern vielmehr auf das Bewusstsein einer Kultur, die die Werte der Freiheit und Gleichheit anerkennt und diese Werte als Rahmenbedingung eine Demokratie als politisches System einer pluralistischen Gesellschaft einrichtet. Siehe Rawls, Political Liberalism, S.105-111.

<sup>857</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15, S. 107, deutsch: S. 128.

<sup>858</sup> Siehe Tabelle der Grundfreiheiten in J. Rawls, A Theory of Justice, S. 65.

<sup>859</sup> „primary goods, ..., are things which it is supposed a rational man wants whatever else he wants. Regardless of what an individual's rational plans are in detail, it is assumed that there are various things which he would prefer more of rather than less. With more of these goods men can generally be assured of greater success in carrying out their intentions and in advancing their ends, whatever these ends may be”. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15, S. 92, deutsch: S. 112.

<sup>860</sup> „The primary social goods, ... are rights and liberties, opportunities and powers, income and wealth. (A very important primary good is a sense of one's own worth ...)“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15, S. 92, deutsch: S. 112. Zur Selbstachtung siehe J. Rawls, A Theory of Justice, § 67.

gesellschaftlichen Güter hängen mit der Grundstruktur zusammen und werden durch die Regeln der wichtigen Institutionen festgelegt.<sup>861</sup>

### III. Rekonstruktion des Rawlsschen Begründungsprogramms der Menschenrechte

Bei Rawls hängt die Begründung der Menschenrechte von der Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit ab, nämlich von der Begründung allgemein moralischer, praktischer Normen, die für den Bereich des Politischen gelten müssen. Rawls' Begründung der Menschenrechte hängt also von der Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness ab. Diese Grundsätze bringen damit den Inhalt der Menschenrechte zum Ausdruck, nämlich die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, welche die Rahmenbedingung einer gerechten, pluralistischen und demokratischen Gesellschaft bilden müssen. Darüber hinaus folgen aus diesen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen die konkreten Menschenrechte als positiv-rechtliche Grundrechte der Bürger eines Verfassungsrechtsstaates.

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit lässt sich also als ein moral-philosophisches Begründungsprogramm allgemeiner praktischer Normen für den Bereich der Politik ansehen, nämlich als die Begründung derjenigen Grundsätze der Gerechtigkeit, die sich auf die Menschenrechte beziehen. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze entsprechen also den Menschenrechten, insofern sie die moralischen Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen vorschreiben, nämlich insofern sie die Freiheiten und Grundrechte des Bürgers gewährleisten sowie Chancengleichheit sichern und Ungleichheiten unter bestimmten normativen Bedingungen zulassen. In diesem Sinne lässt sich also behaupten, dass die Menschenrechte bei Rawls' praktischer Philosophie, die durch die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck gebracht werden, den Inhalt der Gerechtigkeit, nämlich der Moral, bilden. Rawls versucht also diese Grundsätze der Gerechtigkeit zu begründen und dadurch eine politische Theorie der Gerechtigkeit aufzubauen.

Es werden zuerst die Grundzüge der Rawlsschen Begründung der Menschenrechte als Gerechtigkeitsgrundsätze und moralische Normen betrachtet. Danach wird die Betrachtung zum Rawlsschen Begründungsprogramm und zur Ableitung der Grundrechte übergehen.

#### 1. Die Grundzüge der Rawlsschen Begründung der Menschenrechte als Gerechtigkeitsgrundsätze und moralische Normen

Rawls' Begründungsprogramm lässt sich durch unterschiedliche, aber gleichzeitig streng zusammenhängende Merkmale kennzeichnen. Es lässt sich als *konstruktivistisch*, *formell-prozedural* und gleichzeitig *materiell-substantiell*, *pragmatisch-empirisch*, *normativ-deontologisch*, *autonom* und *moral-politisch* kennzeichnen. Diese Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeitsvorstellung mithin der Menschenrechte entspricht Rawls zufolge keiner *theologischen* oder *metaphysischen* Begründung.

(i) Das Rawlssche Begründungsprogramm ist *konstruktivistisch*, insofern die Grundsätze der Gerechtigkeit sich nicht auf etwas Gegebenes beziehen, z.B. auf vorhandene materielle Prinzipien, die wir durch die Intuition erkennen, sondern vielmehr entsprechen sie einem Konstrukt der praktischen Vernunft mittels eines prozeduralen Konstruktionsverfahrens, dessen Ergebnisse jeder vernünftige Mensch akzeptieren könnte.

(ii) Die *formell-prozedurale* Eigenschaft des Rawlsschen Begründungsprogramms bezieht sich einerseits darauf, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit sich auf einer bestimmten Ebene durch ein rein formell-prozedurales Verfahren begründen lassen, das Rawls durch die Idee des Urzustandes geltend macht. Ein solches Begründungsverfahren verkörpert die notwendigen

---

In § 3-4 der 5. Vorlesung von „Political Liberalism“ werden als Grundgüter Dinge genannt wie: Grundrechte und Freiheiten, die von dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz gesichert werden; Freizügigkeit und freie Berufswahl, die durch die faire Chancengleichheit des ersten Teils des zweiten Grundsatzes geschützt werden, sowie Einkommen und Besitz und die sozialen Grundlagen der Selbstachtung bilden. Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 153.

<sup>861</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 15, S. 92, deutsch: S. 113.

Bedingungen und vernünftige Einschränkungen der Argumentation zur Bildung eines moralischen Standpunktes, die Rawls mit der Idee des Schleiers des Nichtswissens zum Ausdruck bringt. Ein in dieser Form konzipiertes, rein formell-prozedurales Verfahren soll bei Rawls das Kriterium der Richtigkeit bzw. Geltung der Grundsätze der Gerechtigkeit bilden, nämlich ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit oder allgemeinen Akzeptanz als politische Grundsätze trotz der Tatsache des Pluralismus.

(iii) Andererseits bezieht sich das *materiell-substantielle* Merkmal des Rawlsschen Begründungsprogramms auf zweierlei: Erstens entsprechen die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze den substantiellen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Zweitens liegen diese Grundsätze in einer letzten und tieferen Ebene auf materiellen Voraussetzungen begründen, welche auf die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft zurückgreifen.

Die bisher erwähnten Eigenschaften Rawls' Begründungsprogramms bedeuten, dass sich die Gerechtigkeitsgrundsätze mit Hilfe einer konstruktivistischen Methode durch ein rein prozedurales Verfahren und durch die notwendigen materiell-substantiellen Voraussetzungen eines solchen Verfahrens rechtfertigen lassen, die sich auf die Prinzipien der praktischen Vernunft und die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft beziehen.

(iv) Ein weiteres Merkmal des Rawlsschen Begründungsprogramms besteht darin, dass es auch eine *pragmatisch-empirische* Seite zeigt. Diese besteht darin, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit sich in der Öffentlichkeit einer wirklichen Gesellschaft als fähig dazu zeigen müssen, den Gegenstand eines übergreifenden Konsenses unter den Umständen eines vernünftigen Pluralismus bilden zu können. Dies verleiht einer nach diesen Gerechtigkeitsgrundsätzen ausgestalteten Gesellschaft die wünschenswert andauernde Stabilität.

(v) Darüber hinaus lässt sich das Rawlssche Begründungsprogramm bzw. das Unternehmen des Aufbaus einer Theorie der Gerechtigkeit auch als *normativ-autonom* bezeichnen. Diese beiden Merkmale sind bei Rawls verknüpft, insofern sie sich analytisch enthalten. Normativ ist dieses Begründungsprogramm, da es einen deontologischen Charakter zeigt, der auf jede anthropologische, biologische oder naturwissenschaftliche Rechtfertigung der Prinzipien der Gerechtigkeit mithin der Menschenrechte verzichten muss. Autonom ist es deshalb, da die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze und der Theorie der Gerechtigkeit als ganzer in den normativen Voraussetzungen der Prinzipien der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person begründet liegen.<sup>862</sup>

(vi) Schließlich lässt sich das Rawlssche Begründungsprogramm als *moralisch-politisch* kennzeichnen, insofern seine grundlegenden Werte der Freiheit und Gleichheit des Menschen moralischen Werten entsprechen, die jedoch keine philosophische umfassende Lehre bilden, sondern vielmehr auf den Bereich des Politischen angewendet werden müssen.

Daraus, dass der politische Liberalismus eine moralische Konzeption ist, ergibt sich demnach nach Rawls, dass die politischen Rechte und Pflichten moralische Rechte und Pflichten sind. Mit anderen Worten: Die rechtlichen Rechten gehören zu einer politischen Konzeption, die eine normative bzw. moralische Konzeption mit ihren eigenen intrinsischen Idealen bildet, ohne jedoch eine umfassende Lehre zu sein.<sup>863</sup> Aus der Idee der Gerechtigkeit selbst besitzt jeder Mensch nach Rawls eine entspringende Unverletzlichkeit. Deshalb müssen nach Rawls in einer gerechten Gesellschaft gleiche Bürgerrechte für alle gelten. Die auf der Gerechtigkeit beruhenden Rechte können kein Gegenstand politischer Verhandlungen, Kompromisse oder sozialer

---

<sup>862</sup> Dies nennt Rawls „*doktrinale Autonomie*“. Die Autonomie einer politischen Konzeption ist nach Rawls abhängig davon, wie eine Auffassung die politischen Werte in ihrer Ordnung darstellt. Eine Auffassung ist nach Rawls autonom, wenn die politischen Werte der Gerechtigkeit und des öffentlichen Vernunftgebrauchs in der von ihr dargelegten Ordnung als moralische Forderungen dargestellt werden. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 98-99, deutsch: S. 179-180; 167-168; ders., *A Theory of Justice*, deutsch: S. 494.

<sup>863</sup> Obwohl der politische Liberalismus keine umfassende Lehre ist, ist er trotzdem eine *moralische* Konzeption, da seine Gerechtigkeitskonzeption eigene intrinsische, normative und moralische Ideale enthält. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 40.



Interessenabwägungen sein.<sup>864</sup> Diese Idee entspricht Rawls Kritik gegenüber dem Utilitarismus.<sup>865</sup>

## 2. Die Begründungsprämissen, -begriffe, -verfahren, -methoden, -ebenen und -argumente des Rawlsschen Begründungsprogramms

Die ganze Theorie der Gerechtigkeit als Fairness lässt sich bei Rawls aufgrund des Rechtfertigungsprozesses der Auswahl ihrer Grundsätze im Urzustand zusammen mit den Voraussetzungen der Person und der Gesellschaft als ein Begründungsprogramm betrachten. Zur Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeitsvorstellung werden keine *theologischen* oder *metaphysischen* Lehren gebraucht. Vielmehr soll ihre Begründung in *normativen* und *autonomen* Begründungsverfahren und –argumenten bestehen, nämlich in einer Rechtfertigung aufgrund eines unparteilichen, praktischen Richtigkeitskriteriums und der notwendigen Bedingungen und Voraussetzungen des moralisch-politischen, menschlichen Zusammenlebens.<sup>866</sup>

Die Gerechtigkeitsgrundsätze und damit die Menschenrechte ergeben sich im Rawlsschen Begründungsprogramm mittels einer konstruktivistischen Methode, die in dem Verfahren des Urzustandes verkörpert ist, letzten Endes aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit der Konzeption der Gesellschaft und der Person.<sup>867</sup> Derartige Gerechtigkeitsgrundsätze sollen in der Lage sein, eine autonome, politische Auffassung zu erreichen, insofern ihre politischen Werte in den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person begründet liegen. Es lässt sich bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm eine Begründungsstruktur erkennen, die auf der einen Seite eine konstruktivistische Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze durch ein prozedurales Verfahren als Richtigkeitskriterium anbietet, und auf der anderen Seite notwendige Voraussetzungen eines solchen Verfahrens annimmt.<sup>868</sup>

Der Kern des Rawlsschen Begründungsprogramms besteht in der konstruktivistischen Methode mit ihren substantiellen Voraussetzungen, die Rawls als politischer Konstruktivismus formuliert. Bei dem politischen Konstruktivismus sind die öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätze einer demokratischen Gesellschaft allgemein durch die *Grundsätze und Konzeptionen der praktischen Vernunft* begründet.<sup>869</sup> Dafür wendet der Rawlssche politische Konstruktivismus das sogenannte „Überlegungsgleichgewicht“ als methodologische Begründungsstrategie an. Durch diese Strategie bringt Rawls zwei Begründungsrichtungen und -ebenen zusammen. Auf der einen Seite liegen bei dem politischen Konstruktivismus die Gerechtigkeitsgrundsätze in einer *normativ-analytischen bzw. theoretischen Ebene* begründet. Diese Begründungsebene schließt sowohl das prozedurale Wahlverfahren der Gerechtigkeitsgrundsätze als auch die notwendigen Voraussetzungen des Wahlverfahrens und der Gerechtigkeitsgrundsätze selbst ein. Auf der anderen Seite liegen bei dem politischen Konstruktivismus die Gerechtigkeitsgrundsätze in einer *pragmatischen Ebene* gerechtfertigt. Bei dieser Begründungsebene werden die Gerechtigkeitsgrundsätze auf den wohlüberlegten Überzeugungen einer demokratischen Gesellschaft bzw. auf die Werte der westlichen, demokratischen Kultur begründet.

Die Rawlssche konstruktivistische Begründungsauffassung rechtfertigt die Gerechtigkeitsgrundsätze auf zweierlei Weise: Erstens durch die von den Bürgern geteilten Grundsätze und Konzeptionen der praktischen Vernunft und zweitens durch die grundlegenden Ideen der öffentlichen, politischen Kultur. Der politische Konstruktivismus geht von der Einheit

---

<sup>864</sup> „Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as whole cannot override.“ J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, S. 3-4 ing., deutsch: S. 19-20.

<sup>865</sup> J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, S. 11.

<sup>866</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: 494; ders., Political Liberalism, deutsch: S. 167-168.

<sup>867</sup> J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169.

<sup>868</sup> Dieselbe Begründungsstruktur lässt sich bei Kant und bei der Diskurstheorie erkennen: Also, ein prozedurales Richtigkeitskriterium zur Begründung universeller praktischer Normen und ferner die notwendigen Voraussetzungen eines solchen Begründungsverfahrens. Zu dieser geteilten Grundstruktur des Begründungsverfahrens siehe in dieser Arbeit das 6. Kapitel.

<sup>869</sup> Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, S. 97, 107, deutsch: S. 178, 189.

der praktischen Vernunft mit angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person sowie von der öffentlichen Aufgabe der Gerechtigkeitsgrundsätze aus. Der Konstruktivismus geht also nicht von der praktischen Vernunft allein aus, und dem mit ihr verbundenen Auswahlverfahren von Gerechtigkeitsnormen, das die Konzeptionen der Gesellschaft und der Person nachbildet, sondern auch von den Werten und festen Überzeugungen der gesellschaftlichen Kultur, die mit den Prinzipien der praktischen Vernunft übereinstimmen sollen.<sup>870</sup>

Das Rawlssche Begründungsprogramm besteht, wie die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness selbst, aus zwei Teilen bzw. Ebenen<sup>871</sup>, die in einer strengen Verbindung und einem Ergänzungsverhältnisse stehen. Die erste Ebene lässt wiederum zwei verschiedene Begründungen der Grundsätze zu. Erstere bezieht sich auf die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand und mithin auf die Bestimmung bzw. Beschränkungen des Urzustandes selbst und die Erläuterung des in ihm vorliegenden Entscheidungsproblems. Auf dieser Ebene sind die Gerechtigkeitsgrundsätze einer politischen Gerechtigkeitskonzeption zu begründen und sie werden als eine unparteiliche, freistehende Auffassung dargestellt. Diese politische Gerechtigkeitskonzeption ist zunächst einmal auf die Grundstruktur anzuwenden und bringt die beiden Arten von politischen Werten zum Ausdruck: die der politischen Gerechtigkeit und die des öffentlichen Vernunftgebrauchs.<sup>872</sup> Die zweite Begründung auf dieser Ebene der Begründbarkeit bezieht sich auf die normativen Voraussetzungen der Rawlsschen Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als ganzer, nämlich auf die Prinzipien der praktischen Vernunft und die Konzeptionen der moralischen Person und der Gesellschaft.

Zur zweiten Ebene der Begründbarkeit gehört die Idee eines übergreifenden Konsenses, die bei der Erörterung des Stabilitätsproblems eingeführt wird. Auf dieser Stufe geht es um die Überprüfung, ob die von diesen Grundsätzen festgelegten, gerechten Institutionen, nachdem sie verwirklicht worden sind, ausreichend Unterstützung gewinnen können. Die Stabilität einer demokratischen Gesellschaft setzt voraus, dass ihre politische Konzeption zum Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger Lehren werden kann, der in der Lage ist, eine konstitutionelle Ordnung zu tragen. Rawls muss zeigen, wie ein übergreifender Konsens über eine politische Gerechtigkeitskonzeption ursprünglich zustande kommen kann. Es wird angenommen, dass die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness nicht am Stabilitätsproblem scheitert.<sup>873</sup> Diese Ebene bezieht sich auf die Anerkennung bzw. Bestätigung dieser Gerechtigkeitsgrundsätze von Bürgern durch eine allgemeine Zustimmung der Gerechtigkeitsvorstellung trotz der Vielfältigkeit ihrer Konzeptionen des Guten.<sup>874</sup>

Die erste Ebene lässt sich als *normativ-analytische Ebene* der Begründbarkeit der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze bezeichnen, nämlich als eine *theoretische* Rechtfertigung dieser Grundsätze durch ein prozedurales Konstruktionsverfahren. Diese normativ-analytische Begründungsebene lässt sich wiederum in zwei Stufen spalten – wie bei Kant selbst –, nämlich in eine *formell-prozedurale* und eine *materiell-substantielle* Begründungsebene. Die erste bezieht sich auf die formell-prozedurale Bedingungen des Urzustandes und seine Einschränkung durch den Schleier der Unwissenheit. Die zweite bildet eine tiefere Begründung, die auf die Prinzipien der praktischen Vernunft zusammen mit den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft beruht.<sup>875</sup>

---

<sup>870</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O.

<sup>871</sup> Die Gerechtigkeit als Fairness als ganze besteht aus zwei Teilen: (i) einer Konkretisierung des Urzustands und des in ihm vorliegenden Entscheidungsproblems, und (ii) einem System von Grundsätzen, die anerkannt würden. Die vernünftigste Vorstellung von dieser Situation führt nach Rawls zu Gerechtigkeitsgrundsätzen, die dem Utilitarismus und dem Perfektionismus entgegengesetzt sind, so dass die Gesellschaftsvertragstheorie eine Alternative zu diesen Theorien anbietet. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 32 f.

<sup>872</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 139-140 und 6. Vorlesung § 4.1.

<sup>873</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 140-141 und 6. Vorlesung § 6-7.

<sup>874</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 32 f.

<sup>875</sup> In diesem Sinne behauptet Rawls „[d]ie Grundsätze und Ideale der politischen Gerechtigkeitskonzeption liegen in den Grundsätzen der praktischen Vernunft und den mit ihnen verbundenen Konzeptionen der Person und der Gesellschaft begründet, die ihrerseits Konzeptionen der praktischen Vernunft sind. Diese Konzeptionen legen einen Rahmen fest, innerhalb dessen die Grundsätze der praktischen Vernunft angewendet werden. Wie alles dies verstehen ist, wird in der Darstellung des politischen (im Gegensatz zum moralischen) Konstruktivismus erläutert.“ J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, deutsch: S. 17.

Dementsprechend bezieht sich die *formelle Begründung* auf das prozedurale Verfahren der Konstruktion der Grundsätze der Gerechtigkeit. Dafür werden die Ideen des Urzustandes und alle ihre Beschränkungen, wie der Schleier der Unwissenheit, die rationale Autonomie usw., gebrauch. Hierin besteht das Rawlssche prozedural praktische Richtigkeitskriterium. Bei dem formell-prozedural Begründungsverfahren lässt sich wiederum eine *externe* und eine *interne* Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze finden. Einerseits bezieht sich die externe Begründung auf die Begründungsstruktur selbst, nämlich auf den strukturellen Rahmen und die Bedingungen der formell-prozeduralen Ebene der Begründbarkeit, die auf die Ideen des Urzustandes mit seinen Bedingungen zusammen mit der Idee des Schleiers des Nichtwissens mit ihren Beschränkungen zurückgreifen. Andererseits bezieht sich die interne Begründung auf den Inhalt bzw. Begründungsargumente, die innerhalb des strukturellen Rahmens der formell-prozeduralen Begründung bzw. bei dem Begründungsverfahren durch das Richtigkeitskriterium aufgeführt werden. Die interne Begründung entspricht also den Überlegungen und Argumenten, die die Parteien im Urzustand unter dessen Bedingungen und unter den vernünftigen Einschränkungen des Schleiers des Nichtwissens anführen. Die *materielle bzw. substantielle Begründung* bezieht sich auf die Konzeption der moralischen Person mit den zwei moralischen Vermögen und damit auf die Ideen der Freiheit und Gleichheit als Eigenschaften des moralischen Subjekts, welche letztlich selbst als Begründung der Freiheit und Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsätze gelten. Rawls betrachtet seine Konzeption der Person im Rahmen des politischen Konstruktivismus als eine politische, dennoch lässt sich erkennen, dass bei Rawls der Begriff der moralischen Person darüber hinausgeht und sie sich Kants' transzendentalen Konzeption der Person nähert. Die pragmatische bzw. empirische Begründungsebene lässt sich in der öffentlichen Rechtfertigung erkennen.

Die zweite Ebene der Begründbarkeit lässt sich als eine *pragmatische Begründungsebene* bezeichnen, nämlich als eine *empirische* Rechtfertigung durch eine Bestätigung dieser Grundsätze von den Bürgern einer demokratischen Gesellschaft, die jedoch durch normative Voraussetzungen des *öffentlichen Begründens* und *Argumentierens* bestimmt wird. Die erste Ebene entspricht der Auswahl bzw. der Ableitung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, während die zweite Ebene dem Problem der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft entspricht.

In diesem Sinne werden die Grundsätze politischer Gerechtigkeit im Urzustand zuerst aufgestellt und von den moralischen Grundsätzen des Einzelnen vorausgesetzt.<sup>876</sup> Dies bringt die Wichtigkeit der politischen Gerechtigkeit zum Ausdruck, die als erste Tugend sozialer Institutionen bezeichnet werden kann.<sup>877</sup> Deshalb müssen vor allem gerechte Gesetze und gerechte Institutionen geschaffen werden.<sup>878</sup> Der Begriff des Rechten wird im erweiterten Sinne als Fairness gebraucht. Darüber hinaus soll die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness oder, allgemeiner, des Rechten als Fairness unseren wohlherwogenen Urteilen im *Überlegungsgleichgewicht* entsprechen. Die Theorie der Gerechtigkeit oder des Rechten als Fairness liefert eine Definition oder Explikation der Begriffe der Gerechtigkeit und des Rechten.<sup>879</sup>

Der methodologische Kern des Rawlsschen Begründungsprogramms besteht in dem „*politischen Konstruktivismus*“ mit seinen substantiellen Voraussetzungen. Der politische Konstruktivismus bzw. die konstruktivistische Methode bildet bei Rawls eine prozedurale Darstellung des *korrekten Begründens*.<sup>880</sup> Beim politischen Konstruktivismus sind die öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätze einer demokratischen Gesellschaft allgemein durch die *Grundsätze und*

---

<sup>876</sup> Das vorgegebene System des Rechten drückt nach Rawls die Reihenfolge aus, in der die verschiedenartigen Grundsätze im Urzustand anerkannt werden müssen: zuerst die für die Grundstruktur der Gesellschaft, dann die für Einzelmenschen, dann die für das Völkerrecht und zuletzt sollen die Vorrangregeln aufgestellt werden. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 131-132.

<sup>877</sup> „Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought“ J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, S. 3 ing., deutsch: S. 19.

<sup>878</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, ing: S. 3, deutsch: S. 19.

<sup>879</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 133.

<sup>880</sup> In Kants Darstellung des moralischen Argumentierens ergibt sich die prozedurale Begründung aus dem kategorischen Imperativ, der die Forderung der reinen praktischen Vernunft an unsere rationalen Maximen zum Ausdruck bringt. Zu diesem Punkt siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 3, S. 102, deutsch: S. 184.

*Konzeptionen der praktischen Vernunft* begründet.<sup>881</sup> Dafür wendet der Rawlssche politische Konstruktivismus das sogenannte „Überlegungsgleichgewicht“ als methodologische Begründungsstrategie an. Durch diese Strategie werden die zwei Begründungsebenen in Einklang gebracht. Auf der einen Seite liegen die Gerechtigkeitsgrundsätze beim politischen Konstruktivismus in einer *normativ-analytischen bzw. theoretischen Ebene* begründet, die das prozedurale Wahlverfahren der Gerechtigkeitsgrundsätze einschließt. Auf der anderen Seite liegen sie in einer *pragmatischen Ebene* begründet, die jedoch normative Elemente einschließt. Letzteres bedeutet, dass die auf einer normativ-analytischen Ebene gerechtfertigten Grundsätze den wohlüberlegten Überzeugungen einer demokratischen Gesellschaft bzw. den Werten der liberalen, west-demokratischen Kultur nicht nur nicht widersprechen, sondern ihnen vielmehr entsprechen sollen. Schließlich liegen die Gerechtigkeitsgrundsätze bei dem politischen Konstruktivismus in den von den Bürgern geteilten Grundsätzen und Konzeptionen der praktischen Vernunft begründet.

Was das Rawlssche Begründungsprogramm im Ganzen anbelangt, lässt sich sagen, dass in „*Political Liberalism*“ erstens die Auslegung der analytischen Ebene der Begründbarkeit durch den Mechanismus des Urzustandes geändert wird, und zweitens, dass die Bedeutung der letzten Stufe der Begründbarkeit durch den Begriff des „übergreifenden Konsenses“ herausgearbeitet wird. Allgemein lässt sich von dem Rawlsschen Begründungsprogramm in „*Political Liberalism*“ behaupten, dass der Unterschied zwischen politischer und moralischer Autonomie betont und sorgfältig hervorgehoben wird, dass nämlich eine politische Gerechtigkeitskonzeption sich nur auf jene bezieht.<sup>882</sup>

In diesem Rahmen lässt sich erklären, dass Rawls' allgemeiner Versuch darin besteht, eine Konzeption der Gerechtigkeit für die demokratischen Gesellschaften entwickeln zu können, die als die geeignete Antwort auf die Frage der praktischen Philosophie, was moralisch bzw. was gerecht ist, im Bereich der Politik gelten soll. In diesem Sinne sollte Rawls' Vorschlag der Gerechtigkeit als Fairness der besten moralischen Grundlage bzw. der besten Gerechtigkeitsbasis einer demokratischen Gesellschaft entsprechen.<sup>883</sup> Rawls versucht also eine Antwort auf das umstrittene Problem zu geben, wie die grundlegenden Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates eingerichtet sein müssen, um fairen Bedingungen der Kooperation zwischen freien und gleichen Bürgern im Rahmen eines vernünftigen Pluralismus zu schaffen.<sup>884</sup> Zwischen den Problemen der Gerechtigkeit, der Demokratie und des Pluralismus besteht bei Rawls ein intrinsisch analytischer Zusammenhang, so dass erstere nur im Rahmen demokratischer und pluralistischer Bedingungen gedacht werden kann.

Die Schwierigkeit und Komplexität der Frage nach dem geeigneten Gerechtigkeitsmodell für eine Demokratie unter der Bedingung des Pluralismus zeigt sich nach Rawls hauptsächlich in den zutiefst umstrittenen Vorstellungen darüber, wie die beiden Grundsätze der Freiheit und Gleichheit am Besten in den Menschenrechten bzw. Grundrechten der Bürger zum Ausdruck gebracht werden sollen, so dass die beiden erfüllt werden können. Das spiegelt sich in dem traditionellen Konflikt zwischen privater und öffentlicher Autonomie bzw. zwischen den Grundfreiheiten und den politischen Freiheiten wider, der sich in dem Konflikt zwischen den sogenannten „*Freiheiten der Modernen*“ und „*Freiheiten der Alten*“ ausdrückt.<sup>885</sup>

Bei den Erläuterungen des Rawlsschen Begründungsprogramms der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte sollen die folgenden Schwerpunkte ausgeführt werden: (i) die *grundlegenden Prämissen* und *das systematische Begriffsgebäude* des Rawlsschen Begründungsprogramms; (ii) die Rawlssche *konstruktivistische Begründungsmethode*; (iii) die

---

<sup>881</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 97, 107, deutsch: S. 178, 189.

<sup>882</sup> Diese Unterscheidung wurde in „*A Theory of Justice*“ nicht ganz gemacht, wo Autonomie als moralische Autonomie im Kantschen Sinne verstanden wird. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 40, 78 und § 86; ders., *Political Liberalism* S. 40 Fn. 8; ders., *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 27.

<sup>883</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Vorwort, deutsch: S. 12.

<sup>884</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 4-5, 9, deutsch: S. 68, 73.

<sup>885</sup> Vgl. Benjamin Constant Aufsatz „*Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen*“ (1819), in: ders., *Werke in vier Bänden*, Bd. 4: *Politische Schriften*, hg. von Lothar Gall, Berlin 1972, S. 363-396. Zitat von Rawls, *Political Liberalism* S. 68 Fn. 1.

*normativ-analytische bzw. theoretische Begründungsebene*, die sowohl eine *formelle bzw. prozedurale Begründung* der Prinzipien der Gerechtigkeit als auch eine *materielle bzw. substantielle Begründung* einschließt. Bei der prozeduralen Begründung sollen die *Idee des Urzustandes* zusammen mit dem *Schleier des Nichtwissens* als Vorstellungsmechanismus des moralischen Standpunktes betrachtet werden. Bei der materiellen bzw. substantiellen Begründung sollen die Konzeption einer moralischen Person mit den zwei moralischen Vermögen einer eigenen Konzeption des Guten und eines Gerechtigkeitssinnes und die Konzeption der Gesellschaft berücksichtigt werden. (iv) Schließlich soll die pragmatische bzw. empirische Begründungsebene behandelt werden. Auf dieser Ebene wird die Überprüfung und Ausweisung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze auf der Ebene der Gesellschaft durch den Ausbau eines übergreifenden Konsenses ausgelegt werden. Der inhaltliche Mittelpunkt eines solchen Konsenses besteht in den politischen Grundsätzen der Gerechtigkeit, die trotz der vielfältigen Konzeptionen des Guten bzw. der Tatsache des Pluralismus die Zustimmung der Bürger hinsichtlich grundlegender sozialer Gerechtigkeitsfragen finden kann. Der Kern der pragmatischen Begründung besteht also in der gesellschaftlichen Bestätigung und Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Dementsprechend wird bei dieser Begründungsebene eine Theorie der öffentlichen Rechtfertigung bzw. des öffentlichen Begründens und Argumentierens dargestellt.

## **2.1 Die grundlegenden Prämissen und das systematische Begriffsgebäude des Rawlsschen Begründungsprogramms**

2.1.1 Die Rawlsschen *Prämissen* oder vorausgesetzten Ideen bestehen in den Rahmenideen des Begründungsprogramms, die sich selbst und alle anderen Ideen und Grundsätze miteinander verbinden und aufeinander beziehen. Sie beziehen sich auf (i) die *Ideen der Gesellschaft und der moralisch-politischen Person*, (ii) den *Begriff sozialer Gerechtigkeit*, und (iii) die *Idee des ursprünglichen Vertrages*.

(i) Die zwei ersten Prämissen bilden auch die tiefste Begründung beim Rawlsschen Begründungsprogramm, als materiell-substantielle Begründung auf der normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit. Sie werden unten in diesem Kapitel bei der materiell-substantiellen Begründung auf der normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit dargestellt.

(ii) Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit bildet in erster Linie einen Maßstab zur Beurteilung der Verteilungseigenschaften der gesellschaftlichen Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft. Der Gerechtigkeitsbegriff bezieht sich also auf die Grundsätze für die Zuweisung von Rechten und Pflichten und die richtige Verteilung gesellschaftlicher Güter, die eine Theorie der Gerechtigkeit und mithin eine bestimmte Gerechtigkeitsvorstellung auf eine bestimmte Weise liefern sollen.<sup>886</sup>

Die soziale Gerechtigkeit soll zur Errichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft führen. Eine solche Gesellschaft soll gleichzeitig sowohl das Wohl ihrer Mitglieder fördern, als auch von einer gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung wirksam gesteuert werden. Dies entspricht zwei Grundzügen einer wohlgeordneten Gesellschaft. Erstens soll jedes Mitglied einer solchen Gesellschaft die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze anerkennen. Zweitens sollen die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen bekanntermaßen diesen Grundsätzen genügen.<sup>887</sup>

---

<sup>886</sup> Rawls unterscheidet also zwischen dem *Begriff der Gerechtigkeit* als eines angemessenen Ausgleichs zwischen konkurrierenden Ansprüchen und einer *Gerechtigkeitsvorstellung* als einer Menge zusammenhängender Grundsätze zur Festlegung der Gesichtspunkte für die Bestimmung dieses Ausgleichs. Eine Gerechtigkeitsvorstellung ist eine bestimmte Deutung des Gerechtigkeitsbegriffes. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 2, S. 10-11 ing., deutsch: S. 26-27.

<sup>887</sup> „[I]t is a society in which (1) everyone accepts and knows that the others accept the same principles of justice, and (2) the basic social institutions generally satisfy and are generally known to satisfy these principles“ J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, S. 5 ing., deutsch: S. 21.

Rawls definiert auch eine wohlgeordnete Gesellschaft „als eine solche, die auf das Wohl ihrer Mitglieder abzielt, und in der eine öffentliche Gerechtigkeitsvorstellung maßgeblich wirksam ist. In ihr erkennt also jeder die gleichen Gerechtigkeitsgrundsätze an und weiß das von allen anderen, und die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen

Dies soll Rawls zufolge den Bürgerfrieden sichern und zu einem allgemeinen Konsens führen. Darüber hinaus sollen in einer wohlgeordneten Gesellschaft auch Grundprobleme wie die der Koordination, der Effizienz und der Stabilität, die mit dem der Gerechtigkeit zusammenhängen, berücksichtigt werden.<sup>888</sup>

(iii) Die dritte Prämisse des Rawlsschen Begründungsprogramms bezieht sich auf die Idee des sozialen Vertrages, die eine Leitidee in Rawls' praktischer Philosophie bildet. In diesem Sinne steht Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in der Tradition der Theorie des sozialen Vertrages von Locke und Rousseau, obwohl die Idee des sozialen Vertrages auf einer abstrakteren Ebene formuliert wird. Die Gerechtigkeit als Fairness bildet insofern ein Beispiel einer Gesellschaftsvertragstheorie, welche jedoch nur die Grundsätze der Gerechtigkeit betrachtet.<sup>889</sup>

Rawls versucht die Idee des Vertrages dadurch zu abstrahieren, dass die Idee des ursprünglichen Vertrages keine empirische bzw. historische Vorstellung mehr bildet. Diese Idee bringt vielmehr den Leitgedanke zum Ausdruck, dass die theoretische, ursprüngliche Übereinkunft sich auf die Zustimmung zu Gerechtigkeitsgrundsätzen für die Grundstruktur einer wohlgeordneten Gesellschaft bezieht.<sup>890</sup> Die Prämisse des sozialen Vertrages bezieht sich also auf die Festsetzung bestimmter moralischer, politischer Gerechtigkeitsgrundsätze. Darüber hinaus sind beim Rawls die Begründungsvorgänge rein theoretisch: die Vertragstheorie behauptet nur, dass bestimmten Grundsätzen in einer bestimmten Ausgangssituation zugestimmt werden würde.<sup>891</sup>

Die Idee eines rein theoretischen, ursprünglichen Vertrages wird als Mechanismus gebraucht, um zu zeigen, erstens, wie eine allgemeine Entscheidung freier und gleicher Menschen über Grundsätze, nach denen Grundrechte und -pflichten sowie die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden<sup>892</sup>, unter den Umständen der Unparteilichkeit zustande kommen könnte, und wodurch die Gerechtigkeitsvorstellungen sich erklären und rechtfertigen lassen.<sup>893</sup> Zweitens berücksichtigt die Idee des sozialen Vertrages unmittelbar das Problem des sozialen Konfliktes um knappe Ressourcen und das damit verbundene Problem der konkurrierenden Ansprüche auf die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit oder Verteilung der Güter. Diese Probleme sollen nach moralischen, politischen Grundsätzen der Gerechtigkeit gelöst werden. In diesem Sinne betont die Vertragstheorien die unabdingbare Öffentlichkeit der politischen Grundsätze.<sup>894</sup>

2.1.2 Das Rawlssche Begründungsprogramm bildet ein Begriffsgebäude, das aus systematischen und miteinander zusammenhängenden Hauptgedanken besteht. Diese werden innerhalb Rawls' Theorie der Gerechtigkeit durch (i) die Idee des *Urzustandes*, (ii) die *zwei Gerechtigkeitsgrundsätze*, (iii) das *Vorrangproblem*, d.h. die These des *Vorrangs des Rechten* und die These des *Vorrangs der Freiheit*, (iv) die Idee eines *übergreifenden Konsenses* und (v) die Idee eines *öffentlichen Vernunftgebrauchs*, methodisch dargestellt.

(i) Die *Idee des Urzustandes* bildet Rawls' praktisches Richtigkeitskriterium, durch welches der moralische Standpunkt beschaffen sein kann. Diese Idee bringt also die notwendigen Bedingungen der Unparteilichkeit, Freiheit, Gleichheit und Vernünftigkeit zum Ausdruck, die moralische bzw. richtige oder gerechte Entscheidungen und Zustimmungen benötigen. Sie ist ein

---

entsprechen diesen Grundsätzen, was ebenfalls allgemein bekannt ist“. J. Rawls, A Theory of Justice, § 69, deutsch: S. 493-494.

<sup>888</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 1, ing: S. 4-6, deutsch: S. 22-23.

<sup>889</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 34.

<sup>890</sup> Der ursprüngliche Vertrag bezieht sich also auf die Zustimmung zu Gerechtigkeitsgrundsätzen. Sie sind „diejenige Grundsätze, die freie und vernünftige Menschen in ihren eigenen Interesse in einer anfänglichen Situation der Gleichheit zur Bestimmung der Grundverhältnisse ihre Verbindung annehmen würden.“ J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 3, S. 11 ing., deutsch: S. 28.

<sup>891</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 33.

<sup>892</sup> „Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit.“ J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 3, S. 12 ing., deutsch: S. 28.

<sup>893</sup> In „A Theory of Justice“ fasst aber Rawls die Theorie der Gerechtigkeit als wichtigsten Teil der Theorie der rationalen Entscheidung auf. Diese Auffassung wird in „Political Liberalism“ geändert. Hier entspricht die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness nicht mehr der Theorie der rationalen Entscheidung, sondern vielmehr als eine Theorie des vernünftigen Argumentierens. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 33; ders., Political Liberalism, 6. Vorlesung.

<sup>894</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 33-34.

künstlicher Vorstellungsmechanismus des allgemeinen Begriffes des „moralischen Standpunkts“, nämlich der vernünftigen Bedingungen jedes richtigen bzw. gerechten Urteils. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass Rawls' Idee des Urzustandes einer Szenisierung oder Dramatisierung der normativen Bedingungen der Moralität entspricht.

Die Idee des Urzustandes in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness bezieht sich auf eine ursprüngliche Situation der Gleichheit und Freiheit und Vernunft, da im Urzustand die Menschen nicht nur gleich und frei, sondern auch vernünftig sind<sup>895</sup> In diesem Sinne spielt der Urzustand dieselbe Rolle wie der Naturzustand in der herkömmlichen Theorie des Gesellschaftsvertrags. Der Unterschied liegt aber darin, dass dieser Urzustand bei Rawls nicht als ein wirklicher, geschichtlicher Zustand vorgestellt wird, noch weniger als primitives Stadium der Kultur, sondern vielmehr als rein theoretische Situation aufzufassen ist, die zu einer bestimmten Gerechtigkeitseinstellung führen muss.<sup>896</sup>

Zu den wesentlichen Eigenschaften dieser Situation gehört, dass die Beteiligten weder ihre soziale Stellung in der Gesellschaft, die Verteilung ihrer natürlichen Gaben noch ihre verschiedenen Vorstellungen vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen kennen. Diese Beschränkung für die Festlegung der Gerechtigkeitsgrundsätze wird als „*Schleier des Nichtwissens*“ bezeichnet.<sup>897</sup> Die Unparteilichkeit des Auswahlverfahrens der Grundsätze der Gerechtigkeit wird durch diese Beschränkung gesichert, da sich alle im Urzustand in der gleichen Lage befinden und niemand Grundsätze erdenken kann, die ihn aufgrund seiner besonderen Verhältnisse bevorzugen. Aufgrund der Symmetrie aller menschlichen Beziehungen ist ein solcher Urzustand fair gegenüber allen moralischen Subjekten.<sup>898</sup> Deshalb bezeichnet Rawls seine Theorie mit „*Gerechtigkeit als Fairness*“. Diese Bezeichnung drückt den Gedanken aus, „*dass die Grundsätze der Gerechtigkeit in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden.*“<sup>899</sup>

(ii) Eine weitere wesentliche Idee des Rawlsschen Begründungsprogramms besteht in den *zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen*. Sie sind diejenigen Grundsätze, die die Menschen, unter den Bedingungen des vorgestellten, eingeschränkten Urzustandes, wenn sie also frei und gleich wären und in fairen Beziehungen zueinander stünden, anerkennen, wählen oder denen sie zustimmen würden.<sup>900</sup> Sie entsprechen den Ideen der Freiheit und Gleichheit. Der erste Gerechtigkeitsgrundsatz gebietet die größtmögliche und übereinstimmende gleiche Freiheit für alle und der zweite bestimmt die Chancengleichheit zusammen mit der zulässigen Ungleichheit bzw. dem Unterschiedsprinzip.<sup>901</sup> In diesem Sinne versuchen die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze die moralisch willkürlichen Umstände der sozialen Welt auszugleichen. Diese Theorie der Gerechtigkeit als politischer Liberalismus zeigt insofern eine „*Tendenz zur Gleichheit*“.<sup>902</sup>

(iii) Ein wesentlicher Begriff bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm ist der des Vorranges des Rechten vor dem Guten. Dieser Vorrang bildet das Vorrangproblem in Rawls Theorie der Gerechtigkeit. Rawls entfaltet dieses Thema in seiner politischen Gerechtigkeitstheorie in zweierlei Hinsicht. Zunächst wird das allgemeine Vorrangproblem zwischen dem Rechten und dem Guten vorgestellt. Zweitens wird das Vorrangproblem zwischen der Freiheit und Gleichheit bearbeitet. Ersteres wird zugunsten des Rechten aufgelöst, letzteres zugunsten der Freiheit.

---

<sup>895</sup> Rawls versteht in „*A Theory of Justice*“ den Begriff der Vernünftigkeit in einem beschränkten Sinne als Zweckrationalität, nämlich als Einsatz der wirksamsten Mittel um die eigenen Ziele zu erreichen. Dies entnimmt Rawls der Wirtschaftstheorie. Deshalb haben die Menschen im Urzustand kein Interesse an den Anderen, entsprechen vielmehr der Vorstellung eines „*vernünftigen Egoisten*“. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 30-31.

<sup>896</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 28 f.

<sup>897</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 29.

<sup>898</sup> Als moralische Subjekte bezeichnet Rawls die vernünftigen Wesen mit eigenen Zielen und Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitsgefühl. Vgl. J. Rawls, a.a.O.

<sup>899</sup> J. Rawls, a.a.O.

<sup>900</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 30.

<sup>901</sup> Auf der einen Seite wird die Gleichheit der Grundrechte und -pflichten eingeführt, auf der anderen Seite sind die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten gerechtfertigt, insofern sich aus ihnen Vorteile für die weniger Begünstigten der Gesellschaft ergeben. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 32.

<sup>902</sup> Zur Erörterung dieses Thema siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 30. Kapitel I, § 6, S.27-28 deutsch: S. 46.

Einerseits ist die These des Vorrangs des Rechtens vor dem Guten eine wesentliche Eigenschaft von Kants Ethik,<sup>903</sup> die sich auch in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als ein zentraler Punkt herausstellt. Der Vorrang des Rechtens bedeutet, dass die Grundstruktur der Gesellschaft keine bestimmte Konzeption des Guten begünstigen darf.<sup>904</sup> Andererseits spielt die These des Vorrangs der Freiheit eine zentrale Rolle in Rawls' Gerechtigkeit als Fairness. Sie stellt das wesentliche Problem der Gewichtung bzw. der vernünftigen Kriterien für die Priorität der Gerechtigkeitsgrundsätze dar.<sup>905</sup> Beim Vorrangproblem geht es darum, eine vernünftige Lösung für die Einordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze herauszufinden, die unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen entsprechen soll. Das Vorrangproblem besteht also darin, vernünftige und allgemein annehmbare Gesichtspunkte für die Übereinkunft der Urteile über eine gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung zu finden.<sup>906</sup>

Das Vorrangproblem zwischen den Gerechtigkeitsgrundsätzen stellt sich schon im Urzustand.<sup>907</sup> Es sind zwei Möglichkeiten einer konstruktiven Behandlung des Vorrangproblems zu betrachten: Eine Möglichkeit, um dieses Vorrangproblem zu lösen, besteht in der Berücksichtigung der Gründe für das Wählen von Gerechtigkeitsgrundsätzen im Urzustand, die als Gesichtspunkte für eine bestimmte Gewichtung oder Abwägung angenommen werden können. Eine andere Möglichkeit besteht in der Einordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze in einer sogenannten „*lexikalischen Ordnung*“, die den Vorrang von Anfang an bestimmt und von daher die Gewichtung der Grundsätze von vornherein erreicht.<sup>908</sup> Rawls schlägt eine derartige Ordnung vor. In der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness sollen die Gerechtigkeitsgrundsätze in einer solchen lexikalischen Ordnung eingeordnet werden, so dass der Grundsatz der gleichen Freiheit aller Regelung wirtschaftlicher und sozialer Ungleichheiten vorgeordnet sein soll.<sup>909</sup>

(iv) Der Begriff des „*übergreifenden Konsenses*“ bezieht sich auf die Idee, einer allgemeinen Übereinstimmung der Bürger um wesentliche Gerechtigkeitsprinzipien zu erreichen, die den Rahmen einer demokratischen Gesellschaft mit verschiedenen, aber gleichwohl vernünftigen, umfassenden Lehren bilden.<sup>910</sup> Dieser Begriff bildet eine moralische Idee, führt zum Problem der Stabilität aus den richtigen Gründen<sup>911</sup> und unterscheidet sich von einem bloßen „*modus vivendi*“.<sup>912</sup> Darin, trotz der Tatsache des Pluralismus einen übergreifenden Konsens schaffen zu können, dessen Inhalt den liberalen Grundsätzen der politischen Gerechtigkeit als Fairness entsprechen soll, besteht das Ziel des Rawlsschen Begründungsprogramms sowohl in „*A Theory of Justice*“ als auch in „*Political Liberalism*“.

---

<sup>903</sup> Vgl. I. Kant, KpV 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück, insbes. S. 62-65 in Bd. 5 von AA Berlin 1908. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Fn. 16, S. 50.

<sup>904</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 50.

<sup>905</sup> Dieses Problem ist nach Rawls kein nebensächliches, sondern vielmehr ein wesentlicher Teil jeder Gerechtigkeitsvorstellung. Man soll vernünftige Kriterien für das Vorrangproblem angeben, nämlich vernünftige Maßstäbe für das Gewichten der Gerechtigkeitsgrundsätze. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, ing: S. 40-4, deutsch: S. 61, 64 f.

<sup>906</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, ing: S. 44-45, deutsch: S. 64-65.

<sup>907</sup> Rawls nimmt an, dass sich die Parteien im Urzustand als vernünftige Wesen um die Frage des Vorrangs zwischen den Gerechtigkeitsgrundsätzen kümmern müssen bzw. eine Vereinbarung über die Gewichtung dieser Gerechtigkeitsgrundsätze anstreben. Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, ing: S. 41-42, deutsch: S. 61-62.

<sup>908</sup> J. Rawls, a.a.O.

<sup>909</sup> Rawls räumt ein, dass die Vorstellung einer *lexikalischen Ordnung* uns nicht als etwas Evidentes vorkommt, sondern vielmehr scheint sie unserem Sinn für Ausgleich und wohlabgewogenes Urteilen zu verletzen. Trotzdem versucht Rawls zu zeigen, dass jedenfalls unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen eine lexikalische Ordnung der Gerechtigkeitsgrundsätze eine annähernde Lösung des Vorrangproblems bietet. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, S. 43-44 ing., deutsch: S. 62-65.

<sup>910</sup> So ist es also nach Rawls möglich einen übergreifenden Konsens zu schaffen, in dem alle vernünftigen umfassenden Lehren den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer Demokratie zustimmen. Damit ist es möglich anzunehmen, dass jeder Bürger sowohl eine umfassende Lehre als auch die im Schnittpunkt liegende politische Konzeption bejaht, die beide aufeinander bezogen sind. J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, deutsch: S. 15.

<sup>911</sup> Das Problem besteht also darin, wie alle vernünftigen umfassenden Lehren, die nicht alle liberale umfassende Lehren sind, sich gleichwohl aus den richtigen Gründen mit einer liberalen politischen Konzeption vereinbaren lassen. J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1995, deutsch: S. 35; Political Liberalism, S. 143 ff; deutsch: S. 230.

<sup>912</sup> J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1995, deutsch: S. 39.



(v) Der Begriff des *öffentlichen Vernunftgebrauchs*<sup>913</sup> bezieht sich auf die Anwendung der praktischen Vernunft in grundlegend öffentlichen Gelegenheiten, nämlich auf die Bearbeitung wesentlicher Verfassungsinhalte und Fragen grundlegender Gerechtigkeit.<sup>914</sup> Es wird zwischen dem öffentlichen Vernunftgebrauch und der allgemeinen Diskussion über politische Angelegenheiten in der Hintergrundkultur unterschieden.<sup>915</sup> Der öffentliche Gebrauch der Vernunft soll innerhalb des Rahmens einer allgemein akzeptierten Konzeption der Gerechtigkeit durchgeführt werden. Die Grundsätze einer solchen Gerechtigkeitskonzeption müssen von allen freien und gleichen, vernünftigen Wesen sowohl im Urzustand als auch in der Gesellschaft angenommen und bestätigt werden.<sup>916</sup> Der Rahmen des öffentlichen Vernunftgebrauchs soll eine Gerechtigkeitskonzeption bilden, auf dessen Grundsätze sich alle Mitbürger beziehen können, damit das Reziprozitätskriterium erfüllt wird.<sup>917</sup>

## 2.2 Das konstruktivistische Begründungsverfahren und die konstruktivistische Begründungsmethode des politischen Konstruktivismus

Den Kern des Rawlsschen Begründungsprogramms der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness bildet das konstruktivistische Verfahren und die konstruktivistische Methode des politischen Konstruktivismus, bei denen es um eine prozedurale Darstellung des *korrekten Begründens* geht.<sup>918</sup> In diesem Sinne schlägt der Rawlssche Konstruktivismus eine konstruktivistische Methode und ein prozedurales Begründungsverfahren praktischer Richtigkeit vor.<sup>919</sup> Nach einer solchen prozeduralen Darstellung einer konstruktivistischen Auffassung praktischer Richtigkeit sind Urteile vernünftig und stimmig, „*if they result in following the correct procedure correctly and rely only on true premises*“.<sup>920</sup> Der Rawlssche *politische Konstruktivismus*<sup>921</sup> bringt ein Konstruktionsverfahren zum Ausdruck, aus dem sich vernünftige Grundsätze der Gerechtigkeit ergeben müssen, welche den Rahmen der gesellschaftlichen Grundstruktur und die Grundlage der

---

<sup>913</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 48; ders., a.a.O., 6. Vorlesung § 4, 7, 8; ders., a.a.O., ing: S.213-216, 252 ff, deutsch: S. 313-316, 361.

<sup>914</sup> Wesentliche Verfassungsinhalte betreffen grundlegende Fragen wie z.B. welche politischen Rechte und Freiheiten in eine geschriebene Verfassung aufgenommen werden sollten. Fragen grundlegender Gerechtigkeit beziehen sich ihrerseits auf Bestimmung der Grundstruktur der Gesellschaft. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, Fn. 23, deutsch: S. 49.

<sup>915</sup> Rawls Idee öffentlicher Vernunft in „*Political Liberalism*“ entspricht also nicht Habermas’ Idee der Öffentlichkeit. Erstere entspricht einem auf grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen beschränkten Gebrauch der praktischen Vernunft, während letztere sich auf die gesamte politische Diskussion im öffentlichen Bereich bezieht. Vgl. J. Rawls, „*Erwiderung auf Habermas*“; ders. *Political Liberalism*, Einleitung 1995, Fn. 22, deutsch: S. 48.

<sup>916</sup> Der Rahmen des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft soll also einer solchen Konzeption entsprechen, die vernünftigerweise erwarten lässt, dass ihr alle freien und gleichen, vernünftigen Menschen zustimmen können. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 49; *Political Liberalism*, S. 226, 241; deutsch S. 328, 345 f.

<sup>917</sup> Der öffentliche Vernunftgebrauch und das Kriterium der Reziprozität hängen miteinander zusammen. Sie beschreiben ein politisches Verhältnis und ein demokratisches Ideal. Darüber hinaus betreffen sie die Stabilität einer ausreichend gerechten, demokratischen Gesellschaft. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 49-50 und Fn. 24; ders., *Political Liberalism*, ing: S. 226 ff; deutsch S. 328.

<sup>918</sup> Konstruktivistische Auffassungen haben eine gewisse Ähnlichkeit mit konstruktivistischen Ideen in der Philosophie der Mathematik, insofern es in beiden Fällen um eine prozedurale Darstellung des korrekten Begründens geht. Kants Verständnis der synthetisch-apriorischen Natur der Arithmetik und Geometrie gehört zu den historischen Ursprüngen dieser Auffassungen. In Kants Darstellung des moralischen Argumentierens ergibt sich die prozedurale Repräsentation aus dem kategorischen Imperativ, der die Forderung der reinen praktischen Vernunft an unsere rationalen Maximen zum Ausdruck bringt. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 102, deutsch: S. 183 f. Vgl. Charles Parsons, „*Kants Philosophy of Arithmeetic*“, Ithaca, 1983. Zitat von Rawls, *Political Liberalism* Fn. 12, S. 102, deutsch: S. 183.

<sup>919</sup> In der Arithmetik stellt das Verfahren dar, wie die natürlichen Zahlen der Reihe nach aus dem Grundbegriff der Einheit hervorgehen. Verschiedene Zahlen unterscheiden sich durch ihren Platz in der hervorgebrachten Reihe. Das Verfahren zeigt uns die grundlegenden Eigenschaften von Tatsachen, die Zahlen betreffen, so dass Propositionen über Zahlen richtig sind, wenn sie sich korrekt aus diesem Verfahren herleiten.

In Kants Darstellung des moralischen Argumentierens ergibt sich die prozedurale Repräsentation aus dem kategorischen Imperativ, der die Forderung der reinen praktischen Vernunft an unsere rationalen Maximen zum Ausdruck bringt. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 102, deutsch: S. 184.

<sup>920</sup> J. Rawls, a.a.O.

<sup>921</sup> Der *politische* Konstruktivismus muss sich also deutlich von dem *moralischen* Konstruktivismus unterscheiden, muss aber Letzterem nicht widersprechen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 17-18.

öffentlichen Auseinandersetzung bilden. Der *politische Konstruktivismus* bietet also eine allgemeine Konzeption der Richtigkeit und Objektivität öffentlicher Normen an, innerhalb derer sich der Inhalt einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit bzw. die Gerechtigkeitsgrundsätze und damit die Menschenrechte begründen lassen.<sup>922</sup>

Das *konstruktivistische Begründungsverfahren* und die *Begründungsmethode* beziehen sich auf der einen Seite auf die Berücksichtigung bestimmter gefestigter Überzeugungen, – wie den Glauben an religiöse Toleranz und die Ablehnung der Sklaverei –, die als *provisorische Fixpunkte* angenommen werden sollen. Jede vernünftige Konzeption der Gerechtigkeit soll diesen Ideen gerecht werden. Auf der anderen Seite bezieht sie sich auf die Durchführung eines abstrakten, prozedural-analytischen Begründungsverfahrens, dessen Ergebnisse mit unseren tiefsten Überzeugungen übereinstimmen sollen. Ein solcher Konstruktivismus wird durch die Strategie des „*Überlegungsgleichgewichtes*“ zum Ausdruck gebracht.<sup>923</sup>

In diesem Sinne bildet der Rawlssche Konstruktivismus nicht nur ein normativ-analytisches Begründungsverfahren und eine entsprechende Methode, sondern er berücksichtigt auch die moralischen Gefühle, insofern sie unseren moralischen Fähigkeiten bzw. unserem *Gerechtigkeitssinn* folgen und unseren moralischen Sinn schärfen.<sup>924</sup> Darüber hinaus sollen die Ergebnisse eines solchen konstruktivistischen Verfahrens und seiner Methode, nämlich die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, unsere intuitive Überzeugung vom Vorrang der Gerechtigkeit ausdrücken.<sup>925</sup> So bringt der Konstruktivismus das Überlegungsgleichgewicht als Strategie und den Gerechtigkeitssinn als Gegenstand einer Gerechtigkeitstheorie in Einklang. Er drückt letzten Endes die grundlegende Idee aus, dass jeder Mensch eine moralische Fähigkeit besitzt, die in der Tat im alltäglichen Leben gebraucht wird und den tiefsten moralischen Intuitionen entspricht. Die moralphilosophischen Überlegungen sollen also dem *Sinn für Gerechtigkeit* gerecht werden.<sup>926</sup>

Der Rawlssche Konstruktivismus hebt auch hervor, dass der politische Liberalismus gleichwohl einen bestimmten historischen Ursprung<sup>927</sup> und einen moralischen Charakter<sup>928</sup> hat. Letzterer

---

<sup>922</sup> Die Idee des politischen Konstruktivismus ist also mit der des Urzustandes eng verknüpft. Letztere bildet nach Rawls ein Konstruktionsverfahren, das die Grundsätze und Konzeptionen der praktischen Vernunft zum Ausdruck bringt. Sowohl die Grundsätze, die sich aus diesem Konstruktionsverfahren ergeben, als auch die Urteile im öffentlichen Bereich bzw. die Auflösung grundlegender politischer Gerechtigkeitsfragen, die von den Gerechtigkeitsgrundsätzen gestützt werden, sollen aus diesem Grund vernünftig sein. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 17-18.

<sup>923</sup> Rawls Methode beginnt also mit einem Blick auf die politische Kultur selbst, die er als Fundus implizit anerkannter, feststehender Ideen und Grundsätze betrachtet. Rawls hofft diese Ideen und Grundsätze zu einer Konzeption politischer Gerechtigkeit verbinden zu können. Eine politische Gerechtigkeitskonzeption müsse also nach Rawls, wenn sie akzeptabel sein soll, nach gebührender Überlegung mit unseren wohlverwogenen Überzeugungen auf allen Abstraktionsebenen oder im *Überlegungsgleichgewicht* übereinstimmen. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 20 f., 48-51 und S. 120; deutsch S. 37 f., 68 bis 71 und S. 142. ders. *Political Liberalism*; I Vorlesung, S. 8-9, deutsch: S. 72-73.

Zum Überlegungsgleichgewicht sagt Rawls: „*One feature of reflective equilibrium is that it includes our considered convictions at all levels of generality; no one level, say that of abstract principle or that of particular judgements in particular cases, is viewed as foundational. They all may have an initial credibility. There is also an important distinction between narrow and wide reflective equilibrium, which is implicit in the distinction between the first and second kind of reflective equilibrium ...*“ Zitat von J. Rawls, *Political Liberalism*, I Vorlesung, Fn. 8, S. 8, deutsch: S. 73.

<sup>924</sup> Hierzu J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 9, ing: S. 50-53 deutsch: S. 70-73.

<sup>925</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., Kapitel I, § 1, ing: S. 4, deutsch: S. 20.

<sup>926</sup> Sowohl Hume als auch Kant waren davon überzeugt, dass die moralische Ordnung in irgendeiner Weise ihren Ursprung in der menschliche Natur selbst (in der Vernunft oder im Gefühl) sowie in den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens habe. Mit der Idee des Gerechtigkeitssinnes folgt Rawls insbesondere Kants grundlegender Idee, dass die Prinzipien bzw. die Imperative der Moral jedem Menschen zugänglich sind, nämlich dass die kritische Formulierung der Moral bzw. die Metaphysik der Sitten eine philosophischen Darlegung dessen ist, was der Mensch schon in der Tat durch den Gebrauch seiner moralischen Urteilskraft bzw. durch die intuitive Anwendung moralischer Maximen oder Prinzipien als moralisch richtig bzw. gerecht anerkennt. Siehe I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Siehe auch J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 24 f.

Schneewind vertritt diese Idee bezogen auf Kant, aber Rawls glaubt, dass dies auch für Hume gilt. Siehe Schneewind, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, a.a.O., S. 29; Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, S. 25, Fn. No. 14.

<sup>927</sup> Rawls stützt sich auf eine historische Hypothese: Der Liberalismus und mithin das Problem des Pluralismus stellen sich in einem besonderen historischen Kontext. Um dies zu verdeutlichen betont Rawls den Unterschied zwischen der alten und der modernen politischen Philosophie. Für die Alten war die Lehre vom Guten das zentrale

spielt eine entscheidende Rolle bei einer politischen Gerechtigkeitskonzeption und wird durch den philosophischen Inhalt bzw. die normativen und moralischen Ideale zum Ausdruck gebracht, die den politischen Liberalismus kennzeichnen.<sup>929</sup> Solche Ideale hängen miteinander zusammen und entsprechen unter anderem der Ideen der Vernünftigkeit der Bürger<sup>930</sup> und des Reziprozitätskriterium.<sup>931</sup> Das Reziprozitätskriterium wird als Begründungsbedarf, -fähigkeit und -glaubwürdigkeit der Bürger bei der gegenseitigen Ausübung politischer Macht erklärt.<sup>932</sup> Insofern entspricht er der geeigneten Antwort auf die Probleme, die sich aus den grundlegenden politischen Beziehungen zwischen Bürgern ergeben.<sup>933</sup> Dieses Kriterium lässt sich auf zwei Ebenen anwenden: einmal auf der Ebene der Verfassungsstruktur selbst und dann auf der Ebene konkreter Statuten und Gesetze, die in Übereinstimmung mit dieser Struktur beschlossen werden. Eine vernünftige, politische Konzeption darf nur solche Verfassungen rechtfertigen, die dieses Kriterium erfüllen.<sup>934</sup> Dies führt nach Rawls zum liberalen Legitimitätsprinzip, das sich auf die Legitimität von Verfassungen und die unter ihnen beschlossenen Statuten bezieht.<sup>935</sup>

Das Rawlssche konstruktivistische Begründungsverfahren und ihre entsprechende Methode lassen sich anhand der Eigenschaften des politischen Konstruktivismus durch die folgenden Merkmale kennzeichnen: (i) sie sind eine prozedural; (ii) ihr Gegenstand ist die politische Gerechtigkeit; (iii) sie bieten eine Antwort auf das Gerechtigkeits- und Pluralismusproblem; (iv) ihre *prozedurale Struktur* zeigt sich durch die Vorstellung des Urzustandes zusammen mit der

---

Problem. Im Gegensatz dazu ist es für die Modernen die Konzeption der Gerechtigkeit. Dies lässt sich erklären im Rahmen des historischen Problems der Religionsfreiheit und der Toleranz bzw. des Pluralismus. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 18-22. Hier folgt Rawls Terence Irwin, *Classical Thought*, Oxford: Oxford, 1989, Kapitel 2. Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, S. 19, Fn. No. 9. Siehe auch Einleitung 1995, deutsch: S. 36. Siehe auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main, 1969, § 270. Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, S. 21, Fn. No. 11.

<sup>928</sup> Hier ist zu wiederholen, dass, obwohl der politische Liberalismus keine umfassende Lehre ist, er trotzdem eine *moralische* Konzeption ist, da seine Gerechtigkeitskonzeption eigene intrinsische normative und moralische Ideale enthält. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 40.

<sup>929</sup> Die politische Konzeption muss auf die philosophischen Probleme der Freiheit und Gleichheit zurückgreifen. Diese sind mit dem Problem der Grundgüter verbunden, nämlich mit der Garantie angemessener, allgemein dienlicher Mittel, damit die Bürger ihre Freiheiten auf sinnvolle Weise wirksam nutzen können. Deshalb ist die politische Gerechtigkeitskonzeption nach Rawls eine normative und moralische Konzeption. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 37.

<sup>930</sup> Das Ideal der Vernünftigkeit der Bürger bezieht sich darauf, dass die Bürger als Freie und Gleiche bereit sind, faire Regeln sozialer Kooperation zu bestimmen und sich an sie trotz der mit ihr gelegentlich verbundenen Nachteile zu halten. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 41; ders. *Political Liberalism*, S. 49 f., 54; deutsch: S. 120 f., 127.

<sup>931</sup> Das Reziprozitätskriterium hängt mit der Vernünftigkeit der Bürger zusammen und bezieht sich darauf, dass die Bürger vernünftigerweise überzeugt sein müssen, dass jeder von ihnen die Gerechtigkeitsbedingungen einer demokratischen Gesellschaft anerkennen und befolgen wird. Ferner hat das Reziprozitätskriterium die wichtige Aufgabe das Wesen der politischen Beziehungen zwischen Bürgern in einer konstitutionellen Demokratie als einer „Freundschaft unter Bürgern“ (*civic friendship*) zu ermöglichen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 41, 49-50 und Fn. 24; ders. *Political Liberalism*, ing: S. 49 f., 54; deutsch: S. 120 f., 127.

<sup>932</sup> Nach dem Reziprozitätskriterium ist unsere Ausübung politischer Macht „nur dann angemessen, wenn wir ernsthaft davon überzeugt sind, dass die Gründe, die wir für unsere politischen Handlungen anführen, von anderen vernünftigerweise als Begründungen für diese Handlungen anerkannt werden können.“ J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 43 Fn. 14.

Rawls weist jedoch darauf hin, dass dies streng genommen keine Begründung ist. Der Absatz beschreibt einfach einen institutionellen Kontext, innerhalb dessen Bürger, die in bestimmten Beziehungen zueinander stehen, über bestimmte Fragen nachdenken usw. Über diesen Kontext wird dann gesagt, dass sich aus ihm eine Pflicht für die Bürger ergibt, dem Reziprozitätskriterium zu folgen. Dies ist eine Pflicht, die aus der Idee der Vernünftigkeit von Personen folgt. Zur Idee der Vernünftigkeit der Person siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, ing: S. 49 f. deutsch S. 120 f.

<sup>933</sup> Die grundlegenden politischen Beziehungen zwischen Bürgern zeichnen sich nach Rawls durch zwei Merkmale aus. Erstens handelt es sich um Beziehungen der Bürger innerhalb der Grundstruktur der Gesellschaft, die nach Rawls als eine geschlossene Gesellschaft gekennzeichnet ist, nämlich als eine Gesellschaft in die wir mit unserer Geburt eintreten und erst mit unserem Tod wieder austreten. Zweitens sind es Beziehungen zwischen freien und gleichen Bürgern, die als Kollektiv letztinstanzliche Macht übereinander ausüben. Diese beiden Merkmale werfen nach Rawls die Frage auf, wie Bürger verpflichtet sein können, trotz der Tatsache des Pluralismus, ihre konstitutionelle Ordnung zu achten und den in ihr geltenden Statuten und Gesetzen zu folgen. Die Antwort auf diese Frage entspricht dem Reziprozitätskriterium. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 12, deutsch S. 77, S. 42-43, S.136 Fn.4 deutsch S. 222 Fn.4.

<sup>934</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 43 f.

<sup>935</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 137 deutsch: S. 223.

Konzeption der Person und der Gesellschaft; (v) die Gegenstände des Konstruktes sind allein die inhaltlichen Gerechtigkeitsgrundsätze; (vi) dieses Konstruktionsverfahren beruht im wesentlichen auf der praktischen Vernunft; (vii) dieses Konstruktionsverfahren stützen sich auf die komplexe Konzeptionen der Person als frei und gleich und der wohlgeordneten Gesellschaft; (viii) sie bieten einen Maßstab der praktischen Richtigkeit; (ix) schließlich schlagen sie für die politischen Zwecke eine angemessene *Konzeption der Objektivität* vor. Diese Merkmale werden hier kurz betrachtet.

(i) Das erste Merkmal bezieht sich auf den *prozeduralen Charakter des konstruktivistischen Begründungsverfahrens und seiner Methode*. Der politische Konstruktivismus besteht also in derjenige prozeduralen Begründungsmethode, die die Struktur bzw. das Konstruktionsverfahren und den Inhalt einer politischen Konzeption bzw. die Grundsätze der Gerechtigkeit rechtfertigen lässt. Ein solcher konstruktivistischer Vorschlag stellt also die Grundsätze politischer Gerechtigkeit als das Ergebnis eines bestimmten prozeduralen Begründungsverfahrens bzw. Konstruktionsverfahrens und einer Begründungsmethode vor. Das Ergebnis einer solchen konstruktivistischen Begründung kommt durch den Vorstellungsmechanismus des Urzustandes zustande und soll ferner mit den wohlüberlegten Urteilen im Überlegungsgleichgewicht übereinstimmen.<sup>936</sup>

(ii) Das zweite Merkmal bezieht sich auf *den Gegenstand des konstruktivistischen Begründungsverfahrens und seiner Methode*. Dieser besteht Rawls zufolge in einer Konzeption der politischen Gerechtigkeit und nicht in einer umfassenden moralischen Lehre.<sup>937</sup> In „*Political Liberalism*“ wird insbesondere der politische Liberalismus auf den Bereich des Politischen beschränkt und sowohl dem Kantschen moralischen Konstruktivismus<sup>938</sup> als auch dem rationalen Intuitionismus<sup>939</sup> als einer Form des moralischen Realismus gegenübergestellt.

Dementsprechend wird zwischen dem Rawlsschen politischen Konstruktivismus und Kants moralischem Konstruktivismus differenziert. Dafür werden vier wesentliche Unterschiede betrachtet. Der erste Unterschied besteht darin, dass laut Rawls Kant eine umfassende Lehre

---

<sup>936</sup> „*Political constructivism is a view about the structure and content of a political conception. It says that once, if ever, reflective equilibrium is attained, the principles of political justice (content) may be represented as the outcome of a certain procedure of constructions (structure)*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 89-90, deutsch: S. 169; J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, ing: S. 93, 103, deutsch: S. 173, 184 f.

<sup>937</sup> Der politischen Konstruktivismus wurde nicht als eine Erklärung der moralischen Werte im Allgemeinen eingeführt, sondern insbesondere als Erklärung politischer Werte einer konstitutionellen Demokratie, die aus der grundlegenden Ideen der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zwischen freien und gleichen, vernünftigen und rationalen Bürgern entwickelt werden können. Andere Arten von Werten können ebenfalls in angemessener Weise konstruiert werden, sonst könnte eine konstruktivistische Konzeption nicht zum Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger umfassender Lehren werden. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 8, S. 126, deutsch: S. 212.

<sup>938</sup> Einige Ideen aus der dritten Vorlesung von „*Kantian Constructivism in Moral Theory*“ („*Construction and Objectivity*“, in: *Journal of Philosophy* 77 (1980) werden hier fortentwickelt. Hier unterscheidet Rawls zwischen moralischem und politischem Konstruktivismus. Vgl. Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge, 1989; Thomas Hills „*Kantian Constructivism in Ethics*“, in: *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, 1992; und die Darstellung des Konstruktivismus in: Stephen Darwall, Allan Gibbard und Peter Railton, „*Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends*“, in: *Philosophical Review* 101 (1992), S. 137-144. Zitat von Rawls, *Political Liberalism* Fn.1, S. 170-171; Zu diesem Punkt siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 99-101, deutsch: S. 179-183.

<sup>939</sup> Zum rationalen Intuitionismus siehe Samuel Clarkes, *Boyle Lectures* von 1704/05; Richard Price, *Review*, 3. Auflage 1787; siehe auch J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 91-92 und Fn. 2, deutsch: S. 172-173. Für den politischen Liberalismus ist jedoch erstens wesentlich, dass seine konstruktivistische Konzeption nicht im Widerspruch zum rationalen Intuitionismus steht, denn der Konstruktivismus versucht zu vermeiden, sich irgendeiner umfassenden Lehre entgegenzustellen. Im Gegensatz dazu versucht er, bestimmte Gerechtigkeitsgrundsätze aufzustellen, die zum Fokus eines übergreifenden Konsens aller umfassenden Lehren dienen könnte.

Zweitens, sowohl der Konstruktivismus als auch der rationale Intuitionismus greifen auf die Idee des Überlegungsgleichgewichts zurück. Ohne sie könnte der Intuitionismus seine Wahrnehmungen und Intuitionen mit Hilfe der wohlherwogenen Urteile nach gebührendem Überlegen nicht überprüfen und akzeptieren. Und ebenso wenig könnte der Konstruktivismus den Aufbau seines Verfahrens dadurch überprüfen, dass er die Ergebnisse dieses Verfahrens mit diesen Urteilen auf ihre Übereinstimmung hin vergleicht. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 95-97, deutsche: S. 175-177.

vertritt, in der das Ideal der Autonomie eine zentrale und regulative Rolle spielt.<sup>940</sup> Im engen Zusammenhang damit steht der zweite Unterschied, der sich darauf bezieht, dass bei Kant eine tiefere Bedeutung von Autonomie vorhanden ist, welche Rawls als „konstitutiv“ bezeichnet,<sup>941</sup> während Rawls eine zweite Bedeutung von Autonomie hervorhebt, nämlich die der Autonomie als einer politischen Auffassung. Nach dieser zweiten Bedeutung ist eine politische Auffassung dann autonom, wenn ihre politischen Werte in den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person begründet liegen. Dies wird von Rawls als „doktrinale Autonomie“ bezeichnet.<sup>942</sup>

Ein weiterer und dritter Unterschied zwischen Kant und Rawls bestünde darin, dass die grundlegenden Konzeptionen der Person und der Gesellschaft bei Kant in dessen transzendentalen Idealismus begründet liegen, während Rawls behauptet, dass der transzendente Idealismus und die metaphysischen Lehren bei der Gerechtigkeit als Fairness keine Rolle spielen.<sup>943</sup> Schließlich bezieht sich der vierte Unterschied auf die verschiedenen Ziele der beiden Auffassungen. Während das Ziel bei der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness dem Aufbau einer öffentlichen Rechtfertigungsgrundlage für eine pluralistische und demokratische Gesellschaft entspricht, ist Kants Ziel die Verteidigung einer vernünftigen umfassenden Philosophie.<sup>944</sup>

(iii) Ein drittes Merkmal des Rawlsschen konstruktivistischen Begründungsverfahrens und seiner Methode bezieht sich darauf, dass diese eine *ausreichende Antwort auf das Problem der Gerechtigkeit und des Pluralismus* in den modernen, komplexen und demokratischen Gesellschaften darlegen. Mit anderen Worten: Da die Bürger keine substantielle Einigkeit hinsichtlich einer Konzeption des Guten haben, sollen sie ein prozedural-konstruktivistisches Begründungsverfahren durchführen, um die normativen, fairen Grundsätze der Gerechtigkeit einer konstitutionellen und demokratischen Gesellschaft, die sich auf den Inhalt der Menschenrechte beziehen, festzulegen.<sup>945</sup> In diesem Sinne ermöglicht es das konstruktivistische Begründungsverfahren und seine konstruktivistische Methode den Bürgern nicht nur, Gerechtigkeitsgrundsätze zu wählen, sondern auch sie mit ihren vernünftigen, umfassenden Lehren in Einklang zu bringen. Ein derartiges Begründungsverfahren und dessen Methode ermöglichen, dass die politische Auffassung der Gerechtigkeit zum Fokus eines übergreifenden Konsenses hinsichtlich grundlegender politischer Grundsätze einer demokratischen Gesellschaft, die den Menschenrechten entsprechen, werden kann.<sup>946</sup> Allein durch einen konstruktivistischen Begründungsvorgang ist es Rawls zufolge also möglich, dass Grundsätze gewählt werden können, denen Bürger zustimmen können, ohne mit ihren umfassenden Lehren in Konflikt zu geraten.<sup>947</sup>

---

<sup>940</sup> Kants Konzeption der Autonomie kann nach Rawls in einem vernünftigen übergreifenden Konsens eingeschlossen sein, der eine politische Konzeption bestätigt; sie kann aber nicht selbst die öffentliche Basis der Rechtfertigung bzw. die Grundsätze der Gerechtigkeit bilden. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 99, deutsch: S. 180.

<sup>941</sup> Nach Kants konstitutiver Autonomie muss die Ordnung der moralischen und politischen Werte durch die Grundsätze und Konzeptionen der praktischen Vernunft hervorgebracht oder konstituiert worden sein. Kants Konstruktivismus reicht also tiefer und betrifft die Existenz und Konstitution der Wertordnung selbst. Dies ist nach Rawls ein Teil seines transzendentalen Idealismus. Der politische Liberalismus muss Kants konstitutive Autonomie zurückweisen. Jedoch akzeptiert der politische Konstruktivismus die Auffassung, dass der Ursprung der Grundsätze der praktischen Vernunft in unserer praktischen Vernunft liegt. Dennoch stellt sich nach Rawls immer noch die Frage, ob die Grundsätze der praktischen Vernunft die Ordnung der Werte konstituieren. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 99-100, deutsch: S. 180-181.

<sup>942</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 98-99, deutsch: S. 179-180.

<sup>943</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 100, deutsch: S. 181-182.

<sup>944</sup> Dennoch lässt sich auch Kants Auffassung der Philosophie als Verteidigung der Möglichkeit einer gerechten, konstitutionellen, demokratischen Ordnung ansehen. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 100-101, deutsch: S. 182-183.

<sup>945</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169-170.

<sup>946</sup> Solche Konzeption kann zum Fokus eines übergreifenden Konsenses umfassender Lehren werden, weil sie die Grundsätze eines fairen Systems der Kooperation von Bürger als frei und gleich entwickelt. Indem die Bürger diese Gerechtigkeitsgrundsätze achten, erweisen sie sich in einem politischen Sinne als autonom und stehen so in gewissem Sinne in Übereinstimmung mit ihren vernünftigen umfassenden Lehren. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 90, 97, deutsch: S. 170, 178.

<sup>947</sup> Diese Vorstellung eines gemeinsamen politischen Lebens beruht nach Rawls nicht auf Kants Idee der Autonomie oder auf Mills Idee der Individualität als moralische Werte, die zu umfassenden Lehren gehören. Sie bezieht sich

(iv) Ein viertes Merkmal bezieht sich auf die *prozedurale Struktur der konstruktivistischen Auffassung*, die Rawls mittels des *Vorstellungsmechanismus des Urzustandes* zusammen mit der *Konzeption der Person* und der *Gesellschaft* bearbeitet. Der Urzustand stellt eine faire Situation bzw. eine Situation der Freiheit und Gleichheit dar, in der die Bedingungen des moralischen Standpunktes durch bestimmte kognitive Einschränkungen erfüllt sind. Gerade deswegen können in einer solchen fairen Situation diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt werden, auf die sich nicht nur die Vertreter freier und gleicher Bürger einigen würden, sondern die jeder Bürger in der Gesellschaft trotz der Vielfältigkeit ihrer Konzeptionen des Guten bestätigen könnte.

Einerseits bildet die Idee des Urzustandes also den Kern des konstruktivistischen Begründungsverfahrens. Sie bezieht sich auf einen hypothetischen Zustand, in dem die Parteien unter vernünftigen Beschränkungen als rational, frei und gleich die öffentlichen Grundsätze der Gerechtigkeit zur Bestimmung der Grundstruktur einer demokratischen Gesellschaft wählen würden. Dieses Verfahren verkörpert Rawls zufolge alle relevanten Anforderungen und Ideen der praktischen Vernunft. Es zeigt die Haupteigenschaften des Rawlsschen Begründungsprogramms, nämlich dass die Gerechtigkeitsgrundsätze aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft zusammen mit der Konzeption der Gesellschaft und der Person folgen.<sup>948</sup>

Das konstruktivistische Begründungsverfahren und die Methode des politischen Liberalismus versuchen durch das Argument des Urzustandes das beste Verständnis der sozialen Gerechtigkeit anzubieten. Dieses Verfahren und seine Methode ermöglichen die Auffassung einer autonomen politischen Konzeption, indem sie die politischen Gerechtigkeitsgrundsätze – die fairen Bedingungen sozialer Kooperation – durch den Gebrauch der Grundsätze der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Personen als frei und gleich und der Gesellschaft als einem andauernden System fairer, sozialer Kooperation abbildet. Das Argument des Urzustandes folgt diesem Gedankengang.<sup>949</sup>

Andererseits beruhen das Begründungsverfahren bzw. das Konstruktionsverfahren und die konstruktivistische Begründungsmethode auf den komplexen *Konzeptionen der Person als frei und gleich* und der *wohlgeordneten Gesellschaft*, deren Eigenschaften durch die Form und Struktur von Konstruktionsverfahren und -methode widergespiegelt werden.<sup>950</sup>

(v) Das fünfte Merkmal des Konstruktivismus bezieht sich auf den *Gegenstand des Konstruktes*. Beim konstruktivistischen Begründungsverfahren werden durch die konstruktivistische Methode nur die inhaltlichen Gerechtigkeitsgrundsätze konstruiert und nicht die Struktur des Konstruktionsverfahrens bzw. Begründungsverfahrens selbst. Dies bedeutet, dass sowohl der Urzustand als prozedurales Darstellungsmittel als auch ferner die Grundkonzeptionen der Gesellschaft und der Person nicht konstruiert, sondern einfach nur als normative Voraussetzungen dargelegt werden.<sup>951</sup>

(vi) Ein sechstes Merkmal der konstruktivistischen Begründung besteht darin, dass das Konstruktionsverfahren und seine Methode im Wesentlichen auf der praktischen und nicht auf der theoretischen Vernunft beruhen.<sup>952</sup>

---

vielmehr auf die politischen Werte eines öffentlichen Lebens, das unter Bedingungen stattfindet, die alle vernünftigen Bürger als fair akzeptieren können. Dies führt zum Ideal demokratischer Bürger. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 97-98, deutsch: S. 178-179; 6. Vorlesung § 2.

<sup>948</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169.

<sup>949</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 98-99, deutsch: S. 179-180.

<sup>950</sup> Der politische Konstruktivismus betrachtet die Person als Mitglied einer politischen Gesellschaft. Von den Personen wird angenommen, dass sie über beide moralischen Vermögen verfügen: die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten. Diese Annahmen sind notwendig, um die Idee zu entfalten, dass sich die Gerechtigkeitsgrundsätze aus einem angemessenen Konstruktionsverfahren ergeben. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 93 f., 103, deutsch: S. 174, 185.

<sup>951</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 103-104, deutsch: S. 185-186.

<sup>952</sup> Aus kantischer Sicht sagt Rawls, dass die praktische Vernunft Gegenstände nach einer Vorstellung dieser Gegenstände hervorbringe – z.B. der Vorstellung einer gerechten konstitutionellen Ordnung als dem Ziel politischer Anstrengungen –, während die theoretische Vernunft gegebene Gegenstände erkenne. Die theoretische Vernunft spielt auch eine Rolle. Sie formt die Überzeugungen und Erkenntnisse der an der Konstruktion beteiligten Personen; und diese Personen nutzen bei der Auswahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen auch ihre allgemeinen Fähigkeiten des

(viii) Darüber hinaus lässt sich als eine wesentliche Eigenschaft des Konstruktivismus die Formulierung der Idee des Vernünftigen ansehen, die Rawls dem Begriff der Wahrheit gegenüberstellt. Die Idee der Vernünftigkeit bildet also den *Maßstab der Richtigkeit* des politischen Konstruktivismus.<sup>953</sup>

(ix) Schließlich besteht ein letztes Merkmal des konstruktivistischen Begründungsverfahrens und seiner Methode darin, dass sie für die politischen Zwecke eine angemessene *Konzeption der Objektivität* anbieten.<sup>954</sup> Sie sollen einen *öffentlichen gedanklichen Rahmen (public framework)* etablieren, einen *Begriff des richtigen Urteilens* anbieten, eine Ordnung von Gründen zur Abwägung und Leitung der Akteure festlegen, den *objektiven Standpunkt* festlegen, eine Erklärung für die *Übereinstimmung im Urteilen unter vernünftigen Personen* anbieten und die *Bürde des Urteilens* erklären. All diese Elemente bestimmen den Rahmen für Überlegungen, *Begründungen* und Urteile, die eine *offene und öffentliche Basis der Rechtfertigung* unter freien und gleichen Bürgern bietet.<sup>955</sup>

Der gesamte Begründungsprozess des politischen Konstruktivismus durch ein konstruktivistisches Begründungsverfahren und seine konstruktivistische Methode zur Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze damit der Menschenrechte lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Es wird ein Begründungsverfahren dargelegt, in dem die Parteien als Vertreter der Bürger unter vernünftigen Bedingungen die öffentlichen Gerechtigkeitsgrundsätze für die Grundstruktur einer demokratischen Gesellschaft auswählen können. In diesem Begründungsverfahren sollen alle relevanten Kriterien der Freiheit, Gleichheit, Vernünftigkeit und Rationalität zum Ausdruck gebracht werden, die für eine politische Konzeption der Gerechtigkeit von Bedeutung sind.<sup>956</sup> Ihren Hintergrund bilden die Ideen der praktischen Vernunft von einer wohlgeordneten Gesellschaft als ein faires System der Kooperation zwischen vernünftigen und rationalen Bürgern, die als frei und gleich betrachtet werden, und von einer moralisch-politischen Konzeption der Person. Die Rawlssche konstruktivistische Begründungsmethode lässt sich als ein Konstruktionsverfahren bezeichnen, das auf der praktischen Vernunft beruht und sich auf die komplexen Konzeptionen der Person als frei und gleich und der wohlgeordneten Gesellschaft stützt. Sie bildet eine prozedurale Begründungsmethode mit einer prozeduralen Struktur, die durch die Vorstellung des Urzustandes zusammen mit den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht wird. Sie bietet einen Maßstab der praktischen Richtigkeit und der Objektivität. Die konstruktivistische Begründungsmethode soll eine ausreichende Antwort auf das Gerechtigkeits- und Pluralismusproblem anbieten.

Das konstruktivistische Begründungsverfahren mit seiner konstruktivistischen Begründungsmethode des Rawlsschen politischen Konstruktivismus und die Doppelseitigkeit seiner Strategie des „Überlegungsgleichgewicht“ werden sowohl auf einer normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit als auch auf einer pragmatisch-empirischen Ebene der Begründbarkeit der Gerechtigkeitsgrundsätzen und damit der Menschenrechte entfaltet. Die normativ-analytische Ebene der Begründbarkeit bezieht sich auf das Begründungsverfahren zur Wahl der Grundsätze der Gerechtigkeit, welches sowohl die Idee des Urzustandes als auch die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft einschließt. Die pragmatisch-empirische Ebene der Begründbarkeit bezieht sich auf die Ausweisung der ausgewählten Gerechtigkeitsgrundsätze in der Gesellschaft und ihre Akzeptanz von jeder vernünftigen, umfassenden Lehre, damit ein übergreifender Konsens zustande kommen kann.

---

Begründens, Schlussfolgerns und Urteilens. Vgl. Kant, KpV, AA, Bd. 5, S. 15 f., 65 f., 89 f. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 93 und Fn. 5, deutsch: S. 173-174.

<sup>953</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 8, S. 127-128 und Fn. 35, deutsch: S. 213-214. Siehe auch J. Rawls, *Political Liberalism*, 2. Vorlesung, § 3. Das Problem der Wahrheit wird unten in diesem Kapitel betrachtet.

<sup>954</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3., Vorlesung, S. 89-90, 110, deutsch: S. 169, 193.

<sup>955</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 5, S. 114-116, deutsch: S. 198-200.

<sup>956</sup> In diesem Sinne behauptet Rawls: „*of the argument from the original position should yield the most appropriate principles of justice to govern the political relations between citizens*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 103, deutsch: S. 185.

### 2.3 Die erste Ebene der Begründbarkeit: Die normativ-analytische Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Die normativ-analytische Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze schließt eine formell-prozedurale und eine materiell-substantielle Begründung ein. Die formell-prozedurale Begründung wird durch ein prozedurales Verfahren der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze entfaltet. Dafür wird auf den Vorstellungsmechanismus des Urzustandes und damit auf all die Beschränkungen, die zu dieser Idee gehören – wie der „Schleier der Unwissenheit“, die „rationale Autonomie“, usw. – zurückgegriffen. Die normativ-analytische Begründung kommt erst einmal durch eine formell-prozedurale Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte, deren Kern ein prozedurales Rechtfertigungsverfahren bildet, zum Ausdruck.

Dementsprechend lässt sich die Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit auf einer ersten normativ-analytischen Ebene in der Vorstellung des Urzustandes und ihren vernünftigen Bedingungen bzw. vernünftigen Einschränkungen der Argumentation über Gerechtigkeit sehen. Diese Einschränkungen in Form des „Schleiers des Nichtswissens“ vertreten eine Darstellung der vernünftigen Annahmen der Vernünftigkeit, Gleichheit, Freiheit und damit Unparteilichkeit eines moralischen Standpunkts.<sup>957</sup> Das formell-prozedurale Begründungsverfahren zur Wahl von Gerechtigkeitsnormen entspricht also der formell-prozeduralen Ebene der Rechtfertigung derjenigen Grundsätze, die die Menschenrechte analytisch enthalten.

Bei der formell-prozeduralen Begründungsebene lässt sich bei Rawls eine *externe* und eine *interne* Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze unterscheiden. Auf der einen Seite bezieht sich die *externe Begründung* auf die Begründungsstruktur selbst, nämlich auf den strukturellen Rahmen und die Bedingungen der formell-prozeduralen Ebene der Begründbarkeit. Die externe Begründung der formell-prozeduralen Begründungsebene greift auf die Begründungsmechanismen des Urzustandes mit seinen Bedingungen zusammen mit dem Schleier des Nichtswissens mit ihren Beschränkungen zurück. Andererseits bezieht sich die *interne Begründung* auf den Inhalt bzw. auf die Begründungsargumente, die innerhalb des Begründungsverfahrens als struktureller Rahmen der formell-prozeduralen Begründungsebene angeführt werden. Bei der internen Begründung werden die Überlegungen und Argumente berücksichtigt, die die Parteien im Urzustand unter dessen Bedingungen und unter den vernünftigen Einschränkungen des Schleiers des Nichtswissens anführen.

Es lässt sich aber eine tiefere, normativ-analytische Begründungsebene der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte bei der Rawlsschen normativ-analytischen Begründung finden. Diese tiefere Begründungsebene kommt durch eine *materiell-substantielle Begründung* zum Ausdruck, die letzten Endes auf einer Konzeption der moralischen Person beruht, nämlich auf der Idee eines Menschen mit moralischen Fähigkeiten und damit auf den Ideen der Freiheit und Gleichheit als Eigenschaften des moralischen Subjekts, welche letztlich selbst als Begründung der Freiheit und Gleichheit als Gerechtigkeitsgrundsätze gelten.

Die materiell-substantielle Begründung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze beruht also auf den Voraussetzungen der Gleichheit und Freiheit des Menschen als notwendige Präsuppositionen praktischer Vernunft, die den allgemeinen Ideen der Menschenrechte als Prinzipien der praktischen Vernunft entsprechen und eine Konzeption der moralischen Person implizieren. Die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit lassen sich letzten Endes durch eine moralische Konzeption der Person bzw. des moralischen Menschen begründen, welche wiederum als gleich und frei, vernünftig und rational aufgefasst wird, nämlich als ein Wesen mit dem moralischen Vermögen zu einer eigenen Konzeption des Guten und einem Gerechtigkeitssinn.

Im Folgenden werden die Grundzüge der ersten Ebene der Begründbarkeit des Rawlsschen Begründungsprogramm, die einer formell-prozeduralen Begründungsebene entsprechen

---

<sup>957</sup> Diese Annahme und die damit verbundenen, vernünftigen Einschränkungen sind überhaupt dieselben bei jeder vernünftigen, prozeduralen Rechtfertigung universell-moralischer Normen jedoch unter verschiedenen Vorstellungsformen wie bei Kant, Habermas und Alexy, letzterer aus Sicht der Diskurstheorie.



vorgelegt: zuerst wird der *externe* Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene durch die Argumente des Urzustandes und des Schleiers des Nichtwissens dargestellt. Danach wird der *interne* Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene dargestellt, der durch die Herleitung der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze zum Ausdruck kommt. Letztlich wird die materiell-substantielle Begründungsebene mit ihren Argumenten der moralisch-politischen Konzeption der Person und der Gesellschaft, die den normativen Voraussetzungen des konstruktivistischen Begründungsprogramms von Rawls entsprechen, ausgeführt.

### 2.3.1 Der externe Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene

Zum externen Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene gehören die Argumente des Urzustandes und des Schleiers des Nichtwissens, welche sich auf die Struktur des Konstruktionsverfahrens bzw. die Begründungsstruktur selbst beziehen, nämlich auf den strukturellen Rahmen und die Bedingungen der normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit.

#### 2.3.1.1 Die Argumente des Urzustandes (original position) und der Schleier des Nichtwissens: das Unparteilichkeits- und Universalitätsargument

##### 2.3.1.1.1 Der Urzustand

Der Urzustand ist Rawls zufolge die angemessenste Konkretisierung des Ausgangspunktes einer Vertragstheorie der Gerechtigkeit.<sup>958</sup> Diese Vertragssituation soll gewährleisten, dass die in ihr erzielten Grundsätze fair sind und dass sie mit unseren wohlüberlegten Überzeugungen übereinstimmen.<sup>959</sup> Hier werden die Grundzüge eines derartigen Darstellungsmechanismus durch (i) die Kennzeichen des Begründungsverfahrens mittels des Urzustandes, (ii) die Merkmale des Menschen im Urzustand, und (iii) die normativen Bedingungen oder Einschränkungen des Urzustandes dargestellt.

(i) Das Verfahren der Vertragstheorie der Gerechtigkeit als Fairness mittels des Urzustandes lässt sich durch sieben Kennzeichen charakterisieren. Erstens entspricht die Idee des Urzustandes einer *allgemeinen analytischen Methode*, die vergleichende Untersuchungen von Gerechtigkeitsvorstellungen zulässt.<sup>960</sup> Zweitens bildet der Urzustand ein *Darstellungsmittel* oder eine *Standard-Deutung*, welche die verschiedenen Bedingungen bzw. Voraussetzungen für eine faire Vertragssituation aufzeigt, unter denen richtige bzw. vernünftige Grundsätze der fairen Kooperation zwischen Gleichen und Freien gewählt würden.<sup>961</sup> Drittens ist der Urzustand eine Vereinfachung, die einer Methode der Gesellschaftstheorie entspricht.<sup>962</sup> Viertens, der Urzustand bildet einen *moralischen Standpunkt*, von dem aus man moralisch richtige Grundsätze ableiten kann.<sup>963</sup> Seine Vorstellung soll also unsere moralischen Urteile und unseren Gerechtigkeitssinn

---

<sup>958</sup> Zur jeder Gerechtigkeitsvorstellung gibt es auch nach Rawls eine mögliche Konkretisierung des Ausgangspunktes. Z.B. gibt es Konkretisierungen, die zum klassischen wie auch zum Durchschnitts-Nutzenprinzip führen. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel III, § 20, S. 121, deutsch: S. 143, und § 27-28.

<sup>959</sup> Der Urzustand drückt am Besten „*the conditions that are widely thought reasonable to impose on the choice of principles yet which, at the same time, leads to a conception that characterizes our considered judgements in reflective equilibrium*“ aus. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel III, § 20, S. 121, deutsch: S. 143.

<sup>960</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel III, § 20, S. 121-122, deutsch: S. 143-144.

<sup>961</sup> J. Rawls, a.a.O.

<sup>962</sup> „*That is, a simplified situation is described in which rational individuals with certain ends and related to each other in certain ways are to choose among various courses of action in view of their knowledge of the circumstances. What these individuals will do is then derived by strictly deductive reasoning from these assumptions about their beliefs and interest, their situation and the options open to them*“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel III, § 20, S. 119, deutsch: S. 141.

<sup>963</sup> Der Urzustand ist nach Rawls so zu bestimmen, „*that the principles that would be chosen, whatever they turn out to be, are acceptable from a moral point of view. The original position is defined in such a way that it is a status of affairs in which the parties are equally represented as moral persons and the outcome is not conditioned by arbitrary contingencies or the relative balance of social forces*“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel III, § 20, S. 120, deutsch: S. 142.

erklären.<sup>964</sup> Damit, fünftens, ist der Urzustand nicht wirklich, sondern *rein hypothetisch*<sup>965</sup> und, sechstens, kann man auf ihn den Gedanken der *reinen Verfahrensgerechtigkeit* anwenden. Letztlich vertritt der Urzustand – so Rawls – die beste Lösung des Problems der Rechtfertigung bzw. einer prozeduralen Begründung als angemessenes *Rechtfertigungsverfahren*.<sup>966</sup>

Die Frage der Rechtfertigung bzw. der Begründung wird also durch die Durchführung eines *Gedankenexperimentes* gelöst: Man muss also feststellen, welche Grundsätze vernünftigerweise in einer anfänglichen Vertragssituation der Freiheit, Gleichheit und Unparteilichkeit akzeptiert werden würden.<sup>967</sup> Diese Grundsätze wären diejenigen, auf die sich vernünftige Menschen, die ihre Interessen fördern wollen, in einem Zustand der Gleichheit einigen würden.<sup>968</sup> Für den Rawls der „*A Theory of Justice*“ bilden die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze die beste Lösung des *Entscheidungsproblems* im Urzustand.<sup>969</sup> In „*Political Liberalism*“ korrigiert Rawls diesen Punkt und behauptet, das prozedurale Verfahren durch die Vorstellung des Urzustandes zur Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze gehört nicht zur Theorie der vernünftigen Entscheidung, sondern vielmehr zu einer *Theorie des Argumentierens*.

Als die Verkörperung des moralischen Standpunktes richtiger politischer Urteile spiegelt der Urzustand die normativen Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit wieder. Erstere bilden den normativen Inhalt der Letzteren, d.h. die Gleichheit wird im Sinne von Freiheit formuliert. Im diesem Sinne wird die Gleichheit im Urzustand nachgebildet, insofern sich die Parteien als Vertreter von Personen mit den beiden moralischen Vermögen in einer symmetrischen Positionen zueinander befinden. Die Gleichheit wird im Urzustand auch durch die gleiche und faire Vertretung der Bürger durch die Parteien nachgebildet, in dem gleichen Maße, dass die Bürger freie und gleiche, moralische Personen sind.<sup>970</sup> Um die Gerechtigkeitsgrundsätze zu rechtfertigen bzw. zu begründen, muss man also zeigen, dass die Einigung auf diese Grundsätze die beste Möglichkeit für jeden darstellt, um seine Ziele zu fördern, angesichts der Einschränkungen von Umständen und Kenntnissen, Ansichten und Interessen aller Beteiligten im Urzustand.<sup>971</sup> Die Argumentation soll letzten Endes streng deduktiv sein.<sup>972</sup>

Beim Begründungsverfahren der ersten Grundsätze der Gerechtigkeit sind nach Rawls nicht nur moralische Bedingungen, sondern auch Kenntnisse allgemeiner Tatsachen nötig. In der Vertragssituation treten die moralischen Bedingungen in Form einer Beschreibung der ursprünglichen Vertragssituation auf. Die verschiedenen Grundsätze der Gerechtigkeitsvorstellungen unterscheiden sich darin, wie weit sie das entsprechende moralische Ideal einschließen. Die Auswahl der ersten Grundsätze lässt sich auch von Kenntnissen allgemeiner Tatsachen wie Wirtschaftswissenschaftstheorien oder Psychologietheorien abhängig machen, denn es wird vorausgesetzt, dass den Parteien im Urzustand die allgemeinen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft bekannt sind. Wesentlich ist, dass diese Kenntnisse als Voraussetzungen der Überlegungen wahr und hinreichend allgemein sind.<sup>973</sup>

---

<sup>964</sup> „Justice as fairness is a theory of our moral sentiments as manifested by our considered judgments in reflective equilibrium“. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 20, S. 120, deutsch: S. 142.

<sup>965</sup> „It is clear, then, that the original position is a purely hypothetical situation. Nothing resembling it need ever take place, although we can be deliberately following the constraints it expresses simulate the reflections of the parties“ „So while the conception of the original position is part of the theory of conduct, it does not follow at all that there are actual situations that resemble it“. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 20, S. 120, deutsch: S. 142.

<sup>966</sup> Zum Begriff von reiner Verfahrensgerechtigkeit und Rechtfertigungsverfahren siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 20, S. 121-122, deutsch: S. 143-144.

<sup>967</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 17, deutsch: S. 35.

<sup>968</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 20, S. 118-119, deutsch: S. 140.

<sup>969</sup> In *A Theory of Justice* behauptet Rawls, dass die Theorie der Gerechtigkeit mit der Theorie der vernünftigen Entscheidung zusammenhängt bzw. die Rechtfertigung wäre ein Entscheidungsproblem. In diesem Sinne spielt in *A Theory of Justice* der Begriff des Urzustands eine Rolle als anfängliche Entscheidungssituation. Das wird in *Political Liberalism* von Rawls korrigiert. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 17, deutsch: S. 35 und Kapitel III, § 20, S. 119, deutsch: 140-141.

<sup>970</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 157-159.

<sup>971</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 20, S. 119, deutsch: S. 141.

<sup>972</sup> Die Rechtfertigung dieser Grundsätze wird nach Rawls nicht nach psychologischen Wahrscheinlichkeitsgesetzen durchgeführt. Man sollte nach Rawls nach einer Art moralischer Geometrie vorgehen, aber er gibt zu, dass seine Gedankengänge weit dahinter zurückbleiben, denn sie sind in hohem Maße intuitiv. Siehe J. Rawls, Kapitel III, § 20, S. 121, deutsch: S. 143.

<sup>973</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 184, 496.

(ii) Hinsichtlich der Menschen im Urzustand setzt Rawls vier miteinander zusammenhängende Merkmale voraus: Sie seien *vernünftig*, *aneinander desinteressiert*, sie haben eine *eigene Vorstellung vom Guten* und einen *Gerechtigkeitssinn*. Erstens wird vorausgesetzt, dass die Menschen im Urzustand vernünftig sind, d.h. die Vernünftigkeit von Vertragspartnern besitzen. Hinsichtlich der Annahme der Vernünftigkeit des Menschen im Urzustand wird der Begriff der Vernunft als Zweckrationalität angewendet, wie er als Standardbegriff bei sozialwissenschaftlichen Theorien üblicherweise gebraucht wird. Nach diesem Begriff der Vernünftigkeit sind Menschen vernünftig, insofern sie der Erreichung ihrer Zwecke und Ziele entsprechend handeln, d.h. wenn sie die angemessenen Mittel zur Verfolgung ihrer eigenen vernünftigen Lebenspläne jeder Zeit einsetzen. Dies entspricht also einem zweckrationalen Begriff der Vernunft.<sup>974</sup>

Zweitens wird vorausgesetzt, dass die Menschen im Urzustand kein Interesse aneinander haben bzw. dass sie aneinander desinteressiert sind.<sup>975</sup> Im Urzustand spielt also eine zentrale Rolle die Idee des so genannten „rationalen Egoisten“. Es wird angenommen, dass die Menschen im Urzustand eine gegenseitig desinteressierte Vernünftigkeit zeigen. Die Menschen im Urzustand versuchen also nur, Grundsätze aufzustellen, die ihren eigenen Zielen so gut wie möglich dienen. Dazu versuchen sie, für sich das größtmögliche Maß gesellschaftlicher Grundgüter zu gewinnen, denn diese ermöglichen es ihnen, ihre eigene Vorstellung des Guten am Wirksamsten zu verwirklichen.<sup>976</sup>

Drittens gehört eine eigene Vorstellung vom Guten bzw. ein eigener vernünftiger Lebensplan auch zu den Voraussetzungen hinsichtlich des Menschen im Urzustand.<sup>977</sup> Die Menschen im Urzustand wissen, dass sie einen vernünftigen Lebensplan haben, sie kennen aber nicht dessen Einzelheiten. Sie können auch nicht wissen, welche Grundsätze ihre eigenen Interessen bestmöglich fördern könnten. Sie wissen nur, dass sie gewöhnlich lieber mehr als weniger gesellschaftliche Grundgüter für die Verwirklichung ihrer eigenen Lebenspläne haben möchten. Die Freiheiten und Grundrechte zusammen mit der Chancengleichheit als wesentliche Grundgüter fördern im Allgemein ihre Ziele und Zwecke bzw. ihre eigene Lebenspläne.<sup>978</sup>

Schließlich soll die Voraussetzung eines Gerechtigkeitssinnes des Menschen im Urzustand gewährleisten, dass die Regeln und Übereinkünfte, die im Urzustand beschlossen werden, streng eingehalten werden. Diese Voraussetzung ist eng mit dem Prinzip der Gegenseitigkeit verbunden und spielt eine entscheidende Rolle bei der Stabilität einer gerechten Gesellschaft. Nach dieser Voraussetzung haben die Beteiligten im Urzustand einen rein formalen Gerechtigkeitssinn, der es ihnen ermöglicht, die beschlossenen Grundsätze einzuhalten.<sup>979</sup>

(iii) Die Situation der Menschen im Urzustand ist durch gewisse Einschränkungen gekennzeichnet. Diese Einschränkungen nennt Rawls die „*formellen Bedingungen für den Begriff des Rechten*“, welche allgemein für die Wahl aller ethischen Grundsätze gelten sollen und nicht nur für die Grundsätze der Gerechtigkeit. Solche Bedingungen ergeben sich nicht aus dem Begriff des Rechten und noch viel weniger aus dem Begriff des Moralischen oder aus Begriffsanalysen.<sup>980</sup> Diese formalen Bedingungen ergeben sich vielmehr Rawls zufolge aus der Aufgabe der Grundsätze des Rechten selbst. Diese Aufgabe bezieht sich auf die Regelung der Ansprüche der Menschen an Institutionen und gegeneinander, nämlich auf die Zuweisung der Grundrechte und -pflichten und die Verteilung von Grundgütern. Diese formellen Bedingungen

---

<sup>974</sup> Dieser Begriff der Vernunft entspricht bei Kant dem Begriff der Klugheit oder Zweckrationalität, nachdem die Menschen nach hypothetischen Imperativen, im Gegensatz zu kategorischen, handeln. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, § 80, 81, deutsch: S. 167 ff.

<sup>975</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 166 ff.

<sup>976</sup> Es wird angenommen, dass die Beteiligten im Urzustand nicht versuchen, einander Gutes oder Schlechtes anzutun; sie sind nicht von Liebe oder Hass bewegt. Sie sind auch nicht neidisch. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 168.

<sup>977</sup> Die Voraussetzung einer eigenen Vorstellung des Guten zusammen mit der eines Gerechtigkeitssinnes gehört im Allgemein zur Rawlsschen Konzeption der Person und nicht nur zu der Idee des Menschen im Urzustand.

<sup>978</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 166.

<sup>979</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 168-169.

<sup>980</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, § 23, deutsch: S. 153 f.

schließen nach Rawls die verschiedenen Formen des Egoismus aus und sind moralisch nicht inhaltslos.<sup>981</sup>

Es lassen sich bei dem Rawlsschen Begründungsverfahren fünf formelle Bedingungen des Rechten erkennen. Sie beziehen sich auf die (i) *Allgemeinheit*, (ii) *universelle Geltung*, (iii) *Öffentlichkeit*, auf die (iv) *Vorrangsregeln* und (v) *Endgültigkeit moralischer Grundsätze* im weiteren Sinn. (i) Dass die Grundsätze allgemein sein müssen, bedeutet, dass sie allgemeine Eigenschaften und Beziehungen ausdrücken sollen, dass sie sich nicht auf Einzelmenschen und Gruppen beziehen sollen.<sup>982</sup> (ii) Dass die Grundsätze universelle Geltung beanspruchen können müssen, bezieht sich darauf, dass die Grundsätze unbeschränkt anwendbar sein sollen, dass sie nämlich für jedermann als moralisches Subjekt gelten müssen.<sup>983</sup> (iii) Dass die Grundsätze öffentlich sein müssen, ergibt sich aus der Vertragstheorie und bezieht sich darauf, dass sie als öffentlich anerkannte und voll wirksame, moralische Leitlinien des gesellschaftlichen Lebens beurteilt werden können.<sup>984</sup> Die Menschen im Urzustand sollen davon ausgehen, dass die gewählten Grundsätze öffentliche sind. Das ist die Bedingung der Öffentlichkeit.<sup>985</sup> (iv) Dass für die Grundsätze Vorrangsregeln angewendet werden müssen, bedeutet, dass eine Vorstellung vom Rechten konkurrierende Ansprüche in eine Rangordnung bringen muss.<sup>986</sup> (v) Schließlich bedeutet, dass die Grundsätze endgültig sein müssen, dass das System der Grundsätze als letzte Instanz bzw. als übergeordnete Maßstäbe für die Beurteilung und Begründung praktischer Angelegenheiten eingesetzt werden muss.<sup>987</sup> Mit diesen fünf formellen Bedingungen formuliert Rawls eine Vorstellung vom Rechten als „*ein System von Grundsätzen, die allgemein, uneingeschränkt anwendbar und öffentlich als letzte Instanz für die Regelung konkurrierender Ansprüche moralischer Subjekte anerkannt sind.*“<sup>988</sup>

Die Rechtfertigung einer bestimmten Konkretisierung des Urzustandes soll nach Rawls durch die Überprüfung gelingen, ob die gewählten Grundsätze mit den wohlüberlegten Urteilen oder Überlegungen vereinbar sind.<sup>989</sup> So kann man schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes gelangen, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit den wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Die Konkretisierung des Urzustands ist der Versuch, sowohl vernünftige Bedingungen für die Grundsätze als auch die wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile in Einklang zu bringen.<sup>990</sup> Dieser Zustand wird als „*Überlegungsgleichgewicht*“ bezeichnet.<sup>991</sup> Dieses Gleichgewicht ist aber nicht notwendig stabil, denn es lässt sich ändern.<sup>992</sup>

Die Bedingungen des Urzustandes, nämlich die Vernünftigkeit der Parteien, ihre faire Situation bzw. gleiche Stellung zusammen mit der Bedingung des Schleiers des Nichtwissens, gewährleisten, dass ethische Grundsätze und Gerechtigkeitsvorstellungen auch vernünftig und fair sein werden. Vom Standpunkt der vernünftigen und gleichgestellten Menschen in einer fairen Ausgangssituation aus, sind unsinnige oder willkürliche Grundsätze wie Rassen- oder

<sup>981</sup> J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 153 ff, 158 f.

<sup>982</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 154 f.

<sup>983</sup> Rawls unterscheidet hier zwischen der Allgemeinheit und der unbeschränkten Anwendbarkeit eines Grundsatzes. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, § 23, deutsch: S. 155-156.

<sup>984</sup> Die Bedingung der Öffentlichkeit ist in Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ eindeutig enthalten. Der Kategorische Imperativ fordert, nach Grundsätzen zu handeln, von denen man vernünftigerweise wünschen kann, dass sie Gesetz in einem Reich der Zwecke seien. Dieses stellte er sich gewissermaßen als ein ethisches Reich vor, das solche moralische Grundsätze als öffentliche Verfassung besitzt. Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 156.

<sup>985</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, § 23, u. deutsch: S. 494.

<sup>986</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 156 f.

<sup>987</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 157.

<sup>988</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 158.

<sup>989</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 4, S. 19, deutsch: S. 37.

<sup>990</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 4, S. 21, deutsch: S. 39.

<sup>991</sup> „*It is an equilibrium because at last our principles and judgments coincide; and it is reflective since we know to what principles our judgments conform and the premises of their derivation*“. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 4, S. 20, deutsch: S. 38.

<sup>992</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 4, S. 20-21, deutsch: S. 38.

Geschlechterdiskriminierung nicht nur ungerecht, sondern auch unvernünftig.<sup>993</sup> Dass eine Vorstellung vom Rechten eine bestimmte Struktur und einen bestimmten Inhalt hat und damit willkürliche und unsinnige Grundsätze ausschließt, folgt also normativ und analytisch aus der Theorie selbst.

Der Gedanke des Urzustandes zusammen mit den Einschränkungen des Schleiers der Unwissenheit sind Darstellungsmittel, die die vernünftigen *Bedingungen des Argumentierens* als Einschränkungen für die Herleitung fairer Regelungen der gesellschaftlichen Zusammenarbeit darstellen.<sup>994</sup> In diesem Sinne sind die Gerechtigkeitsgrundsätze begründet bzw. gerechtfertigt, insofern vernünftige Menschen in einem solchen anfänglichen Zustand der Freiheit, Gleichheit und Unparteilichkeit ihnen zustimmen würden.<sup>995</sup>

Die bestimmten Einschränkungen unter denen die Gerechtigkeitsgrundsätze festgelegt werden sollen, führen uns unmittelbar zur Rawlsschen Idee des „*Schleiers des Nichtwissens*“. Die Idee des Schleiers der Unwissenheit verkörpert diejenigen vernünftigen Einschränkungen, die der Urzustand erfüllen soll, wenn er einen moralischen Standpunkt bilden will.<sup>996</sup> Diese Bedingungen beziehen sich auf die vernünftigen *Einschränkungen für die Argumentation* über Gerechtigkeitsgrundsätze und damit für das Argumentieren selbst.<sup>997</sup>

### 2.3.1.1.2 Das Argument des „*Schleiers des Nichtwissens*“

Die vernünftigen Einschränkungen für die Argumentation über Gerechtigkeitsgrundsätze und für das Argumentieren selbst, d.h. die Bedingungen zur Bildung jedes moralischen Standpunktes, sollen die Annahmen der Gleichheit, Freiheit und Unparteilichkeit widerspiegeln. Zur Darstellung dieser vernünftigen Annahmen wird eine Situation kognitiver Einschränkungen vorgestellt, in der niemand bestimmte und konkrete Kenntnisse über seine eigene Lage in der Gesellschaft, persönliche Eigenschaften, über die gesellschaftlichen Verhältnisse und über die Unterschiede zwischen Menschen besitzt.<sup>998</sup> Diese kognitive Einschränkung bringt die Unparteilichkeit hervor und schließt Vorurteilen aus. Auf diese Weise verkörpert der „*Schleier des Nichtwissens*“ die vernünftigen Einschränkungen der Argumentation über Gerechtigkeitsgrundsätze<sup>999</sup> und lässt allein allgemeine wissenschaftliche Erkenntnisse über die gesellschaftliche Einrichtung zu.<sup>1000</sup>

---

<sup>993</sup> Niemand kann unter den Bedingungen des Urzustandes wissen, ob solche Grundsätze zu seinem Vorteil beschlossen würden. Rassen- und Geschlechtsdiskriminierung setzen also notwendig eine ungleiche Stellung in der Gesellschaft voraus, die die Bevorzugten zu ihren Gunsten ausnutzen wollen. Daher sind sie bloß Mittel der Unterdrückung. In einer vernünftigen Liste der herkömmlichen Gerechtigkeitsauffassungen haben sie keinen Platz. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 173-174.

<sup>994</sup> Andererseits handelt es sich auch nach Rawls um eine intuitive Vorstellung, die uns als ein deutlicher Standpunkt zum besseren Verständnis moralischer Beziehungen dient. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 21, deutsch: S. 39.

<sup>995</sup> J. Rawls, a.a.O., Kapitel I, § 4, S. 21-22, deutsch: S. 39.

<sup>996</sup> J. Rawls, a.a.O., Kapitel I, § 4, S. 18, deutsch: S. 35.

<sup>997</sup> Die Einschränkungen für die Argumentation beziehen sich darauf, dass durch die Wahl der Grundsätze niemand aufgrund natürlicher oder gesellschaftlicher Gegebenheiten bevorzugt oder benachteiligt werden sollte; dass niemand die Grundsätze auf seine eigenen Verhältnisse zuschneiden können soll; sowie dass bestimmte Neigungen, Strebungen und Vorstellungen zum eigenen Wohl keinen Einfluss auf die Wahl der Grundsätze haben. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 18-19, deutsch: S. 36.

<sup>998</sup> Mit dem Rekurs auf den Schleier des Nichtwissens wird angenommen, dass die Parteien im Urzustand über zwei Arten von Erkenntnissen nicht verfügen. Die ersten Erkenntnisse beziehen sich auf einzelne Informationen über die eigene Person wie den eigenen Platz in der Gesellschaft, die Klassenzugehörigkeit oder den eigenen Status, die natürlichen Gaben, die eigene Intelligenz, Körperkraft oder die eigene Vorstellung vom Guten, sowie die Einzelheiten des eigenen vernünftigen Lebensplanes oder die Besonderheit der eigenen Physis. Die zweiten Erkenntnisse beziehen sich auf Informationen hinsichtlich der eigenen Gesellschaft wie die besonderen Verhältnisse bzw. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation. Die letzte Einschränkung ist nach Rawls gerechtfertigt, da Fragen der sozialen Gerechtigkeit auch zwischen den Generationen aufzulösen sind. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 160.

<sup>999</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 19, deutsch: S. 36.

<sup>1000</sup> Es wird angenommen, dass für die Parteien im Urzustand allein allgemeines Wissen zur Verfügung steht. Sie kennen die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit und alles was damit zusammenhängt. Sie kennen also die allgemeinen Tatsachen über die menschliche Gesellschaft, über politische Fragen und die Grundzüge der

Um einen *moralischen Standpunkt* bzw. *unparteiliches Urteilsvermögen* zu erreichen, wird das Rawlsschen Begründungsverfahren vorausgesetzt, dass sich die Parteien im Urzustand hinter einem Schleier des Nichtwissens befinden. Dies bedeutet, dass sie über bestimmte und konkrete Kenntnissen über sich selbst und ihre Gesellschaft nicht verfügen, damit sie die möglichen Auswirkungen ihrer Entscheidung auf ihre Interessen nicht einschätzen können. Deshalb müssen sie faire Grundsätze allein unter allgemeinen Gesichtspunkten beurteilen. So entsteht Unparteilichkeit.<sup>1001</sup>

Die Annahme der Gleichheit des Menschen im Urzustand, nämlich dass die Menschen bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze alle dieselbe Ausgangsposition und die gleichen Rechte haben, entspricht der zentralen Bedingung, die die Idee des Schleiers des Nichtwissens widerspiegelt, insofern sie unmittelbar zu den anderen vernünftigen Annahme der Freiheit und Unparteilichkeit führt. Die Bedingung der Gleichheit bringt die Idee des gleichen Wertes aller Menschen als moralische Subjekte zum Ausdruck, nämlich als Wesen mit einer eigenen Konzeption des Guten und einem Gerechtigkeitsinn. Die Grundlage der Gleichheit soll in diesen beiden Vermögen bestehen. Der Schleier des Nichtwissens lässt es zu, die Gerechtigkeitsgrundsätze im Verhältnis zur Gleichheit zu definieren, nämlich als diejenigen Grundsätze, auf die sich vernünftige Menschen *als Gleiche* einigen würden, wenn keinem von ihnen die eigenen Umstände, Vorteile oder Nachteile bekannt wären.<sup>1002</sup>

In diesem Sinne besteht die Idee des Schleiers des Nichtwissens in dem Versuch die tatsächlichen, sozialen Ungleichheiten des Menschen beseitigen zu können, d.h. die meist unmoralischen Zufälligkeiten ausgleichen zu können. Die Ungleichheit führt zur Parteilichkeit, da die Menschen die gesellschaftlichen und natürlichen Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen versuchen. Wenn also die Kenntnis von Einzelumständen zugelassen wären, so wäre das Ergebnis des Wahlverfahrens im Urzustand durch Zufälligkeiten verzerrt.<sup>1003</sup>

Die Idee des Schleiers des Nichtwissens ermöglicht es also, dass der Urzustand ein faires Verfahren bilden, das zur Übereinkunft über gerechte Grundsätze führen kann. Dank der Annahme der Gleichheit, Freiheit und Unparteilichkeit, die durch die kognitiven Einschränkungen nachgebildet werden, kann der Schleier des Nichtwissen die Bedingungen der *reinen Verfahrensgerechtigkeit* verkörpern.<sup>1004</sup>

Der Schleier des Nichtwissens führt auf eine so natürliche Weise zum moralischen Standpunkt, dass Rawls ähnliche Gedanken wie andere Autoren entwickelt. Diese Formulierung des moralischen Standpunktes lässt sich indirekt in Kants Lehre vom kategorischen Imperativ finden.<sup>1005</sup> Trotzdem ist die Frage der Bestimmung der Kenntnisse der Parteien und der ihnen offenstehenden Möglichkeiten oft vernachlässigt worden, selbst in Vertragstheorien.<sup>1006</sup>

Zum Schluss ist bis hierhin festzuhalten, dass auf der Rawlsschen formell-prozeduralen Begründungsebene die Argumente des Urzustandes mit seinen Bedingungen zusammen mit dem Argument des Schleiers des Nichtwissens mit dessen vernünftigen Beschränkungen die zentralen Begründungsargumente bilden. Die formalen Bedingungen für die Grundsätze sind also

---

Wirtschaftstheorie, über die Grundfragen der gesellschaftlichen Organisation und die Gesetze der Psychologie des Menschen. Die Parteien im Urzustand kennen also alle allgemeinen Tatsachen, die für die Festsetzung von Gerechtigkeitsgrundsätzen von Bedeutung sind. Bezüglich dieses allgemeinen Wissens bzw. dieser allgemeinen Gesetze und Theorien, die für die Einrichtung einer gerechten Gesellschaft von Bedeutung sind, gibt es nach Rawls keine Beschränkung. Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, §34, S. 160-161.

<sup>1001</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 159 ff.

<sup>1002</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 4, S. 19, deutsch: S. 36-37.

<sup>1003</sup> Zur Erörterung dieser Verzerrungen siehe J. Rawls, A Theory of Justice, S. 165.

<sup>1004</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 159 ff.

<sup>1005</sup> Rawls findet den Schleier des Nichtwissens implizit sowohl in der Definition des Kategorischen Imperativs als auch in seiner Verwendung. Kant müsse also nach Rawls voraussetzen, dass wir unseren Platz in dem von ihm vorgestellten moralischen System nicht kennen, wenn er von uns fordert, unsere Maxime als mögliches, allgemein moralisches Gesetz zu prüfen. Siehe I. Kant, KpV, AA, S. 68-72. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 159-160 Fn. No. 11 ; siehe auch J. Rawls, a.a.O., § 40.

<sup>1006</sup> Hierzu J. Rawls, a.a.O., S. 164, Fn. No. 13.

die Allgemeinheit, unbeschränkte Anwendbarkeit, Öffentlichkeit, Rangordnung und Endgültigkeit; die Kenntnisse und Ansichten werden durch den Schleier des Nichtwissens verkörpert; die Beweggründe der Parteien sind durch gegenseitiges Desinteresse gekennzeichnet; die Vernünftigkeit wird als Einsatz wirksamer Mittel zur Zielerreichung mit einheitlichen Aussichten und objektiver Auffassung der Wahrscheinlichkeit aufgefasst; die Bedingung der Übereinkunft ist die ständige Einstimmigkeit; und die Voraussetzung für die Einhaltung der Gerechtigkeitssinn.<sup>1007</sup>

### 2.3.2 Der *interne* Aspekt der formell-prozeduralen Begründungsebene: die Herleitung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand

Die formellen Bedingungen des Rechten, insbesondere der Allgemeinheit und unbeschränkten Anwendung der Grundsätze zusammen mit der Bedingung der beschränkten Kenntnisse durch den Schleier des Nichtwissens, führen für sich allein nicht zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen. Es müssen nach Rawls weitere Voraussetzungen *in den* Urzustand eingebaut werden.<sup>1008</sup> Diese beziehen sich auf die Gründe und Argumente, die die Parteien im Urzustand zum Ergebnis der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze führen. Deshalb lässt sich diese Begründung als *interne* bezeichnen. Bei der internen Begründung wird gefragt, wie die Parteien im Urzustand die Gerechtigkeitsgrundsätze *systematischer begründen können*.<sup>1009</sup> Dies geschieht durch ein Begründungsverfahren mittels eines *Vergleichsprozesses* und *Abwägungsprozesses*, in dem die möglichen Überlegungen und Argumente dargestellt, verglichen und abgewogen werden, die die Parteien im Urzustand zu dem Ergebnis der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze notwendig führen sollen.<sup>1010</sup>

Einerseits sollen die Parteien im Urzustand für die Herleitung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze in „*A Theory of Justice*“ einen *Vergleichsprozess* durchführen. Er stellt eine Liste herkömmlicher Gerechtigkeitsvorstellungen vor,<sup>1011</sup> um zu vergleichen und zu zeigen, dass aus dieser Liste die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze der Fairness als die beste Möglichkeit von jeder Partei im Urzustand gewählt würden.<sup>1012</sup> Es wird auf intuitive Bemerkungen zugunsten der beiden Grundsätze zurückgegriffen und die qualitative Beschaffenheit der Argumentation betrachtet, die notwendig ist, um diese Grundsätze zwingend herzuleiten.<sup>1013</sup>

Bei der Durchführung des Vergleichsprozesses zwischen Grundsätzen verschiedener Gerechtigkeitsvorstellungen wird vorausgesetzt, dass die Parteien im Urzustand eine „*natürliche Maximum- und Minimumeigenschaften*“ der Grundstruktur als wünschenswert festlegen. Der Grundsatz der größtmöglichen gleichen Freiheit würde Rawls zufolge für die Parteien im Urzustand dem natürlichen Maximum der Grundstruktur entsprechen, während das Unterschiedsprinzip dem Minimum unter der Einschränkung der fairen Chancengleichheit entsprechen würde. Daraus folgt, dass die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze die beste Lösung anbieten würden.<sup>1014</sup>

Andererseits sollen die Parteien im Urzustand einen *Abwägungsprozess* führen, bei dem verschiedene Gesichtspunkte abgewogen werden sollen. Es lässt sich auch auf die Intuition zurückgreifen. Es wird versucht, zu zeigen, dass die Gründe der Partei im Urzustand völlig eindeutig für die Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness sprechen könnten. Jedoch gibt Rawls zu, dass diese Argumentation genau genommen kein vollständiger Beweis ist. Man muss dafür

<sup>1007</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 23-28.

<sup>1008</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 209.

<sup>1009</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 177.

<sup>1010</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O.

<sup>1011</sup> Die Liste enthält die zwei Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness, eine Mischform zwischen jenen Grundsätzen und der des Utilitarismus, die klassische teleologische Auffassung, die intuitionistische Auffassung und die egoistische Auffassung. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 21, S. 124, deutsch: S. 146-147.

<sup>1012</sup> Rawls gibt zu, dass dies eine unbefriedigende Vorgehensweise ist. Besser wäre es, wenn man notwendige und hinreichende Bedingungen für eine eindeutige und beste Gerechtigkeitsvorstellung angeben und dann eine sie erfüllende Vorstellung vorweisen könnte. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 21, S. 123, deutsch: S. 145.

<sup>1013</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 26, deutsch: S. 174 f.

<sup>1014</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 21, S. 123, deutsch: S. 145-146.

den Urzustand so bestimmen, dass die Parteien Grundsätze wählen würden, die unbedingt, unter allen gesellschaftlichen Umständen gelten würden. Das hängt mit der Kantschen Auffassung der Gerechtigkeit als Fairness zusammen.<sup>1015</sup>

An diesem Punkt wird das Begründungsverfahren bzw. Argumentationsverfahren zur Wahl zwischen den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen und dem Grundsatz des Durchschnittsnutzens in zwei Schritte vorgestellt.<sup>1016</sup> In einem ersten Schritt wird gezeigt, dass, wenn alle vorausgesetzten Bedingungen des Urzustands angenommen werden, es für die Parteien im Urzustand das Vernünftigste ist, einen Gerechtigkeitsgrundsatz anzuerkennen, der eine Gleichverteilung fordert. Die Parteien beginnen also mit der Anerkennung eines Grundsatzes, der gleiche Grundfreiheiten für alle sowie faire Chancengleichheit und Gleichverteilung von Einkommen und Vermögen fordert. In einem zweiten Schritt betrachten die Parteien das Problem der Ungleichheiten in einer wohlgeordneten Gesellschaft. Da sie unvermeidlich zu sein scheinen, sollte die Grundstruktur diese Ungleichheiten zulassen, solange sie die Lage aller verbessern, auch die der am wenigsten Begünstigten, und sofern sie mit der gleichen Freiheit für alle und fairen Chancen vereinbar sind. So gelangen die Parteien zum Unterschiedsprinzip. Durch derartige Überlegungen können also Rawls zufolge die Parteien die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in lexikalischer Ordnung schlussfolgern.<sup>1017</sup>

Am Begründungsverfahren werden die Überlegungen und Argumente der Parteien im Urzustand mit den normativ-analytischen Bedingungen des Urzustandes selbst in Zusammenhang gebracht, nämlich die Vernünftigkeit, die Freiheit, die Gleichheit und die Unparteilichkeit. Bei dem Rawlsschen Begründungsverfahren im Urzustand bzw. Argumentationsverfahren lassen sich mehrere Argumente zur Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze durch einen Vergleichsprozess und einen Abwägungsprozess erkennen: (i) das Argument der *hochrangigen Interessen des Menschen*; (ii) das Argument der *Grundgüter*; (iii) das Argument der *Auswirkung in der Grundstruktur der Gesellschaft*; (iv) das Argument der *Wahrscheinlichkeit* bzw. die „*Maximin-Regeln*“; (v) das Argument der *Endgültigkeit*; (vi) das Argument der *Öffentlichkeit*; (vii) das Argument der *gegenseitigen Achtung und Selbstachtung*.

### 2.3.2.1 Das Argument des hochrangigen Interesses

Das Argument des hochrangigen Interesses des Menschen besagt, dass unter den angenommenen normativen Bedingungen des Urzustandes die sich Parteien in ihren Argumentationen ausschließlich von höherrangigen Interessen leiten lassen. Hier wird angenommen, dass die Menschen hochrangige Interessen besitzen, wie das *Interesse an Freiheit*,<sup>1018</sup> das ein *Interesse höchster Stufe* bildet und das *Interesse an Gerechtigkeit* einschließt.<sup>1019</sup> Diese Interessen sind rein formell und beziehen sich auf die Entwicklung und Ausübung der zwei moralischen Vermögen des moralischen Menschen.<sup>1020</sup>

---

<sup>1015</sup> J. Rawls, a.a.O.

<sup>1016</sup> Die Herleitung der zwei Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness betrachtet Rawls in § 26 von „*A Theory of Justice*“ und die Herleitung des Grundsatzes des Durchschnittsnutzens in § 27 und § 28 des Buches.

<sup>1017</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 26, deutsch: S. 175-176.

<sup>1018</sup> Rawls nimmt an, dass die Menschen gewisse *grundlegende Interessen* haben, die sie schützen müssen, und dass sie als freie Menschen ein *Interesse höchster Stufe an ihrer Freiheit* haben. Freie Menschen legen also einen hohen Wert auf die Erhaltung ihrer Freiheit, die es zulässt, ihre letzten Ziele und Interessen, unter freien Bedingungen zu verfolgen oder zu verwerfen. Die beiden Grundsätze eines Gesellschaftssystems sichern, dass diese Bedingungen aufrecht erhalten werden. Nur unter diesen Bedingungen können die Beteiligten sicher sein, dass ihr Interesse höchster Ordnung als freie Menschen gesichert ist. Darüber hinaus geht der erste Grundsatz dem zweiten vor, da die Parteien das grundlegende Interesse der Freiheit vor allem schützen müssen. Der Grund des Interesses an Freiheit wird von Rawls anhand der Grundfreiheiten der Gewissens- und Gedankenfreiheit aufgezeigt. Die Begründung der beiden Grundsätze lässt sich also Rawls zufolge auf den Begriff des freien Menschen stützen. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: § 26, S. 209.

<sup>1019</sup> „[S]o ist der Gerechtigkeitssinn zum Beispiel das höchstrangige Interesse an der Entwicklung und Ausübung der Fähigkeit, von den Parteien rationalerweise ausgewählte Gerechtigkeitsgrundsätze zu verstehen, anzuwenden und nach ihnen zu handeln.“ J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 152-153.

<sup>1020</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: § 26, 28, 39, 82, S. 209 ff.



### 2.3.2.2 Das Grundgüterargument

Das Argument der Grundgüter besagt, dass die Parteien im Urzustand denjenigen Gerechtigkeitsgrundsätzen zustimmen sollen, die die Bedingungen zur Verwirklichung der zwei moralischen Vermögen der Person in höherem Grad fördern können. Diese Bedingungen entsprechen rechtlichen und sozialen Grundgütern, die es den Bürgern ermöglichen, ihre eigenen Lebenspläne entsprechend ihrer eigenen Konzeption des Guten und ihrer höherrangigen Interessen an Freiheit und Gerechtigkeit zu verwirklichen und auszuüben. Zur Rechtfertigung bzw. Begründung der Wahl von Gerechtigkeitsgrundsätzen werden also Grundgüterargumente angeführt, insofern derartige rechtliche und soziale Grundgüter diejenige Grundsätze fördern, die es den Bürgern ermöglichen, „Personen im vollen Sinne“ zu werden.<sup>1021</sup>

### 2.3.2.3 Das Auswirkungsargument

Ein weiteres Argument der Parteien im Urzustand zur Begründung und entsprechenden Wahl der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze bezieht sich auf die Auswirkungen auf die Grundstruktur der Gesellschaft. Dieses Argument besagt, dass die Folgen der Gerechtigkeitsgrundsätze für Institutionen und für die grundlegende Gesellschaftspolitik als gute Gründe zu ihrer Wahl berücksichtigt werden sollen. Die Parteien im Urzustand sollen diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze wählen, von denen die besseren Auswirkungen für die Grundstruktur und Institutionen der Gesellschaft ermittelt werden können.

### 2.3.2.4 Das Wahrscheinlichkeitsargument bzw. Maximin-Regel-Argument

Aus Sicht des Urzustandes benutzen die Parteien weitere entscheidende Argumente zur Rechtfertigung der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze. Eines davon bildet das Wahrscheinlichkeitsargument, welches besagt, dass die Parteien im Urzustand aufgrund des Schleiers der Unwissenheit und der entsprechenden Unsicherheitsumstände diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze wählen sollen, die die höchste Sicherheit zu ihren Gunsten gewährleisten können. Es sollen also diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt werden, die in der Lage sind, der „Maximin-Lösung“ des Problems der sozialen Gerechtigkeit zu genügen. Es wird eine Beziehung zwischen den beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen und der „Maximin-Regel“ für Entscheidungen unter dem Aspekt der Unsicherheit vorgestellt.<sup>1022</sup> So wird gelten gemacht, dass die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit denjenigen Grundsätzen entsprechen, die die höchste Sicherheit unter unsicheren Umstände – im Fall des Urzustandes wegen des Fehlens von Information aufgrund des Schleiers des Nichtwissens – bieten können, da sie gleiche Freiheiten und eine gleiche Verteilung sozialer Grundgüter sichern, zusammen mit Chancengleichheit und beschränkt zulässigen Ungleichheiten.<sup>1023</sup>

---

<sup>1021</sup> „Das Ziel der Parteien besteht darin, sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze zu einigen, die es den von ihnen vertretenen Bürgern ermöglichen, Personen im vollen Sinne zu werden, das heißt ihre moralischen Vermögen in angemessener Weise zu entwickeln und uneingeschränkt auszuüben und die von ihnen ausgebildete Konzeption des Guten zu verfolgen. Die Gerechtigkeitsgrundsätze müssen zu einem System von grundlegenden Institutionen – einer sozialen Welt – führen, das diesem Ziel angemessen ist.“ J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 154.

<sup>1022</sup> Der Ausdruck „Maximin“ bedeutet „maximum minimorum“, also Maximum der Minima. Diese Regel bezieht sich auf das Ungünstigste, was bei irgendeiner Handlung geschehen kann, und fordert, eine dementsprechende Entscheidung zu treffen. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 178, Fn. 18.

<sup>1023</sup> Rawls möchte zeigen, dass die Maximin-Lösung ein starkes Argument für die beiden Grundsätze aus der Tatsache ergibt, dass der Urzustand die Eigenschaften aufweist, die die Maximin-Regel für Umstände unter großem Risiko befindet. Die Maximin-Regel zeigt drei Eigenschaften: (i) Es soll sich um eine Situation handeln, in der die Kenntnis der Wahrscheinlichkeiten unmöglich oder jedenfalls höchst unsicher ist; (ii) es soll ein Minimum gesichert sein; und (iii) die anderen Möglichkeiten sollen zu unannehmbaren Ergebnissen führen oder ein höheres Risiko einschließen. Die Idee des Urzustandes stellt diese drei Eigenschaften vor: Der Schleier des Nichtwissens schließt jede Kenntnis von Wahrscheinlichkeiten aus, die Gerechtigkeitsgrundsätze gewährleisten ein ausreichendes Minimum. Zur weiteren Erörterung dieses Punkts siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 178-181, 209. In diesem Punkt stütze sich Rawls auf William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, 1965), S. 140-142, Zitat von J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 179, Fn. No. 19.

### 2.3.2.5 Das Endgültigkeitsargument

Anschließend an das Argument der *Maximin-Regel* werden zwei weitere Hauptargumente zur Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze angeführt, die sich auf die Bedingung der Endgültigkeit und Öffentlichkeit der Gerechtigkeitsvorstellung beziehen. Das Endgültigkeitsargument besagt, dass die Parteien im Urzustand diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze wählen sollen, die unter Unsicherheitsumständen ein für alle mal gelten könnten. Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze sollen gewählt werden, da sie endgültig sind. Dies bedeutet auf der einen Seite, dass sie für die gesamte Zukunft gelten können, und auf der anderen Seite, dass sie auch unter ungünstigen Umständen eingehalten werden sollen. Deshalb sollen diese Grundsätze eine brauchbare Minimalauffassung der Gerechtigkeit in einer Situation großer Unsicherheit darstellen. Dieser Grund trägt dem Gedanken Rechnung, dass die Parteien mit den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen nicht nur ihre Grundfreiheiten sichern, sondern sich zudem gegen die schlimmsten Möglichkeiten absichern. Es wird geltend gemacht, dass bei den beiden Grundsätzen der Gerechtigkeit als Fairness kein Risiko des Freiheitsverzichts besteht.<sup>1024</sup>

### 2.3.2.6 Das Öffentlichkeitsargument

Ein weiterer Grund zur Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze stützt sich auf die Bedingung der Öffentlichkeit und wird anhand der Frage nach der Stabilität erklärt. Das Argument der Öffentlichkeit besagt, dass die Parteien im Urzustand diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze wählen sollen, die die Öffentlichkeit und damit die Stabilität einer Gesellschaft sichern können. Es wird argumentiert, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit die Bedingungen der Öffentlichkeit setzen und die das größtmögliche Maß an Stabilität fördern. Deshalb bilden die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness die stabilste Gerechtigkeitsvorstellung, insofern sie jedermann Grundfreiheiten, Chancengleichheit, und Vorteile durch die gesellschaftliche Zusammenarbeit sichern. In diesem Sinne fordern sie den Gerechtigkeitssinn der Bürger und dementsprechend die Einhaltung dieser Grundsätze.<sup>1025</sup> Auf diese Weise verleihen die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze der Fairness dem gesellschaftlichen System bestmögliche Stabilität.<sup>1026</sup>

### 2.3.2.7 Das Gegenseitigachtungsargument bzw. Selbstachtungsargument

Schließlich besagt das Argument der gegenseitigen Achtung und Selbstachtung, dass im Urzustand diejenigen Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt werden sollen, die die gegenseitige Achtung der Menschen und die Selbstachtung fördern können. Es wird zur Begründung der zwei Grundsätze der Gerechtigkeit das Argument angeführt, dass die Gerechtigkeitsvorstellung als Fairness die gegenseitige Achtung der Menschen öffentlich ausdrückt und auf diese Weise die Selbstachtung des Menschen begünstigt. Die öffentliche Anerkennung der beiden Grundsätze der Gerechtigkeit als Fairness dient diesem Ziel, was nicht nur eine Bedingung der gesellschaftlichen Kooperation bildet, sondern sich ferner auf die Erhöhung der Zusammenarbeit auswirkt. Alle diese Wirkungen sind Gründe für die Rechtfertigung dieser Grundsätze.<sup>1027</sup> Dieses Argument trägt dem Gedanken Rechnung, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze Kants moralischer Aufforderung, dass die Menschen einander nicht bloß als Mittel, sondern immer als Zweck an sich selbst behandeln sollen, genügen.<sup>1028</sup>

2.3.2.8 Es ist zu betonen, dass auf dieser internen Begründungsebene alle vorgegebenen Argumente im Vergleichsprozess und Abwägungsprozess parallel betrachtet werden, um zu zeigen, dass erstens Grundsätze wie das Durchschnittsprinzip bzw. Nutzenprinzip nicht in der

---

<sup>1024</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: 201 f., 208 f.

<sup>1025</sup> Die Anerkennung des Gesellschaftssystems und der von ihm erfüllten Grundsätze lässt sich nach Rawls durch das psychologische Gesetz erklären, dass die Menschen im Allgemeinen lieber das wählen, was ihrem Wohl dient. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 203.

<sup>1026</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., S. 203 f., 210.

<sup>1027</sup> Die beiden Grundsätze fordern die gegenseitige Achtung der Menschen und die Selbstachtung jedes Menschen, denn „wenn sich die Gesellschaft nach ihnen richtet, ist jedermanns Wohl in seinem System des gegenseitigen Vorteils berücksichtigt, und die öffentliche institutionelle Bestätigung der Strebung jedes Menschen stützt die Selbstachtung. Die Gewährleistung gleicher Freiheit für alle und die Anwendung des Unterschiedsprinzip muss sich so auswirken“. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 205.

<sup>1028</sup> Siehe I. Kant, *GMdS*, AA, Band 4, S. 427-430; J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 205 f.

Lage wären, den erwähnten Gründen entgegen zu setzen oder diese Vorteile für die Parteien im Urzustand zu sichern.<sup>1029</sup> Zusammengefasst beziehen sich diese Gründe und Vorteile auf die Sicherung der Grundfreiheiten, auf die Minimierung von Risiken nach Wahrscheinlichkeitsüberlegungen, auf die Einhaltung der sozialen Regeln nach dem Prinzip der Vertragstreue sowie auf die Sicherung der Öffentlichkeit und Stabilität des gesellschaftlichen Systems und nicht zuletzt auf die Festlegung der sozialen Bedingungen der gegenseitigen Achtung und Selbstachtung des Menschen.

Durch derartige Argumente im Begründungsverfahren auf der internen Begründungsebene kommen die Parteien im Urzustand zur Übereinkunft hinsichtlich der beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, wenn sie verschiedene Gesichtspunkte vergleichen und abwägen, nämlich durch die Einführung verschiedener guter Gründe und Argumente. Diese interne Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze bildet nicht in eine formelle, sondern vielmehr eine substantielle Begründung. Sie entspricht jedoch in sich selbst keinem vollkommenen Beweis, sofern die interne Begründung auf der externen Begründung beruht, nämlich auf den formellen Bedingungen des Urzustandes oder auf der Begründungsstruktur des Rawlsschen Begründungsprogramm selbst. In diesem Sinne ist die Zustimmung zu den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen in dem Maße begründet, indem der Urzustand vernünftige Bedingungen enthält.<sup>1030</sup>

## **2.4 Die *materiell-substantielle* Begründungsebene: Die normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft und die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft**

Die Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit mithin der Menschenrechte beruht letzten Endes bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm auf materiellen Voraussetzungen. Diese beziehen sich auf die Grundsätze der praktischen Vernunft – vernünftige ebenso wie rationale Grundsätze – zusammen mit den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft, die sich als „*Konzeptionen der praktischen Vernunft*“ bezeichnen lassen.<sup>1031</sup> Die Grundsätze der praktischen Vernunft und die Gesellschafts- und Personenkonzeption stehen in einem Ergänzungsverhältnis. In diesem Sinne zeigt die praktische Vernunft zwei Aspekte. Auf der einen Seite stehen die Grundsätze der praktischen Vernunft und des Urteilens und auf der anderen Seite die Personen, deren Handeln und Motivationen von diesen Grundsätzen geleitet werden.<sup>1032</sup> Sowohl die Grundsätze der praktischen Vernunft als auch die Konzeptionen der Person und der Gesellschaft sind als Vernunftideen nicht konstruiert, sondern vielmehr etwas Gegebenes bzw. normativ-materielle Voraussetzungen.<sup>1033</sup> Letztere bilden den Rahmen innerhalb dessen praktische Fragen, wie die der sozialen Gerechtigkeit, aufgestellt und beantwortet werden können.<sup>1034</sup>

### **2.4.1 Die Konzeption der Person**

Die *Konzeption der Person* geht in „*A Theorie of Justice*“ von einer abstrakten Konzeption aus und beruht auf einer individualistischen und nicht-gesellschaftlichen Vorstellung der

<sup>1029</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 145- 208.

<sup>1030</sup> Diese Überlegungen berufen sich auf die Intuition als Grundlage der Gerechtigkeitstheorie. Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 210.

<sup>1031</sup> Diese Konzeptionen charakterisieren Rawls zufolge Handelnde, die ihre Vernunft gebrauchen, und sie bestimmen den Inhalt der Probleme und Fragen, auf die die Grundsätze der praktischen Vernunft angewendet werden. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 4, S. 107, deutsch: S. 190.

<sup>1032</sup> Die Personen können nach Rawls natürliche oder Kollektive sein. Ohne Konzeptionen der Gesellschaft und der Person blieben die Grundsätze der praktischen Vernunft ziellos, nutzlos und ohne Anwendung. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 4, S. 107-108, deutsch: S. 190.

<sup>1033</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 4, S. 107-108, deutsch: S. 190-191.

<sup>1034</sup> Rawls behauptet also, dass „*die Konzeptionen der Gesellschaft und der Person und die öffentliche Rolle von Gerechtigkeitsgrundsätzen seien Ideen der praktischen Vernunft. Sie nehmen nicht nur eine Form an, welche die praktische Vernunft zu ihrer Anwendung voraussetzt, sondern sie schaffen auch den Kontext, in dem sich praktische Fragen und Probleme wie diese stellen: Was ist soziale Kooperation? Sind diejenigen, die kooperieren, Freie und Gleiche, oder sind ihre Rollen verschieden und ungleich nach Maßgabe einer Religion oder Kultur? Ohne die Ideen der Gesellschaft und der Person hätten Konzeptionen des Rechten und des Guten keinen Platz. Sie sind ebenso grundlegend wie die Idee des Urteils und des Schlusses und die Grundsätze der praktischen Vernunft.*“ J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 193.

menschlichen Natur.<sup>1035</sup> Bei der Umwandlung der umfassenden Lehre der Gerechtigkeit als Fairness in die politische Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness wandelt sich die Idee der Person als einer moralischen Persönlichkeit mit uneingeschränkter moralischer Handlungsfähigkeit (moral agency) in die des Bürgers. In „*Political Liberalism*“ wird die Person dagegen als freier und gleicher Bürger mit den politischen Rechten und Pflichten eines Staatsbürgers betrachtet, der in politischen Beziehungen mit anderen Bürgern steht. Bürger sind natürliche, moralische Akteure; denn eine politische Konzeption ist auch eine moralische Konzeption.<sup>1036</sup>

Die Rawlssche Konzeption der Person als Bürger zeichnet sich durch mehrere grundlegende Merkmale aus: (i) Personen sind rational und vernünftig, d.h. sie sind rationale und vernünftige Wesen, die ihre zur Rationalität und zur Vernunft gehörenden moralischen Eigenschaften und Fähigkeiten ausüben und verwirklichen wollen. Sie setzen die moralischen Eigenschaften zur Erreichung einer gerechten Gesellschaft ein, da diese ihnen die volle Realisierung ihrer selbst als moralische Personen ermöglicht. (ii) Zu den beiden Hauptelementen der Rationalität und Vernünftigkeit gehören weitere grundlegende Eigenschaften der Person, welche notwendige Voraussetzung für die Ausübung der moralischen Vermögen sind, wie das intellektuelle Vermögen des Urteilens, Denkens und Schlussfolgerns; die Entfaltung ihrer bestimmten Konzeptionen des Guten durch unterschiedliche und vernünftige umfassende Lehren; die Ausstattung, um das ganze Leben normale und kooperative Gesellschaftsmitglieder zu sein.<sup>1037</sup> (iii) Darüber hinaus und als zentrale Merkmale der Rawlsschen Konzeption der Person stehen die beiden moralischen Vermögen, die mit den Merkmalen des Rationalen und des Vernünftigen zusammenhängen: die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten. (iv) Ferner sind die Personen als Bürger durch die politische Autonomie gekennzeichnet, die zwischen rationaler und voller Autonomie unterscheiden lässt. (v) In engen Zusammenhang damit, sind Bürger frei und gleich, insofern sie über die moralischen Vermögen und Fähigkeiten in einem ausreichenden Mindestmaß verfügen. (vi) Schließlich fügt Rawls die motivationalen und psychologischen Elemente seiner Konzeption der Person hinzu.<sup>1038</sup>

#### 2.4.2 Die Konzeption der Gesellschaft

Die Rawlssche Konzeption der Gesellschaft lässt sich in dreierlei Hinsicht kennzeichnen: Erstens soll eine Gesellschaft demzufolge als ein faires kooperatives Unternehmen, zweitens als eine geschlossene Gemeinschaft und drittens als eine wohlgeordnete Gesellschaft verstanden werden.

Nach den ersten zwei Merkmalen lässt sich die Idee einer Gesellschaft als ein faires System sozialer Kooperation zwischen freien und gleichen Personen auffassen, welche wiederum als lebenslang, uneingeschränkt kooperative Mitglieder einer mehr oder weniger in sich geschlossenen Gesellschaft betrachtet werden.<sup>1039</sup> Eine Gesellschaft ist also nach Rawls ein System der Zusammenarbeit zur Förderung des gegenseitigen Vorteils, dessen Mitglieder bestimmte Regeln anerkennen und sich meist auch nach ihnen richten. Zugleich ist sie jedoch von Konflikten geprägt. Deshalb sind die Grundsätze der sozialen Gerechtigkeit nötig, die die Rechte und Pflichten in den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft zuweisen, und die richtige Verteilung der Früchte und der Lasten der gesellschaftlichen Zusammenarbeit festlegen. Das führt uns zur zweiten Prämisse, die sich auf den Begriff der sozialen Gerechtigkeit bezieht.<sup>1040</sup>

Darüber hinaus lässt sich die Rawlssche Konzeption der politischen Gesellschaft durch weitere Merkmale hinsichtlich des Verhältnisses zwischen seinen Bürgern kennzeichnen. Für diese Arbeit sind die normativen Kennzeichen des Verhältnisses von Bedeutung: Erstens die Zusammenarbeit ihrer Mitglieder, zweitens die Zustimmung und Einhaltung ihrer grundlegenden

<sup>1035</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 27.

<sup>1036</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 42 u. Fn. 11.

<sup>1037</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., I. Vorlesung § 3-5.

<sup>1038</sup> Die Rawlssche Konzeption der Person wird im letzten Kapitel dieser Arbeit ausführlicher dargestellt.

<sup>1039</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, I Vorlesung, S. 9, deutsch: S. 73-74.

<sup>1040</sup> „*These principles are the principles of social justice: they provide a way of assigning rights and duties in the basic institutions of society and they define the appropriate distribution of the benefits and burdens of social cooperation*“ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 1, S. 4 ing., deutsch: S. 20-21.

Verhaltensregeln und drittens eine dazu gehörende Konzeption der Gerechtigkeit, die eine Konzeption des Rechten und des Guten einschließt. Diese drei Grundideen stehen in einem engen Zusammenhang.

Zur Grundidee der Gesellschaft gehört die Idee der Zusammenarbeit oder Kooperation aller Mitglieder, die zur Erreichung gemeinsamer politischer und sozialer Ziele und Zwecke zusammenarbeiten. Es wird das Argument geltend gemacht, dass die Kooperation in gemeinsamen Aktivitäten alle wichtigen Lebenszwecke abdeckt. Deshalb ist diese Idee eine notwendige Voraussetzung praktischer Vernunft. Diese Idee ist streng mit der einer Zustimmung und Einhaltung der Verhaltensregeln der Gesellschaft verbunden, da sich die Mitglieder der Gesellschaft nicht nur an gemeinsamen Aktivitäten aufgrund von Befehlen beteiligen oder sich an die grundlegenden Verhaltensregeln der Gesellschaft aus Zwang halten, sondern sich vielmehr an gemeinsamen Aktivitäten beteiligen und sich an grundlegende Verhaltensregeln halten, weil sie die öffentlich anerkannten Regeln und Verfahren ihrerseits akzeptieren und als angemessene Verhaltensregeln betrachten. Dies entspricht der Teilnahmeperspektive der Mitglieder der Gesellschaft und Adressaten des Rechtssystems. Diese Idee gehört auch zur praktischen Vernunft und setzt die Idee eines passenden, angemessenen oder richtigen Handelns voraus.<sup>1041</sup>

Zur Rawlsschen Grundidee der Gesellschaft wird eine Konzeption des Rechten und des Guten jeder Gesellschaft hinzugefügt, auf deren Grundlage die Gesellschaftsmitglieder die leitenden Regeln und Verfahren der Grundstruktur akzeptieren können. Es wird gezeigt, dass alle Gesellschaften irgendeine Konzeption des Rechten und des Guten enthalten, die in irgendeine Konzeption der Gerechtigkeit eingeschlossen sind. Die Konzeption der Gerechtigkeit einer Gesellschaft wird von ihren Mitgliedern so verstanden, dass sie in irgendeinem Sinne dem Allgemeinwohl dient. Die Mitbürger sollen diese Gerechtigkeitskonzeption verstehen können, d.h. sie sollen verstehen, dass die Befolgung dieser Gerechtigkeitsvorstellung zum Wohle aller Mitbürger und der Gesellschaft als ganzer beiträgt. Diese Vorstellung ist eine wichtige Annahme für eine Gesellschaft mit einem Rechtssystem, insofern die Bürger die rechtlichen Verpflichtungen akzeptieren können und sie nicht nur aus Zwang befolgen sollen. Derartige Konzeptionen werden mit Hilfe der Grundsätze der praktischen Vernunft und der politischen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person als Bürger konstruiert. Bestimmte Konzeptionen der Gesellschaft und der Person sind wesentliche Elemente jeder Konzeption der Gerechtigkeit und des Guten.<sup>1042</sup>

### **3. Die zweite Ebene der Begründbarkeit: die *faktisch-pragmatische* Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze**

Die zweite Begründungsebene der Begründbarkeit entspricht einer faktisch-pragmatischen Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die sich durch die Ausweisung und Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze in der Arena der politischen Gesellschaft durch das Erreichen eines übergreifenden Konsenses auszeichnen lässt. Diese faktisch-pragmatische Begründungsebene der Gerechtigkeitsgrundsätze von Bürgern innerhalb der politischen Gesellschaft wird jedoch durch wesentliche normative Elemente bestimmt: Erstens, die Grundsätze der Gerechtigkeit bilden den inhaltlichen Kern des übergreifenden Konsenses in der politischen Gesellschaft. Zweitens, auf dieser Begründungsebene geht es um den Gebrauch der öffentlichen praktischen Vernunft zur öffentlichen Rechtfertigung des politischen Urteilens, was die Probleme der Wahrheit bzw. der praktischen Richtigkeit und der Objektivität der öffentlichen Begründung zum Ausdruck bringt. Und drittens, es geht hier um den Aufbau der Öffentlichkeit der Gesellschaft auf bestimmten normativen Bedingungen. Der Kern der faktisch-pragmatischen Begründung besteht also in der gesellschaftlichen Bestätigung und Verwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze mittels des Gebrauches der öffentlichen praktischen Vernunft zu einer öffentlichen Rechtfertigung in einer gerechten Gesellschaft, was zu einem übergreifenden Konsens und damit zur Stabilität der Gesellschaft führen muss. Hier sind von Bedeutung die Merkmale (i) des Gebrauches praktischer Vernunft und der dazu gehörenden Probleme einer

---

<sup>1041</sup> Zu diesen Ideen siehe J. Rawls Political Liberalism, 1. Vorlesung.

<sup>1042</sup> Hierzu J. Rawls, Political Liberalism S. 191-193.

Theorie der Wahrheit und Objektivität und (ii) die Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die zu den Öffentlichkeitsbedingungen und -stufen führen. Die Grundzüge dieser beiden Hauptmerkmale sollen kurz dargestellt werden.

### 3.1 Der Gebrauch öffentlichen praktischen Vernunft zur öffentlichen Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze

Die öffentliche Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze und der auf diese gestützten politischen Urteilen auf der Ebene der politischen Gesellschaft stehen in einem engen Zusammenhang mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch. Der Gebrauch der öffentlichen Vernunft bei öffentlichen Begründungen lässt sich durch mehrere Merkmale charakterisieren: Er betrachtet (i) das Problem der Wahrheit bzw. praktischer Richtigkeit, (ii) die Theorie der Objektivität, (iii) die Theorie des Argumentierens, und letztlich (iv) die Aufgabe des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft.

#### 3.1.1 Die Wahrheit bzw. praktische Richtigkeit

Im Rawlsschen Begründungsprogramm stellt sich die Idee des Vernünftigen<sup>1043</sup> dem Begriff der Wahrheit gegenüber.<sup>1044</sup> Nicht die Idee der Wahrheit, sondern vielmehr die der Vernünftigkeit bildet den *Maßstab der Richtigkeit* des politischen Konstruktivismus.<sup>1045</sup>

Das Problem der Wahrheit wird von Rawls den umfassenden Lehren überlassen und dieses Problem als eine Sache des Glaubens aufgefasst. Im Gegensatz dazu will der politische Konstruktivismus seine *Methode* geltend machen, dass für eine vernünftige und funktionelle, politische Konzeption nichts weiter als eine *öffentliche Rechtfertigungsbasis* für die Grundsätze der praktischen Vernunft, in Verbindung mit den Konzeptionen der Gesellschaft und der Person, benötigt wird.<sup>1046</sup>

Einerseits dürfen die Bürger beim öffentlichen Gebrauch der Vernunft Gründe aus ihren umfassenden Lehren anführen.<sup>1047</sup> Dies wird von Rawls als die *weite Sichtweise des öffentlichen Vernunftgebrauchs*<sup>1048</sup> beschrieben und als „*Vorbehalt*“<sup>1049</sup> bezeichnet. Dies bedeutet, dass die

---

<sup>1043</sup> Der Inhalt des Vernünftigen werde nach Rawls durch den Inhalt einer vernünftigen politischen Konzeption bestimmt. Die Idee des Vernünftigen selbst wird zum Teil durch die beiden Aspekte der Vernünftigkeit von Personen (Political Liberalism, 2. Vorlesung §§ 1 und 3) bestimmt: ihre Bereitschaft, faire Bedingungen der sozialen Kooperation unter Gleichen vorzuschlagen und sie einzuhalten, und ihre Anerkennung der Konsequenzen der Bürden des Urteilens zusammen mit der Bereitschaft, diese zu akzeptieren. Rawls fügt die Grundsätze der praktischen Vernunft und die Konzeption der Gesellschaft und der Person hinzu, auf denen die politische Konzeption beruht. Den Weg, um festzustellen, ob die Konzeption als ganze vernünftig ist, besteht in der Überprüfung, ob die Bürger ihr nach gebührendem Nachdenken zustimmen können. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, §1, S. 93-94, deutsch: S. 174-175.

<sup>1044</sup> Der politische Konstruktivismus verwendet nicht den Begriff der Wahrheit. Die politische Konzeption schließt den Begriff der Wahrheit aus. Die Idee des Vernünftigen ermöglicht Rawls zufolge einen übergreifenden Konsens vernünftiger Lehren, was der Wahrheitsbegriff nicht kann. Doch es ist Rawls zufolge eine Sache der einzelnen umfassenden Lehren, zu bestimmen, wie die Idee des Vernünftigen mit dem Begriff der Wahrheit in Einklang zu kommen vermag. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, §1, S. 93-94, deutsch: S. 174-175.

<sup>1045</sup> Für die Vernünftigkeit und ein übergreifenden Konsens nimmt Rawls die folgende Bedingungen an:

(a) Dass Bürger die öffentlichen politischen Gründe einer Gerechtigkeitskonzeption nicht nur als vernünftig betrachten, sondern auch als richtige, moralische Gründe im Hinblick auf ihre eigenen, umfassenden Lehren.

(b) Dass, wenn Bürger die politische Konzeption als gemeinsame Basis öffentlicher Rechtfertigungen akzeptieren, sie nicht nur die politische Macht der anderen anerkennen, sondern auch, dass ihre umfassenden Lehren vernünftig sind.

(c) Dass Bürger jedoch die anderen, vernünftigen umfassenden Lehren nicht als wahr anerkennen müssen, denn es gibt keine gemeinsame, öffentliche Basis für die Wahrheit. Diese drei Punkte finden sich in Joshua Cohens Aufsatz „Moral Pluralism and Political Consensus“, a.a.O. Rawls hat sie hier paraphrasiert. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 8, S. 127-128 und Fn. 35, deutsch: S. 213-214. Siehe auch J. Rawls, Political Liberalism, 2. Vorlesung, § 3.

<sup>1046</sup> J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 8, S. 127, deutsch: S. 212-213.

<sup>1047</sup> Zu diesem Thema siehe J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1995, Fn. 25, deutsch: S. 50.

<sup>1048</sup> Zu diesem Begriff siehe J. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1995, deutsch: S. 50-51; Political Liberalism, S. 249 ff. ing., deutsch: S. 356.

Bürger Gründe für ihre Überzeugungen und Urteile geben müssen, um zu zeigen, dass die Berufung auf die Grundlagen dieser Begründungen in den umfassenden Lehren der Bürger die Gesellschaft gerechter machen würden. Das soll zum Bestehen eines übergreifenden Konsenses und der Stabilität beitragen.<sup>1050</sup> Wichtig ist aber, dass die öffentliche Vernunft nicht mit einer politischen Gerechtigkeitskonzeption identifiziert wird, auch nicht mit der Gerechtigkeit als Fairness.<sup>1051</sup>

Andererseits hängt die praktische Richtigkeit einer politischen Konzeption letztlich davon ab, dass sie von jeder vernünftigen Lehre mittels eines übergreifenden Konsenses bestätigt wird. Die vernünftigen Lehren führen also zur richtigen politischen Konzeption, die einen übergreifenden Konsens bilden soll.<sup>1052</sup> Wenn dies gelungen ist, ist die politische Konzeption eine vernünftige Basis für *öffentliche Begründungen*, und das genügt. Dies bildet nach Rawls das *oberste Kriterium der Richtigkeit*.<sup>1053</sup>

Der Konstruktivismus betrachtet ein Urteil als richtig, weil es sich aus dem vernünftigen und rationalen Konstruktionsverfahren bzw. Begründungsverfahren ergibt. Die Hypothese des Konstruktivismus ist, dass das richtige Modell der praktischen Vernunft als ganzer nach gebührendem Überlegen zu den richtigen Gerechtigkeitsgrundsätzen führt. Die Grundsätze der praktischen Vernunft zusammen mit den angemessenen Konzeptionen der Gesellschaft und der Person werden nach dem Konstruktionsverfahren korrekt nachgebildet. So ist das richtige Verfahren durch Nachdenken und den Gebrauch des Vernunftvermögens zu finden.<sup>1054</sup>

Eine wesentliche Idee im Rawlsschen Begründungsprogramm ist die Vermutung von Vernünftigkeit der Ergebnisse des Begründens oder Urteilens der Bürger in der politischen Gesellschaft. Die Abstimmungsergebnisse der Bürger sollen als vernünftig betrachtet werden, wenn sie in einer einigermaßen gerechten konstitutionellen Ordnung ernsthaft in Übereinstimmung mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs abstimmen. Dies bedeutet aber nicht, dass das Ergebnis *wahr* oder *richtig* ist, sondern *vernünftig* und für die Bürger aufgrund der Mehrheitsregel verbindlich.<sup>1055</sup> Es ist hier zu betonen, dass das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht häufig zu einer Übereinstimmung der Ansichten führt, und dies auch nicht braucht.<sup>1056</sup>

### 3.1.2 Die Theorie der Objektivität

Im engen Zusammenhang mit dem Problem der praktischen Richtigkeit steht das einer *Konzeption der Objektivität*.<sup>1057</sup> Rawls betrachtet mehrere wesentliche Kennzeichen einer Objektivitätskonzeption: Zunächst soll eine Objektivitätskonzeption einen *öffentlichen, gedanklichen Rahmen (public framework)* etablieren, der für alle Arten der Untersuchungen, des *Begründens* und *Urteilens* als wechselseitig anerkanntes Kriterium gelten muss, um durch den

---

<sup>1049</sup> Der Begriff des *Vorbehaltes* bedeutet, „daß Bürger in gebührender Zeit in der Lage sein müssen, ihre Ergebnisse öffentlich zu begründen“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 51.

<sup>1050</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 51.

<sup>1051</sup> Der Inhalt des öffentlichen Vernunftgebrauchs „– die Grundsätze, Ideale und Standards, auf die man sich berufen kann – wird vielmehr durch eine Familie vernünftiger Gerechtigkeitskonzeptionen bestimmt, und diese Familie verändert sich im Laufe der Zeit.“ J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 51. Als Beispiele nennt Rawls die Fragen, die in der Gegenwart über ethnische Zugehörigkeit, Geschlecht und Rasse aufgeworfen werden. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 52.

<sup>1052</sup> Die Frage, ob die politische Konzeption mit der Erklärung der Wahrheit moralischer Urteile von umfassenden Lehren übereinstimmt, kann von Individuen oder Mitgliedern von Vereinigungen beantwortet werden. In dieser Hinsicht ist nach Rawls die Idee des Vernünftigen besser geeignet als die Idee der moralischen Wahrheit. Eine politische Konzeption, die sich auf den Begriff der Wahrheit stützen würde, wäre exklusiv oder sogar sektiererisch, und würde wahrscheinlich politische Spaltungen fordern. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 8, S. 128-129, deutsch: S. 215-216.

<sup>1053</sup> Hierzu J. Rawls, a.a.O., S. 128, deutsch: S. 214.

<sup>1054</sup> Zu diesen Punkten siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 96-97, deutsch: S. 176-177.

<sup>1055</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 56.

<sup>1056</sup> In diesem Sinne behauptet Rawls: „Die Bürger lernen aus Konflikten und Auseinandersetzungen und ziehen Gewinn aus ihnen, und wenn ihre Argumente der öffentlichen Vernunft folgen, belehren und vertiefen sie die öffentliche Kultur der Gesellschaft.“ J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 58.

<sup>1057</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3., Vorlesung, S. 89-90, 110, deutsch: S. 169, 193.

freien Gebrauch des Urteilsvermögens eine Übereinstimmung zu ermöglichen.<sup>1058</sup> Zweitens soll eine Objektivitätskonzeption einen *Begriff des richtigen Urteilens* anbieten. Der politische Konstruktivismus versucht die richtigen Urteile als vernünftige Urteile zu betrachten.<sup>1059</sup> Drittens soll eine Objektivitätskonzeption eine Ordnung von Gründen zur Abwägung und Leitung der Akteure festlegen.<sup>1060</sup> Viertens soll eine Objektivitätskonzeption den *objektiven Standpunkt* festlegen und ihn von dem subjektiven Standpunkt der Akteure unterscheiden.<sup>1061</sup> Der objektive Standpunkt wird im Konstruktivismus stets als der Standpunkt einer vernünftigen und rationalen Person verstanden.<sup>1062</sup> Fünftens soll eine Objektivitätskonzeption eine Erklärung für die Möglichkeit einer *Übereinstimmung im Urteilen unter vernünftigen Personen* anbieten. Der politische Konstruktivismus vermutet, dass vernünftige Personen, wenn sie die Grundsätze der praktischen Vernunft richtig anwenden und dieselben (wahren) Informationen zugrunde legen, dieselben (oder ähnliche) Schlussfolgerungen erreichen.<sup>1063</sup> Sechstens soll eine Objektivitätskonzeption in der Lage sein, Meinungsverschiedenheiten mit der *Bürde des Urteilens* zu erklären.<sup>1064</sup> Eine moralische oder politische Konzeption ist nur dann objektiv, wenn sie einen Rahmen des Überlegens, *Begründens* und Urteilens mit diesen wesentlichen Kennzeichen festlegt.<sup>1065</sup> Mit anderen Worten: Die wesentlichen Merkmale der Objektivität sind demnach notwendige Elemente eines Rahmens für Überlegungen, *Begründungen* und Urteile, der eine *offene und öffentliche Basis der Rechtfertigung* unter freien und gleichen Bürgern bietet.<sup>1066</sup>

### 3.1.3 Die Theorie des öffentlichen Argumentierens

Der Rawlssche Konstruktivismus vertritt die Auffassung, dass die Objektivität der praktischen Vernunft zum *moralischen und politischen Argumentieren* unabhängig von der Kausaltheorie der Erkenntnis ist.<sup>1067</sup> Vielmehr liegt die Objektivität eines moralischen oder politischen *Begründens*, Urteilens oder des *Argumentierens* in den angebotenen *Gründen* selbst, die man ernsthaft bejaht und die ausreichend stark sein sollen.<sup>1068</sup> Der Rawlssche Konstruktivismus akzeptiert die Kantsche Sichtweise in Bezug auf die Auffassung, dass verschiedene Objektivitätskonzeptionen für die theoretische und die praktische Vernunft angemessen sind.<sup>1069</sup> Angesichts der praktischen Vernunft müssen die vernünftigen und rationalen Personen die Grundsätze des Rechten und

<sup>1058</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 5, S. 110-111, deutsch: S. 193-194.

<sup>1059</sup> Das heißt „as supported by the preponderance of reasons specified by the principles of right and justice issuing from a procedure that correctly formulates the principles of practical reason in union with appropriate conceptions of society and person“. J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 111, deutsch: S. 194. Zum Unterschied in diesem Punkt zum Intuitionismus und kantischen Konstruktivismus siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 112-114, deutsch: S. 196-198. Siehe auch ders., "Kantian Constructivism", S. 570 f., deutsch 1992, S. 155 f.

<sup>1060</sup> Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 111, deutsch: S. 194.

<sup>1061</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 5, S. 111, deutsch: S. 195.

<sup>1062</sup> Hierzu J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 5, S. 115, deutsch: S. 199. Zum Vergleich mit der kantischen Auffassung siehe J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 5, S. 115-116, deutsch: S. 199-200.

<sup>1063</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 5, S. 112, deutsch: S. 195.

<sup>1064</sup> Wegen der Bürden des Urteilens sind nach Rawls viele bedeutende Meinungsverschiedenheiten mit Objektivität zu vereinbaren. Dennoch können Meinungsverschiedenheiten auch auf einem Mangel an Vernünftigkeit, Rationalität oder Ernsthaftigkeit bei einer oder bei mehreren der beteiligten Personen beruhen. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 112, § 7, S. 121, deutsch: S. 196, 206. Nagel bringt dieses Argument in „Moral Conflict and Political Legitimacy“ vor, a.a.O., S. 231. Zitat von Rawls, Political Liberalism, Fn. 27, S. 121, deutsch: S. 206.

<sup>1065</sup> Bei Rawls wird jedoch zwischen Begründungen und Urteilen, dem Wahren und Vernünftigen unterscheiden. J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 112, deutsch: S. 196.

<sup>1066</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 5, S. 114-116, deutsch: S. 198-200.

<sup>1067</sup> Nach der Kausaltheorie der Erkenntnis sei ein Urteil oder eine Überzeugung nur dann objektiv, wenn der Inhalt des Urteils das Ergebnis eines angemessenen Kausalprozesses ist, der mit der objektiven Erfahrung vereinbar ist, die dem Urteil zugrunde liegt. Rawls erwähnt das Beispiel Austins, dass die Katze auf der Matte sitzt. Rawls gesteht zu, dass die Kausaltheorie, die zu einer Objektivitätskonzeption führt, für Urteile der theoretischen Vernunft, für Wahrnehmungsurteile und für große Teile der Naturwissenschaften gilt. Diese Kausaltheorie ist aber unangemessen für das *moralische und politische Argumentieren*. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 6, S. 116-118, deutsch: S. 200-203. Zu der Auseinandersetzung über die Anwendung dieser Objektivitätskonzeption auf moralische Urteile siehe auch Gilbert Harman, Das Wesen der Moral, Kap. 1-2.

<sup>1068</sup> Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 6, S. 118, deutsch: S. 202-203.

<sup>1069</sup> Rawls greift hier auf Kants' Unterscheidung zurück, nach der die theoretische Vernunft mit der Erkenntnis gegebener Gegenstände befasst sei, die praktischen Vernunft dagegen mit der Hervorbringung von Gegenständen nach einer Vorstellung von ihnen. Hierzu J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 6, S. 117, deutsch: S. 201.



Gerechten als Vorstellungen der Gegenstände, die die praktische Vernunft selbst hervorbringen soll, konstruieren und das öffentliche Handeln durch diese leiten lassen.

Im praktischen, öffentlichen Begründen, Urteilen und Argumentieren geht es darum, dass versucht wird, aus den gemeinsamen Grundsätzen und Kriterien der praktischen Vernunft zu einer Übereinstimmung zu kommen.<sup>1070</sup> Für den Konstruktivismus gibt es *objektive Gründe*, wenn es Gründe gibt, die vernünftige und rationale Personen durch *vernünftige, argumentative Prozesse* aus einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bejahen können, die alle anderen wechselseitig akzeptieren können. Dies entspricht *objektiven politischen Überzeugungen*.<sup>1071</sup> Die Objektivität der politischen Gründe lässt sich Rawls zufolge nur im Laufe der Zeit durch den Gesamterfolg einer *vernünftigen und rationalen, gemeinsam geteilten Praxis praktischen Argumentierens* zeigen.<sup>1072</sup>

Die Teilnahme an einer vernünftigen und rationalen Praxis praktischen Argumentierens ist in zweierlei Hinsicht gekennzeichnet: Erstens sollen die wechselseitig anerkannten Kriterien des Argumentierens erlernt werden,<sup>1073</sup> und zweitens können die Teilnehmer im Lichte derer durch Argumentieren zu einer Übereinstimmung darüber gelangen,<sup>1074</sup> was sie für gerechte oder faire Beziehungen halten. Eine so gestaltete argumentative Praxis stützt sich einerseits auf die Idee, dass es objektive Gründe gibt. Die Möglichkeit einen argumentativen Beweisprozess zu führen, nämlich hinreichende Gründe zu geben, begründet für vernünftige und rationale Personen die Zustimmung zu einer moralischen oder politischen Vorschrift.<sup>1075</sup> Das Objektivitätskriterium setzt andererseits eine erfolgreiche Argumentationspraxis im Laufe der Zeit voraus, welche genügen soll, um die erreichten, wohlherwogene Übereinstimmungen im Begründungs- oder Urteilsverfahren normalerweise für objektiv zu halten. Diese Konzeption der Objektivität betrachtet Rawls als eine im Wesentlichen Kantische.<sup>1076</sup>

Die relevanten Elemente für eine vernünftige Praxis des praktischen Argumentierens sind: erstens, die Gründe für die Urteile über die Richtigkeit oder Gerechtigkeit einer Norm, einer Handlung oder einer Institution; und zweitens, der Inhalt von Gerechtigkeit, das Wesen der Tugenden oder die politische Konzeption selbst,<sup>1077</sup> ebenso wie die Konzeption der Person und der Gesellschaft, die nicht konstruiert sind,<sup>1078</sup> sondern vielmehr in einem Konstruktionsverfahren festgelegt werden. Darüber hinaus sind grundlegende Elemente der politischen Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness die Ideen der Toleranz und gegenseitigen

---

<sup>1070</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 6, S. 117 f., deutsch: S. 201-203.

<sup>1071</sup> „*Political convictions (which are also, of course, moral convictions) are objective –actually founded on an order of reasons- if reasonable and rational persons, who are sufficiently intelligent and conscientious in exercising their powers of practical reason, and whose reasoning exhibits none or the familiar defects of reasoning, would eventually endorse those convictions, or significantly narrow their differences about them, provided that these persons know the relevant facts and have sufficiently surveyed the grounds that bear on the matter under conditions favorable to due reflection*” „*To say that a political conviction is objective is to say that there are reasons, specified by a reasonable and mutually recognizable political conception (satisfying those essentials), sufficient to convince all reasonable persons that it is reasonable*”. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 119, deutsch: S. 203-204.

<sup>1072</sup> In diesem Zusammenhang behauptet Rawls, dass der Erfolg einer solchen gemeinsamen Argumentationspraxis unter Vernünftigen und Rationalen es zulässt, von einer Ordnung von objektiven Gründen zu sprechen. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 119 und Fn. 24, deutsch: S. 203-204.

<sup>1073</sup> So sollen die Begriffe des Urteilens und des Schlusses, des Grundes und der Evidenz ebenso wie die Grundsätze und Standards erlernt werden. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 120, deutsch: S. 204-205.

<sup>1074</sup> Oder jedenfalls die bestehenden Differenzen ausreichend verringern. Hierzu J. Rawls, a.a.O.

<sup>1075</sup> In diesem Punkt ist nach Rawls der Vergleich zur Mathematik interessant, da es in ihr Objektivität gibt, ohne dass es eine Anbindung an einen Kausalprozess bedarf. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 120, Fn. 25, deutsch: S. 205.

<sup>1076</sup> Rawls hebt hervor, dass Kant die Kohärenz und Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft nachzuweisen versucht. Nach der Kantschen Ansicht hat die Vernunft als oberster Gerichtshof die Kompetenz, über den Bereich und die Grenzen ihrer eigenen Autorität zu entscheiden und ihre eigenen Grundsätze und Regeln der Gültigkeit festzulegen und zu begründen. Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 120-121, Fn. 26, S. 205-206.

<sup>1077</sup> Rawls gibt als Beispiel der ersten Art die Gründe für die Rechtfertigung der Ungerechtigkeit der Sklaverei und für die zweite Art das Wesen der Gerechtigkeit, dass z.B. die Sklaverei als ungerecht verurteilt werden soll. J. Rawls, a.a.O., 3. Vorlesung, § 7, S. 121-122, S. 206-207.

<sup>1078</sup> Hier hat Rawls beträchtliche Veränderungen gegenüber dem vorgenommen, was er in der dritten Vorlesung von 1980 gesagt hat. Er sagt, dass er der lehrreichen Kritik und den Kommentaren von David Sachs und T.M. Scanlon dankbar ist. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 206.

Achtung und ein Sinn für Fairness und Bürgerlichkeit, die zu den politischen Tugenden gehören.<sup>1079</sup>

In Bezug auf die angegebenen Gründe werden, einerseits, sich aus dem konstruktivistischen Begründungsverfahren Grundsätze und Kriterien von moralischer und politischer Bedeutung zu ihrer Geltung ergeben.<sup>1080</sup> Was wichtig und nötig ist, ist ein Argumentationsrahmen, innerhalb dessen von einem angemessenen Standpunkt aus die relevanten Grundsätze und Kriterien identifiziert und ihr Gewicht als Gründe bestimmt werden kann.<sup>1081</sup> Andererseits, in Bezug auf den Inhalt und die Voraussetzungen der politischen Konzeption selbst, sind sie nicht konstruiert, sondern beziehen sie sich vielmehr auf „Konstruktionsmöglichkeiten“.<sup>1082</sup>

### 3.1.4 Das Ziel des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Schließlich ist es wichtig für die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs, zu klären, dass sein Ziel nicht darin besteht, dass er die Lösung von konkreten, rechtlichen und politischen Problemen anbietet, sondern vielmehr darin, dass sich aus ihm allein die öffentlichen Gründe ergeben können, mit deren Hilfe solche Fragen politisch entschieden werden können. Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs hat mit der Idee zu tun, dass die Bürger im öffentlichen Bereich die politischen Entscheidungen und Institutionen *argumentativ* vertreten, begründen oder rechtfertigen. Wichtige Beispiele für den öffentlichen Vernunftgebrauch bieten die Gesetzgeber, wenn sie Gesetze beschließen oder Richter, wenn sie Urteile sprechen. Zu dieser Ausübung des öffentlichen Vernunftgebrauchs müssen politische Handlungsregeln festgelegt werden. Darüber hinaus sollen alle Bürger in der Lage sein, solchen öffentlichen Begründungsprozessen und deren Ergebnissen aus vernünftigen Gründen zustimmen zu können.<sup>1083</sup> Für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft kann der Status des Bürgers mit seiner Pflicht zur Bürgerlichkeit und der des Richters, mit seiner Pflicht zu urteilen, verglichen werden.<sup>1084</sup> Normalerweise kann man in der öffentlichen Gesellschaft nicht mit einstimmigen Auffassungen rechnen, insofern vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeptionen nicht immer zu denselben Ergebnissen führen und Bürger, die derselben Konzeption zustimmen, nicht in allen konkreten Streitpunkten übereinstimmen.<sup>1085</sup>

### 3.2 Die Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze: Die Öffentlichkeit –Bedingungen und Stufen einer gerechten Gesellschaft

Die Anwendung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze führt zu normativen Bedingungen und Stufen der Öffentlichkeit einer gerechten Gesellschaft. Die normativen Bedingungen der Öffentlichkeit beziehen sich auf der einen Seite auf die Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit. Dies bedeutet, dass eine wohlgeordnete Gesellschaft mit einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption nur unter den Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit existiert. Diese Anwendungsbedingungen sind von zweierlei Art: erstens gibt es die *objektive Bedingung mäßiger Güterknappheit* und zweitens die *subjektiven Bedingungen der Gerechtigkeit*.<sup>1086</sup>

Auf der anderen Seite umfasst die Idee der Öffentlichkeit drei Stufen: (i) Die *erste* Stufe ist erreicht, wenn eine Gesellschaft wirksam durch öffentliche Gerechtigkeitsgrundsätze reguliert

<sup>1079</sup> Zu diesen Punkten siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 122, Fn. 26, S. 207, auch die 5. Vorlesung, § 5.4.

<sup>1080</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 7, S. 122, S. 207.

<sup>1081</sup> Diese Überlegungen treffen nach Rawls auf Scanlons Kontraktualismus zu. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 122 und Fn. 30, deutsch: S. 207-208.

<sup>1082</sup> Dieser Begriff gehört nach Rawls zur Gerechtigkeitskonzeption; er wird verwendet, um die verschiedenen Tatsachen zum Problem der Gerechtigkeit miteinander zu verbinden. Im Rahmen der Konzeptionen und Grundsätze der praktischen Vernunft sind Konstruktionsmöglichkeiten vorhanden, dass z.B. Sklaverei ungerecht ist und dass die Tugenden der Toleranz und der gegenseitigen Achtung und des Sinnes für Fairness und Bürgerlichkeit bedeutende politische Tugenden sind. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 123-125 und Fn.32, deutsch: S. 208-211.

<sup>1083</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 52-54.

<sup>1084</sup> Zur Erörterung dieses Punkts siehe Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 54-55.

<sup>1085</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 56; *Political Liberalism*, S.24 ff., deutsch: S. 91.

<sup>1086</sup> Zu diesem Begriffe siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 141.

wird. Die Bürger erkennen diese Grundsätze an und wissen, dass ihre Mitbürger sie ebenfalls anerkennen; dies ist also öffentlich bekannt. Darüber hinaus sind die Institutionen der gesellschaftlichen Grundstruktur nach Maßgabe dieser Grundsätze gerecht, und alle erkennen dies aus guten Gründen an. Sie tun dies auf der Grundlage allgemein geteilter Überzeugungen, die durch *Erkenntnismethoden und Argumentationsweisen* bestätigt werden, bei denen allgemein anerkannt wird, dass sie für Fragen der politischen Gerechtigkeit angemessen sind.<sup>1087</sup>

(ii) Die *zweite* Stufe der Öffentlichkeit betrifft die allgemeinen Überzeugungen, in deren Lichte oberste Grundsätze der Gerechtigkeit selbst anerkannt werden, das heißt allgemeine Überzeugungen hinsichtlich der menschlichen Natur und der Funktionsweise politischer und sozialer Institutionen sowie aller für die politische Gerechtigkeit relevanten Überzeugungen. Diese werden von gemeinsamen öffentlichen Erkenntnismethoden und Argumentationsweisen getragen. Es wird angenommen, dass diese Methoden dem *common sense* vertraut sind und dass sie die wohletablierten und unstrittigen Verfahren und Ergebnisse der Naturwissenschaften und der Gesellschaftstheorie einschließen. Es sind genau diese allgemeinen Überzeugungen, welche den Parteien im Urzustand zugeschrieben werden.<sup>1088</sup>

(iii) Die *dritte* und letzte Stufe der Öffentlichkeit betrifft die vollständige Begründung der öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption, wie sie in ihren eigenen Begriffen dargestellt werden würde. Diese Rechtfertigung schließt alles ein, was wir anführen würden, wenn wir die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness entwickeln und darüber nachdenken, warum wir so vorgehen, wie wir vorgehen und nicht anders. Rawls nimmt an, dass diese vollständige Begründung auf der dritten Stufe ebenfalls öffentlich bekannt ist, oder besser, dass sie öffentlich zugänglich ist. Wenn die Bürger so weit gehen wollen, ist die vollständige Begründung in der öffentlichen Kultur gegenwärtig, sie spiegelt sich in ihrem Rechtssystem, in ihren politischen Institutionen und in den wichtigsten historischen Traditionen ihrer Interpretation wieder.<sup>1089</sup>

In einer wohlgeordneten Gesellschaft sind diese drei Stufen der Öffentlichkeit verwirklicht, so dass das, was Rawls „*die Bedingung vollständiger Öffentlichkeit*“<sup>1090</sup> nennt, erfüllt ist. Diese Bedingung vollständiger Öffentlichkeit wird gleichwohl gewählt, weil sie für eine politische Gerechtigkeitskonzeption für vernünftige und rationale, freie und gleiche Bürger angemessen ist. Wenn eine politische Gerechtigkeitskonzeption die Bedingung der Öffentlichkeit erfüllt und sie vollständig gerechtfertigt wird, dann können Bürger einander Gründe für ihre Überzeugungen, ihr Urteilen und ihre Handlungsweisen angeben, was die öffentliche Übereinstimmung hinsichtlich eines übergreifenden Konsenses stärker macht.<sup>1091</sup> Öffentlichkeit sorgt dafür, dass die Bürger in der Lage sind, die tiefgehenden Einflüsse der Grundstruktur, die ihr Selbstverständnis, ihren Charakter und ihre Ziele prägen, zu erkennen und zu akzeptieren. Dies ist eine Bedingung für die Verwirklichung der Freiheit, die sie als politisch vollständig autonome Personen haben.<sup>1092</sup>

Im Urzustand wird die erste Stufe der Öffentlichkeitsbedingung nachgebildet, insofern die Parteien im Urzustand als Vertretern bei der Beurteilung von Gerechtigkeitskonzeptionen bedenken müssen, dass die gewählten Grundsätze als eine öffentliche Gerechtigkeitskonzeption dienen müssen. Die zweite Stufe der Öffentlichkeit wird ebenfalls im Urzustand in direkter Weise durch den Schleier der Unwissenheit nachgebildet, insofern die Überlegungen und Gründe der Parteien beim Vergleichs- und Abwägungsprozess verschiedener Gerechtigkeitskonzeptionen öffentlich bekannt sein müssen. Diese Gründe gehören also zu der vollständigen öffentlichen Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze. Auf diesen Überzeugungen und Gründe beruht die Auswahl der Gerechtigkeitsgrundsätze anhand der Einschränkung des Schleiers der Unwissenheit.<sup>1093</sup>

---

<sup>1087</sup> Siehe J. Rawls, a.a.O. S. 142.

<sup>1088</sup> Hierzu J. Rawls, a.a.O.

<sup>1089</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 142-143.

<sup>1090</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 143.

<sup>1091</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 478, 582; deutsch: S. 519, 632; ders., *Political Liberalism*, S. 144, Fn. 20.

<sup>1092</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism* Fn. 21, S. 144.

<sup>1093</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism* S. 144-146.

Mit dieser Begründungsebene der Ausweisung und Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze auf die politische Gesellschaft beim Begründen und Urteilen hinsichtlich politischer Fragen, wird eine *vollständige Begründung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness* durch den Gebrauch der öffentlichen Vernunft und die normativen Bedingungen der Öffentlichkeit, nämlich durch das Denken und Urteilen vollständig autonomer Bürger in der wohlgeordneten Gesellschaft im Rahmen einer Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness, erreicht.<sup>1094</sup>

#### 4. Das Rawlssche Begründungsprogramm als Ganzes

Als Zusammenfassung lässt sich feststellen, dass das Rawlssche Begründungsprogramm der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte versucht, sich innerhalb des Rahmens einer Vertragstheorie dem Kantschen Begründungsprogramm nachzubilden, insofern es sich auf die strukturellen Aspekte des vernünftigen Argumentierens und damit auf die allgemein normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft bezieht. Diese werden in den Rawlsschen Umformulierungen des Kantschen Universalisierungs- und Autonomieprinzips zum Ausdruck gebracht, die durch den Darstellungsmechanismus des „Urzustandes“ dargestellt werden, und sich in der Rawlsschen Konzeption der Person und der Gesellschaft widerspiegeln. Darüber hinaus werden auch pragmatische und psychologische Elemente der Theorie der Gerechtigkeit als ganzer berücksichtigt.

Beim Rawlsschen Begründungsprogramm werden die zwei Kantschen Prinzipien der Universalisierbarkeit und der Autonomie des Subjekts innerhalb einer Vertragstheorie umformuliert. Das Universalisierungsprinzip steht einerseits im Mittelpunkt der formellen Struktur des vernünftigen Argumentierens. Die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, die die Rahmenbedingung einer gerechten demokratischen Gesellschaft bilden, sind genau diejenigen, die alle rationalen Personen auswählen würden, wenn sie sich in einem ursprünglichen Zustand der Freiheit, Gleichheit und Unparteilichkeit unter der kognitiven Einschränkung des Schleiers des Nichtwissens befinden würden. Eine solche kognitive Einschränkung hat die Aufgabe, die Vernünftigkeit und Unparteilichkeit beim rationalen und dennoch moralischen Begründen, Argumentieren und Urteilen zu sichern, die die institutionelle Grundstruktur des gerechten, gesellschaftlichen Zusammenlebens sichern soll. Diese Gerechtigkeitsgrundsätze sind also richtig und damit gültig, da sie von allen Parteien unter den Bedingungen des Urzustandes akzeptiert werden würden und auf den normativen Voraussetzung der praktischen Vernunft beruhen. In diesem Sinne bildet die Idee des Urzustandes einen Darstellungsmechanismus bzw. eine Dramatisierung der Kantschen strukturellen und prozeduralen Bedingungen praktischer Vernunft, die die vernünftigen Voraussetzungen des rationalen Argumentierens darstellt.<sup>1095</sup>

Andererseits steht auch das Autonomieprinzip im Zentrum des Rawlsschen Begründungsprogramms und seiner beiden Hauptebenen der Begründbarkeit: Auf der einen Seite garantiert die Autonomie ein unparteiliches Urteil von rational-autonomen Parteien im Urzustand und auf der anderen Seite führt sie zu einer Konzeption der moralischen Person als Bürger, als voll autonomes Subjekt. Darüber hinaus ist Autonomie die Voraussetzung der gegenseitigen Achtung der Bürger sowie der Selbstachtung des Einzelnen als Grundtugend einer wohlgeordneten Gesellschaft.

Die Rawlssche Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte hängt von der Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit ab, von der Begründung allgemein moralischer, praktischer Normen, die für den Bereich des Politischen gelten müssen. Dieses Begründungsprogramm der Menschenrechte beruht auf der Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze im Rahmen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness. Diese Grundsätze bringen den Inhalt der Menschenrechte zum Ausdruck, nämlich die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, welche die Rahmenbedingungen einer gerechten pluralistischen und demokratischen Gesellschaft bilden müssen. Ferner folgen aus diesen beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen die konkreten Menschenrechte als positiv-rechtliche Grundrechte der Bürger eines Verfassungsrechtsstaates.

---

<sup>1094</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 147.

<sup>1095</sup> Vgl. Nino, Ethics und Human Rights, Etica y Derechos Humanos, S. 104 u. 114.

Die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit lässt sich also als ein moral-philosophisches Begründungsprogramm allgemeiner praktischer Normen für den Bereich der Politik ansehen, d.h. als die Begründung derjenigen Grundsätze der Gerechtigkeit, die den Menschenrechten entsprechen. Der Rawlssche Versuch, diese Grundsätze der Gerechtigkeit zu begründen, erstrebt, den Entwurf einer allgemein normativen, liberalen, politischen Theorie der Gerechtigkeit als politischen Konstruktivismus anbieten zu können. Das Rawlssche Begründungsprogramm ist durch verschiedene und eng zusammenhängende Merkmale gekennzeichnet. Es lässt sich als ein *konstruktivistisches, formell-prozedurales* und dennoch *materiell-substantielles, pragmatisches, normatives, autonomes* und *moral-politisches* Begründungsprogramm beschreiben. Eine solche Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit und damit der Menschenrechte soll nach Rawls keiner *theologischen, metaphysischen* oder *transzendentalen* Begründung entsprechen.

Das Rawlssche Begründungsprogramm besteht aus zwei Ebenen der Begründbarkeit, die in einem intrinsischen Ergänzungsverhältnis zueinander stehen. Sie entsprechen der Rawlsschen analytischen Einteilung der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness. Die erste Ebene ist eine *normativ-analytische Ebene* der Begründbarkeit und die zweite Ebene lässt sich als eine *pragmatische Ebene* der Begründbarkeit bezeichnen, die jedoch durch normative Bedingungen des rationalen und öffentlichen Argumentierens gekennzeichnet ist. Einerseits bezieht sich die erste Ebene der Begründbarkeit auf die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand durch die kognitive Beschränkungen des Schleiers der Unwissenheit und die sich aus diesen ergebende Festlegung eines universell geltenden moralischen Standpunktes zusammen mit den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft. Die zweite Ebene bezieht sich auf die Ausweisung und Anwendung der von rationalen und vernünftigen Bürgern unter diesen normativen Bedingungen im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze durch einen übergreifenden Konsens. Schließlich bestehen das konstruktivistische Begründungsverfahren und deren Methode des Rawlsschen Begründungsprogramms im „*politischen Konstruktivismus*“ mit seinen substantiellen Voraussetzungen.

## **5. Kritische Stellungnahme zum Rawlsschen Begründungsprogramm**

Bisher sind die Prämissen, Begriffe, die zwei Begründungsebenen und die Hauptargumente des Rawlsschen Begründungsprogramms der Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin der Menschenrechte als Ganzes rekonstruiert worden. Rawls' Versuch zur Begründung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze mithin der Menschenrechte zeigt eine hoch komplexe Begründungsarchitektur, die sowohl durch normativ-analytische als auch faktisch-empirische Kennzeichen charakterisiert ist. Dieses Begründungsprogramm bildet einen sehr umfangreichen Entwurf, der nach der Rechtfertigung einer ganzen Theorie der Gerechtigkeit strebt. Es lässt sich behaupten, dass Rawls Begründungsversuch zweifellos richtige Beiträge leistet. Auf der einen Seite lässt sich das Rawlssche Begründungsprogramm als eine Umformulierung des normativen und liberalen Kantschen Begründungsprogramms universell-praktischer Normen im Rahmen einer Vertragstheorie verstehen. Dies wird durch den Darstellungsmechanismus des Urzustandes und seine Einschränkungen versucht, bei dem die praktische Vernunft und ihre Prinzipien der Universalität und Autonomie in die normativen Bedingungen bzw. Voraussetzungen der Vernünftigkeit, Freiheit, Gleichheit und Unparteilichkeit im Urzustand umformuliert werden. Dies soll den moralischen Standpunkt zur Begründung universell praktischer Normen wie der Gerechtigkeitsgrundsätze sichern. Ferner wird die Idee des moralischen Subjekts durch die Entfaltung einer ganz komplexen Konzeption der Person dargestellt, die als frei, gleich, vernünftig und autonom konzipiert ist.

Derartige Umformulierung lässt sich als *sozial* und *politisch* ansehen, nämlich als eine normative und gleichwohl *politische Lesart* der Prinzipien der Vernunft, der Universalität und der Freiheit mit Hilfe des Werkzeuges der Vertragstheorie, um eine ausreichende Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit einer demokratischen und wohlgeordneten Gesellschaft, unter den Umständen des Pluralismus zu finden, was einer ganz besonderen politischen Bedeutung des Rawlsschen Begründungsprogramms Rechnung trägt. Das Rawlssche Begründungsprogramm der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte leistet auch eine *intersubjektivistische*

*Erweiterung* einer normativ-liberalen Begründungsgrundstruktur sowie eine Weiterführung des Begriffes der *öffentlichen Autonomie* durch den *öffentlichen Gebrauch der praktischen Vernunft* anhand einer Theorie des öffentlichen Begründens und Argumentierens. Darüber hinaus stellt das Rawlssche Begründungsprogramm weitere wichtige Beiträge bei den politischen Konzeptionen der Person als Bürger und der Gesellschaft dar, welche auch durch faktische, pragmatische und psychologische Elemente ergänzt werden.

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass die Idee der Autonomie – in Form privatoralischer und öffentlich-politischer Autonomie – im Mittelpunkt des Rawlsschen Begründungsvorganges als normative Voraussetzung, sowohl auf der normativ-analytischen Begründungsebene als auch auf der faktisch-pragmatischen Begründungsebene, steht und dass sie den Kern einer moralisch-politischen Konzeption der Person als Idee praktischer Vernunft und normative Bedingung des Rawlsschen Begründungsprogramm als Ganzes bildet.

Trotzdem ist es möglich gegenüber dem Rawlsschen Begründungsprogramm Einwände hinsichtlich seiner verschiedenen Begründungsebenen und -argumente zu erheben, die hier kurz erwähnt werden sollen.

5.1 Der erste Einwand betrifft das Gelingen eines *Richtigkeitskriteriums*. Es lässt sich behaupten, dass es Rawls nicht gelungen ist, ein echtes formell-prozedurales *Richtigkeitskriterium praktischer Normen* zu entwerfen. Einerseits versucht Rawls durch einen künstlichen Mechanismus einen moralischen Standpunkt und ein formell-prozedurales Begründungsverfahren darzustellen, das als Gedankenexperiment dienen möge, aber keinem dienstbaren Richtigkeitskriterium genügt. In diesem Sinne beruht sein Begründungsvorschlag der Gerechtigkeitsgrundsätze auf einem Vorstellungsmechanismus, der auf der Ebene des Gedankens den normativen Bedingungen bzw. Voraussetzungen praktischer Vernunft der Freiheit, Gleichheit und Unparteilichkeit genügt, jedoch nicht in der Lage ist, eine anwendbare und brauchbare Begründungsprozedur universell praktischer Normen wie der Gerechtigkeitsgrundsätze zu leisten. Deshalb stellt dieses Rawlsschen Begründungsverfahren keinen echten Fortschritt für das Verständnis praktischer Richtigkeit durch eine normativ formell-prozedurale Begründungsprozedur dar.

Andererseits stellt Rawls eine komplexe Theorie des *öffentlichen Argumentierens* dar, gegenüber der es Einwände gibt. Rawls versucht die normativen Voraussetzungen einer *vernünftigen und rationalen, gemeinsam geteilten Praxis des praktischen Argumentierens* als *öffentliche Begründungsbasis* darzustellen, die sich durch eine bestimmte Konzeption praktischer Richtigkeit – nicht im Sinne von Wahrheit, sondern vielmehr des *Vernünftigen* – und eine Theorie der Objektivität auszeichnen lässt. Ein solches öffentlich vernünftiges, praktisches Argumentieren soll als oberstes *Richtigkeitskriterium* dienen. Dieses öffentliche Richtigkeitskriterium nimmt zahlreiche normative Bedingungen *vernünftiger, argumentativer Prozesse* an, unter anderem einen objektiven Standpunkt, eine Übereinstimmungen im Urteilen unter vernünftigen Personen, die Bürde des Urteilens, die Existenz objektiver Gründe usw. Es setzt Vernunft und Autonomie voraus und letztlich die Idee von vernünftigen und autonomen Personen und der Gesellschaft als etwas Vorgegebenen. Ferner legt das Rawlsschen Begründungsprogramm viel Wert auf eine so gestaltete, langfristige argumentative Praxis des öffentlichen praktischen Argumentierens. Trotzdem bietet dieser Vorschlag kein konkretes Richtigkeitskriterium des öffentlichen Argumentierens an, sondern allein seine normativen Bedingungen und nimmt die Praxis des öffentlichen Argumentierens selbst als oberstes Richtigkeitskriterium an, was mehr ein empirisches als ein normatives Argument bildet.

Anschließend lässt sich behaupten, dass die Rawlssche Verabschiedung von dem Problem der Wahrheit keine ausreichende Antwort auf das Problem praktischer Richtigkeit anbietet, da er keine ausreichende Alternative mit dem Begriff des Vernünftigen anbietet, insofern kein echtes und konkretes Richtigkeitskriterium praktischer Richtigkeit vorhanden ist. Einerseits überlässt Rawls das Problem der Wahrheit jeder umfassenden Lehre, andererseits hängt das Vernünftige als Alternative vom Standpunkt vernünftiger und autonomer Bürger ab, ohne jedoch ein bestimmtes formell-prozedurales Begründungskriterium zu haben. Es ist mit Habermas zu sagen, dass das Problem der Wahrheit ein philosophisches Problem ist und nicht ein Problem des

Glaubens oder der Konzeption des Guten einer umfassenden Lehre. Wenn man nach praktischer Richtigkeit fragt, sollte man sich mit dem Problem der Wahrheit befassen. Habermas denkt daher, Rawls verabschiede einfach das Problem der Wahrheit, ohne aber eine ausreichende Antwort zu geben.<sup>1096</sup>

5.2 Hinsichtlich der formell-prozeduralen Begründung durch den Mechanismus des Urzustandes auf der normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit können mehrere Bemerkungen bzw. Einwände vorgebracht werden:

5.2.1 Erstens kann eingewendet werden, dass das Rawlssche formell-prozedurale Begründungsverfahren vielmehr eine *Entscheidungsprozedur* als einen *Argumentationsprozess* bildet, die vielmehr auf empirischen Argumenten hinsichtlich rationaler Interessen beruht als auf normativen Argumenten hinsichtlich praktischer Richtigkeit. In diesem Sinne lässt sich der Urzustand als eine Konkretisierung einer Entscheidungsprozedur bzw. als eine anfängliche Entscheidungssituation und die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze als die beste Lösung des *Entscheidungsproblems* im Urzustand verstehen. Dies räumt Rawls selbst in „*A Theory of Justice*“ ein, dass also die Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze einem Entscheidungsproblem entspricht.<sup>1097</sup> Rawls versucht dies in „*Political Liberalism*“ zu korrigieren, wo sowohl die Vorstellung des Urzustandes und die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze als auch die öffentliche Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze und ihre Anwendung vielmehr zur *Theorie des Argumentierens* gehören.<sup>1098</sup>

5.2.2 Zweitens, die Voraussetzung, dass im Urzustand die Menschen ganz rational sind und kein Interesse aneinander haben, hat den Einwand hervorgerufen, die Gerechtigkeit als Fairness wäre eine nicht auf Vernunft, sondern vielmehr auf Rationalität beruhende Theorie, sowie eine egoistische Theorie.<sup>1099</sup> In diesem Sinne versteht Rawls in „*A Theory of Justice*“ den Begriff der Vernünftigkeit in einem beschränkten Sinne als Zweckrationalität. Dass die Menschen im Urzustand kein Interesse aneinander haben, würde der Vorstellung eines „*vernünftigen Egoisten*“ entsprechen.<sup>1100</sup> Rawls entgegnet jedoch, dass die Voraussetzungen der Rationalität und das gegenseitige Desinteresse Bedingungen des Urzustandes, aber nicht der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness als ganzer sind. Die Rationalität und das gegenseitige Desinteresse der Parteien im Urzustand als kognitive Einschränkungen desselben, dienen zur Erreichung des moralischen Standpunktes und dementsprechend zur Rechtfertigung der Wahl der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Dies impliziert bei Rawls aber nicht, dass in einer nach den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen eingerichteten wohlgeordneten Gesellschaft die Menschen ebenso allein rational und desinteressiert aneinander wären. Im Gegensatz dazu macht Rawls geltend, dass die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit als auch die Grundsätze für die Einzelmenschen – die Verpflichtungen und natürlichen Pflichten – die Rechte und Ansprüche anderer beachten. Darüber hinaus würde nach Rawls' Ansicht die Voraussetzung des gegenseitigen Desinteresses in Verbindung mit dem Schleier des Nichtwissens den gleichen Zweck wie die Voraussetzung des Altruismus erfüllen, da sie jeden im Urzustand zwingt, das Wohl der anderen in Betracht zu ziehen. Es sind Rawls zufolge also die Rationalität und Beweggründe der Menschen im Urzustand mit der Rationalität, aber auch Vernunft und mit den Beweggründen wirklicher Menschen einer wohlgeordneten Gesellschaft auf keinen Fall zu verwechseln.<sup>1101</sup> Es ist mit Rawls anzuerkennen, dass der Eindruck, die Gerechtigkeit als Fairness sei eine allein rationale und egoistische Theorie, nicht zutreffend ist.

5.2.3 Darüber hinaus wirft der Begriff des Schleiers des Nichtwissens drei wesentliche Probleme auf. (i) Zuerst könnte eingewendet werden, dass die umfangreichen Einschränkungen des Schleiers des Nichtwissens den Urzustand schwer zu verstehen machen. Zur Erklärung des

---

<sup>1096</sup> Zu diesem Punkt siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 8, S. 126, deutsch: S. 212.

<sup>1097</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 17, deutsch: S. 35 und Kapitel III, § 20, S. 119, deutsch: 140-141.

<sup>1098</sup> Zu Rawls' Theorie des öffentlichen Argumentierens siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung.

<sup>1099</sup> Zu einer ähnlichen Kritik von Schopenhauer an Kants Theorie siehe Schopenhauer, „*Über die Grundlage der Moral*“ (1840), Schopenhauers Werke, Hrsg. Paul Deussen, Bd. 3, München 1912, S. 625-628.

<sup>1100</sup> Hierzu J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 30-31,

<sup>1101</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 172 ff.

Urzustandes macht Rawls jedoch zwei Anmerkungen geltend, die sich auf den analytischen Charakter des Urzustandes beziehen, welcher durch den Schleier des Nichtswissens gewährleistet ist. Die erste Anmerkung erklärt, dass es der Urzustand als analytischer Vorstellungsmechanismus zulässt, dass jeder Mensch jeder Zeit in diesen Zustand eintreten kann bzw. seine Ergebnisse nachvollziehen kann, indem er gemäß den entsprechenden Einschränkungen denkt. Im Zusammenhang damit erklärt die zweite Anmerkung, dass die Parteien im Urzustand nicht als die Gesamtheit aller wirklichen, historischen und möglichen Menschen aufgefasst werden sollen, sondern vielmehr dass die Teilnahme am Urzustand von einem Blickwinkel abhängt, den jeder Mensch zu jeder Zeit annehmen kann. Die Einschränkungen des Schleiers des Nichtswissens sollten also die abstrakte, analytische Beschaffenheit des Urzustandes zur Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze gewährleisten.<sup>1102</sup>

(ii) Zweitens kann gegenüber dem Schleier des Nichtswissens eingewendet werden, dass diese kognitive Einschränkung aus Sicht des Argumentierens unvernünftig sei, da es vernünftiger sei, die Wahl gerechter Grundsätze durch die Verfügbarkeit allen möglichen Wissens und volle Informationen zu gewährleisten.<sup>1103</sup> Rawls versucht diesem Einwand zu entgehen, in dem er das Argument betont, dass die kognitiven Einschränkungen hinsichtlich Einzeltatsachen ein unparteiliches Urteil bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze sichern sollen. Also, da keine Partei ihre persönlichen Eigenschaften, ihre Stellung oder Lage in der Gesellschaft kennt, kann niemand Grundsätze vorziehen, die seine eigenen, egoistischen Interessen begünstigen könnten.<sup>1104</sup> Es ist also bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm festzuhalten, dass die vernünftige Beschränkungen der Argumentation bzw. die kognitiven Einschränkungen, die durch die Idee des Schleiers der Unwissenheit zum Ausdruck gebracht werden, unabdingbar sind, um einen moralischen Standpunkt schaffen zu können.<sup>1105</sup>

(iii) Schließlich ist gegenüber dem Rawlsschen formell-prozeduralen Begründungsverfahren einzuwenden, dass es kein *rein* formell-prozedurales Begründungsverfahren darstellt, da bei ihm die Ergebnisse von vornherein vorhanden sind. In diesem Sinne lässt sich anmerken, dass Rawls' formell-prozeduraler Begründungsbegriff der Idee des Urzustandes und des Schleiers des Nichtswissens auf die Gerechtigkeitsgrundsätze zugeschnitten sind, und nicht umgekehrt, nämlich dass die Gerechtigkeitsgrundsätze die freien Ergebnisse eines bestimmten formell-prozeduralen Begründungsverfahrens sein sollten. Mit anderen Worten: Der Urzustand ist so von Rawls beschaffen, damit ein bestimmtes Ergebnis bzw. die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze zustande kommen. Diese Kritik macht also geltend, dass der Autor von Anfang an bestimmte Ergebnisse festlegen will und dass er sein formell-prozedurales Begründungsverfahren und die dazu gehörenden methodologischen Mechanismen an dieses Ergebnis angepasst hat. Dies bedeutet, dass Rawls die Lösung bzw. das Ergebnis der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze von Anfang an vorausgesetzt und ihretwegen die Ideen des Schleiers des Nichtswissens formuliert. Was aber aus *logisch, analytisch und methodologischen* Gründen bei einer ernstesten *formell-prozeduralen Begründungstheorie praktischer Richtigkeit* zu erwarten ist, ist genau ein umgekehrtes Verhältnis von Methodologie zur Lösung.<sup>1106</sup> Insofern ist also Rawls Parteilichkeit zugunsten des Liberalismus und der Werte der liberalen westlichen Kultur vorzuwerfen. Im

<sup>1102</sup> Zu diesem Punkt siehe J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 161-162.

<sup>1103</sup> Dieses Problem seiner Theorie räumt Rawls selbst ein. Vgl. J. Rawls, a.a.O., S. 162.

<sup>1104</sup> Eine mögliche Ausnahme zur Sicherung der Unparteilichkeit bei der Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze durch den Schleier des Nichtswissens wäre nach Rawls der Fall der Gerechtigkeit zwischen Generationen. Da die Menschen im Urzustand wissen, dass sie Zeitgenossen sind, insofern die Gegenwart als Eintrittszeit angenommen wird, können sie ihre Generation bevorzugen. Sie können sich z.B. weigern, für ihre Nachfahren aufzusparen oder die Umwelt zu schützen. In diesem Fall leistet der Schleier des Nichtswissens keine Unparteilichkeit. Deshalb fügt Rawls eine weitere Einschränkung hinzu. Nach ihr kann keine Generation einen Grundsatz formulieren, der besonders auf ihren eigenen Vorteil gerichtet wäre. Die Parteien im Urzustand sind also gezwungen, unabhängig von ihrer Stellung in der Zeit, für alle Menschen zu entscheiden. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 163, § 22, § 44.

<sup>1105</sup> In diesem Sinne behauptet Rawls: „Die Beschränkungen der Einzelkenntnisse im Urzustand sind also von grundlegender Bedeutung. Ohne sie könnte man überhaupt keine Theorie der Gerechtigkeit aufstellen. Man müßte sich mit der unbestimmten Formel zufrieden geben, die Gerechtigkeit sei das, worauf man sich *einigen* würde, wobei man nur wenig oder gar nichts über den *Inhalt* der Vereinbarung sagen könnte. Die formalen Bedingungen für den Begriff des Rechten genügen für diesen Zweck nicht. Der Schleier des Nichtswissens ermöglicht die einstimmige Annahme einer bestimmten Gerechtigkeitvorstellung“. J. Rawls, A Theory of Justice, deutsch: S. 164.

<sup>1106</sup> Zu diesem Einwand siehe H.L.A. Hart, Rawls on Liberty and its Priority, in: University of Chicago Law Review, 1973, S. 131-161.



Bezug auf diesen Einwand räumt Rawls selbst ein, den Urzustand so bestimmt zu haben, dass die gewünschte Lösung der zwei Grundsätze seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness herauskommt.<sup>1107</sup>

5.3 In Bezug auf die *konstruktivistische Methode* durch das Überlegungsgleichgewicht lässt sich der Einwand anerkennen, dass diese Begründungsmethode eine hoch komplexe Idee des Rawlsschen Konstruktivismus ist, die nicht nur normative Elemente einschließt, sondern auch wichtige Elemente des rationalen Intuitionismus beinhaltet. Sie beziehen sich auf grundlegende moralische Intuitionen, die mit Hilfe der wohlwollenden Urteile nach gebührendem Überlegen von vernünftigen und autonomen Personen überprüft und akzeptiert werden und darüber hinaus mit den normativen Grundsätzen der Gerechtigkeit übereinstimmen sollen. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass sowohl der Konstruktivismus als auch der rationale Intuitionismus auf dieselbe Idee des Überlegungsgleichgewichts zurückgreifen. Ohne diese Methode, die den moralischen Intuitionismus berücksichtigt, könnte der Konstruktivismus den Aufbau seines Verfahrens nicht durch die Übereinstimmung seiner Ergebnisse mit den wohlwollenden Urteilen nach gebührende Überlegungen erreichen.<sup>1108</sup>

5.4 Hinsichtlich der materiell-substantiellen Begründung auf der normativ-analytischen Ebene der Begründbarkeit könnte eingewendet werden, dass eine solche Begründung Gegenstand des klassischen Einwandes wäre, insofern sie einen Kreisprozess oder logischen Zirkel bildet. Dies würde geschehen, da die Gleichheit und Freiheit als Grundsätze der Gerechtigkeit, die Menschenrechte entsprechen, sich wiederum durch die Gleichheit und Freiheit als normative Eigenschaften der moralischen Person begründen lassen. Um diesem Einwand zu entgehen, drängt sich die Frage auf, ob sich bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm eine letzte Ebene der Begründbarkeit festlegen lässt, die sich auf die notwendigen, unabdingbaren normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft bezieht. Dies würde die Auflösung dieses logischen Zirkels ermöglichen. Es lässt sich behaupten, dass bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm eine moralische und nicht nur eine politische Konzeption der Person vorhanden ist und dass die Freiheit und Gleichheit der moralischen Person sich als notwendige normative Präsuppositionen voraussetzen lassen. Deshalb könnte man eine transzendente Ebene der Begründbarkeit bei dem Rawlsschen Begründungsprogramm als ganzem im Sinne einer normativen Notwendigkeit finden, obwohl Rawls selbst behauptet, sein politischer Konstruktivismus verzichte auf eine solche Ebene der Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze.

5.5 In Bezug auf den Inhalt des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes hinsichtlich der Gleichheit und das Unterschiedsprinzip lässt sich einwenden, dass er auf der einen Seite die Gleichheit der Grundrechte und -pflichten einführt, aber auf der anderen Seite in gewissem Maße die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten rechtfertigt, insofern sich aus ihnen Vorteile für die weniger Begünstigten in der Gesellschaft ergeben. Daher ist das Rawlssche Unterschiedsprinzip umstritten. Es geht nicht klar hervor, inwieweit die größeren Vorteile einiger Weniger zum Vorteil der nicht so Begünstigten in der Gesellschaft beitragen könnten. Rawls behauptet, dieses Prinzip würde keiner utilitaristischen Form entsprechen, so dass jemanden weniger haben soll, damit es anderen besser geht. Mit diesem Prinzip würde er nur andeuten wollen, dass die größeren Vorteile einiger Weniger nicht ungerecht sind, insofern es dadurch auch den nicht so Begünstigten besser geht. Diese Erklärung würde aber keine ausreichende Antwort auf das Problem der Gleichheit bilden.<sup>1109</sup>

5.6 Schließlich lässt sich eine Bemerkung über den sogenannten Wandel von Rawls' Theorie machen. Der Unterschied zwischen dem frühen und späteren Werke Rawls' würde darin liegen, dass in „*A Theory of Justice*“ der sogenannten *übergreifende Konsens* bezüglich der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze eine umfassende Lehre bildet, während diese in „*Political Liberalism*“ allein die allgemeinen, politischen Grundsätzen einer politischen Theorie der Gerechtigkeit bilden. Am Ende scheint dieser Unterschied nicht von besonderer Bedeutung zu sein. Wichtig ist aber, dass die Bürger einer demokratischen Gesellschaft trotz der Tatsache des Pluralismus

---

<sup>1107</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel III, § 21, S. 123; deutsch: S. 147, 165.

<sup>1108</sup> Zu diesem Punkt siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 1, S. 95-97, deutsche: S. 175-177.

<sup>1109</sup> Zu diesem Thema siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*. S. 32 ff.

denjenigen Grundsätzen zustimmen können, die nicht nur den grundlegenden Rahmen des demokratischen Verfassungsrechtsstaates bilden, sondern auch die Existenz des Pluralismus selbst gewährleisten können. Der Unterschied liegt also in dem Blickwinkel auf solche Gerechtigkeitsgrundsätze. Sie können nicht als umfassende Lehre aufgefasst werden, denn dies würde der Möglichkeit des Pluralismus widersprechen. Sie sollen also allein als politische Grundsätze konzipiert werden, die aber von allen vernünftigen Lehren akzeptiert werden sollen. Der Hauptanspruch auf eine Übereinstimmung hinsichtlich der Grundsätze der Gerechtigkeit, die den Menschenrechten entsprechen, bleibt bei Rawls sowohl in „*A Theory of Justice*“ als auch in „*Political Liberalism*“ aber derselbe.

## 4. Kapitel. Das Habermassche diskurstheoretische Begründungsprogramm der Menschenrechte

### I. Einführung

Im folgenden Kapitel wird eine Rekonstruktion der Hauptargumente des Begründungsprogramms der Menschenrechte in Habermas' Rechtsphilosophie dargestellt. Es wird in groben Zügen die Grundarchitektur des Habermasschen Argumentationsganges zur Begründung der Richtigkeit normativer Aussagen, also moralischer und rechtlicher Normen, gezeigt. Die Ausführungen erheben dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sollen keinen interpretatorischen oder historischen, sondern einen systematischen Beitrag darstellen.

Habermas versucht in seiner Rechtsphilosophie eine Umformulierung von Kants grundsätzlichen Ideen anhand von Hegels Einwände zu erreichen. Seine Diskurstheorie begreift sich als in der Tradition Kants stehend.<sup>1110</sup> Auf der einen Seite entfaltet er eine diskurstheoretische, nämlich intersubjektive Umformulierung des Kantschen Kategorischen Imperativs und des entsprechenden Begriffs der Freiheit als Autonomie, auf der anderen Seite bringt er auch die soziale Perspektive zur Geltung. Damit will Habermas zwischen zwei klassischen, gegeneinander stehenden Traditionen vermitteln, einerseits der von Aristoteles über Hegel bis zu den Kommunitaristen und andererseits der von Kant geprägten liberalen Tradition über Weber bis Rawls.<sup>1111</sup> Um einer solchen Herausforderung gerecht zu werden, schlägt Habermas eine Verschmelzung normativer und empiristischer Grundpositionen vor, welche alle Grundbegriffe der Habermasschen Theorie durchzieht und die Grundstruktur seines Gedankengangs bildet.<sup>1112</sup>

Im Rahmen der Habermasschen diskursiven Lesart des Rechts hängt die Begründung der Menschenrechte letztlich von der Begründung praktischer Erkenntnis ab, die in die Frage nach der Richtigkeit normativer Aussagen gefasst werden kann. Man könnte sagen, dass die Frage nach der Begründbarkeit normativer Aussagen den Kern der Habermasschen Moraltheorie und Rechtsphilosophie bildet. Habermas behandelt diese Frage im Rahmen einer Theorie der moralischen Argumentation.<sup>1113</sup>

Das Begründungsprogramm von Habermas hat *deontologischen, kognitivistischen, formalistischen* und *universalistischen* Charakter.<sup>1114</sup> Es stützt sich auf die Grundlegung einer pragmatischen Wende<sup>1115</sup>. Habermas entwickelt seine Position hierzu auf der Grundlage der sogenannten Universalpragmatik.<sup>1116</sup>

Das Habermassche Begründungsprogramm der Menschenrechte lässt sich in zwei Begründungsebenen darstellen. Auf der ersten Begründungsebene lassen sich die Menschenrechte, wie auch jede andere Rechtsnorm, mit dem Prozess der Rechtsetzung im demokratischen Verfassungsrechtsstaat begründen, der für seine Ergebnisse Legitimität vermuten lässt. In diesem Sinne entspricht die Frage nach der Begründbarkeit der Frage nach der Legitimität des Rechts.<sup>1117</sup> Dies ist das Habermassche *Demokratieargument*, welches einen juristischen Begriff der Menschenrechte voraussetzt. Dieses Niveau der Begründbarkeit beruht nach Habermas auf dem normativen Element des Diskurs- und Demokratieprinzips und letztlich auf den pragmatischen Präsuppositionen der rationalen Argumentationspraxis, die moralische

<sup>1110</sup> Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?, S. 11 ff.; vgl. Roderick, Habermas und das Problem der Rationalität, S. 31-37.

<sup>1111</sup> Vgl. Roderick, a.a.O., S. 43-62.

<sup>1112</sup> Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie: eine Untersuchung zu Jürgen Habermas und Robert Alexy, S. 119.

<sup>1113</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 25-30; Apsalons, Das Problem der Letztbegründung und die Rationalität der Philosophie, S. 126-139.

<sup>1114</sup> Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?, S. 11; ders., Erläuterungen, S. 143, 166, 185 f.; ders., Begründungsprogramm, S. 113-119; Gril, a.a.O., S. 29-30.

<sup>1115</sup> Zum Begriff der pragmatischen Wende: Habermas, Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, S. 75.

<sup>1116</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band. I, S. 412. Vgl. Gril, a.a.O., S. 30.

<sup>1117</sup> Zum Begriff der Legitimität siehe Habermas, Zur Logik von Legitimationsproblemen, S. 131-196.

Aussagen allgemein begründen. Dies entspricht einer zweiten Stufe der Begründung der Menschenrechte.

Auf der zweiten Begründungsebene lassen sich moralische Aussagen allein auf dem Faktum der kommunikativ menschlichen Lebensform begründen, deren normativer Gehalt den Voraussetzungen des kommunikativen Handelns und der rationalen Kommunikationspraxis entspricht. Hieraus wird das Diskursprinzip „D“ und die Diskursregel „U“ letztlich abgeleitet. Dieses Niveau der Begründbarkeit besteht in dem Habermasschen *Universal-Pragmatik Argument*. Auf diesem Niveau sollte Habermas keinen reduzierten, juristischen Begriff der Menschenrechte behalten, sondern einen moralischen.

Diese Differenzierung zweier Begründungsebenen ist allein aus analytischen Gründen erlaubt, denn beide stehen in einem intrinsischen Verhältnis. Der Unterschied liegt erst darin, dass man im Bereich des Rechts mit der Institutionalisierung des Verfahrens der Rechtssetzung und der kommunikativen Rechte und Freiheiten rechnen kann, welche sich als kognitive, prozedurale und motivationale Ergänzungen der Moral verstehen lassen.<sup>1118</sup>

Dieses Habermassche Begründungsprogramm könnte man wie folgt kennzeichnen: Es befindet sich nach Habermas auf einem postmetaphysischen Begründungsniveau und sieht den inneren Wert dieser Begründung nicht mehr im Subjekt, sondern in Diskursprozessen. Es setzt pragmatische Präsuppositionen voraus, die auf einem empirischen Faktum beruhen. Damit nimmt es kein transzendentes Argument in Anspruch. Es schließt sowohl normative als auch empirische Elemente ein und entfaltet sich mittels einer konstruktivistischen Methode anhand diskurstheoretischer und universal-pragmatischer Werkzeuge. Es führt aus einer immanenten Perspektive zu einer intersubjektivistischen Umformulierung des Kantschen Kategorischen Imperativs und der Freiheit als Autonomie.

Es soll zunächst der Begriff der Menschenrechte und sein Inhalt bei Habermas, dann das Begründungsprogramm der Menschenrechte dargestellt werden, das aus dem Demokratieargument und dem Universal-Pragmatik Argument besteht. Anschließend soll eine kritische Stellungnahme entwickelt werden.

## II. Das Konzept, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte

Das *Konzept der Menschenrechte* wird dem positiven Recht zugeordnet, obwohl ihre Begründung aus dem Bereich der Moral stammt.<sup>1119</sup> Die Menschenrechte sind Habermas zufolge juristisch-positive Rechte mit einem universellen Geltungssinn,<sup>1120</sup> der über die positive Rechtsordnung hinausweist, „weil sie ausschließlich unter dem moralischen Gesichtspunkt begründet werden können“.<sup>1121</sup>

Die Menschenrechte sind also nicht moralischer Herkunft, sondern eine spezifische Ausprägung des modernen Begriffs subjektiver Rechte.<sup>1122</sup> Was den Menschenrechten den Anschein moralischer Rechte verleiht, ist nicht ihr Inhalt oder ihre Struktur, sondern ihr universeller Geltungssinn. Dieser Modus der Begründung macht, so Habermas, aus ihnen keine moralischen Normen.<sup>1123</sup>

Das Konzept des positiven Rechts versucht Habermas durch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral zu erklären.<sup>1124</sup> Trotz der Differenzierung von Recht und Moral ist

---

<sup>1118</sup> Siehe Habermas, *Recht und Moral*, S. 541-599.

<sup>1119</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 222-226.

<sup>1120</sup> In diesem Sinne zeigen die Menschenrechte einen doppelten Charakter: als Verfassungsnormen genießen sie positive Geltung, aber als Rechte, die jeder Person als Mensch zukommen, wird ihnen zugleich eine überpositive Geltung zugeschrieben. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 221.

<sup>1121</sup> Habermas, a.a.O., S. 223.

<sup>1122</sup> Habermas, a.a.O., S. 222.

<sup>1123</sup> Habermas, a.a.O., S. 224.

<sup>1124</sup> Habermas entwickelt vier Thesen zur Differenzierung von Moral und Recht: (1) die moralischen und rechtlichen Regeln unterscheiden sich auch bei einer nachmetaphysischen Begründung, (2) das Recht fungiert als ein ergänzendes System der Moral, (3) die Autonomie soll als abstrakt und neutral gegenüber Moral und Recht begriffen

dem Recht die Moral eingeschrieben, denn das positive Recht darf den moralischen Grundsätzen nicht widersprechen, wenn es legitim sein soll.<sup>1125</sup>

Das Konzept der Menschenrechte resultiert letztlich aus ihrer *Struktur*. Diese ist die des *subjektiven Rechts*.<sup>1126</sup> Die Menschenrechte gehören nach ihrer Struktur zu einer Ordnung positiven und zwingenden Rechts, die einklagbare subjektive Rechtsansprüche begründet.<sup>1127</sup> Es wird versucht, zu zeigen, dass in den historischen Lehren vom subjektiven Recht der intersubjektive Sinn der subjektiven Handlungsfreiheiten fehlt.<sup>1128</sup> Bei Habermas gibt es eine *intersubjektive Struktur von Rechten* sowie eine *kommunikative Struktur der Selbstgesetzgebung*.<sup>1129</sup>

Der *Inhalt der Menschenrechte* lässt sich in Habermas' Rechtsphilosophie in einem *System der Rechte* ausdrücken, welches im Prinzip in abstracto vorstellbar ist. Zugleich aber soll dieses System in einer historischen Institutionalisierung des Verfassungsstaats vom Gesetzgeber entwickelt werden.<sup>1130</sup> Die Grundrechte eines solchen Systems der Rechte bestehen aus den Rechten, „die Bürger einander zuerkennen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“.<sup>1131</sup>

Habermas versucht, eine *logische Genese von Rechten*<sup>1132</sup> zu rekonstruieren, welche mit gleichen Handlungsfreiheiten beginnt und mit den Bedingungen zur Institutionalisierung des öffentlichen Gebrauchs der kommunikativen Freiheiten endet.<sup>1133</sup> Darüber hinaus spielen die kommunikativen Rechte und Freiheiten eine entscheidende Rolle in der Institutionalisierung und Gewährleistung aller Arten von Rechten. Es wird zwischen universellfähigen Rechten und denjenigen Rechten unterschieden, die sich auf die Mitgliedschaft in einer Rechtsgemeinschaft beziehen. Beim dem Habermas'schen System der Rechte geht es also letzten Endes um den Schutz und die Ermöglichung der privaten und der öffentlichen Autonomie.

Das System der Rechte resultiert aus einer Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform. Es formt einen Kreisprozess, der die Gleichursprünglichkeit von Diskursprinzip und Rechtsform zum Ausdruck bringen soll.<sup>1134</sup> Durch den Versuch, das Diskursprinzip mit der Rechtsform in Einklang zu bringen, sollen diejenigen Rechte begründet werden, die das Zusammenleben der Bürger mittels des Rechts regeln. Die Rechtsform lässt sich wesentlich als Rückgriff auf Kants Rechtsprinzip verstehen.<sup>1135</sup> Sowohl Kants Rechtsprinzip als auch Habermas' Rechtsform sind normativ zu rechtfertigen, Letztere durch Diskurs-, Moral- und Demokratieprinzip.<sup>1136</sup>

In diesem Rahmen wird das klassische Verständnis des Inhaltes der Menschenrechte als Rechte auf gleiche Handlungsfreiheiten durch politische, soziale und kommunikative Grundrechte ergänzt. Die Rechte auf Handlungsfreiheiten und die Politik- und Teilnahmerechte sind absolut

---

werden, (4) die Menschenrechte sind Rechte im juristischen Sinne unabhängig von ihrem moralischen Gehalt. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 135-136.; ders., *Recht und Moral*, S. 535-587.; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 296-298. Vgl. Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie: eine Untersuchung zu Jürgen Habermas und Robert Alexy*, S. 28-30.

<sup>1125</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 137.

<sup>1126</sup> Habermas, a.a.O., S. 109; ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 222-226.

<sup>1127</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 224-225.

<sup>1128</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 118.

<sup>1129</sup> Habermas, a.a.O., S. 135.

<sup>1130</sup> Habermas, a.a.O., S. 163.

<sup>1131</sup> Habermas, a.a.O., S. 109, 155.

<sup>1132</sup> Eine logische Genese lässt sich bei Habermas als eine Deduktion aus Begriffen verstehen. Siehe dazu Habermas, *Faktizität und Geltung*, Kap. III.

<sup>1133</sup> Daraus entwickelt Habermas drei Kategorien von Rechten: (1) Rechte, die private Autonomie durch Rechte auf gleiche Handlungsfreiheiten sichern, (2) Rechte, die öffentliche Autonomie durch Politik- und Teilnahmerechte gewährleisten und (3) Rechte, die materielle Bedingungen für die Ausübung privater und öffentlicher Autonomie durch soziale Rechte garantieren sollen. Siehe Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 155-161.

<sup>1134</sup> J. Habermas, a.a.O., S. 154; vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 212.

<sup>1135</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 109 f., 130 f. Zum Rechtsprinzip: Kant, *MdS*, § C, S. 309 (337); vgl. K. Günther, *KJ* 1994, S. 470 (473); K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 80, S. 212.

<sup>1136</sup> Siehe K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 216.

begründet, die sozialen Rechte dagegen nur relativ,<sup>1137</sup> nämlich in Bezug auf die absolut begründete Gleichverteilung rechtlich subjektiver Handlungsfreiheiten.<sup>1138</sup>

Diese Grundrechte bilden einen Kreislauf der Gewährung: Die politischen Grundrechte gewährleisten die Meinungs- und Willensbildungsprozesse, den politischen Gebrauch der kommunikativen Freiheiten<sup>1139</sup> und damit die Erzeugung und Gewährleistung der Handlungsfreiheitsrechte. Umgekehrt ermöglichen die Rechte auf Handlungsfreiheit die Meinungs- und Willensbildungsprozesse durch die Gewährleistung gleicher politischer Grundrechte.<sup>1140</sup>

Dieses diskurstheoretische Verständnis der Grundrechte als System der Rechte bildet den Rahmen, in dem Habermas sein Demokratieargument entwickelt. Es dient zur Erklärung des internen Zusammenhangs zwischen Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität und damit zur Auflösung der Paradoxie der Entstehung von Legitimität aus Legalität.<sup>1141</sup>

### III. Die Habermasschen Begründungsargumente der Menschenrechte

Auf der Grundlage des Konzepts, der Struktur und des Inhalts der Menschenrechte kann man nach ihrer *Begründung* im Bereich des Rechts fragen. Die Lösung des Problems der Begründung der Menschenrechte muss Habermas zufolge auf einem *postmetaphysischen Niveau* entwickelt werden,<sup>1142</sup> denn der Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt<sup>1143</sup> lässt nur reflexive Prozesse zur Rechtfertigung zu.<sup>1144</sup> Diese reflexiven Prozesse sind allein möglich als Argumentationen, d.h. Reflexionsformen des kommunikativen Handelns,<sup>1145</sup> und erklären, warum das Recht allein legitimiert werden kann, wenn es den posttraditionalen Lebensidealen und Gerechtigkeitsideen nicht widerspricht.<sup>1146</sup>

Der theoretische Rahmen des Habermasschen Begründungsprogramms besteht in seiner Theorie des kommunikativen Handelns, der Universalpragmatik und der intersubjektiven Wahrheitstheorie. Habermas beginnt mit der Unterscheidung zwischen dem kommunikativen und dem strategischen Handeln. Beim kommunikativen Handeln streben die Subjekte danach, allgemeine und zwanglose Konsense zu erreichen, bei denen es um eine „*intersubjektive Anerkennung von Geltungsansprüche(n)*“ geht. Im Gegensatz dazu geht es beim strategischen Handeln um das Erreichen des eigenen Zieles durch zweckmäßige Mittel wie Zwangsandrohung oder Versprechen. Deshalb werden die Anderen beim strategischen Handeln bloß als Mittels zu egoistischen Zwecken und Interessen gebraucht.<sup>1147</sup>

Die Subjekte handeln jedoch nach Habermas nicht nur strategisch, sondern vielmehr auf eine kommunikative Weise in verschiedenen Bereichen, die als Welt der Gegenstände, soziale Welt und subjektive Welt gekennzeichnet sind. Zu jeder Welt gehören unterschiedliche Geltungsansprüche unserer sprachlichen Aussagen. Im ersten Fall streben die Aussagen nach der Wahrheit der instrumentellen Vernunft, nämlich der Wahrheit bezüglich empirischer

---

<sup>1137</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 157.

<sup>1138</sup> Habermas, a.a.O., S. 485.

<sup>1139</sup> Habermas verstehe mit Klaus Günther kommunikative Freiheit „*als die im verständigungsorientierten Handeln wechselseitig vorausgesetzte Möglichkeit, zu den Äußerungen eines Gegenübers und zu den damit erhobenen, auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen.*“ Habermas, a.a.O., S. 152.

<sup>1140</sup> Habermas, a.a.O., S. 161.

<sup>1141</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 157; ders., Recht und Moral, S. 541-570; vgl. Rasmussen, How is valid law possible? A review of Between Facts and Norms by Jürgen Habermas, S. 21-44.

<sup>1142</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S.124; ders., Postmetaphysisches Denken, S. 35-62.

<sup>1143</sup> Siehe Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, S. 171-229.

<sup>1144</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 127.

<sup>1145</sup> Habermas, a.a.O., S.127.; vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 25-34.

<sup>1146</sup> „*Gründe für die Legitimität des Rechts müssen, bei Strafe kognitiver Dissonanzen, in Einklang stehen mit den moralischen Grundsätzen universeller Gerechtigkeit und Solidarität sowie mit den ethischen Grundsätzen einer bewusst entworfenen, selbstverantworteten Lebensführung von Einzelnen wie von Kollektiven.*“ Habermas, Faktizität und Geltung, S. 128.

<sup>1147</sup> Zur Erläuterungen über das Rationalitäts- und kommunikativen Handelns siehe unter anderem z.B. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, S. 114-151.

Gegenstände. Im zweiten Fall zielen die Aussagen auf die Gerechtigkeit oder normative Richtigkeit im sozialen Bereich. Schließlich bringen die Aussagen im dritten Fall die Aufrichtigkeit zum Ausdruck, nämlich subjektive Überzeugungen.<sup>1148</sup>

Habermas unterscheidet deutlich zwischen den Geltungsansprüchen der praktischen Vernunft oder des moralischen Diskurses und denen der instrumentellen Vernunft, nämlich zwischen Wahrheitsansprüchen und Richtigkeitsansprüchen. Die moralische „Wahrheit“ bzw. Richtigkeit muss nicht nach denselben *Verifizierungskriterien* der empirischen Wahrheit der Naturwissenschaft beurteilt werden. Die große Tragödie der Modernität besteht Habermas zufolge gerade in dem Versuch, die Vernunft auf den instrumentellen Bereich reduzieren zu wollen. Dies hat dazu geführt, dass die Vernunft ihre eigenen Versprechen nicht halten konnte und dass die instrumentelle Vernunft die Lebenswelt kolonisieren oder ihr Rationalitätsmodell der sozialen Welt – der Moral – und der subjektiven Welt auferlegen wollte. Mithin wurde die Spezifität des moralischen Gedankenganges verkannt, als die praktische Vernunft zur instrumentellen Rationalität reduziert oder ihre eigene Art von Rationalität nicht berücksichtigt wurde. Deshalb ist es notwendig, die Geltungsansprüche der praktischen und Werturteile durch eine Moralthorie in der Form einer Untersuchung moralischer Argumente, begründen zu können.<sup>1149</sup>

Habermas' Schlussfolgerungen bezüglich der „*Struktur moralischer Argumente*“ sind ähnlich. Die einzige Form, die konkrete moralische Erfahrungen mit der Formulierung allgemeiner moralischer Grundsätzen zu verknüpfen, besteht darin, ein „Brückenprinzip“ festzulegen, das eine ähnliche Funktion im Bereich der Ethik haben soll, wie das „Induktionsprinzip“ im Bereich des experimentellen, wissenschaftlichen Diskurses. Dieses Prinzip muss auf dem allgemeinen und unpersönlichen Charakter jeder gültigen moralischen Vorschrift beruhen, der Kants Formalismus kennzeichnet. Deshalb nennt Habermas ein solches Prinzip „Universalisierungsprinzip“. Damit versucht Habermas zwei unterschiedliche Traditionen zu vereinen: den Kantschen Formalismus und Rousseaus Begriff eines allgemeinen Willens.<sup>1150</sup>

Der entscheidende Unterschied zu Kant besteht darin, dass es hier um eine diskursive und nicht-monologische bzw. dialogische Vernunft geht. Der Universalisierungsversuch ist insofern dem Diskursverfahren untergeordnet, da die Suche nach der Verallgemeinerung allein aufgrund eines Formalismus oder eines universalistischen Utilitarismus nicht geeignet wäre, denn es berücksichtigt nicht den Prozess der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung. Habermas schließt, dass nur die kommunikative bzw. diskursive Ethik die Allgemeinheit der Normen und die Autonomie des handelnden Subjekts sichern kann, weil sie ausschließlich auf die diskursive Überprüfung der Geltungsansprüche von Normen zurückgreift. Allein diejenigen Normen, die eine zwanglose, allgemeine Übereinstimmung aller Betroffenen als Diskursteilnehmer bei einer diskursiven Willensbildung finden oder finden können, können für sich allgemeine Geltung beanspruchen.<sup>1151</sup>

Deshalb formuliert Habermas den Kantschen Kategorischen Imperativ aus der Sicht des kommunikativen Handelns oder der Diskursethik um, damit das Universalisierungsprinzip als intersubjektive, ethische Begründung jeder kollektiven, öffentlichen Willensbildung fungieren kann. In diesem Sinne wird das Argumentationsgewicht des Universalisierbarkeitstest vom Versuch, individuelle Handlungsmaximen ohne Selbstwiderspruch zu finden, zur Übereinstimmung im Diskursprozess übertragen, in dem jeder praktischen Norm von jedem Betroffenen als universell gültig zugestimmt werden muss.<sup>1152</sup>

Die letzte Begründungsebene der moralischen Aussagen ist nach Habermas auf eine Universalpragmatik angewiesen, die auf die universalpragmatischen Präsuppositionen der zur

---

<sup>1148</sup> Zur Kritik der instrumentellen Vernunft siehe unter anderem z.B. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, S. 489-534.

<sup>1149</sup> Siehe J. Habermas, *Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm*, S. S. 77 ff.

<sup>1150</sup> Vgl. J. Habermas, a.a.O., S. 53-119

<sup>1151</sup> J. Habermas, *Zur Logik von Legitimationsproblemen*, in: ders., *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, S. 111.

<sup>1152</sup> J. Habermas, *Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm*, S. 53-119.

Verständigung orientierten Lebenskommunikation und auf das Faktum der Kommunikationsform bzw. menschlich sprachlichen Lebensform zurückgreift. Insofern nimmt Habermas im Prinzip kein transzendentes Argument in Anspruch. Damit versucht er sich von Apel<sup>1153</sup> und anderen Autoren, die ein Transzendentalargument entwickeln, zu differenzieren.

Beim dem Habermasschen Begründungsprogramm lassen sich zwei Hauptbegründungsargumente unterscheiden: Das Demokratieargument, welches besagt, dass Menschenrechte auf dem demokratischen Gesetzgebungsprozess begründet liegen, der auf eine diskursive Art und Weise verstanden werden soll und das universalpragmatische Argument, welches besagt, dass universell moralische Normen wie Menschenrechte sich auf die notwendigen Präsuppositionen der zur Verständigung orientierten Argumentation rechtfertigen lassen, die den Diskursregeln entsprechen. Ersteres Argument befindet sich auf einer speziell juristischen und rechtsphilosophischen Begründungsebene, letzteres auf einer allgemein praktisch-philosophischen Begründungsebene, die sich als letzte universalpragmatische Begründung – jedoch nicht im Sinne einer Letztbegründung – darstellt.

## 1. Das Demokratieargument

Beim Demokratieargument kann das *Begründungsproblem* als die Frage nach der Legitimität<sup>1154</sup> des Rechts verstanden werden. Die Quelle aller Legitimität des positiven Rechts liegt Habermas zufolge im demokratischen Rechtsetzungsprozess, also in einem demokratischen Gesetzgebungsverfahren. Dieses demokratische Verfahren lässt für seine Ergebnisse Legitimität vermuten,<sup>1155</sup> weil auf dem posttraditionalen Rechtfertigungsniveau nur das Recht als legitim gilt, das in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung von allen Rechtsgenossen rational akzeptiert werden könnte.<sup>1156</sup> Ein solches demokratisches Verfahren soll dem Diskursprinzip bzw. dem Demokratieprinzip gerecht werden und dem Begriff des kommunikativen Handelns und den normativen Voraussetzungen der Argumentationspraxis entsprechen.<sup>1157</sup>

Im Bereich des Rechts wird in der Habermasschen Rechtsphilosophie scharf zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen unterschieden. Bei der ersten Art von Diskursen gibt es verschiedene Typen von Begründung, die von dem Typ der Argumentation und der Art der Gründe abhängen. Habermas unterscheidet zwischen drei Arten der Argumentation überhaupt: der moralischen, der ethischen und der pragmatischen, denen wiederum dieselbe Unterscheidung von Gründen entspricht.<sup>1158</sup> Die Menschenrechte als juridische Rechte sind also im Rechtsetzungsprozess *ausschließlich* mit moralischen Argumenten durch moralische Gründe begründbar.<sup>1159</sup>

Das demokratische Verfahren, mit dem sich die Menschenrechte sowie alle anderen Rechtseinzelnormen begründen lassen, beruht auf dem Prinzip der Volkssouveränität,<sup>1160</sup> nämlich auf der Idee öffentlicher Autonomie, und damit auf der Idee der politischen Rechte, die den

---

<sup>1153</sup> Mit den drei Prämissen der faktischen Unvermeidbarkeit der Voraussetzungen der Argumentationspraxis, der Fallibilität der Erkenntnis der Diskursregel und des nicht-moralischen Gehalts der pragmatischen Präsuppositionen der Argumentation unterscheidet sich das Universal-Pragmatik Argument Habermas' von dem Transzendental-Pragmatik Argument Apels. Vgl. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 352; ders., *Fallibilismus*, S. 172 ff.; Habermas, *Begründungsprogramm*, S. 88 u. 106 f.; Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, Einleitung, Fn.2.

<sup>1154</sup> Zum Begriff und Problemen der Legitimität siehe Habermas, *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, S. 170-192; vgl. auch McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, S. 407-439; Heins Volker, *Strategien der Legitimation*, S. 104-155; Von Niekerk, *Demokratie und Mündigkeit: eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Jürgen Habermas*, S. 170-203.

<sup>1155</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 161.

<sup>1156</sup> Habermas, a.a.O., S. 169.

<sup>1157</sup> Vgl. Guibentif, *Approaching the production of law through Habermas's concept of communicative action*, S. 45-70.

<sup>1158</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 139-140.

<sup>1159</sup> Diese Argumente begründen, „*warum die Gewährleistung solcher Regeln im gleichmäßigen Interesse aller Personen in ihrer Eigenschaft als Personen überhaupt liegen, warum sie also gleichermaßen gut sind für jedermann*“ Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 223.

<sup>1160</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 110.



Staatsbürgern den öffentlichen Gebrauch der praktischen Vernunft, nämlich die Ausübung ihrer öffentlichen Autonomie, sichert.<sup>1161</sup> Sie bestimmen also das normative Selbstverständnis demokratischer Rechtsstaaten.<sup>1162</sup>

Um die interne Spannung zwischen den Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität, und damit schließlich die Spannung zwischen Faktizität und Geltung des Rechts, aufzulösen, entwickelte Habermas seine zentrale These der *Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie*.<sup>1163</sup> Diese These impliziert, dass die Menschenrechte als notwendige Voraussetzung einer Gesellschaft sich letztlich nach einer rationalen Rekonstruktion des Rechts in einem inneren Aspekt durch eine allgemeine und abstrakte Idee der Autonomie begründen, die auf der einen Seite privater und moralischer Autonomie entspricht und auf der anderen Seite die öffentliche Autonomie umfasst.<sup>1164</sup>

In der Habermasschen Rechtsphilosophie wird besonders scharf der Begriff der öffentlichen Autonomie behandelt und damit der der Öffentlichkeit<sup>1165</sup> und der deliberativen Politik,<sup>1166</sup> welcher sich aus dem Begriff der kommunikativen Macht<sup>1167</sup> bzw. aus der Ausübung der kommunikativen Freiheiten der Staatsbürger in der Zivilgesellschaft gewinnen lässt.<sup>1168</sup> Die öffentliche Autonomie bildet den Angelpunkt eines diskurstheoretischen Verständnisses radikaler Demokratie,<sup>1169</sup> die legitimes Recht erzeugen muss<sup>1170</sup> und dem Rechtsstaat Legitimität gewährt.<sup>1171</sup>

Das intrinsische Verhältnis zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht also darin, dass erstens das System der Rechte die Bedingungen der Institutionalisierung der notwendigen Kommunikationsformen für eine politisch autonome Rechtssetzung angibt,<sup>1172</sup> und dass zweitens die politischen Rechte und kommunikativen Freiheiten die Freiheitsrechte gewährleisten.<sup>1173</sup> Die Freiheitsrechte sind also notwendige Bedingungen der Ausübung öffentlicher Autonomie, damit stehen sie für den Gesetzgeber nicht zur Disposition, aber als solche können sie die Souveränität des Gesetzgebers nicht einschränken. Es wirft sich also bei Habermas die Frage auf, ob der Gesetzgeber die Menschenrechte außer Kraft setzen darf.<sup>1174</sup>

Die Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie besteht im Kern eines neuen, prozeduralen Paradigmas des Rechts,<sup>1175</sup> nachdem die Kommunikationsformen gleichzeitig private und öffentliche Autonomie *in ihrer Entstehung* gewährleisten.<sup>1176</sup> Dieser diskursive

---

<sup>1161</sup> Habermas, a.a.O., S. 110.

<sup>1162</sup> Habermas, a.a.O., S. 129.

<sup>1163</sup> Diese These entwickelt Habermas in Faktizität und Geltung Kapitel III, IV und X; ders., Einbeziehung des Anderen, Kap. X, S. 298-305.

<sup>1164</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 109, 301, 381.

<sup>1165</sup> Siehe Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 112-171.

<sup>1166</sup> Siehe Habermas, a.a.O., Kapitel VII. Vgl. Chambers, Discourse and democratic practices, S. 232-262.

<sup>1167</sup> Habermas übernimmt diesen Begriff von Hanna Arendt. Siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 182-187; vgl. Scheyli, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas, S. 47-57.

<sup>1168</sup> Diese Ideen betrachtet Habermas im VII. Kapitel der Faktizität und Geltung; vgl. Cavkaytar, Deliberative Politik und das Konzept der Zivilgesellschaft in Jürgen Habermas' Faktizität und Geltung, S. 30-78.

<sup>1169</sup> Vgl. Schartz, Die Hoffnung auf radikale Demokratie, S. 333-385; Baynes, Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung, S. 201-232; Von Niekerk, Demokratie und Mündigkeit: eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Jürgen Habermas, S. 116-169.

<sup>1170</sup> Vgl. Scheyli, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas, S. 37-108.

<sup>1171</sup> Vgl. Becker, Rechtsstaatliche Legitimität zwischen der Kritik der Verständigungsverhältnisse und der Kritik der Urteilskraft, S. 100-139, 297-333.

<sup>1172</sup> „Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt.“ Habermas, a.a.O., S. 134. Siehe Grimm, Bedingungen demokratischer Rechtssetzung, S. 489-506.

<sup>1173</sup> Der interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität liegt nach Habermas „im normativen Gehalt eines Modus der Ausübung politischer Autonomie, der ... durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert wird.“ Habermas, Faktizität und Geltung, S. 133.

<sup>1174</sup> Die theoretische Unverfügbarkeit, welche die universelle Geltung den Menschenrechten zuspricht, kann nach Habermas die Grundrechte nicht vor dem Schicksal allen positiven Rechts bewahren; auch sie können geändert oder außer Kraft gesetzt werden. Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 222, 300; ders., Faktizität und Geltung, S. 162.

<sup>1175</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 468-537; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 245, 277-293.

<sup>1176</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 493, 527-538.

Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität bleibt Kant und Rousseau verschlossen, denn diese Autoren verbinden Vernunft mit Willen in der Autonomie eines Subjekts.<sup>1177</sup> Die Habermassche Diskurstheorie verabschiedet sich überhaupt von diesen „bewußtseinsphilosophischen Denkfiguren“,<sup>1178</sup> denn das Subjekt ist nicht der Ort, an dem sich der vernünftige Wille bildet. Dieser Ort sei vielmehr der zur Verständigung orientierte Diskurs.<sup>1179</sup> Damit liegt die praktische Vernunft in den Diskursregeln und Argumentationsformen.<sup>1180</sup>

Die Idee der Autonomie stützt sich Habermas zufolge auf das *Diskursprinzip* „D“, welches als indifferent gegenüber Recht und Moral gedacht wird.<sup>1181</sup> Das Diskursprinzip bringt die Unparteilichkeit der praktischen Urteile zum Ausdruck und wird in Handlungsnormen formuliert: „D: Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“.<sup>1182</sup> Was zählt, ist also letztlich die Möglichkeit aller Teilnehmer in rationalen Diskursen, die Normen durch den Test der Akzeptabilität für jeden möglicherweise Betroffenen zu überprüfen.<sup>1183</sup>

Beim Habermasschen Begründungsprogramm ist das Diskursprinzip mit der Form des Rechts intrinsisch verbunden. Aus ihnen ergeben sich sowohl das Demokratieprinzip als auch das ganze System der Rechte, was von Habermas als „logische Genese von Rechten“ bezeichnet wird.<sup>1184</sup> Diese Verbindung von Diskursprinzip, Rechtsform, Demokratieprinzip und System der Rechte impliziert einerseits, dass die Legitimität des Rechts streng an die universelle Zustimmung gebunden ist,<sup>1185</sup> und andererseits, dass private und öffentliche Autonomie sich in Abhängigkeit zueinander bestimmen. Daraus folgt, erstens, dass die Grundrechte dem politischen Prozess nicht von vornherein vorgegeben sind, sondern in ihm durch den öffentlichen Gebrauch der Autonomie hervorgebracht werden müssen, dass also Grundrechte mittelbar diskurstheoretisch zu begründen sind.<sup>1186</sup> Zweitens, dass die Konkretisierung der Grundrechte in einem diskursiv verfassten demokratischen Prozess notwendig ist, die ein ganzes System der Rechte bildet. Diese Begründungsschritte stützen sich auf das Konsensargument, welches ein zentrales Element der Habermasschen Begründung universellfähiger Normen und eines Systems der Rechte bildet.

Dieses Begründungsprogramm bildet eine sehr komplexe *Theoriearchitektur*,<sup>1187</sup> die aus der These von Diskursprinzip „D“, Diskursregel „U“, Demokratieprinzip, Form des Recht und Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie besteht und aus deren Konzeption sich das System der Rechte ergibt. Die Theoriearchitektur besteht also aus einer Pyramide, an deren Spitze das neutrale Diskursprinzip steht, aus dem gleichursprünglich das Moral- und das Demokratieprinzip als Spezifizierung von „D“ hervorgehen.<sup>1188</sup>

Aus dem allgemeinen Diskursprinzip entstehen also sowohl das Universalisierungsprinzip bzw. das Moralprinzip als auch das Demokratieprinzip, welches dem Rechtsprinzip entspricht, als einer Spezifizierung des Diskursprinzips. Ersteres bezieht sich auf universellfähigen Handlungsnormen, die allein unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung zu rechtfertigen sind. Demgegenüber handelt es sich bei Letzteren um rechtliche Handlungsnormen, die durch ethisch-politische und pragmatische, also nicht nur durch moralische Gründe gerechtfertigt werden können.<sup>1189</sup>

---

<sup>1177</sup> Habermas, a.a.O., S. 134.

<sup>1178</sup> Habermas, a.a.O., S. 362.

<sup>1179</sup> Habermas, a.a.O., S. 362-366.

<sup>1180</sup> Habermas, a.a.O., S. 360.

<sup>1181</sup> Habermas, a.a.O., S. 155.

<sup>1182</sup> Habermas, a.a.O., S. 138.

<sup>1183</sup> Habermas, a.a.O., S. 134.

<sup>1184</sup> Habermas, a.a.O., S. 154 f. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 156.

<sup>1185</sup> Habermas, a.a.O., S. 138. Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1186</sup> Habermas, a.a.O., S. 160. Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1187</sup> K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 210.

<sup>1188</sup> K-E. Hain, a.a.O., S. 211.

<sup>1189</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 139; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 211.

Beim diesem Begründungsprogramm wird versucht das Diskursprinzip nicht der Moral zuzuordnen. Das Diskursprinzip hat aber bereits einen normativen Gehalt, da es den Sinn der Unparteilichkeit praktischer Urteile zum Ausdruck bringt. Habermas räumt gleichzeitig ein, dass eine Rechtsordnung nur legitim sein könne, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspreche. Das Diskursprinzip stehe aber der Moral und dem Recht neutral gegenüber, denn es liege auf einer Abstraktionsebene und beziehe sich auf Handlungsnormen überhaupt, die moralischen oder rechtlichen Charakter haben könnten. Deshalb lässt sich sagen, dass eine völlige Trennung zwischen moralischem und rechtlichem Bereich beim Habermasschen Begründungsprogramm nicht bestehen kann, soweit moralische Gründe bei der Rechtfertigung rechtlicher Normen eine entscheidende Rolle spielen.<sup>1190</sup>

Das Demokratieprinzip soll ein Verfahren legitimer Rechtsetzung festlegen, deshalb besagt es „daß nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtssetzungsprozess die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können“.<sup>1191</sup> Das Demokratieprinzip wird also als Kern eines Systems von Rechten verstanden, weil es den Mechanismus für die Erzeugung des legitimen Rechts bestimmt.<sup>1192</sup> Das Demokratieprinzip erklärt somit den Sinn der Selbstbestimmungspraxis aller Rechtsgenossen einer juristischen Gesellschaft, die sich untereinander als frei und gleich anerkennen. Es ist das Einzige, was zur Selbstbestimmung der Bürger vorgegeben ist. Es ist dem Begriff des kommunikativen Handelns eingeschrieben<sup>1193</sup> und wird mittels gleicher Kommunikations- und Teilnahmerechte dem Gesetzgebungsverfahren implementiert. Damit wird die Bürde der Legitimation juristischer Normen auf die rechtlich institutionalisierten Verfahren diskursiver Meinungs- und Willensbildung verlagert.<sup>1194</sup>

Das Habermassche Demokratieargument versucht zu zeigen, dass die Idee des Diskursprinzips und damit des Diskurses allein in einem demokratischen Verfassungsstaat realisiert werden können, sofern die Grund- und Menschenrechte gesichert sind; umgekehrt, dass allein die Gewährleistung der Grund- und Menschenrechte das demokratische Verfahren zur Meinungs- und Willensbildung in einer Gesellschaft ermöglicht. Mit anderen Worten: Habermas' Diskurstheorie versucht die untrennbare Verbindung zwischen Grund- und Menschenrechten und Demokratie zu zeigen. In diesem Sinne würde die Diskurstheorie nicht nur zur Begründung der Grund- und Menschenrechte dienen, sondern auch als eine Basistheorie des demokratischen Verfassungsstaates.<sup>1195</sup>

Dieses Demokratieargument würde gelingen, wenn die These der intrinsischen Verbindungen zwischen privater und öffentlicher Autonomie, Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität, Handlungsfreiheiten und politischen Rechten gelungen ist. Daher wird versucht, private und öffentliche Autonomie in Einklang zu bringen. Die diskurstheoretische Deutung der Demokratie versucht Habermas mittels einer diskursiven Lesart derselben auf Basis des Diskursprinzips, auf dem Begriff des kommunikativen Handelns<sup>1196</sup> und letztlich auf den Strukturen menschlich sprachlicher Kommunikation<sup>1197</sup> zu erklären. Das entspricht dem Habermasschen Universal-Pragmatik Argument.

## 2. Das Universal-Pragmatik Argument

Die Begründung der Menschenrechte ist Habermas zufolge auf ein letztes, pragmatisches Niveau angewiesen, das in der Idee einer Universalpragmatik<sup>1198</sup> entwickelt worden ist. Gleichgültig, ob

---

<sup>1190</sup> Habermas, a.a.O., S. 137 f.; K-E. Hain, a.a.O., S. 211.

<sup>1191</sup> Habermas, a.a.O., S. 141.

<sup>1192</sup> Habermas, a.a.O., S. 155.

<sup>1193</sup> Habermas, a.a.O., S. 161-162.

<sup>1194</sup> Habermas, a.a.O., S. 162-165.

<sup>1195</sup> Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 164.

<sup>1196</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I, S. 377-427; siehe McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S. 512-546.

<sup>1197</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, S. 97-117.; vgl. McCarthy, a.a.O., S. 378-406.

<sup>1198</sup> Habermas, Was ist Universal Pragmatik?, S. 353-440; vgl. McCarthy, a.a.O., S. 309-330.; Roderick, Universalpragmatik und gesellschaftliche Evolution, S. 110-130.

die Menschenrechte entweder als juristische oder als moralische Rechte verstanden werden können, sie beziehen sich auf Normen mit einem Anspruch auf universale Gültigkeit, nämlich Richtigkeit und Notwendigkeit. Deshalb hängt ihre Begründung letztlich von der Begründung moralischer Normen ab, die universell verpflichten<sup>1199</sup> und sich auf die pragmatischen Voraussetzungen der rationalen Argumentationspraxis stützen. Auf diesem Begründungsniveau lassen sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregel ableiten.

Um die Möglichkeit praktischer Erkenntnis, wie der universell gültigen Normen der Menschenrechte, zu rechtfertigen, ist der kognitive Gehalt einer diskursiven Moral nachzuweisen.<sup>1200</sup> Zu diesem Nachweis schlägt Habermas einen Perspektivenwechsel zu einer „*Transzendenz von innen*“ vor,<sup>1201</sup> die ein nachmetaphysisches Begründungsniveau charakterisieren würde.<sup>1202</sup> Im Hinblick auf die Möglichkeit einer solchen epistemischen Begründung moralischer Aussagen werden die Theorien des starken Nonkognitivismus, in Form von Emotivismus oder Dezisionismus, sowie des starken Kognitivismus, in Form von moralischen Realismus, als auch des schwachen Kognitivismus, in Form des Utilitarismus, des Empirismus oder des moralischen Funktionalismus, sowie schließlich die Theorie der metaethischen Skepsis kritisiert.<sup>1203</sup>

Die Habermasche praktische Philosophie geht also davon aus, dass sich der kognitive Gehalt einer diskursiven Moral, die die gleiche Achtung und solidarische Verantwortung für jedermann ermöglicht, noch rechtfertigen lässt. Die grundtheoretischen Prämissen eines solchen Versuches sind erstens eine intersubjektivistische Umformulierung des Kantschen Kategorischen Imperativs<sup>1204</sup>, und damit der Freiheit als Autonomie, und zweitens eine intersubjektivistische Lesart der Wahrheitstheorie.<sup>1205</sup> Aus diesen Annahmen wird die Begründung des moralischen Gesichtspunktes in Bezug auf die kommunikative Lebensform und die Voraussetzungen des kommunikativen Handelns entwickelt.<sup>1206</sup>

Der Habermasche Ausgangspunkt ist also, dass jeder an irgendeiner kommunikativen, durch sprachliche Verständigung strukturierten Lebensform teilnimmt und diese Kommunikationsform sich auf eine Argumentationspraxis bezieht, die inhaltliche Neutralität kennzeichnet und die unvermeidlich und alternativlos ist,<sup>1207</sup> kein Äquivalent hat und ein empirisches Faktum bildet.<sup>1208</sup> Die strukturellen Aspekte solcher Verständigungsprozesse und Lebensformen bilden einen *normativen Gehalt*, der letztlich die Grundlage für eine „immanente“ Begründung normativer Aussagen bildet.<sup>1209</sup> Deswegen wird im Prinzip kein transzendentes Argument in Anspruch genommen, sondern vielmehr ein universalpragmatisches Argument.<sup>1210</sup>

---

<sup>1199</sup> Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?*, S. 12; ders., *Begründungsprogramm*, S. 70.

<sup>1200</sup> Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 11; Zur Kritik siehe Schweppenhäuser, *Die „kommunikativ verflüssigte Moral“*, S. 122-142.

<sup>1201</sup> Habermas, *Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, S. 127-156; ders., *Einbeziehung des Anderen*, S. 16, 17.; dazu Schmidt, *Immanente Transzendenz*, S. 78-96.

<sup>1202</sup> „*Das soll zunächst heißen, daß ihr methodisch der Gottesstandpunkt, inhaltlich der Rekurs auf Schöpfungsordnung und Heilsgeschichte und theoriestrategisch der Rückgriff auf jene Wesensbegriffe versagt ist, die die logische Differenzierung zwischen verschiedenen illokutionären Typen von Aussagen unterlaufen.*“ Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 20; ders., *Nachmetaphysisches Denken*, S. 19-27.

<sup>1203</sup> Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 14-38.

<sup>1204</sup> Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 46-50; ders., *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, S. 103.

<sup>1205</sup> Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 52-55; ders., *Richtigkeit versus Wahrheit*, S. 271-318. Vgl. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, S. 330-352; Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 30-32.

<sup>1206</sup> Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 56.

<sup>1207</sup> Über die Thesen der Alternativlosigkeit bei Habermas siehe Gril, a.a.O., S. 47-73.

<sup>1208</sup> Habermas, a.a.O., S. 58-61.

<sup>1209</sup> Diese Ideen sind schon in der Tradition von Hegel, Humboldt und G.H. Mead aufgenommen und gezeigt worden. Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 57; vgl. Honneth, *Kampf um Anerkennung*; Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*.

<sup>1210</sup> Vgl. Niquet, *Transzendente Argumente*; Baynes, *The normative grounds of social criticism*, S. 88-108; McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, S. 309-577.

In den folgenden Argumentationsschritten werden aus den faktisch unvermeidlichen Präsuppositionen der Argumentation überhaupt das Diskursprinzip und die Diskursregel<sup>1211</sup> abgeleitet, die nach Habermas notwendige Voraussetzungen für die Form kommunikativ menschlicher Praxis sind.<sup>1212</sup> Das wird durch die Reflexionsform des *kommunikativen Handelns*<sup>1213</sup> gemacht, was die Annahme des moralischen Gesichtspunktes bzw. des Diskursprinzips „D“ ermöglicht.<sup>1214</sup>

Eine derartige Begründungspraxis durch „D“ und „U“ würde allgemein zustimmungsfähige Normen – Menschenrechte beispielsweise – auszeichnen. In diesem Sinne werden das Diskursprinzip und die Diskursregel bei Habermas deutlich auf den Geltungsanspruch von Menschenrechten als moralische Aussagen bezogen, wenn man ihre universelle Geltung nachweisen will. Man könnte aber noch den Einwand einer eurozentrischen Befangenheit dieses diskursiven Verständnisses von Moralität einbringen. Deshalb fehlt noch ein letzter Begründungsschritt, um zu wissen, was zu tun ist, wenn man sich überhaupt auf eine Argumentationspraxis einlässt.<sup>1215</sup>

Die Habermassche diskursethische Begründung besteht also darin, dass sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregeln aus bestimmten Eigenschaften des Argumentationsprozesses ableiten lassen.<sup>1216</sup> Die wichtigsten Eigenschaften des Argumentationsprozesses bzw. die pragmatischen Voraussetzungen der Argumentationspraxis sind die Öffentlichkeit des Diskurses, die Inklusion und kommunikative Gleichberechtigung der Teilnehmer, und die Abwesenheit von Zwang und Täuschung in rationalen Diskursen.<sup>1217</sup> Diese pragmatischen Voraussetzungen sollen sichern, dass in praktischen Diskursen nur Gründe zum Zuge kommen, die die Interessen und Wertorientierungen eines jeden gleichermaßen berücksichtigen, und Gründe, die für eine Zustimmung geeignet sind.<sup>1218</sup>

Diese Präsuppositionen können nicht durch Teilnehmer im Diskurs negiert werden, ohne einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen.<sup>1219</sup> Die pragmatischen Voraussetzungen der Argumentationspraxis bilden die der Sprache „innewohnende Rationalität“.<sup>1220</sup> Sie haben den Status einer transzendentalen Nötigung,<sup>1221</sup> d.h. sie bezeichnen die Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikation.<sup>1222</sup> Die Erhebung und Einlösung von Geltungsansprüchen in Kommunikationsform setzt also voraus, dass die Diskursteilnehmer sich gegenseitig als frei und

---

<sup>1211</sup> Die Diskursregel „U“ besagt, „daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten.“ Habermas, a.a.O., S. 60.

<sup>1212</sup> Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 117.

<sup>1213</sup> „Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, daß sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können“ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band I., S. 385.; vgl. Roderick, Habermas und das Problem der Rationalität, S. 130-160.

<sup>1214</sup> Das Diskursprinzip besagt: „[N]ur die Normen dürfen Gültigkeit beanspruchen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten.“ Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 59.

<sup>1215</sup> Habermas, a.a.O., S. 60.

<sup>1216</sup> Die diskurstheoretische Begründung besteht also nach Habermas darin, „daß sich der Grundsatz „U“, in Verbindung mit der in „D“ ausgesprochenen Vorstellung von Normenbegründung überhaupt, aus dem impliziten Gehalt allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen gewinnen läßt“. Habermas, a.a.O., S. 61, 62; vgl. Konrad, Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?, S. 12-50.

<sup>1217</sup> „a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; d) die Kommunikation muß derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, daß die Ja/Nein- Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind.“ Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 62.

<sup>1218</sup> Habermas, a.a.O., S. 62.

<sup>1219</sup> Der Grundgedanke des performativen Selbstwiderspruchs ist, dass derjenige, der eine Diskursregel bestreitet, damit explizit eine Voraussetzung negiert, die er implizit bereits für seinen Sprechakt der Negation in Anspruch nehmen muß. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 49-55.

<sup>1220</sup> Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Band II, S. 132.

<sup>1221</sup> Vgl. Habermas, Erläuterungen, S. 132.

<sup>1222</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 116.

gleich anerkennen.<sup>1223</sup> Aus diesen Präsuppositionen der Argumentationspraxis folgt letztlich die Ableitung des Diskursprinzips „D“ und der Diskursregel „U“.

Das Habermassche *universalpragmatische* Begründungsprogramm lässt sich in drei Begründungsschritten zusammenfassen: (i) Zuerst geht es um den Nachweis der normativen und pragmatischen Notwendigkeit der Diskursregeln als konstitutive Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen der Argumentation. Dies soll durch das Argument des performativen Selbstwiderspruches gelingen. (ii) Dann geht es darum, dass die Notwendigkeit einer zur Verständigung orientierten Argumentation selbst, nämlich der menschlichen kommunikativen Praxis nachgewiesen werden kann. Daraus soll sich die Alternativlosigkeit derselben aus logischen und analytischen Gründen ergeben. (iii) Schließlich wird das Universalisierungsprinzip (U) aus den universalpragmatischen Diskursregeln abgeleitet und darauf begründet. Dieser Habermassche Begründungsprozess ist als eine Rekonstruktion zu verstehen, indem der moralische Charakter der notwendigen Voraussetzungen der Argumentation zum Ausdruck kommt.<sup>1224</sup>

Das Habermassche universalpragmatische Begründungsprogramm setzt eine Konzeption der Sprache voraus, in der die Verständigung als Telos der Kommunikation für den Mensch vorgegeben und unvermeidlich ist. Jedoch räumt Habermas ein, die Alternativlosigkeit der Verständigung gilt nur aus der bestimmten Perspektive der *Lebenswelt*.<sup>1225</sup>

#### IV. Das Habermassche Begründungsprogramm als Ganzes

Bei Habermas hängt die Begründung der Menschenrechte als universell praktische Normen von der Möglichkeit der Begründung praktischer Erkenntnis ab. Das Problem der Menschenrechtsbegründung wird bei Habermas im Rahmen seiner diskursiven Lesart des Rechts behandelt. Er stellt dabei die Frage nach der Richtigkeit normativer Aussagen. Diese Frage nach der Richtigkeit bzw. Begründbarkeit normativer Aussagen lässt sich wiederum als Kern von Habermas' Moraltheorie und Rechtsphilosophie ansehen. Habermas behandelt diese Frage im Rahmen einer allgemeinen Theorie der moralischen Argumentation.<sup>1226</sup>

Habermas' Begründungsprogramm lässt sich als *deontologisch, kognitivistisch, formalistisch* und *universalistisch* beschreiben. Es befindet sich in der philosophischen Richtung der sogenannten ‚*pragmatischen Wende*‘ und entwickelt sich hierzu auf der Grundlage der von Habermas sogenannten *Universalpragmatik*. Das Habermassche Begründungsprogramm befindet sich auf einem – wie der Autor selbst sagt – *postmetaphysischen Begründungsniveau* und liegt nicht mehr in der Idee eines Subjekts, sondern in Diskursprozessen begründet. Das Habermassche Begründungsprogramm setzt pragmatische Präsuppositionen voraus, die auf einem empirischen Faktum beruhen. Deshalb bezeichnet Habermas dieses Begründungsprogramm als ein *quasi-transzendentes*, welches jedoch dem Autor zufolge kein transzendentes Argument in Anspruch nimmt. Habermas' Begründung universell geltender normativer Aussagen schließt sowohl *normative* als auch *empirische* Elemente ein und entfaltet sich mittels einer konstruktivistischen Methode anhand diskurstheoretischer und universal-pragmatischer Prämissen, Thesen und Argumente. Es führt aus einer laut Habermas immanenten Perspektive zu einer intersubjektivistischen Umformulierung des Kantschen Kategorischen Imperativs und der Freiheit als Autonomie in ihren beiden Gestalten.

Das Habermassche Begründungsprogramm der Menschenrechte lässt sich in zwei Stufen der Begründbarkeit darstellen, bei denen Habermas sein *Demokratieargument* und sein *universalpragmatisches Argument* entwirft. Auf der ersten Stufe werden die Menschenrechte, wie auch jede andere Rechtsnorm, durch den demokratischen Prozess der Rechtsetzung jedes

---

<sup>1223</sup> Siehe Gril, a.a.O., S. 26-27.

<sup>1224</sup> Hierzu vgl. P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, Kap. B. II. 3 u. S. 190.

<sup>1225</sup> Das Ziel der Verständigung ist in diesem Sinne bei der Kommunikation gegenwärtig, auch wenn der Mensch von einigen seiner Sprechakte zur Täuschung gebraucht macht. Vgl. P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 190.

<sup>1226</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 25-30; Apsalons, das Problem der Letztbegründung und die Rationalität der Philosophie, S. 126-139.

Verfassungsrechtsstaates und seine normativen Bedingungen begründet. Ein in einer diskursiven Hinsicht gestalteter demokratischer Gesetzgebungsprozess lässt also Legitimität für seine Ergebnisse vermuten. In diesem Sinne entspricht bei Habermas die Frage nach der Begründbarkeit rechtlicher Normen der nach der Legitimität des Rechts. Diese Begründungsstufe entspricht bei Habermas seiner diskursiven Auslegung der Rechtfertigung der Rechtsnormativität, deren Kern das *Demokratieargument* bildet, welches jedoch bei Habermas einen positiv-rechtlichen Begriff der Menschenrechte impliziert.

Ferner beruht die erste Ebene des Habermasschen Begründungsprogramms auf den normativen Elementen des *Diskurs-* und *Demokratieprinzips*, die sich wiederum auf die pragmatischen Präsuppositionen der rationalen Argumentationspraxis stützen. Diese lassen es zu, auf einer zweiten und letzten Ebene die allgemein geltenden moralischen Aussagen und damit die Menschenrechte im Rahmen von Habermas' *Diskursethik* zu begründen, also im Rahmen der Habermasschen Theorie der praktischen Argumentation, die wiederum auf Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* beruht. Diese zweite Stufe bildet eine *universalpragmatische* Begründungsebene der Menschenrechte, deren Kern dem *Universal-Pragmatik-Argument* entspricht.

Die Habermassche Menschenrechtsbegründung ist auf diese letzte universalpragmatische Ebene angewiesen, da die Menschenrechte sich auf Normen mit einem Anspruch auf universale Gültigkeit beziehen. Deshalb hängt ihre Begründung letztlich von der Begründung moralischer Normen ab, die universell verpflichten<sup>1227</sup> und in den pragmatischen Voraussetzungen der rationalen Argumentationspraxis begründet liegen. Von diesem transzendentalpragmatischen Begründungsniveau aus lassen sich bei Habermas sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregeln ableiten und damit universell geltende Normen wie Menschenrechte begründen.

Auf der Habermasschen universalpragmatischen Begründungsebene lassen sich universelle normative Aussagen allein auf dem Faktum der kommunikativen menschlichen Lebensform begründen, deren normativer Gehalt den Voraussetzungen des kommunikativen Handelns und der rationalen Kommunikationspraxis entspricht. Diese Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit bilden bei Habermas die Bedingungen nicht nur aller rationalen Argumentation, sondern auch aller nicht instrumentalen Kommunikation. Hieraus leitet Habermas das *Diskursprinzip* „D“ und die *Diskursregel* „U“ letztlich ab. Auf dieser Begründungsebene sollte aber kein reduzierter, positiv-rechtlicher Begriff der Menschenrechte vertreten werden, sondern ein moralischer, als Normen, die – wie Habermas einräumt – universelle Geltung beanspruchen.

Die zwei Ebenen in Habermas' Begründungsprogramm stehen in einem engen Zusammenhang und intrinsischen Ergänzungsverhältnis. Ihre Unterscheidung ist also allein aus analytischen Gründen zulässig und besteht darin, dass man im Bereich des Rechts mit der Institutionalisierung des Verfahrens der Rechtsetzung und der dazu benötigten kommunikativen Rechte und Freiheiten rechnen muss. Diese Institutionalisierung der Rechtsform lässt sich Habermas zufolge als eine kognitive, prozedurale und motivationale Ergänzungen der Moral verstehen.

Den Grundgedanken des Habermasschen Universal-Pragmatik Argumentes kann man in den folgenden Argumentationsschritten zusammenfassen: (i) Die menschliche Lebensform ist auf das empirische Faktum der sprachlichen Kommunikation bzw. Argumentationspraxis unvermeidlich angewiesen. Diese Argumentationspraxis entspricht einem zur Verständigung orientierten Handeln. (ii) Wenn Menschen argumentieren, dann liegen dem bestimmte unvermeidliche, pragmatische Präsuppositionen zugrunde, ohne die entweder die Argumentation überhaupt nicht möglich wäre oder der Diskursteilnehmer einen performativen Selbstwiderspruch begehen würde. (iii) Aus diesen Präsuppositionen lassen sich das Diskursprinzip und die Diskursregel ableiten, die mithin für jeden Menschen gelten. (iv) Diese pragmatischen Voraussetzungen der Kommunikationspraxis bringen die Grundideen der Gleichheit und Freiheit zum Ausdruck, aus

---

<sup>1227</sup> Hierzu Habermas, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?, S. 12; ders., Begründungsprogramm, S. 70.

denen die moralischen Normen und damit die Menschenrechte letztlich begründet werden können.<sup>1228</sup>

## **V. Kritische Stellungnahme zur Habermasschen diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte**

Bisher sind die zwei Hauptargumente von Habermas zur Begründung der Menschenrechte rekonstruiert worden. Gemäß dem Demokratieargument lassen sich die Menschenrechte wie jede andere einzelne Rechtsnorm, die legitim sein würde, auf dem demokratischen Verfahren der Gesetzgebung im Verfassungsrechtsstaat mit Hilfe moralischer Argumente begründen. Gemäß seinem universal-pragmatischen Argument lassen sich die normativen Aussagen auf das Faktum der kommunikativen Lebensform und letztlich auf den normativen Gehalt der Argumentationspraxis, die pragmatische Präsuppositionen voraussetzt, zurückführen. Diese pragmatischen Voraussetzungen ermöglichen es den Menschen sich gegenseitig als gleich und frei anzuerkennen und kennzeichnen letztlich die Begründung moralischer Normen.

Habermas' Versuch zur Begründung der normativen Aussagen, und damit zur Begründung der Menschenrechte, ist sehr suggestiv und enthält zweifellos richtige Beiträge. Einerseits bildet seine diskurstheoretische Lesart der Prinzipien der Universalität und der Freiheit in Form seines Diskursprinzips und seines Begriffes der Autonomie eine intersubjektivistische Erweiterung dieser Prinzipien sowie eine Weiterführung zum öffentlichen Gebrauch der praktischen Vernunft. Andererseits stellt seine pragmatische Auffassung der Wahrheitstheorie und der Voraussetzungen der Argumentationspraxis, die die Grundlage seines Begründungsprogramms festlegen, einen Fortschritt für das Verständnis der Richtigkeit normativer Aussagen dar.

In Rahmen dieser Arbeit ist es wichtig hervorzuheben, dass die Idee der Autonomie bei Habermas sowohl in seinem Demokratieargument als auch in seinem Universal-Pragmatik Argument den Kern seines Gedankenganges bildet. Sie bildet im prozeduralen Rechtsparadigma die dogmatische Grundidee<sup>1229</sup> als private und öffentliche Autonomie. Sie steht wiederum im Zentrum einer diskursiven Moral als normativ pragmatische Voraussetzung der Argumentationspraxis. Auf dem ersten Niveau spielt die Autonomie eine rechtliche auf dem zweite aber eine transzendente Rolle.

Trotzdem ist es möglich dem Habermas' Begründungsprogramm zahlreiche Einwände entgegenzubringen. Die Besonderheit von Habermas' Begründungsprogramm der moralischen Aussagen und damit der Menschenrechte liegt erst darin, dass es einer Verschmelzung faktischer und normativer Gesichtspunkte Rechnung trägt, die den gesamten Argumentationsvorgang durchzieht und zur permanenten und immanenten Spannungen führt.<sup>1230</sup>

An dieser Stelle werden nur die folgenden Punkte problematisieren: (i) Habermas' Begriff der Menschenrechte und der Menschenrechtsbegründung; (ii) Habermas' These der Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie; (iii) die Spannung zwischen einer idealen und einer realen Dimension der Demokratie; (iv) Habermas' Versuch einer nicht-transzendentalen Begründbarkeit; (v) die Möglichkeit einer Ergänzung zu seinem explikativen Begründungsmodell; (vi) Habermas' Vorschlag einer Begründung ohne Subjekt.

1. Im Bezug auf den Habermasschen Menschenrechtsbegriff lassen sich zwei Einwänden erheben. Wenn Habermas die Menschenrechte als juristisch-positive Rechte bezeichnet, begeht er zwei Fehler: Auf der einen Seite werden Menschenrechte nicht deutlich von ihrer institutionalisierten Form als Grundrechte im Verfassungsrechtstaat und damit als juristisch-positives Recht unterscheidet. Ein möglicher Grund dafür ist, dass sich ein solcher Unterschied Habermas zufolge als metaphysisch interpretieren lässt. Auf der anderen Seite wird die entscheidende Rolle verkannt, die die moralische Begründung für den Begriff der Menschenrechte spielt.

---

<sup>1228</sup> Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 47-67.

<sup>1229</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 537.

<sup>1230</sup> Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 190-191.



Man könnte sagen, dass, wenn die Menschenrechte einen universellen Geltungssinn beanspruchen, wie Habermas es behauptet, nämlich im dem sie einen Anspruch auf Universalität, d.h. auf Richtigkeit und Notwendigkeit erheben, Menschenrechte nicht mit Grundrechten als juristisch-positive Rechte im Verfassungsstaat gleichzusetzen, sondern die Grundrechte stützen sich auf die Menschenrechte. Dann würde in Habermas' Rechtsphilosophie ein Begriff der Menschenrechte als moralische Rechte fehlen.<sup>1231</sup>

Zweitens ließe sich sagen, wenn die Menschenrechte *ausschließlich* moralisch begründet sind, wie Habermas selbst behauptet, dann kann man von einem moralischen Begriff der Menschenrechte infolge ihrer moralischen Begründung sprechen. Denn die Existenz der Menschenrechte besteht in ihrer Begründbarkeit, nämlich in ihrem moralischen Geltungssinn.<sup>1232</sup>

Da Habermas keine Unterscheidung von Menschenrechten und Grundrechten, moralischen Rechten und positiv-rechtlichen Rechten vornimmt, gerät er in normativ analytische Widersprüche und Spannungen: Einerseits sind Menschenrechte allein juristisch-positive Rechte, andererseits wird aber anerkannt, dass Menschenrechte moralische Normen mit einem universellen Geltungsanspruch sind und dass sie ausschließlich moralisch zu begründen sind. Einerseits sind Menschenrechte als juristisch-positive Rechte und als solche bloß durch den demokratischen Rechtsetzungsprozess begründet, andererseits sind sie als universellgültige Normen allein auf dem normativen Gehalt der Universal-Pragmatik begründet. Einerseits stehen Menschenrechte wie jede andere, einzelne juristisch-positive Norm dem Gesetzgeber im demokratischen Rechtsetzungsverfahren zur Verfügung, andererseits wird anerkannt, dass Menschenrechte als normative Voraussetzungen jedes demokratischen Rechtssetzungsprozesses dem Gesetzgeber nicht zur Verfügung stehen. Bei Habermas verschmelzen also die moralische Begründung der Menschenrechte als universellgültige Normen und der Begriff der Menschenrechte als moralische Normen mit einem universellen Geltungsanspruch mit der Durchsetzung der Menschenrechte als Grundrechte durch ihre juristisch-positive Anerkennung und Institutionalisierung im demokratischen Verfassungsstaat.

Es lässt sich sagen, dass die Menschenrechte nicht auf die gleiche Art und Weise wie die anderen einzelnen Rechtsnormen oder juristisch-positive Grundrechte auf dem demokratischen Rechtssetzungsprozess begründet liegen, da sie sich auf universelle Normen beziehen, die nicht nur gegenüber jedem Bürger einer bestimmten juristisch-historischen Gesellschaft Geltung beanspruchen, sondern auch gegenüber jedem Menschen als Mensch jeder sozialen, politisch-juristischen Gesellschaft. Habermas selbst erkennt die Menschenrechte als moralische Aussagen an, dann können sie aber nicht bloß auf demokratischen Prozessen begründet werden, sondern vielmehr als moralische Aussagen im Bereich der Moral. Auch dies muss Habermas selbst anerkennen.

Solche Spannungen führen beim Habermasschen Begründungsprogramm zu einem Zirkelschluss zwischen Menschenrechten und Demokratie: Einerseits sind Menschenrechte als juristisch-positive Rechte wie jede andere Einzelrechtsnorm durch das demokratische Rechtsetzungsverfahren begründet, andererseits bilden sie die Bedingung der Möglichkeit der Demokratie. Der interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie, den Habermas zu zeigen versucht, löst diese interne Spannung nicht auf, denn weder den Menschenrechten noch der Demokratie kann ein normativer Vorrang zugestanden werden. Außerdem lässt sich behaupten, dass das Habermassche Demokratieargument nicht ausreicht, Menschenrechte zu begründen, denn die Menschenrechte als Grundrechte haben einen anderen, vorrangigen Status als die einzelnen gesetzgebenden Rechtsnormen, nämlich ein Verfassungsstatus.

Weiterhin lässt sich gegenüber dem Habermasschen Versuch, das Diskursprinzip und die Rechtsform nicht der Moral zuzuordnen, einwenden, dass das Diskursprinzip und die Rechtsform bereits einen normativen Gehalt haben, da ersteres den Sinn der Unparteilichkeit praktischer

---

<sup>1231</sup> Vgl. Fernandez, El problema del fundamento de los derechos humanos, S. 77-104; De Lucas, Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos, S. 13-22; García, Los derechos humanos como derechos morales: Aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez, S. 61-85.

<sup>1232</sup> Hierzu R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S 16.

Urteile zum Ausdruck bringt und Letztere nur legitim sein könne, wenn sie moralischen Grundsätzen nicht widerspricht. Es lässt auch sagen, dass eine völlige Trennung zwischen moralischem und rechtlichem Bereich nicht bestehen kann, soweit moralische Gründe bei der Rechtfertigung rechtlicher Normen, insbesondere für die Menschenrechte als Grundrechte, eine wesentliche Rolle spielen.<sup>1233</sup> In diesem Sinne kann behauptet werden, dass diese Thesen<sup>1234</sup> nicht zutreffend sind, da sowohl das Diskursprinzip als auch die Rechtsform normativ auf Diskurs gerechtfertigt werden.<sup>1235</sup>

2. Ein solcher Zirkelschluss verdeutlicht sich in der Habermasschen These der Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie, die sich als die Auflösung der internen Spannung der Menschenrechte und des Prinzips der Volkssouveränität versteht.

Obwohl diese These eine Übereinstimmung zu schaffen versucht, mit der beiden Autonomien normativ gleichzeitig vorausgesetzt und verrechtlicht werden sollen, um das intrinsische Verhältnis zwischen dem System der Rechte und der Demokratie deutlich zu machen, d.h. die intrinsische Verbindung zwischen Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität, damit die Spannung zwischen Faktizität und Geltung des Rechts schließlich aufgelöst werden würde, gelingt Habermas diese Gleichursprünglichkeitsthese nicht ohne einen logischen Zirkelschluss.

Die doppelte Rolle der Menschenrechte bei Habermas als Bedingung der Rechtfertigung des demokratischen Verfassungsrechtsstaates und gleichzeitig als begründbare Rechtsnormen im Rechtsetzungsprozess würde zu einem Kreisprozess führen. Auf der einen Seite ermöglichen die Menschenrechte als Rechte auf gleiche Handlungsfreiheiten die bürgerliche Ausübung der öffentlichen Autonomie und damit die Entwicklung der Demokratie. Gleichzeitig gewährleistet die öffentliche Autonomie als Institutionalisierung kommunikativer Freiheiten mittels des demokratischen Prozesses der Rechtsetzung die subjektiven Rechtsfreiheiten sowie die anderen Grundrechte. Auf der anderen Seite stehen die Menschenrechte als Bedingung der Gewährleistung des demokratischen Verfahrensprozesses, und damit des Prinzips der Volkssouveränität und der öffentlichen Autonomie, für den Gesetzgeber nicht zur Disposition, aber gleichzeitig können sie nach Habermas die Souveränität des Gesetzgebers nicht beschränken, da sie nicht die Demokratie begrenzen und durch den Gesetzgeber außer Kraft gesetzt werden können.<sup>1236</sup>

Aus diesem Grund sind auch einige Kritikern der Ansicht, dass das Habermassche Unternehmen, private und öffentliche Autonomie in Einklang zu bringen, gescheitert sei.<sup>1237</sup> Der Grund dafür ist, dass diese Gleichursprünglichkeit zur immanenten Spannungen führt, nämlich dass einerseits die private Autonomie die ermöglichenden Bedingungen öffentlich politischer Autonomie bildet, sie aber andererseits keine Einschränkungen der politischen Autonomie der Bürger als Gesetzgeber bilden.<sup>1238</sup> Sie stehen jedoch nicht zur Disposition.<sup>1239</sup> Daher „...*ist es sehr zweifelhaft, ob Habermas seinem eigenen zentralen Anliegen, Gleichursprünglichkeit und Gleichgesichtigkeit privater und öffentlicher Autonomie rational zu rekonstruieren, gerecht geworden ist*“.<sup>1240</sup>

Mit diesem Kreisprozess würde man im Prinzip nicht wissen, ob die Demokratie sich durch die Menschenrechte begründet oder ob umgekehrt, der demokratische Prozess der Rechtsetzung die Menschenrechte als System von Rechten legitimiert. Es fehlt bei Habermas also ein normativ analytisches Vorrangkriterium zwischen Menschenrechten und Demokratie. Die These der Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Demokratie lässt sich als ein stark hegelianischer Einfluss ansehen.

---

<sup>1233</sup> Hierzu K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 211.

<sup>1234</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 143; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 83, S. 212.

<sup>1235</sup> K-E. Hain, a.a.O., S. 216.

<sup>1236</sup> Siehe Fußnote 68 dieses Kapitels.

<sup>1237</sup> K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 210 ff.

<sup>1238</sup> J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 160 ff; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 214 ff.

<sup>1239</sup> J. Habermas, a.a.O., S. 111, 160-163.

<sup>1240</sup> K-E. Hain, a.a.O., S. 215.

Das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie ist in Kants praktischer Philosophie deutlicher als private und öffentliche Autonomie dargestellt. Private und öffentliche Autonomie sind bei Kant nicht gleichursprünglich. Die öffentliche Autonomie stützt sich auf die private Autonomie, obwohl die öffentliche Autonomie als öffentlicher Gebrauch der praktischen Vernunft eine sehr wichtige Rolle bei Kant spielt.<sup>1241</sup>

Im Gegensatz zu Habermas lässt sich behaupten, dass die Menschenrechte und die Grundrechte den demokratischen Prozess der Rechtssetzung einschränken, deswegen ist eine Auffassung der Menschenrechte als moralische Rechte erforderlich. Die Menschenrechte als moralische Rechte können nicht nur nicht durch positiv-rechtliche Normen außer Kraft gesetzt werden, sondern sie bilden auch die Grundlage zur Begründung juristisch-positiver Rechte und außerdem den Maßstab zur Interpretation des positiven Rechts.<sup>1242</sup> Wenn also Menschenrechte die Bedingung der Möglichkeit der Demokratie sind, dann können sie nicht nur nicht wie die anderen einzelnen Rechtsnormen außer Kraft gesetzt werden, sondern vielmehr können sie die Demokratie bzw. den Gesetzgeber oder den Rechtsetzungsprozess selbst einschränken.

Außerdem ist gegenüber dem Habermasschen Begründungsprogramm eingewendet worden, dass, weil es schon die Rechtsform der Privatautonomie und damit die subjektive Handlungsfreiheit beinhaltet,<sup>1243</sup> die von Habermas entworfene Diskurstheorie keine Begründung oder Ableitung des individuellen Freiheitsrechts als solchem aus kommunikativer Rationalität leiste, sondern vielmehr eine Begründung der Kategorie des Rechts auf subjektiver Freiheit als Bestandteil der Rechtsform.<sup>1244</sup>

3. Letzteres führt uns direkt zum Problem der Spannung zwischen der realen und idealen Dimension der Demokratie beim Habermasschen Demokratieargument. Habermas setzt eine ideale Vorstellung von Demokratie bzw. des diskurstheoretischen Rechtsetzungsprozess voraus, auf dem Menschenrechte sich als juristisch-positiv Rechte begründen, was nicht zutreffend ist. Demokratie ist bei Habermas immer legitim, insofern ihr Verfahren, d.h. der demokratische Rechtsetzungsprozess, dem Diskursprinzip, der Diskursregeln und letztendlich den pragmatischen Voraussetzungen der Argumentationspraxis gemäß ist. Deswegen führt diese Idealisierung der Demokratie zur Legitimität der Ergebnisse des Rechtsetzungsprozesses. Habermas geht davon aus, dass, weil das demokratische Verfahren der Rechtsetzung im Verfassungsrechtsstaat die Diskursregeln der Kommunikationsform institutionalisieren und damit gewährleisten, es möglich ist, für ihre Ergebnisse immer Rationalität bzw. praktische Richtigkeit zu vermuten, d.h. Legitimität im juristisch-politischen Sinne. Das ist aber eine Idealisierung des demokratischen Prozess der Rechtssetzung. Es fehlt also die Berücksichtigung der realen Demokratie. Deshalb wird die Verfassungsgerichtsbarkeit notwendig.

Aus diesen vorherigen Einwänden, nämlich der Beschränkung des Gesetzgebers durch die Menschenrechte und der Berücksichtigung der realen Demokratie, ergibt sich die entscheidende Rolle der Verfassungsgerichtsbarkeit, die Habermas nicht ausreichend betrachtet. Mit diesem Hintergrund ließe sich ein vierstufiges Schema zum Verständnis der Menschenrechte vorschlagen, in dem die Moral die Menschenrechte (MR↔MR), die Menschenrechte die Grundrechte (MR→GR), die Grundrechte die Begrenzung der Demokratie (GR→BD) und die Begrenzung der Demokratie die Verfassungsgerichtsbarkeit (BD→VGB) bedingen.

Dieses Schema soll in der ersten Stufe als ein Äquivalent verstanden werden, denn moralische Rechte sind gleich Menschenrechte, die moralischen Rechte begründen nicht die Menschenrechte, denn sie sind gleichzusetzen. Wenn es Moral gibt, dann gibt es Menschenrechte, dann folgen die Grundrechte und die Begrenzung der Demokratie, dann muss es Verfassungsgerichtsbarkeit geben.

---

<sup>1241</sup> Siehe Unruh, Der Herrschaft der Vernunft, S.126 ff.; Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.233-240.

<sup>1242</sup> Vgl. Alexy, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, S. 246 ff.

<sup>1243</sup> J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 151; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 212.

<sup>1244</sup> K. Günther, KJ 1994, S. 473. K-E. Hain, a.a.O.

4. Weil sich die letzte Begründungsebene der moralischen Aussagen nach Habermas in dem Faktum der Kommunikationsform bzw. menschlich sprachlicher Lebensform befindet, die ein Faktum bezeichnet, nimmt Habermas im Prinzip kein transzendentes Argument in Anspruch. Damit versucht er sich von Apel<sup>1245</sup> und anderen Autoren, die ein Transzendental-Argument entwickeln, zu differenzieren.<sup>1246</sup>

4.1 Hier ist es wichtig, die Grundzüge des Apelschen transzendentalpragmatischen Begründungsprogramms als Exkurs darzustellen, dem das Habermassche Begründungsprogramm gegenübersteht.

Karl Otto Apel unternimmt eine Begründung der Ethik oder der universell geltenden, moralischen Normen aus dem Lager der Transzendentalpragmatik. Sein Begründungsprogramm greift auf die notwendigen Präsuppositionen des rationalen Argumentierens anhand des strikten reflexiven Arguments zurück. Mittels des strikten reflexiven Arguments wird versucht, die ethischen Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der menschlichen Argumentation und damit auch der Logik durch die Reflexions-Kompetenz oder Selbst-Reflexion des Subjekts transzendental-pragmatisch zu rekonstruieren.

Es wird von Apel der Gebrauch theoretischer als auch praktischer Vernunft zutreffend festgestellt. Die Vernunft ist stets dialogisch, sie kann nicht monologisch sein, ihr Gebrauch kann nicht außerhalb des Dialogs stattfinden. In diesem Sinne kann die Geltung von Argumenten nicht festgestellt werden, ohne zuerst eine Gemeinschaft von Denkern vorauszusetzen, welche zu intersubjektiven Zustimmungen und Konsensen fähig sein müssen. Dies bedeutet, dass keine Ausübung der Vernunft möglich wäre, ohne zuerst einmal eine Kommunikationsgemeinschaft vorauszusetzen, die Apel unter bestimmten idealen normativen Bedingungen als „*ideale Kommunikationsgemeinschaft*“ bezeichnet.<sup>1247</sup> Aus der Idee einer solchen Argumentationsgemeinschaft lassen sich dann gewisse ethische oder moralische Normen herleiten, die sich auf die Freiheit und Gleichheit der Argumentationsteilnehmer beziehen. Die zentrale These Apels besteht also darin, dass in einer Argumentationsgemeinschaft alle Mitglieder sich gegenseitig als gleichberechtigte Diskurspartner anerkennen *müssen*, wenn sie den Gebrauch der Vernunft sichern wollen.

Die Durchsetzung der Vernunft setzt also notwendig gewisse ethische Werte und moralische Normen wie Freiheit und Gleichheit voraus, die den Menschenrechten entsprechen. Man kann also bei Apel die universelle Geltung der Menschenrechte aus der Vernunft und Argumentation selbst und ihren normativen Voraussetzungen begründen, die in Apels transzendentaler Philosophie zur apriorischen Idee einer „*idealen Kommunikationsgemeinschaft*“ führt.<sup>1248</sup> Gerade die Herausforderungen der Wissenschaft fordern nach Apel „*die intersubjektive Geltung der Normen oder wenigstens des Grundprinzips einer Ethik der Verantwortung*“.<sup>1249</sup> Der Kern des philosophischen Problems der Begründung von universellen Normen besteht bei Apel darin, eine geeignete, auf Argumentation beruhende, objektiv-rationale Begründung moralischer Normen zu ermöglichen.<sup>1250</sup>

In diesem Sinne wirft Apel die Frage auf, aufgrund welcher Prinzipien eine universelle Ethik der Solidarität und Verantwortung möglich wäre, wie also die Entscheidungen jedes Einzelnen gemäß normativen Regeln mit einer universellen, solidarischen Verantwortungsethik

---

<sup>1245</sup> Mit den drei Prämissen der faktischen Unvermeidbarkeit der Voraussetzungen der Argumentationspraxis, der Fallibilität der Erkenntnis der Diskursregel und des nicht-moralischen Gehalts der pragmatischen Präsuppositionen der Argumentation unterscheidet sich das Universal-Pragmatik Argument Habermas von dem Transzendental-Pragmatik Argument Apels. Vgl. Apel, Diskurs und Verantwortung, S. 352; ders., Fallibilismus, S. 172 ff.; Habermas, Begründungsprogramm, S. 88 u. 106 f.; Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, Einleitung, Fn.2.

<sup>1246</sup> Siehe auch das Transzendental Argument von Alexy in Diskurstheorie und Menschenrechte.

<sup>1247</sup> Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 359.

<sup>1248</sup> Apel, a.a.O.

<sup>1249</sup> Apel, a.a.O., S. 361, 370-373.

<sup>1250</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 373.

übereinstimmen könnte.<sup>1251</sup> Dafür muss eine „*ethische Grundnorm*“ gerechtfertigt werden, die jedem Einzelnen und jeder Konvention genügen soll, da eine Rechtfertigung von Normen durch bloße Konvention ohne normative Voraussetzungen die Normen nicht normativ verbindlich macht.<sup>1252</sup> Es ist also erforderlich, eine Ethik der Verantwortung begründen zu können, bei der die Entscheidungen des Einzelnen nicht je nach ihrem eigenen Interesse isoliert sind, sondern vielmehr auf eine ethische Grundnorm oder Solidaritätsnorm zurückgeführt werden können.<sup>1253</sup>

Um eine universell normative Ethik rational zu begründen, versucht Apel zwei Argumentationsstrategien zu entfalten, die den Einwänden des logischen Positivismus und der Analytischen Philosophie zur Widerlegung der Möglichkeit einer Begründung moralischer Normen entgegensetzen sollen.<sup>1254</sup> Bei der ersten Argumentationsstrategie wird die Relevanz des Humeschen Prinzips und damit die Wertfreiheit der Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnisse für die Begründung moralischer Normen bezweifelt.<sup>1255</sup> Bei der zweiten Argumentationsstrategie wird die selbe Prämisse der Objektivität der wertneutralen Wissenschaft gebraucht, um zu zeigen, dass gerade die Aufstellung dieser Prämisse die intersubjektive Geltung moralischer Normen voraussetzt, was dem dritten logisch-analytischen Einwand widerspricht, nur die Wissenschaft liefere objektives Wissen.<sup>1256</sup> Diese beiden Argumentationsansätze sollen sich ergänzen und eine rationale Begründung einer universellen Ethik zulassen.

Das erste Argument führt zu doppelsinnigen Ergebnissen: Auf der einen Seite kann die moderne Aufteilung von wertfreier Objektivität der Wissenschaften und subjektiver Moral nicht mehr gehalten werden; auf der anderen Seite muss aber die Begründung einer universellen Moral vorausgesetzt werden, wenn man von wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt sprechen will. Dies führt unmittelbar zum zweiten Apelschen Argument, das die scientistische These der Reduzierbarkeit aller intersubjektiven Geltung von Argumenten auf die objektive Geltung wertfreier Aussagen beschränkt.<sup>1257</sup>

Das Kernproblem der logisch-analytischen Stellungnahme besteht also darin, dass sie die Möglichkeit einer rationalen Begründung praktischer Sollenssätze nach dem Maßstab des Wahrheitskriteriums von theoretischen Sätzen beurteilt, damit wird der Anspruch auf eine *undogmatische Begründung* normativer Aussagen radikalisiert und reduziert. Solche Rechtfertigungsanalogie bildet eine *Reduktion* des Begründungsproblems auf die Tatsache der Anerkennung von Normen durch die subjektive menschliche Willkür.<sup>1258</sup>

Als *methodischen Ausgangspunkt* wird das Humesche Prinzip und die logisch-analytische Wertneutralitätsthese benutzt, um durch strikte transzendente Reflexion zu zeigen, dass die

---

<sup>1251</sup> „Wie können die Gewissensentscheidungen der einzelnen nach normativen Regeln zur Übereinstimmung gebracht werden, so dass sie solidarische Verantwortung für die gesellschaftliche Praxis übernehmen können?“. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 373 f.

<sup>1252</sup> Dies entspricht dem von Habermas so genannten normativen Gehalt der Konsenttheorie. Vgl. Apel, a.a.O., S. 374 f.

<sup>1253</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 377.

<sup>1254</sup> Apel formuliert diese Einwände wie folgend: „1. Aus Tatsachen lassen sich keine Normen herleiten (oder aus deskriptiven Sätzen lassen sich keine präskriptiven Sätze und somit keine ‚Werturteile‘ ableiten). Dies ist der Grundsatz Humes Prinzip oder Humes Distinktion nennen.

2. Wissenschaft, sofern sie inhaltliche Erkenntnisse liefert, handelt von Tatsachen; daher ist eine wissenschaftliche Begründung normativer Ethik nicht möglich.

3. Nur die Wissenschaft liefert objektives Wissen; Objektivität ist identisch mit intersubjektiver Geltung; daher ist eine intersubjektiv gültige Begründung normativer Ethik überhaupt nicht möglich“. Apel, a.a.O., S. 378.

<sup>1255</sup> Nach Apel ist es fraglich, ob alle Wissenschaften moralisch wertungsfrei sind. Nach diesem Autor können sich weder die empirischen Geisteswissenschaften noch die philosophische Metaethik ohne eine gewisse moralische Wertung überhaupt konstituieren. Apel führt als Beispiele die empirisch-analytischen Sozialwissenschaften, den Historizismus und die Metaethik an, die nach Apel nicht neutral sein können. Diesen Vorwurf macht auch die Hermeneutik von Gadamer geltend. Jedoch leistet nach Apel die Hermeneutik keine rationale Begründung von moralischen Normen. Vgl. Apel, a.a.O., S. 378 f.

<sup>1256</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 379.

<sup>1257</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 391.

<sup>1258</sup> Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 391-393. Hiergegen P. Lorenzen, „Scientismus versus Dialektik“, S. 68 ff. Hierzu K-H. Ilting, „Anerkennung. Zur Rechtfertigung praktischer Sätze“, in: G.G. Grau (Hrsg.), Probleme der Ethik, Freiburg/München 1972, S. 83-107. Zitat von Apel, a.a.O., Fn. 47, S. 393.

Geltung moralischer Normen eine Voraussetzung des Sprachspiels überhaupt ist, welche für die Rechtfertigung sowohl theoretischer als auch normativer Aussagen notwendig ist.<sup>1259</sup> Die Annahme des methodischen Standpunkts der „*transzendentalen Reflexion*“ ermöglicht dann, die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit der wertfreien, empirisch-analytischen Wissenschaft selber zu erkennen, welche einer Kommunikationsgemeinschaft von Wissenschaftler genügen müssen.<sup>1260</sup> Die strikte These transzendentaler Reflexion besagt also, dass es ohne die Voraussetzung der intersubjektiven Geltung moralischer Normen nicht einmal möglich wäre, die objektive Gültigkeit von empirisch-analytischen Aussagen der Wissenschaft zu behaupten. Mit anderen Worten: Dass die Geltung der objektiven Wissenschaft die Geltung moralischer Normen voraussetzt.<sup>1261</sup>

Mit dem Versuch, ein Grundprinzip der Ethik zu beweisen, will Apel keinen Kategorischen Imperativ im Sinne Kants begründen, sondern die *logische Notwendigkeit* einer universellen Ethik, die im Zeitalter der Wissenschaft vorausgesetzt werden muss. Apel will widerlegen, dass die ethischen Grundnormen allein hypothetische Imperative bilden. Seine These wird radikalisiert, in dem Sinne, dass die universalen ethischen Normen nicht nur für jede Wissenschaft, sondern auch für jede durch Argumentation behandelte Problemerkörterung erforderlich sind.<sup>1262</sup>

Die *logische Notwendigkeit* bezieht sich darauf, dass eine Ethik als normative Bedingung der Möglichkeit der Logik und aller Wissenschaften vorausgesetzt werden muss. Dies zeigt sich dadurch, dass die Überprüfung der objektiv-logischen Geltung von Argumenten nicht ohne die Voraussetzung einer Gemeinschaft von Denkern möglich wäre, welche dazu fähig sein müssen, Konsense durch intersubjektive Verständigung bilden zu können. Selbst bei monologischem Denken muss man dem Dialog mit einer potentiellen *Argumentationsgemeinschaft* Rechnung tragen, um die Geltung von Argumenten beweisen zu können.<sup>1263</sup> Eine solche Argumentationsgemeinschaft setzt aber gleichzeitig die Befolgung moralischer Normen voraus, die sich z.B. auf die Ehrlichkeit bei der Argumentation beziehen, ohne die der Dialog selbst unmöglich wäre. Solche moralischen Normen führen letztlich und unmittelbar zu der moralischen Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung aller Mitglieder der Argumentationsgemeinschaft als gleichberechtigte Diskussionspartner.<sup>1264</sup>

Solchen moralischen Normen einer Argumentationsgemeinschaft wird eine objektive Geltung zugeschrieben. Diejenigen moralischen Normen, die die Bedingung der Möglichkeit einer Argumentationsgemeinschaft bilden, gelten also objektiv in dem Maße, dass sie unabhängig von der subjektiven Motivation des Diskussionspartners von ihm berücksichtigt werden müssen, wenn er sich an der Argumentationsgemeinschaft beteiligt. Dies bedeutet, dass in der Argumentationsgemeinschaft von jedem Diskussionspartner zumindest ein pflichtmäßiges Verhalten – im Sinne Kants – verlangt wird, ohne dass er notwendigerweise dem Verhalten aus Pflicht, welches der subjektiven moralischen Motivation entspricht, genügen muss. Mit anderen Worten: Jeder Diskussionspartner der Argumentationsgemeinschaft muss sich verhalten, „*als ob*“ er nach moralischen Gründen handeln würde, auch wenn er dies aus instrumentalistischen Gründe tut, solange er ein Mitglied der Argumentationsgesellschaft sein oder an der Wahrheitssuche teilnehmen will.<sup>1265</sup>

---

<sup>1259</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 394 f.

<sup>1260</sup> Die Bedingungen der Möglichkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen, die die Geltung moralischer Normen zum Ausdruck bringen, beziehen sich bei Apel auf die von Kant vorausgesetzten „*Verstandeshandlungen*“, die Apel im Rahmen seiner Methode der transzendentalen Reflexion als *interpersonal bezogene Verständigungshandlungen* einer Kommunikationsgesellschaft der Wissenschaftler umformuliert. Siehe Apel, a.a.O., S. 395.

<sup>1261</sup> Mit anderen Worten, „*dass die ‚Objektivität‘ der wertfreien Wissenschaft selbst noch die intersubjektive Geltung moralischer Normen voraussetzt*“. Apel, a.a.O., S. 395.

<sup>1262</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 395-397.

<sup>1263</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 397-399.

<sup>1264</sup> „*[I]n der Argumentationsgemeinschaft ist die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskussionspartner vorausgesetzt*“. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 400.

<sup>1265</sup> Hier greift Apel auf Kant zurück und betrachtet das Beispiel des Teufels: Auch der Teufel könnte aus rein egoistischen und instrumentalistischen Gründe an der Argumentationsgemeinschaft teilnehmen und deshalb ihre Möglichkeitsbedingungen befolgen. Er kann sich also *pflichtmäßig* im Sinne Kants verhalten, ohne aus *Pflicht* zu handeln. Dies würde aber bedeuten, dass die ethischen Bedingungen der Möglichkeiten der Logik kein Prinzip der

Darüber hinaus muss ein rationaler Willen zur Argumentation vorausgesetzt werden, ohne den die rationale Diskussion keinen Sinn hätte. Der Wille zur Argumentation ist aber kein empirischer, sondern vielmehr eine transzendente Bedingung der Möglichkeit der Argumentation selbst. Wenn die Diskussion einen Sinn haben soll, dann muss auch die im rationalen Willen zur Argumentation implizierte Grundnorm nicht *hypothetisch*, sondern vielmehr *kategorisch* sein.<sup>1266</sup>

So kommt das Apelsche Begründungsprogramm zur Grundnorm der gegenseitigen Anerkennung der Diskussionspartner und damit aller Menschen als Personen, die den Höhepunkt seines Argumentationsvorganges bildet. Die Grundnorm impliziert, dass alle zur sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen als Personen anerkannt werden müssen, da Personen virtuelle Diskussionspartner sind und in der idealen Kommunikationsgemeinschaft auf keinen virtuellen Diskussionspartner und auf keinen seiner virtuellen Diskussionsbeiträge verzichtet werden dürfe.<sup>1267</sup>

Genau diese Forderung nach der Anerkennung jedes Diskussionspartners als Person, d.h. die Forderung „*der wechselseitigen Anerkennung von Personen als Subjekten der logischen Argumentation*“, lässt es zu, von einer universalen Ethik der Logik, der Wissenschaft oder der Argumentation zu sprechen.<sup>1268</sup> Eine solche universelle Ethik bildet also nach Apel die „*transzendental-pragmatische Bedingung der Möglichkeit*“ der Logik und damit der Wissenschaft, und kommt im „*Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*“ zum Ausdruck.<sup>1269</sup> Die Ethik der Argumentation setzt die kommunikative Kompetenz und den Dialog, d.h. die Überwindung des „*methodischen Solipsismus*“, voraus.<sup>1270</sup> Sie weist auf die Verknüpfung von Logik, Wissenschaft und Ethik hin und macht die Rechtfertigung von Meinungen zur Pflicht.<sup>1271</sup>

Dem Einwand, dass diese Begründung in einem logischen Zirkel oder „*regressus ad infinitum*“ gerät,<sup>1272</sup> wird entgegengesetzt, dass dieser Begründungsversuch eine *Einsicht* im Sinne

---

Ethik bilden würden, sondern bestenfalls „*hypothetische Imperative*“. Apel entgegnet, dass das entscheidende Argument bei diesem Punkt ist, dass auch der Teufel selbst sich pflichtmäßig verhalten *müsste*, wenn er ein Mitglied der Argumentationsgemeinschaft sein wollte oder die Wahrheit suchen wollte. Er müsste sich also verhalten, „*als ob er den Egoismus, und damit sich selbst, überwunden hätte*“. Auf diese Weise versucht Apel die Ethik der Argumentation objektiv zu begründen. Auch Alexy versucht mit ähnlichen Überlegungen eine objektive Begründung der Diskursregeln und von moralischen Normen wie den Menschenrechten durch das Argument der Nutzenmaximierung, nach dem sogar die Nutzenmaximierer selbst zumindest auf eine objektive Weise den Diskursregeln folgen müssten, wenn sie sich auf Argumentation einlassen. Siehe Apel, a.a.O., S. 404 f.; siehe auch Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 142 ff.

<sup>1266</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 415.

<sup>1267</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 400.

<sup>1268</sup> Siehe Apel, a.a.O.

<sup>1269</sup> Zur Erklärung der transzendental-pragmatische Bedingung der Möglichkeit der Logik und damit der Wissenschaft greift Apel auf die Theorie der Sprechakte und ihre Unterscheidung zwischen dem performativen und dem propositionalen Teil von Aussagen zurück. Damit will Apel zeigen, dass alle deskriptiven Aussagen implizit eine pragmatische oder performative Ergänzung voraussetzen. Auf dieser Ebene der intersubjektiven Verständigung muss nach Apel eine Ethik vorausgesetzt werden. Vgl. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 400-402.

<sup>1270</sup> In diesem Sinne entgegnet Apel Habermas' Ansicht, dass Apels Strategie der Ethik der Logik eine monologische sei. Apel stimmt mit Habermas überein, dass die logische und die grammatische Kompetenz sich voneinander unterscheiden müssen, dass die logische Kompetenz *an sich* selbst keine kommunikative und deshalb keine moralische Kompetenz ist und dass die moralische Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung der Personen als Diskurspartner auf den pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation als Dialog beruht. Apel meint aber, dass die logische Kompetenz sich nur im Sozialisationsprozess zusammen mit der kommunikativen Kompetenz ausbilden kann. Dies bedeutet Apel zufolge, dass die logische Kompetenz die kommunikative Kompetenz und damit die moralische Kompetenz als ihre komplementäre Bedingung der Möglichkeit voraussetzt. Apel will also zweierlei zeigen: Erstens, dass Argumentation und damit auch monologisches Denken eine dialogische Ethik als ihre Möglichkeitsbedingung voraussetzt. Zweitens, dass von der Ethik der Logik die Möglichkeit einer „*Letztbegründung*“ der Ethik selbst abhängt. Siehe Apel, a.a.O., Fn. 61, S. 402.

<sup>1271</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 403 f. Im Vergleich zu Apel spricht Alexy von einer *prima facie Pflicht zur Begründung*. Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 137.

<sup>1272</sup> Der Einwand besagt, dass die Begründung der Ethik die Geltung der Logik und die der Logik die Geltung der Ethik voraussetzt, was die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ethik und ferner einer „*Letztbegründung*“ in der Philosophie unmöglich macht. Dieser Einwand wird von Apel in Kauf genommen: „*Jede ‚Begründung‘ ... setzt die Geltung der Logik schon voraus; wenn diese nun ihrerseits die Geltung der Ethik voraussetzt, so scheint weder*

transzendentaler Reflexion bildet, die die Bedingung der Möglichkeit der Argumentation überhaupt und damit aller Begründung feststellt und es zulässt, von einer Letztbegründung der Ethik zu sprechen. Die Begründung der Ethik beruht letzten Endes auf der „*transzendentalen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit aller Argumentation*“.<sup>1273</sup> Dies entspricht der Methode der transzendentalen Reflexion.<sup>1274</sup>

Gegen den Einwand des naturalistischen Fehlschlusses hinsichtlich der Tatsache der schon immer bei der Argumentation impliziten Anerkennung einer ethischen Grundnorm einer kritischen Kommunikationsgemeinschaft macht Apel geltend, dass die Akzeptanz der Grundnorm einer Argumentationsgemeinschaft kein empirisches Faktum – in Humes Sinne – bildet, sondern ein transzendentales – in Kants Sinne – als Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit der Argumentation selbst und jedes gültigen Selbstverständnisses.<sup>1275</sup> In diesem Sinne entspricht bei Apel die Tatsache der Anerkennung der moralischen Grundnorm der Argumentationsgemeinschaft dem Kantschen „*Faktum der Vernunft*“.<sup>1276</sup>

Die Begründung der Ethik der Argumentation stützt sich auf die „*Reflexions-Kompetenz des Menschen*“ oder des „*Argumentations-Subjektes*“ als Bedingung der Möglichkeit der Argumentation überhaupt.<sup>1277</sup> Die „*Reflexions-Kompetenz*“ oder die „*Selbst-Reflexion des menschlichen Subjekts*“ bildet die nichtobjektivierbare oder subjektive Bedingung der Möglichkeit der Argumentation überhaupt und bringt sich als „*selbstreflexives Wissen des transzendental-pragmatischen Subjekts der Argumentation*“ zum Ausdruck.<sup>1278</sup> Transzendente Reflexion ist die „*Reflexion auf die Reflexion als transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis und d.h. zugleich: jeder Argumentation*“.<sup>1279</sup> Die transzendente Selbst-Reflexion des Subjekts der Argumentation bildet ein transzendentalpragmatisches Nichtthintergebares und lässt damit eine Letztbegründung zu.<sup>1280</sup>

Der Kantschen Begründungsversuch der Moral wird von Apel als eine *Letztbegründung* angesehen, in dem Kant in der *Grundlegung* die notwendigen Bedingungen der menschlichen Argumentation zu rekonstruieren versucht.<sup>1281</sup> Nach Apel unterscheidet sich sein Begründungsansatz von dem Kantschen, da er die transzendente Letztbegründung nicht in der Einheit der Apperzeption oder des Selbstbewusstseins sieht, sondern vielmehr in der „*intersubjektiven Einheit der Interpretation*“, die nach Apel quasi „*Sinnverständnis*“ und quasi „*Wahrheitskonsens*“ ist und in der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft erreicht werden kann. In diesem Sinne soll dieser Begründungsansatz nach Apel selbst als eine „*sinnkritische Transformation der Transzendentalphilosophie*“ verstanden werden, die von dem „*apriorischen Faktum der Argumentation*“ ausgeht. Dieses Faktum der Argumentation entspricht dem Kantschen Faktum der Vernunft und bringt sich durch das „*Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*“ zum Ausdruck, welches einen nichtthintergebaren Begründungsansatzpunkt bildet.<sup>1282</sup>

Die Argumentations- bzw. Kommunikationsgemeinschaft bildet eine notwendige apriorische, transzendental-pragmatische Voraussetzung der Möglichkeit der Argumentation überhaupt, da

---

*eine Begründung der Ethik noch eine solche der Logik möglich zu sein, da jeder solche Versuch in einen Zirkel oder regressus ad infinitum führen muss*“. Apel, a.a.O., S. 405. Vgl. Hans Albert, *Tractat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 1. Kapitel, S. 14.

<sup>1273</sup> Apel, a.a.O., S. 406.

<sup>1274</sup> „*Es gibt nämlich unter der Voraussetzung der Abstraktion von der pragmatischen Zeichendimension kein menschliches Subjekt der Argumentation und daher auch nicht die Möglichkeit einer Reflexion auf die für uns immer schon vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit der Argumentation*“. Apel, a.a.O., S. 406.

<sup>1275</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 416.

<sup>1276</sup> „*Die Akzeptierung der moralischen Grundnorm der kritischen Kommunikationsgemeinschaft hat, sofern sie notwendigerweise vorausgesetzt werden muss, nicht den Charakter eines Humeschen ‚Faktums‘, sondern den Charakter des Kantschen ‚Faktums der Vernunft‘*“. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik*, S. 416-417.

<sup>1277</sup> Apel, a.a.O., S. 406 f.

<sup>1278</sup> K.-O. Apel, a.a.O., S. 407.

<sup>1279</sup> K.-O. Apel, a.a.O., S. 408.

<sup>1280</sup> K.-O. Apel, a.a.O., S. 410.

<sup>1281</sup> K.-O. Apel, a.a.O., S. 410 f.

<sup>1282</sup> Apel, a.a.O., S. 411.



das Argumentieren nur möglich ist, wenn ihre Regeln von einer Kommunikationsgemeinschaft anerkannt werden. In diesem Punkt bringt Apel eine seiner stärksten These, und zwar die Alternativlosigkeit der Kommunikationsgemeinschaft für den Menschen, da sie ihm Selbstverständnis und Selbstidentifikation bringt, dass nämlich ohne eine Kommunikationsgemeinschaft das Selbstverständnis und die Selbstidentifikation des Subjekts als solche nicht möglich wären.<sup>1283</sup>

Die Fragestellung nach der Begründung einer Grundnorm der Ethik setzt implizit diese Grundnorm voraus. Wer nach der Begründung des Moralprinzips fragt, nimmt schon an der Diskussion teil und setzt damit das ethische Grundprinzip der Möglichkeit und Gültigkeit der Argumentation voraus. Wer dieses Prinzip negiert, kann auch nicht an Argumentation teilnehmen und könnte deshalb auch noch nicht einmal die Frage nach der Begründung der Ethik stellen. Ferner impliziert die Kompetenz zur Sprache und zu einem sinnvollen Handeln schon die virtuelle Teilnahme an einer Diskussion. Wer also spricht oder sinnvoll handelt, nimmt bereits an einer virtuellen Diskussion teil.<sup>1284</sup>

Eine Ethik der Logik oder Wissenschaft reicht aber nicht aus, um eine Ethik der *Solidarität*, der *Verantwortung* oder der *Menschheit* begründen zu können.<sup>1285</sup> Die Kommunikationsgemeinschaft der Wissenschaftler wird für die Kommunikationsgemeinschaft der Argumentierenden vorausgesetzt, ist aber nicht mit dieser gleichzusetzen. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft der Argumentierenden nimmt nicht nur die Rechtfertigung von wissenschaftlichen Behauptungen in Anspruch, sondern auch die aller menschlichen Ansprüche.<sup>1286</sup> Rechtfertigung bedeutet hier weder eine „*definitive Rechtfertigung*“ noch lässt sie sich durch die Forderung nach „*Kritik*“ ersetzen.<sup>1287</sup> Eine argumentative Begründung bezieht sich vielmehr auf die Rechtfertigung von Behauptungen und Ansprüchen durch vernünftige Argumente. Ferner impliziert das Argumentieren die Anerkennung aller möglichen Ansprüche aller Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft, die wiederum durch vernünftige Argumente gerechtfertigt werden können. In diesem Sinne besteht für alle Mitglieder der idealen Kommunikationsgemeinschaft nicht nur eine allgemeine und gegenseitige Pflicht zur Begründung aller Behauptungen und Ansprüche durch Argumente, sondern auch eine Pflicht zur Berücksichtigung aller virtuellen Ansprüche oder menschlichen Bedürfnisse aller virtuellen Mitglieder, die Ansprüche an die Mitmenschen stellen könnten.<sup>1288</sup> Die moralische Argumentation besteht geradezu darin, dass alle Bedürfnisse der Menschen argumentativ gerechtfertigt werden und dadurch berücksichtigt werden können. In diesem Sinne zeigt sich die moralische Argumentation durch das Prinzip, dass alle menschlichen Bedürfnisse als virtuelle Ansprüche aller virtuellen Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft argumentativ zu berücksichtigen sind und dadurch miteinander in Einklang gebracht werden können.<sup>1289</sup>

Darüber hinaus bildet Apel zufolge eine so definierte Ethik der Argumentation oder der Kommunikation die Grundlage einer Ethik der demokratischen Willensbildung durch Übereinkunft oder Konvention. Die ethische Grundnorm der Argumentation als Basis der Demokratie verdankt aber ihre Verbindlichkeit nicht der Tatsache der Konvention, sondern vielmehr den normativen Voraussetzungen der Argumentation oder der kommunikativen Kompetenz, welche jeden bei demokratischer Willensbildung dazu verpflichtet, nach einer

---

<sup>1283</sup> Dies würde nach Apel zu einer klinischen Psychopathologie führen. Siehe Apel, a.a.O., Fn. 87, S. 414.

<sup>1284</sup> „[J]eder, der spricht oder auch nur sinnvoll handelt, bereits an einer virtuellen Diskussion teilnimmt“. Darüber hinaus impliziert auch nach Apel die Teilnahme am transzendentalen Sprachspiel die Bekräftigung der transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, S. 421.

<sup>1285</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 423 ff.

<sup>1286</sup> „Im Apriori der Argumentation liegt der Anspruch, nicht nur alle ‚Behauptungen‘ der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen Ansprüche (...) zu rechtfertigen“. Apel, a.a.O., S. 424.

<sup>1287</sup> Apel bezieht sich hier auf die Ablehnung K.-R. Poppers hinsichtlich der Möglichkeit einer definitiven Rechtfertigung auch für Behauptungen der Wissenschaft, die Popper durch die Forderung nach „Kritik“ ersetzen will. Vgl. Apel, a.a.O., Fn. 107, S. 424.

<sup>1288</sup> Menschliche Bedürfnisse sind bei Apel ethisch relevant, sofern sie „interpersonal kommunizierbare Ansprüche“ bilden. In diesem Sinne sind sie anzuerkennen, indem sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können. Siehe Apel, a.a.O., S. 425.

<sup>1289</sup> Vgl. Apel, a.a.O., S. 425.

Übereinkunft im Interesse aller bzw. zwecks Solidarität zu streben. Nur die Berücksichtigung der ethischen Grundnorm einer Ethik der Argumentation kann nach Apel einer demokratischen Übereinkunft moralische Verbindlichkeit vermitteln. Mit der öffentlichen Argumentation als Obergeltungskriterium von öffentlichen Normen ist nach Apel der „methodische Solipsismus“ ein für alle mal überwunden.<sup>1290</sup> Das Grundprinzip der Moral soll aber als „*Methode der moralischen Diskussion*“ entwickelt werden und unter den realen sozialen, politisch-juridischen Bedingungen wirksam institutionalisiert werden. Es soll also eine „*Institutionalisierung der moralischen Diskussion*“ geben.<sup>1291</sup>

In diesem Sinne bildet das Apelsche Apriori der Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit aller Argumentation nicht nur eine idealistische Voraussetzung als ideale Kommunikationsgemeinschaft, sondern auch eine materialistische Voraussetzung als reale Kommunikationsgemeinschaft, was Apel als eine *Dialektik von Idealismus und Materialismus* bezeichnet.<sup>1292</sup> Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft bestimmt nach Apel die Möglichkeit einer langfristigen Orientierung an moralischem Handeln, da es den Platz des Kantschen *Faktums der Vernunft* einnimmt und sich aus ihm grundlegende regulative Prinzipien aller moralischen Handlungen herleiten lassen. Die *zwei grundlegenden regulativen Prinzipien* einer Ethik der Argumentation beziehen sich nach Apel, erstens, auf das Überleben der menschlichen Gattung als der realen Kommunikationsgemeinschaft und, zweitens, auf die Verwirklichung der *idealen* in der realen Kommunikationsgemeinschaft.<sup>1293</sup>

4.2 Zurück zu Habermas lässt sich behaupten, dass bei diesem Autor eine nicht-transzendente Begründung unplausibel erscheint, da er zuerst von dem Faktum der kommunikativen Lebensform einen Schritt weiter geht und die moralische Aussage auf den normativen Gehalt der Argumentationspraxis bzw. auf ihre pragmatischen Präsuppositionen begründet. Das impliziert die gegenseitige Anerkennung der Diskursteilnehmer als frei und gleich. Freiheit und Gleichheit lassen sich aber als transzendente Begriffe auffassen. In diesem Sinne ist eine diskurstheoretische Begründung moralischer Aussagen nur als transzendente Begründung sinnvoll, weil sie sich letztlich nicht aus dem bloßen Faktum der Argumentation und des Konsensus gewinnen lässt, sondern aus ihrem normativen Gehalt, der kontrafaktisch ist.<sup>1294</sup>

Es wirft sich also die Frage auf, ob es eine substanzielle Differenz zwischen dem Faktum der Vernunft bei Kant und dem Faktum der Kommunikation bei Habermas gibt oder ob sie nur kategoriel ist. Anderes formuliert: ob Habermas entweder eine Universalpragmatik oder eine Transzendentalpragmatik ganz in Sinne Kant vertritt. Es lässt sich behaupten, dass Habermas' Universalpragmatik als ein Transzendentalargument bezeichnet werden könnte, denn die Transzendentalität würde einen zweifachen Sinn enthalten: einer lässt sich als metaphysisch bezeichnen und der andere kann in der Idee, ganz im Sinne Habermas, gefasst werden, dass im Diskursprozess die Vernunft bereits realisiert ist.<sup>1295</sup> Diese Idee soll in einer Theorie der kommunikativen Rationalität entwickelt werden.

Hinsichtlich der Habermasschen These des Faktums der Kommunikation und der damit verbundenen These der Alternativlosigkeit der Kommunikationsform lässt sich sagen, dass sie die Subjekte und die Kommunikation gleichsetzt. Dies impliziert einerseits die Präsuppositionen der Gleichheit und Freiheit der Kommunikationsteilnehmer. Andererseits stellt sich aber die Frage, ob diese Eigenschaft der kommunikativen Lebensform, die von Habermas als

---

<sup>1290</sup> Vgl. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik*, S. 426.

<sup>1291</sup> Obwohl Apels Grundlegung einer Ethik der Kommunikation von idealisierten Voraussetzungen ausgeht, erwähnt er auch die realen und geschichtlichen Umstände ihrer Institutionalisierung in einer konkreten Gesellschaft, die durch Interessenkonflikte gekennzeichnet ist. Vgl. Apel, a.a.O., S. 426-428.

<sup>1292</sup> Es handelt sich also beim Apriori der Kommunikationsgemeinschaft um einen *dialektischen Widerspruch*, nämlich um einen Widerspruch zwischen Hegel und Marx hinsichtlich der Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Vgl. Apel, a.a.O., S. 429-431.

<sup>1293</sup> Diese beiden Prinzipien haben unmittelbar mit einer Emanzipationsstrategie – im Sinne Marx' – zu tun. Dies scheint Apel das Prinzip der möglichen *moralischen Selbsttranszendenz* zu sein. Vgl. Apel, a.a.O., S. 428 f., 431-435.

<sup>1294</sup> Margolis, *Vicisitudes of transcendental reason*, S. 31-46.

<sup>1295</sup> Bookman, *Forming competence: Habermas on reconstructing worlds and context-transcendent reason*, S. 65-80.

„unausweichlich“ qualifiziert wird, immer kommunikative Praxis ist. Oder mit anderen Worten: Ob wir auf eine kommunikative Praxis verzichten können.

Schließlich lässt sich der weitere Einwand vorbringen, dass ein universal-pragmatisches Argument nicht ganz ausreicht, um die moralischen Normen bzw. die Menschenrechte zu begründen. Es wären noch weitere Prämissen erforderlich. Solche Prämissen können die Menschenrechtsbegründung ergänzen.<sup>1296</sup>

5. Habermas kritisiert die Philosophie des Subjekts und entwickelt eine subjektlose Begründung der Menschenrechte. Sein Begründungsprogramm bezieht sich daher nicht auf einen transzendentalen Begriff des Subjekts (Einzelsubjekt bei Kant oder Kollektivsubjekt bei Rousseau), sondern abstrakt auf den Diskurs im Kommunikationsprozess.

Es könnte der größte Fehler von Habermas sein, das Subjekt durch den kommunikativen Prozess zu ersetzen. Man könnte Habermas – in Verwendung einer seiner Lieblingsformulierungen – entgegenhalten, dass das Subjekt und der kommunikative Prozess gleichursprünglich sind: Jedes Subjekt ist jederzeit zugleich als kommunikativ zu begreifen. Wenn die Teilnehmer am Diskurs sich gegenseitig als frei und gleich anerkennen, wie Habermas meint, dann erkennen sie sich als Personen an. Mit der gegenseitigen Anerkennung als Personen sprechen sie sich Würde zu und erkennen so ihre Menschenrechte an. Auf diese Weise würden die Menschenrechte auf dem Begriff der autonomen Person bzw. der Würde des Menschen, ganz im Sinne Kants, begründet. Dann ist ein rationaler, universeller und normativer Begriff der Person erforderlich, denn ohne ihn ist es unplausibel, eine zutreffende Begründung der Menschenrechte zu erreichen.

6. Außerdem lassen sich gegenüber Habermas' Begründungsprogramm zutreffend die folgenden Vorwürfe erheben:<sup>1297</sup>

(i) Die Habermassche These über eine absolute Notwendigkeit einer zur Verständigung orientierten Kommunikationspraxis ist nicht erwiesen worden, da sie nur eine bestimmte Perspektive der Lebenswelt bilden könnte.

(ii) Habermas gelingt es nicht, die internen immanenten Spannungen zwischen normativen und empirischen Elemente bei seinem Begründungsprogramm zu vereinen.

(iii) Habermas gibt keine ausreichende Antwort für das entscheidende Problem, wann eine praktische Frage eine moralisch, ethisch oder pragmatisch argumentative Betrachtungsweise erfordert. Dieses Problem überlässt Habermas wiederum dem Willen des jeweils einzelnen Diskursteilnehmers.

(iv) Ein letzter Einwand im Hinblick auf die Beziehung der Freiheit und Gleichheit macht geltend, dass „[i]n der Anerkennung der Freiheit jedes Rechtssubjekts ist der Aspekt der Gleichheit bereits einbegriffen“.<sup>1298</sup> Daher ist die Gleichheit bereits als Bestandteil der Rechtsform anzusehen.<sup>1299</sup>

---

<sup>1296</sup> Beim Alexyanischen Menschenrechtsbegründungsprogramm wären z.B. die folgenden Prämissen erforderlich (i) der Begriff der ernsthaften Teilnahme am Diskurs, (ii) der Unterschied zwischen der Freiheit und Gleichheit im Bereich des Diskurses und des Handelns und zusätzlich (iii) eine existentielle Begründung. Ein solches Argument kann wie folgt gefasst werden: Der ernsthafte oder genuine Diskursteilnehmer, der ein Interesse an Richtigkeit hat, erkennt im Diskurs den anderen als autonom und damit als Person an, nämlich als Inhaber der Menschenwürde. Damit erkennt er seine Menschenrechte an. Zusätzlich scheint eine existentielle Prämisse nötig, die das Interesse an Richtigkeit mit Entscheidungen verknüpft. Diese Entscheidungen sind existentiell, denn sie beziehen sich auf die Akzeptanz unserer diskursiven Möglichkeiten, nämlich auf Entscheidungen darüber, was wir sein möchten. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 127-164; ders. Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

<sup>1297</sup> Hier wird der Arbeit von Peter Gril und K-E. Hain gefolgt. Siehe P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 191 f.; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 211 ff.

<sup>1298</sup> K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 213.

<sup>1299</sup> K-E. Hain, a.a.O.

## 5. Kapitel. Das Alexyanische diskurstheoretische Begründungsprogramm der Menschenrechte

### I. Einführung

Im Rahmen seiner Diskurstheorie baut Alexy eine allgemeine Theorie der Menschenrechte auf, innerhalb derer drei wesentliche Probleme der Menschenrechte zu lösen sind: Das *epistemische*, das *substantielle* und das *institutionelle* Problem.<sup>1300</sup>

Das epistemische Problem bezieht sich auf die Diffizilität der Begründung der Menschenrechte bzw. auf die Frage „*ob und wie Menschenrechte erkannt oder begründet werden können*“.<sup>1301</sup> Dieses Problem wirft die Frage auf, ob Menschenrechte überhaupt *objektiv* erkannt werden können, also ob sie rational gerechtfertigt werden können.<sup>1302</sup> Dieses philosophische Problem hat nach Alexy eine praktische Relevanz bei der Durchsetzung der Menschenrechte, denn je stärker der Konsens über Menschenrechte bezweifelt wird, desto wichtiger ist die Möglichkeit ihrer Rechtfertigung.<sup>1303</sup>

Das substantielle Problem bezieht sich auf die Frage nach dem Inhalt der Menschenrechte bzw. auf die Frage, welche Rechte Menschenrechte sind. Das institutionelle Problem der Menschenrechte beziehen sich auf die Notwendigkeit ihrer Institutionalisierung, die zur These der Notwendigkeit des Rechts führt.<sup>1304</sup>

Alexys Begründungsprogramm der Menschenrechte lässt sich im Rahmen einer allgemeinen diskurstheoretischen Theorie der rationalen Argumentation von Normen deuten. Seine allgemeine Leitfrage lautet, wie praktische Rationalität bzw. praktische Erkenntnis möglich ist, wie sie sich rational begründen lassen. Die speziellere Frage nach der Begründung der Menschenrechte lautet, „*ob und wie moralische Normen oder Regeln, die mit dem Anspruch auf Priorität universelle, fundamentale und abstrakte Rechte gewähren, begründet werden können*“.<sup>1305</sup> Die Lösung dieser Fragen erfordert eine Theorie der praktischen Rationalität, deren Kern der Begriff der *diskursiven* praktischen Vernunft bildet und die die Grundlagen und Grenzen praktischer Rationalität darstellt.<sup>1306</sup> Die Begründung der Menschenrechte als universell moralische Normen lässt sich bei Alexy als der Hauptfall der Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung universell praktischer Erkenntnis ansehen.

Die Alexyanische diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte beruht zum einen auf der Idee des Diskurses selbst und bietet damit eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung. Die Idee des Diskurses ist wesentlich eine normative und liberale Idee, die schon von vornherein die liberalen Prinzipien der Universalität und der Autonomie der Argumentation sowie eine auf diesen Prinzipien beruhende Konzeption der Unparteilichkeit beinhaltet.<sup>1307</sup>

Eine diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte ist zum anderen nur möglich, wenn die theoretischen Voraussetzungen der Diskurstheorie selbst gelingen. In diesem Sinne hängt die Alexyanische Begründung der Menschenrechte vor allem davon ab, ob so etwas wie die praktische Vernunft überhaupt existiert oder nicht bzw. ob es möglich ist, praktische moralische Normen zu begründen. Die Begründung moralischer Normen, nämlich die Rechtfertigung ihrer Wahrheit oder Richtigkeit, hängt wiederum von den Bedingungen der Freiheit und Gleichheit im Diskurs ab. Das Begründungsproblem moralischer Normen lässt sich also bei Alexy als das Problem der Wahrheit oder Richtigkeit von Normen verstehen. Die Alexyanische Diskurstheorie will eine Theorie der prozeduralen Richtigkeit praktischer Normen leisten, welche eine

---

<sup>1300</sup> Vgl. hierzu R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 61ff.

<sup>1301</sup> R. Alexy, a.a.O.

<sup>1302</sup> Vgl. Alexy, a.a.O., S. 62 f.

<sup>1303</sup> Hierzu Alexy, a.a.O.

<sup>1304</sup> R. Alexy, a.a.O., S. 68.

<sup>1305</sup> R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1306</sup> Vgl. R. Alexy, Prozedurale Theorie, S. 94.

<sup>1307</sup> Siehe R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 132.

Begründung bzw. Rechtfertigung praktischer Erkenntnis darbieten soll. In diesem Rahmen bildet die Begründung der Menschenrechte als praktische, moralische und universelle Normen einen besonderen Fall der allgemeinen Begründung moralischer Normen. Es wird soll zunächst kurz der Begriff, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte bei Alexy dargestellt werden, um danach das Alexyanische diskurstheoretische Begründungsprogramm der Menschenrechte als moralische Normen rekonstruieren zu können.

## II. Der Begriff, die Struktur und der Inhalt der Menschenrechte

### 1. Der Begriff und die Struktur des Menschenrechts

Die Menschenrechte lassen sich durch die Kombination von fünf Merkmalen definieren: (i) ihre Universalität, die den Träger oder Inhaber der Menschenrechte betrifft; (ii) ihre Moralität, die ihre Geltung betrifft; (iii) ihre Fundamentalität und (iv) Abstraktheit, die sich auf ihren Gegenstand bezieht; und (v) ihre Priorität.<sup>1308</sup>

#### 1.1 Die Universalität der Menschenrechte

Alexy bezeichnet die Menschenrechte durch die Grundeigenschaften der Universalität und Idealität als ein „*universelles Ideal*“.<sup>1309</sup> Die Universalität fasst er in zwei Aspekten auf: Die Universalität in Bezug auf die Träger und auf die Adressaten.<sup>1310</sup>

In Bezug auf die Träger besteht die Universalität darin, „*daß Menschenrechte Rechte sind, die allen Menschen zustehen*“.<sup>1311</sup> Diese Definition der Menschenrechte, die die Universalität der Träger zum Ausdruck bringt, wirft zwei klassische Probleme auf: Die Verwendung des Begriffs des Menschen<sup>1312</sup> und die Abgrenzung des Trägers dieser Rechte.<sup>1313</sup>

#### 1.2 Die Moralität der Menschenrechte

Die Menschenrechte haben „*nur eine moralische Geltung*“,<sup>1314</sup> d.h. eine ihre wesentliche Eigenschaft besteht darin, dass sie moralische Rechte sind. Der Begriff des moralischen Rechts lässt sich aber in mehrfachem Sinne verwenden. Alexy verwendet ihn „*als Gegenbegriff zum Begriff des positivrechtlichen Rechts*“.<sup>1315</sup> Dies bedeutet, dass die Geltung der moralischen

---

<sup>1308</sup> R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64 ff.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S.16.

<sup>1309</sup> R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64.

<sup>1310</sup> Zur Universalität der Adressaten vgl. R. Alexy, „Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat“, in: Stefan Gosepath/ Georg Lohmann (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1998, S. 248.

<sup>1311</sup> R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64. Oder auch: „*Träger oder Inhaber der Menschenrechte ist jeder Mensch als Mensch*“. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16. Andere Definition: „*Das Prinzip der Universalität der Menschenrechte sagt, daß alle Menschen bestimmte Rechte haben*“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, Fn. 1, S. 127. Vgl. hierzu C.S. Nino, The Ethics of Human Rights, Oxford 1991, S. 34 ff. Zitat von R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, Fn. 2, S. 127.

<sup>1312</sup> Alexy behauptet, dass hinsichtlich des Begriffs des Menschenrechts und der damit verbundenen Universalität der Träger der biologische Begriff des Menschen nicht ausreicht, wenn es um die *Begründung* dieser Rechte geht. Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 64 f.

<sup>1313</sup> Alexy schreibt die Menschenrechte allein Menschen als Individuen zu. Er gibt aber zu, dass es auch möglich ist, Gruppen, Gemeinschaften und Staaten Rechte zuzusprechen. Sie sind aber keine Menschenrechte. Alexy betont, dass es hier nicht um die *Begründung* der Menschenrechte, sondern nur um eine adäquate *Begriffsbildung* geht, denn die kollektiven Rechten können als Mittel zur Realisierung der Menschenrechte begründet werden. Mit Hilfe eines so in Bezug auf die Träger abgegrenzten Begriffs der Menschenrechte versucht Alexy, den „*inflationäre Gebrauch des Ausdrucks ‚Menschenrecht‘*“ einzudämmen. Siehe R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65.

<sup>1314</sup> „*Die Menschenrechte haben als solche nur eine moralische Geltung*.“ „*Ein Recht gilt moralisch, wenn es gegenüber jedem, der sich auf eine rationale Begründung einläßt, gerechtfertigt werden kann*.“ R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1315</sup> R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65. Positivrechtliche Rechte bzw. alle Normen des positiven Rechts entstehen Alexy zufolge einerseits durch Setzungsakte bzw. Verfassungsgebung, Gesetzesbeschluß, Vertrag oder eine richterliche oder soziale Praxis. Andererseits hängt ihre Existenz davon ab, ob sie ein Minimum an sozialer Wirksamkeit erlangen und behalten. Vgl. R. Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, S. 147 f.

Rechte keine Positivierung voraussetzt, auch wenn sie zugleich positivrechtliche Rechte sein können.<sup>1316</sup> Diese Eigenschaft erlaubt es, die Menschenrechte als suprapositive Rechte aufzufassen. Die Moralität der Menschenrechte als Haupteigenschaft ihres Begriffes betrifft unmittelbar das Problem ihrer Begründung, d.h. ihre Geltung und ihre Rechtfertigung. Insofern die Menschenrechte als moralische Rechte zu begreifen sind, muss ihre Begründung im Bereich der Moral durchgeführt werden. Dieses Verhältnis bringt bei Alexy explizit eine Äquivalenz zwischen dem Begriff und der Begründung der Menschenrechte zum Ausdruck, nämlich zwischen ihrem Begriff und ihrer Geltung.

Die Geltung oder Existenz eines moralischen Rechts hängt wiederum von der moralischen Geltung der Norm ab, die diesem Recht zugrunde liegt.<sup>1317</sup> Wenn die Definition der Geltung moralischer Rechte nicht eine bloße Tautologie oder ein semantischer Zirkel sein will, muss Alexy ein Maßkriterium für die Moralität angeben. Dies tut Alexy durch das Prinzip der Universalität, das besagt, dass eine moralische Norm genau dann gilt, wenn sie sich im rationalen Begründungsdiskurs gegenüber jedem rechtfertigen lässt.<sup>1318</sup> Dieses Kriterium der Moralität einer Norm entspricht dem Alexyanischen Richtigkeitsprinzip. Daraus entsteht eine Wechselseitigkeit zwischen den Begriffen der Moralität, Richtigkeit und Geltung, die sich synonym verwenden lassen.

Die Eigenschaft der Moralität der Menschenrechte, bzw. dass Menschenrechte sich gegenüber jedem rechtfertigen lassen, oder mit anderen Worten, dass Menschenrechte eine universelle Geltung beanspruchen, erlaubt es, zu behaupten, dass Menschenrechte existieren.<sup>1319</sup> In diesem Sinne besteht nach Alexy eine Korrespondenz und Ergänzung zwischen der „*Universalität der Struktur*“ der Menschenrechte, die sich hauptsächlich hinsichtlich der Träger dieser Rechte definieren lässt, und der „*Universalität der Geltung*“ der Menschenrechte, die sich durch ihre allgemeine Begründbarkeit gegenüber jedem im rationalen Begründungsdiskurs kennzeichnen lässt.<sup>1320</sup>

### 1.3 Die Priorität der Menschenrechte

Die Priorität der Menschenrechte bezieht sich darauf, dass diese Rechte vorrangige Rechte sind. Dies bedeutet, dass sie durch das positive Recht respektiert, geschützt und gefördert werden müssen. Sie bilden eine Bedingung der Legitimität des positiven Rechts<sup>1321</sup> bzw. der Möglichkeit, dass das Recht seinem Anspruch auf Richtigkeit genügt. Die Menschenrechte können als moralische Rechte nicht durch positivrechtliche Normen außer Kraft gesetzt werden. Darüber hinaus bilden sie einen Maßstab, an dem sich jede Interpretation des positiven Rechts messen soll.<sup>1322</sup> Wenn der Verstoß gegen die Menschenrechte die Schwelle zum extremen Unrecht überschreitet, dann verliert nach Alexy das positive Recht seinen Rechtscharakter und damit auch seine Rechtsgeltung.

Dieses Prioritätsverhältnis zwischen den Menschenrechten und dem positiven Recht kommt zum Ausdruck, indem die Anerkennung, der Schutz und die Förderung der Menschenrechte ein „*Recht auf positives Recht*“<sup>1323</sup> implizieren, das bei Alexy einem „*Menschenrecht auf positives*

<sup>1316</sup> Hierzu R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>1317</sup> „Für die Geltung oder Existenz eines moralischen Rechts reicht es aus, daß die Norm, die ihm zugrunde liegt, moralisch gilt“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>1318</sup> „Eine Norm gilt moralisch, wenn sie gegenüber jedem, der sich auf eine rationale Begründung einläßt, gerechtfertigt werden kann“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66; siehe auch ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16; vgl. hierzu R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 127 ff.

<sup>1319</sup> „Menschenrechte existieren damit genau dann, wenn sie im dargelegten Sinne gegenüber jedem gerechtfertigt werden können“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>1320</sup> „Zur Universalität der Struktur der Menschenrechte, die darin besteht, daß sie grundsätzlich Rechte aller gegen alle sind, kommt damit eine Universalität der Geltung, die durch ihre Begründbarkeit gegenüber jedem, der sich auf eine rationale Begründung einläßt, definiert ist“. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1321</sup> „Die Beachtung der Menschenrechte ist eine notwendige Bedingung für die Legitimität des positiven Rechts“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>1322</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1323</sup> „Wenn es ein moralisches, also gegenüber jedem begründbares Recht zum Beispiel auf Leben gibt, dann muß es auch ein gegenüber jedem begründbares Recht auf Durchsetzung jenes Rechts geben.“ „In diesem Sinn gibt es ein

*Recht*“ entspricht. Dementsprechend lässt sich das positive Recht aufgrund des Respekts, Schutzes und der Förderung der Rechte des Menschen begründen. Mit anderen Worten: Die Sicherung der Menschenrechte lässt es bei Alexys Theorie der Menschenrechte zu, von einem Menschenrecht auf positives Recht zu sprechen.<sup>1324</sup>

Die Auffassung der Priorität der Menschenrechte impliziert bei Alexy, dass Menschenrechte die wesentlichen Kriterien zur Legitimität, Richtigkeit und ferner des Rechtscharakters des positiven Rechts bilden. Obwohl die Menschenrechte moralische Rechte sind, stehen sie nach Alexy in einem notwendigen Verhältnis bzw. in einer internen Beziehung zum positiven Recht, da Menschenrechte allein durch ihre Institutionalisierung und Durchsetzung ihre volle Kraft gewinnen oder verwirklicht werden können. Dieses Verhältnis zwischen den Menschenrechten und dem positiven Recht wird bei Alexy durch die „*notwendige Priorität*“ der Menschenrechte gekennzeichnet.<sup>1325</sup>

#### 1.4 Die Fundamentalität der Menschenrechte

Die Eigenschaft der Fundamentalität der Menschenrechte hat bei Alexy mit ihrem Inhalt bzw. ihrem Gegenstand zu tun.<sup>1326</sup> Sie lässt sich durch die *Möglichkeit*<sup>1327</sup> und *Notwendigkeit*<sup>1328</sup> der rechtlichen Gewährleistung von Interessen und Bedürfnissen kennzeichnen, die dem inhaltlichen Kern der Menschenrechte entsprechen. Einerseits wird nach Alexy die Fundamentalität der Menschenrechte auf allen Stufen des Rechtssystems, „*auch gegenüber dem Gesetzgeber*“, begründet.<sup>1329</sup> Andererseits bedeutet die Fundamentalität der Menschenrechte bezüglich der Notwendigkeit ihres Schutzes und ihrer Förderung durch das Recht, dass ihre Verletzung oder Nicht-Gewährleistung wesentliche Bedürfnisse des Menschen oder „*den Kernbereich der Autonomie*“ betrifft.<sup>1330</sup>

#### 1.5 Die Abstraktheit der Menschenrechte

Die Eigenschaft der Abstraktheit der Menschenrechte bezieht sich darauf, dass sie einer allgemeinen Formulierung von Rechten entsprechen.<sup>1331</sup> Diese Eigenschaft bringt Alexy durch die Notwendigkeit der Abwägung der Grundrechte im Bereich ihrer Anwendung zum Ausdruck. Dies bedeutet, dass Menschenrechte als Grundrechte z.B. durch Rechte anderer und kollektive Güter eingeschränkt oder beschränkt werden können. Die Bestimmung der zulässigen Einschränkung oder Beschränkung der Menschenrechte als Grundrechte kann nur im Rahmen einer „*Verhältnismäßigkeitsprüfung*“ erfolgen. Eine solche Prüfung setzt notwendigerweise eine Abwägung voraus, ohne die die Anwendung der Menschenrechte auf konkrete Fälle nicht möglich ist.<sup>1332</sup>

---

*Menschenrecht auf den Staat oder, anders ausgedrückt, ein moralisches Recht auf positives Recht*“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66.

<sup>1324</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1325</sup> Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 66 f.

<sup>1326</sup> Menschenrechte schützen nach Alexy nicht alle erdenklichen Quellen und Bedingungen des Wohlbefindens, sondern nur fundamentale Interessen und Bedürfnisse. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1327</sup> Die erste Bedingung der Fundamentalität der Menschenrechte bezieht sich nach Alexy darauf, dass es sich bei ihren Gegenständen um Interessen und Bedürfnisse handelt, die durch das Recht überhaupt gewährleistet werden können. Dies bringt die *Möglichkeit* der Garantie dieser Rechte durch Recht zum Ausdruck. Alexy gibt als Beispiel das fundamentale Bedürfnis nach Liebe, das dennoch kein Menschenrecht bildet, denn Liebe lässt sich durch Recht nicht erzwingen. Siehe R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67.

<sup>1328</sup> Die zweite Bedingung der Fundamentalität der Menschenrechte bezieht sich darauf, dass das Interesse oder das Bedürfnis wesentlich sein muss, so dass „*die Notwendigkeit seiner Respektierung, seines Schutzes oder seiner Förderung durch das Recht begründen läßt*“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67.

<sup>1329</sup> R. Alexy, a.a.O.

<sup>1330</sup> Zu dem *Kernbereich der Autonomie* werden bei Alexy nicht nur die klassischen liberalen Abwehrrechte gerechnet, sondern auch soziale Rechte, die z. B. ein Existenzminimum sichern können. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67.

<sup>1331</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1332</sup> „*Die Anwendung der Menschenrechte auf konkrete Fälle ist damit ohne Abwägung nicht möglich*“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 67 f.

Die Notwendigkeit der Abwägungsentscheidungen bei der Anwendung der Menschenrechte als Grundrechte und die hierzu erforderlichen, rechtlich befugten Instanzen führen zu einem zweiten Argument der Notwendigkeit des Rechtes und des Staates.<sup>1333</sup>

Die Eigenschaften der Universalität und Moralität der Menschenrechte haben mit dem Problem ihrer Begründbarkeit unmittelbar zu tun. Demgegenüber haben die Eigenschaften der Fundamentalität, Abstraktheit und Priorität der Menschenrechte wesentlich mit dem Problem ihrer Institutionalisierung zu tun.

## 2. Das Alexyanische System der Rechte

Die Menschenrechte als Grundrechte bilden ein ganzes System von Rechten, das von dem allgemeinen Menschenrecht ausgeht und zu konkreten, spezifischen Menschenrechten bzw. Grundrechten gelangt. Den Kern eines solchen Systems von Rechten bildet das Autonomieprinzip. Aus dem Autonomieprinzip ergeben sich nach Alexy sowohl das *allgemeine Menschenrecht* als auch die *konkreten Menschenrechte bzw. Grundrechte*. In diesem Sinne ist es möglich, vom Autonomieprinzip zu einem *System der Rechte* überzugehen. Dieses System der Rechte schließt sowohl ein allgemeines Menschenrecht als auch konkrete Menschenrechte bzw. Grundrechte ein.<sup>1334</sup>

Auf der Basis der Autonomie lässt sich der gesamte Katalog konkreter Freiheitsrechte wie auch der Rechte auf Schutz und sozialer Grundrechte begründen. Zu diesen Rechten gehören solche, die sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie ermöglichen und schützen, als Voraussetzungen autonomen Handelns.<sup>1335</sup>

Basierend auf der Ableitung eines allgemeinen Menschenrechtes aus der Begründung sowohl des Autonomieprinzips als auch der Notwendigkeit der Form des Rechts, ergibt sich *unmittelbar* ein „*allgemeines Recht auf Autonomie*“, das dem „*allgemeinste[n] Menschen- und Grundrecht*“ entspricht.<sup>1336</sup> Dieses allgemeine Menschenrecht lässt sich nach Rückgriff auf Kants „*einziges Menschenrecht*“ als „*allgemeines Freiheitsrecht*“ bezeichnen. Dieses allgemeine Menschenrecht besagt: „*Jeder hat das Recht, frei zu beurteilen, was geboten und was gut ist, und entsprechend zu handeln*“.<sup>1337</sup> Das allgemeine Menschenrecht oder Freiheitsrecht bzw. Autonomierecht gilt jedoch nicht absolut oder uneingeschränkt, sondern zeigt vielmehr einen *prima facie*-Charakter.<sup>1338</sup> Als *prima facie*-Recht hat die Autonomie einen Prinzipiencharakter.<sup>1339</sup>

Des Weiteren sind in Alexys System der Rechte konkrete oder spezielle Rechte zu begründen, die zu einem Grundrechtskatalog führen.<sup>1340</sup> Auf dem allgemeinen Menschenrecht auf Autonomie sind zwei Arten von Grundrechten zu begründen. Zum einen lassen sich die konkreten Freiheitsrechte begründen, welche sich als eine Konkretisierung oder spezieller Fall des

---

<sup>1333</sup> „Der Staat ist also nicht nur als Durchsetzung-, sondern auch als Entscheidungsinstanz zur Realisierung der Menschenrechte notwendig“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68.

<sup>1334</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 155-156. Demgegenüber spricht Habermas von einer „logischen Genese eines Systems der Rechte“. Er stellt nicht nur die Idee einer notwendigen Konkretisierung der Grundrechte in einem diskursiv verfassten demokratischen Prozess dar, sondern auch ein abstraktes System der Rechte, in dem die Grundrechte, die sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie schützen und fordern, festgelegt sind. Vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung, Kapitel III; R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 155-156. Vgl. auch K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1335</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 43, S. 200.

<sup>1336</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 153.

<sup>1337</sup> R. Alexy, a.a.O.

<sup>1338</sup> Das allgemeine Menschenrecht oder Recht auf Autonomie zeigt nach Alexy einen *prima facie*-Charakter, denn es kann mit der Autonomie anderer oder mit kollektiven Gütern kollidieren und ihretwegen eingeschränkt werden. Jedoch behält die Autonomie auch einen *prima facie*-Vorrang gegenüber kollektiven Gütern. Letzteres zeigt sich nach Alexy im Diskurs durch eine Argumentationslast zugunsten der individuellen Autonomie und zu Lasten kollektiver Güter. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154; siehe auch ders., Individuelle Rechte und kollektive Güter, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 260 f.

<sup>1339</sup> „Es fordert ein relativ auf die rechtlichen und die tatsächlichen Möglichkeiten möglichst hohes Maß an Autonomie des einzelnen“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154. Vgl. auch R. Alexy, Theorie der Grundrechte, S. 75 ff.

<sup>1340</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 154 ff.



allgemeinen Menschenrechts auf Autonomie darstellen lassen. Diese Freiheitsrechte sind begrifflich in dem allgemeinen Menschenrecht auf Autonomie enthalten.<sup>1341</sup> Zum anderen lassen sich auf dem allgemeinen Menschenrecht z.B. auch die sozialen Rechte begründen, welche sich als notwendiges Mittel für die volle Entfaltung der Autonomie auffassen lassen.<sup>1342</sup> Beide auf dem allgemeinen Menschenrecht begründeten Arten konkreter Grundrechte verwirklichen sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie, denn das allgemeine Recht auf Autonomie schließt gleichwohl beide Aspekte der Autonomie ein.<sup>1343</sup>

Die Begründung des gesamten *Systems der Rechte* bildet Alexy zufolge einen geschlossenen Kreis. Dieser Kreis zeigt sich durch die systematische Verknüpfung zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Begründung der Menschenrechte. Diese Verknüpfung wird durch die Ableitung konkreter Grundrechte aus dem allgemeinen Menschenrecht aufgebaut. Das allgemeine Menschenrecht und die Rechte, die sich direkt aus diesem allgemeinen Menschenrecht ableiten lassen, sind nach Alexy unmittelbar begründet. Die weiteren konkreten Grundrechte, die ein voll entwickeltes *System der Grundrechte* ermöglichen, lassen sich mittelbar begründen. Die mittelbare Begründung bezieht sich auf die Ergebnisse eines tatsächlich durchgeführten Diskursverfahrens, wie ihn der Prozess der politischen Meinungs- und Willensbildung darstellt. Dieser Prozess ermöglicht die Abgrenzung und Ausgestaltung der Grundrechte und benötigt dafür die Rechte, die unmittelbar begründet sind. Nur eine solche Verknüpfung zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Begründung lässt die volle Entwicklung eines *Systems der Grundrechte* zu.<sup>1344</sup>

Zu der historischen und institutionellen Entwicklung der Menschenrechte gehören die klassischen Freiheits- und Gleichheitsrechte, die Teilnahme- und Politikrechte und die sozialen Menschenrechte oder „Menschenrechte der zweiten Generation“. Man kann auch eine dritte Generation von Rechten hinzufügen, die sich z.B. auf Rechte von Staaten, Völkern oder Gruppen auf Förderung ihrer Entwicklung beziehen. Des Weiteren können ökologische Aspekte ins Spiel gebracht werden, die einer vierten Generation oder Dimension entsprechen. Der Streit geht vor allem darum, wie die verschiedenen Generationen oder Dimensionen zu gewichten sind, vielmehr als um die Aufnahme der Liste der Menschenrechte, z.B. um die Priorität der liberalen oder der sozialen Menschenrechte. Es geht in diesem Punkt darum, ob die sozialen Menschenrechte in gleichem Maße wie die liberalen Rechte der ersten Generation begründet sind.<sup>1345</sup>

### 3. Der Inhalt und die Institutionalisierung der Menschenrechte

Bei der Begründung der Menschenrechte wird zwischen einem *Form-* und einem *Inhaltsproblem* unterschieden. Beim Inhaltsproblem geht es um die Frage, welche Menschenrechte notwendig sind. Beim Formproblem handelt es sich um die notwendige Institutionalisierung der Menschenrechte.<sup>1346</sup>

#### 3.1 Der Inhalt der Menschenrechte

Der Inhalt der Menschenrechte betrifft das allgemeine diskurstheoretische Inhaltsproblem, das daraus entsteht, dass die Diskurstheorie kein Verfahren bietet, innerhalb dessen sich ein einziges und bestimmtes Ergebnis gewinnen lässt.<sup>1347</sup> Dies lässt sich anhand von drei Merkmalen der

---

<sup>1341</sup> Siehe R. Alexy, a.a.O.

<sup>1342</sup> Auf diese Weise lassen sich soziale Rechte wie z.B. das Recht auf ein Existenzminimum begründen. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 154; vgl. auch ders., *Theorie der Grundrechte*, S. 454.

<sup>1343</sup> Hierzu R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 154 ff.

<sup>1344</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1345</sup> Vgl. R. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 62 f.

<sup>1346</sup> In „Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft“ unterscheidet Alexy zwischen dem Inhalts- und dem Durchsetzungsproblem. In „Diskurstheorie und Menschenrechte“ ist das Durchsetzungsproblem ein Teil des *Formproblems* zusammen mit dem Erkenntnis- und dem Organisationsproblem. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 144 ff.; *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 24 ff.

<sup>1347</sup> Die Ursache des Inhaltsproblems liegt darin, „daß das Regelsystem der Diskurstheorie kein Verfahren bietet, das erlaubt, in einer endlichen Zahl von Operationen stets zu genau einem Ergebnis zu gelangen“. R. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 25.

Diskursregeln erklären: Sie enthalten keine Einschränkungen hinsichtlich der Ausgangspunkte der Prozedur;<sup>1348</sup> sie legen nicht alle Argumentationsschritte fest und sie sind nur approximativ erfüllbar. In diesem Sinne ist die Diskurstheorie eine *nicht entscheidungsdefinitive Theorie*.<sup>1349</sup> Diese Merkmale gelten im Wesentlichen für reale Diskurse, aber im gewissen Maße auch für ideale Diskurse.<sup>1350</sup>

Dennoch bedeutet die Unbestimmtheit des Ergebnisses eines Diskurses nicht, dass der Diskurs *in keinem Fall* ein einziges und bestimmtes Ergebnis festlegt.<sup>1351</sup> Die Frage lautet deshalb, ob es wenigstens einige Ergebnisse gibt, die diskursiv notwendig bzw. unmöglich sind.<sup>1352</sup> Als notwendige Ergebnisse des Diskurses betrachtet Alexy zwei Arten von Handlungsregeln oder Handlungsnormen: die prozeduralen und die substantiellen. Die prozeduralen Regeln beziehen sich z.B. auf die Organisationsnormen des demokratischen Verfassungsstaates, die substantiellen Regeln beziehen sich hauptsächlich auf die Menschenrechte.<sup>1353</sup>

### 3.2 Die Institutionalisierung der Menschenrechte

Die Institutionalisierung der Menschenrechte behandelt Alexy im Rahmen des Problems der Institutionalisierung der Diskurstheorie. Dieses Problem lässt sich in die Frage nach der Notwendigkeit des Rechts und des Staats umformulieren, bildet einen wesentlichen Teil der Diskurstheorie und erzeugt sich geradezu aus ihrer Schwäche, dass sie nämlich z.B. keine bestimmten und endgültigen Verfahrensschritte und Lösungen festlegt sowie keine Motivation zur Befolgung ihrer Handlungsnormen hervorbringen kann. Die Festlegung rechtlich positiver Regeln ermöglicht eine Milderung dieser Schwäche.<sup>1354</sup>

Das Institutionalisierungsproblem wird wesentlicher, insofern es um die notwendigen substantiellen Handlungsnormen des Diskurses bzw. um Menschenrechte geht. Aus dem Begriff der Menschenrechte selbst entspringt nach Alexy die Notwendigkeit ihrer Transformation in positiv-rechtlich geltende Grundrechte. Die Eigenschaften der Priorität, Fundamentalität und Abstraktheit der Menschenrechte, die ihr Begriff enthält, führen zur Notwendigkeit der Institutionalisierung der Menschenrechte und damit zur These der *Menschenrechte auf positives Recht* und des *Rechts auf Staat* bzw. zur These der *Notwendigkeit des Rechts und des Staates*.<sup>1355</sup>

Die Menschenrechte können also nur volle Kraft gewinnen, wenn sie mittels positiv-rechtlicher Normen eines Grundrechtskatalogs einer demokratischen Verfassung geschützt und gefördert bzw. gewährleistet werden.<sup>1356</sup> Die Menschenrechte müssen also in positiv-rechtliche und inhaltsgleiche Grundrechte in konkreten Verfassungsstaaten transformiert werden. Bei dieser Transformation verlieren die Menschenrechte nach Alexy nicht an moralischer Geltung. Sie

---

<sup>1348</sup> Hierin besteht bei Alexy ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der prozeduralen Theorie des Diskurses und der prozeduralen Theorie des Konstruktivismus von Rawls, denn letzterer legt bestimmte Einschränkungen beim Ausgangspunkt der Entscheidungsprozedur fest. Hierzu R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 111.

<sup>1349</sup> Siehe R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 85 f.; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25.

<sup>1350</sup> Zur Unterscheidung zwischen realen und idealen Diskursen siehe R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 123-126.

<sup>1351</sup> Das Problem, ob eine „reine prozedurale“ Theorie der Wahrheit, Richtigkeit oder Gerechtigkeit möglich ist oder nicht, bildet eine zentrale Diskussion zwischen Habermas, Rawls und Alexy. Hierzu J. Habermas, Moralität und Sittlichkeit, S. 32. R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25; ders., Diskursethik –Notizen zu einem Begründungsprogramm, S. 113; L. Kern, Von Habermas zu Rawls, Praktischer Diskurs und Vertragsmodell im entscheidungslogischen Vergleich, in: L. Kern/H.-P. Müller (Hg.), Gerechtigkeit. Diskurs oder Markt?, S. 91.

<sup>1352</sup> R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25. Zu den Begriffen der diskursiven Möglichkeit, Unmöglichkeit und Notwendigkeit, vgl. R. Alexy, Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation S. 180 ff.

<sup>1353</sup> R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25.

<sup>1354</sup> Diese Alexyanische Auffassung der Schwäche des Rechts lässt sich mit der Habermasschen vergleichen, denn bei Habermas steht das Recht in einem Ergänzungsverhältnis zur Moral. Habermas identifiziert drei Probleme der Moral, das kognitive, das der Anwendung und das Zwangsproblem. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 135-136; ders., Recht und Moral, S. 535-587; ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 296-298.

<sup>1355</sup> R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68.

<sup>1356</sup> Siehe R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 144.

gewinnen vielmehr eine zusätzliche positiv-rechtliche Geltung.<sup>1357</sup> Solche Positivierungen der Menschenrechte sind jedoch niemals vollkommen oder endgültig. Sie stellen mehr oder weniger gelungene Versuche dar, den moralischen Rechten eine positiv-rechtliche Gestalt zu geben.<sup>1358</sup>

Das Institutionalisierungsproblem der Menschenrechte beinhaltet bei Alexy drei Probleme: (i) die Notwendigkeit des Rechts und des Staates, die zur These des Menschenrechts auf positives Recht und auf Staat führt, (ii) die Abwägung der Grundrechte und (iii) das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie.

(i) Die Notwendigkeit des Rechts und des Staates ergibt sich analytisch sowohl aus der Struktur des Diskurses selbst als auch aus dem Begriff der Menschenrechte anhand dreier Hauptprobleme: das *Erkenntnisproblem* bzw. *Entscheidungsproblem*,<sup>1359</sup> das *Durchsetzungsproblem*<sup>1360</sup> und das *Organisationsproblem*.<sup>1361</sup> Diese Probleme und die sich aus ihnen ergebenden Argumente entsprechen den Kantschen Argumenten zur Notwendigkeit des Schrittes vom Naturzustand zum bürgerlichen Zustand.

Dieselben Argumente für die Notwendigkeit des Rechts und des Staates lassen sich nach Alexy aus dem Begriff der Menschenrechte und ihrer Eigenschaften selbst gewinnen. Aus der Priorität und der Fundamentalität der Menschenrechte ergibt sich die Notwendigkeit ihrer Durchsetzung, aus ihrer Abstraktheit die Notwendigkeit ihrer Abwägung als Grundrechte und die Notwendigkeit der entsprechenden Entscheidungsinstanzen, und ihre Realisierung fordert die Notwendigkeit einer institutionellen Organisation. Aus den Menschenrechten selbst werden also drei Argumente für die Begründung der Notwendigkeit des Rechts und des Staates gezogen: das Durchsetzungsargument, das Entscheidungsargument und das Organisationsargument.<sup>1362</sup>

Daraus, dass die volle Realisierung der Menschenrechte das positive Recht notwendig voraussetzt, folgt nach Alexy, dass notwendig ein *Menschenrecht auf positives Recht* und auf *Staat* vorhanden ist. In diesem Sinne lässt sich die Notwendigkeit des Rechts nicht nur mit utilitaristischen Argumenten begründen, sondern auch mit den Menschenrechten selbst.<sup>1363</sup> Die Begründung der Menschenrechte leistet also eine Begründung der Notwendigkeit eines bestimmten Rechtssystems, nämlich des demokratischen Verfassungsstaates, der durch die strukturellen und inhaltlichen Bestimmungen von Menschenrechten bestimmt werden muss.

(ii) Das weitere Problem der Institutionalisierung der Menschenrechte besteht in ihrer rationalen Abwägung als Grundrechte.<sup>1364</sup> Das Problem der Abwägung der Menschenrechte als Grundrechte ergibt sich aus vier extremen Eigenschaften der Grundrechte: der „*höchsten Rangstufe*“<sup>1365</sup>, der „*höchsten Durchsetzungskraft*“,<sup>1366</sup> der „*höchst wichtigen Gegenstände*“<sup>1367</sup> und dem „*Höchstmaß an Interpretations- und Abwägungsbedürftigkeit*“.<sup>1368</sup>

---

<sup>1357</sup> Alexy behauptet, dass die Transformation der Menschenrechte in Grundrechte den endgültigen „*Schritt vom Reich der Ideen ins Reich der Geschichte*“ bedeutet. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68.

<sup>1358</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1359</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 144 f.

<sup>1360</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 145; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 24.

<sup>1361</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 144 f.

<sup>1362</sup> „*Die Menschenrechte führen also aus drei Gründe zur Notwendigkeit des Staates und des Rechts: (1) wegen der Notwendigkeit ihrer Durchsetzung, notfalls auch mit Zwang, (2) der Notwendigkeit, über Interpretations- und Abwägungsfragen nicht nur zu diskutieren, sondern diese auch zu entscheiden, und (3) wegen der Notwendigkeit, die Erfüllung von Menschenrechte zu organisieren*“. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68.

<sup>1363</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 145.

<sup>1364</sup> Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 63 f.; ders., Die Gewichtsformel, in: Gedächtnisschrift für Jürgen Sonnenschein, hg. v. J. Jickeli/P. Kreutz, / D. Reuter, S. 771 ff.

<sup>1365</sup> Die höchste Rangstufe der Grundrechte bedeutet, dass sie Rechte mit Verfassungsrang sind. Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68.

<sup>1366</sup> Die *höchste Durchsetzungskraft* resultiert Alexy zufolge aus der Priorität und Fundamentalität der Menschenrechte, die es den Grundrechten ermöglichen, alle drei Gewalten, also einschließlich des Gesetzgebers, zu binden und gerichtlich kontrollieren zu können. In diesem Punkt besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Alexy und Habermas. Letzterer behauptet einerseits, dass der Gesetzgeber nicht durch Menschenrechte bzw. Grundrechte eingeschränkt wird. Andererseits sagt Habermas gleichzeitig, dass die Menschenrechte bzw. Grundrechte nicht zur Disposition der Gesetzgeber stehen. Im Gegensatz dazu steht bei Alexy klar die Priorität der Menschenrechte und Grundrechte vor dem Gesetzgeber. Siehe R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 69.

(iii) Mit der Interpretation und Abwägung der Grundrechte kommt ein „*Kampf um die Interpretation der Grundrechte*“ ins Spiel, der zum dritten Problem hinsichtlich der Institutionalisierung der Menschenrechte führt, nämlich zum dialektischen Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie.<sup>1369</sup> Die Menschenrechte setzen analytisch die Demokratie voraus. Dennoch ist das Verhältnis zwischen ihnen durch Spannungen gekennzeichnet. Alexy versucht eine Antwort auf die Dialektik zwischen Menschenrechten und Demokratie im Rahmen einer weiten Interpretation des Demokratieprinzips zu geben. Dafür unterscheidet er zwischen einer „naiven“, einer „idealistischen“ und einer „realistischen“ Sichtweise des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie und letztlich zwischen einer „politischen“ und einer „argumentativen Repräsentation“.<sup>1370</sup>

Nur die *realistische Sichtweise* bringt die Einsicht hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie, dass Grundrechte entweder *demokratisch* oder in manchen Fällen *undemokratisch* sein können. Diese Einsicht bezieht sich auf die extremen Positionen einer Art radikaler Demokratie und auf einen Demokratieskeptizismus. Alexy versucht mittels der Unterscheidung zwischen „*politischer*“ und „*argumentativer Repräsentation*“ der Bürger einen dritten Weg zwischen diesen Extrempositionen zu finden.<sup>1371</sup>

Alexys Bestimmung der „*argumentativen Repräsentation*“ geht davon aus, dass das Demokratieprinzip sowohl die Legislative bzw. das Parlament als auch die Judikative bzw. das Verfassungsgericht in verschiedener Weise, aber gleichwohl als Repräsentation des Volkes, aufzufassen zulässt. Der Unterschied besteht darin, dass das Parlament die Bürger wesentlich durch politische Entscheidungen anhand der Mehrheitsregel repräsentiert, während das Verfassungsgericht die Bürger *ausschließlich* in einer *argumentativen* Weise repräsentiert.<sup>1372</sup>

Die argumentativen Entscheidungen der Verfassungsgerichtsbarkeit betreffen die des Parlaments und werden „*im Namen des Volkes gegen dessen politische Repräsentanten*“ getroffen. Solche Entscheidungen setzen die Zustimmung der Bürger mit den Argumenten des Verfassungsgerichts voraus, insofern sie an „*einen rationalen verfassungsrechtlichen Diskurs*“ teilnehmen würden. Die argumentative Repräsentation des Verfassungsgerichts wird letztlich als „*Reflexionsinstanz des politischen Prozesses*“ aufgefasst, an dem sowohl Öffentlichkeit und Gesetzgeber als auch Verfassungsgericht teilnehmen und die somit eine aussichtsvolle Institutionalisierung der Menschenrechte sowie eine Versöhnung zwischen Grundrechten und Demokratie im demokratischen Verfassungsstaat ermöglicht.<sup>1373</sup>

---

<sup>1367</sup> Dass die Grundrechte *höchst wichtigen Gegenständen* entsprechen, bedeutet bei Alexy, dass sie die Rechte festlegen, die notwendig für die Regelung der wichtigen Institutionen der Gesellschaft sind. Als wichtige Institutionen nennt Alexy beispielsweise die Marktwirtschaft, das Kommunikationssystem, die Familie, usw. Siehe R. Alexy, a.a.O.

<sup>1368</sup> Siehe R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 68-70.

<sup>1369</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 70.

<sup>1370</sup> Siehe R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 70-72.

<sup>1371</sup> Die Grundrechte sind demokratisch in einem doppelten Sinne. Einerseits gewährleisten sie die Rechte der privaten Autonomie des Menschen und die entsprechende Entwicklung von Personen, die eine Voraussetzung der Demokratie bilden. Andererseits sichern sie die Rechte der öffentlichen Autonomie des Bürgers, die Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie sind. Grundrechte können aber auch als undemokratisch angesehen werden, weil sie nicht dem Gesetzgeber einer Demokratie zur Disposition stehen, sondern ihn vielmehr zu Anerkennung und Schutz verpflichten. Alexy betrachte diese zwei Positionen als Legalismus versus Konstitutionalismus.

Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 70-72; ders., „Rechtssystem und praktische Vernunft“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 213 ff.

<sup>1372</sup> Die Mehrheiten des realen politischen Prozesses können nach Alexy anhand von Interessen oder Machtbeziehungen entscheiden und deshalb schwere Fehler begehen. In diesem Punkt besteht also ein entscheidender Unterschied zu Habermas, für den das Ergebnis des politischen Prozesses des Parlaments, welches die Demokratie im Wesentlichen vertritt, als vernünftig zu vermuten ist. In diesem Punkt vertritt Rawls eine ähnliche Meinung wie Alexy, wenn er behauptet, dass das Verfassungsgericht bzw. „the supreme court“ die öffentliche Vernunft verkörpert, insofern das Obergericht sich allein argumentativ verhält, während sich das Parlament durch politische und ökonomische Interessen beeinflussen lässt. Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 71 f.

<sup>1373</sup> Hierzu R. Alexy, a.a.O. Dieser Alexyanischen Ansicht könnten jedoch zwei Einwände entgegengehalten werden. Erstens, sie vertritt gegen eine idealistische Auffassung der Demokratie und des Gesetzgebers auch eine idealistische Auffassung der Verfassungsgerichtsbarkeit, deren Entscheidungen auch aus einer realistischen Sicht durch politische

### III. Rekonstruktion des Alexyanischen diskurstheoretischen Begründungsprogramms der Menschenrechte

Es wird versucht, zuerst die Grundzüge von Alexys Begründung der Menschenrechte darzustellen und danach die Ebenen und Argumente seines Begründungsprogramms systematisch zu rekonstruieren.

#### 1. Die Grundzüge der Alexyanischen diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte als moralische Normen

Alexys Begründung der Menschenrechte lässt sich als *diskurstheoretisches, formell-prozedurales, liberal-kantisches, normativ-analytisches, konstruktivistisches, transzendentes* und gleichzeitig *empirisch-anthropologisches*, als *unmittelbares, indirektes, relatives* und ferner als ein *metaphysisches* Begründungsprogramm kennzeichnen.

Darüber hinaus wird die Alexyanische Begründung der Menschenrechte durch die Thesen des Zusammenhanges zwischen Begründung und Existenz der Menschenrechte, der Begründung der Menschenrechte als „Sonderfall“ der Begründung allgemein praktischer Normen, der Kombination von verschiedenen Modellen der Begründbarkeit, und letztlich durch die Konstruktion eines komplexen Begründungsansatzes gekennzeichnet, dessen Kern das Transzendentalpragmatische Argument bildet, das aber durch das Nutzenmaximierungsargument und weitere Argumente zur Begründung der Menschenrechte als praktische Normen ergänzt wird.

1.1 Alexys Begründung der Menschenrechte ist in zweierlei Hinsicht *diskurstheoretisch*: Erstens ist sie dies, weil die Menschenrechte als paradigmatischer Fall universell praktischer Normen auf dem Diskurs selbst begründet liegen, nämlich auf den Regeln und normativ-transzendentalen Voraussetzungen des Diskurses. Damit bildet das Alexyanische Begründungsprogramm eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung. Zweitens ist die Alexyanische Begründung von Normen diskurstheoretisch, weil die Begründung der Menschenrechte auf einer allgemeinen Theorie des rationalen praktischen Diskurses bzw. der rationalen Argumentation beruht, die ein Kriterium der Richtigkeit bzw. der Geltung praktischer Erkenntnis wie der Menschenrechte anbietet.

1.2 *Formell-prozedural* ist die Alexyanische diskurstheoretische Begründung, insofern sie „eine prozedurale Theorie der praktischen Richtigkeit“ bildet. Dies bedeutet, dass bei ihr die Richtigkeit praktischer Erkenntnis von einer Prozedur abhängt. In diesem Sinne kennzeichnet sich Alexys Diskurstheorie durch einen Zusammenhang zwischen Prozedur und Richtigkeit. Dieser Zusammenhang wird zum Ausdruck gebracht, insofern eine Norm richtig und damit gültig ist, wenn sie das Ergebnis einer bestimmten Prozedur *ist* oder *sein kann* und zwar das Ergebnis einer diskurstheoretischen bzw. Argumentationsprozedur.<sup>1374</sup> Eine solche Argumentationsprozedur unterscheidet sich von prozeduralen Theorien hobbesianischer Art und enthält die rationalen Bedingungen des praktischen Argumentierens, die die Richtigkeit und Geltung universell praktischer Normen sichern, nämlich dem Ergebnis des Diskurses Rationalität verleihen.<sup>1375</sup>

Die rationalen Bedingungen des allgemeinen praktischen Argumentierens formuliert Alexy in einem *System der Diskursregeln*,<sup>1376</sup> die sich als die Regeln der praktischen Vernunft überhaupt

---

Interessen und Machtbeziehungen beeinflusst sein könnten. Zweitens, diese Auffassung scheint etwas vom Paternalismus zu beinhalten.

<sup>1374</sup> Die prozedurale Theorie von Alexy formuliert an vielen Stellen den Zusammenhang zwischen Prozedur und Richtigkeit, wonach eine Norm richtig und damit gültig allein als Ergebnis einer normativ geladenen und argumentativen Prozedur ist. Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 129; ders., *Prozedurale Theorie*, S. 95; ders., *Probleme der Diskurstheorie*, S. 110. Vgl. P. Gril, *Die Diskurstheorie von Alexy*, in: ders., *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 125.

<sup>1375</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 130.

<sup>1376</sup> R. Alexy, a.a.O.

verstehen lassen. Ein solches System schließt sowohl Regeln als auch Prinzipien ein, die die rationalen und pragmatischen Kriterien des Argumentierens bilden.<sup>1377</sup> Die Merkmale eines qualifizierten Diskurses werden durch ein solches System von Diskursregeln festgelegt. Die Qualifikation des Diskurses erfolgt nur über diese Diskursregeln, nicht über besondere Qualitätsmerkmale der Diskursteilnehmer.<sup>1378</sup>

Die Diskursregeln lassen sich in zwei Arten unterscheiden: Die Diskursregeln der ersten Art sind diejenigen, die allgemeine Rationalitätsanforderungen zum Ausdruck bringen,<sup>1379</sup> und die auch für den monologischen Gebrauch geeignet sind. Die Diskursregeln der zweiten Art bilden diejenigen, die spezifisch für den Diskurs gelten und nicht-monologischer Art sind.<sup>1380</sup> Die nicht-monologischen Diskursregeln sind bei Alexy die Grundlage der Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte. Sie entsprechen im Bereich des Diskurses den Prinzipien der Universalität und Autonomie.<sup>1381</sup> Wenn sie im Diskurs gelten, führen sie notwendig zur Bedingung universeller Zustimmung.<sup>1382</sup> In der Idee der universellen Zustimmung im Diskurs unter den Bedingungen der Freiheit und Universalität finden sich in einem intrinsischen Verhältnis die Begriffe von Argumentation, Richtigkeit und moralischer Geltung. Diesen Zusammenhang bringt Alexy in seiner Richtigkeitsformel<sup>1383</sup> zum Ausdruck.

Die Ergebnisse des Diskurses gemäß dieser Regeln und Formen können nach Alexy in drei verschiedene Arten unterteilt werden: diskursiv notwendige, diskursiv unmögliche und diskursiv mögliche Ergebnisse. Die diskursive Notwendigkeit bzw. diskursive Unmöglichkeit weist darauf hin, dass Normen oder normative Aussagen „*durch die Diskursregeln zwingend gefordert bzw. zwingend ausgeschlossen*“ werden.<sup>1384</sup> Beispiele für diskursiv notwendige Ergebnisse sind diejenigen, die sich im Allgemeinen auf Normen wie die der Menschenrechte beziehen.<sup>1385</sup> Die diskursive Möglichkeit bezieht sich ihrerseits darauf, dass entweder Konsense hinsichtlich Normen nicht eindeutig festgelegt werden oder verschiedene Überzeugungen Richtigkeit beanspruchen könnten.<sup>1386</sup> Dementsprechend relativiert Alexy den Begriff der praktischen Richtigkeit in viererlei Hinsicht: im Hinblick auf (i) die Diskursregeln, (ii) das Maß ihrer Erfüllung, (iii) die Teilnehmer und (iv) auf Zeitpunkte. Um die Richtigkeit des Ergebnisses des Diskurses sichern zu können, fügt Alexy die Voraussetzung eines grundsätzlichen hinreichenden Urteilsvermögen des Menschen hinzu, der demgemäß in der Lage ist, gute von schlechten Gründen unterscheiden zu können.<sup>1387</sup>

---

<sup>1377</sup> Vgl. R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, S. 234 ff.

<sup>1378</sup> Siehe R. Alexy, Prozedurale Theorie, S. 102. Vgl. P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 126.

<sup>1379</sup> Zum Beispiel die Widerspruchsfreiheit, die Universalisierbarkeit im Sinne eines konsistenten Gebrauchs der verwendeten Prädikate, die sprachlich-begriffliche Klarheit, die empirische Wahrheit, die Berücksichtigung der Folgen und das Abwägen. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 130.

<sup>1380</sup> „Die wichtigsten dieser Regeln lauten:

4. Jeder, der sprechen kann, darf an Diskursen teilnehmen.

5. (a) Jeder darf jede Behauptung in Frage stellen.

(b) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.

(c) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.

3. Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (1) und (2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.“ R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 130-131; ders., Theorie der juristischen Argumentation, S. 234 ff.

<sup>1381</sup> „Diese Regeln bringen auf der Ebene der Argumentation die liberalen Ideen der Universalität und der Autonomie zum Ausdruck“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 131.

<sup>1382</sup> „UZ: Eine Norm kann in einem Diskurs nur dann universelle Zustimmung finden, wenn die Konsequenzen ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen von allen akzeptiert werden können“. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1383</sup> Hierzu R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 12, S. 131.

<sup>1384</sup> R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, S. 256.

<sup>1385</sup> Vgl. R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, S. 171.

<sup>1386</sup> Die Konsequenz ist, dass widersprechende Normen bzw. normative Aussage gleichermaßen Richtigkeit beanspruchen können. Vgl. R. Alexy, Prozedurale Theorie, S. 99 f.; P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 126.

<sup>1387</sup> Vgl. R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 120-125; siehe auch P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 127 ff.

Darüber hinaus lässt die Diskursprozedur – Alexy zufolge – zwischen relativer und absoluter Richtigkeit unterscheiden. Auf der einen Seite können die normativen Ergebnisse der Diskursprozedur als relativ richtig betrachtet werden, insofern sie einander widersprechen können. Auf der anderen Seite soll der Begriff der absoluten Richtigkeit als eine regulative Idee verstanden werden.<sup>1388</sup> Die Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Richtigkeit ist nicht mit der zwischen einem realen und einem idealen Diskurs zu verwechseln.<sup>1389</sup> Einerseits ist der reale Diskurs dadurch gekennzeichnet, dass er unter den Beschränkungen von Anzahl der Diskursteilnehmer, von Zeit und approximativer Erfüllung der Diskursregeln stattfindet.<sup>1390</sup> Andererseits bildet die Idee des idealen Diskurses eine regulative Idee.<sup>1391</sup>

1.3 Die Alexyanische Begründung der Menschenrechte ist eine *liberal-kantische* Konzeption, insofern sie sich als eine diskurstheoretische Variante der kantischen Grundposition der Begründbarkeit ansehen lässt. Sie ist liberal-kantisch, insofern sie auf den grundlegenden kantischen Prinzipien der Universalisierbarkeit und der Freiheit als Autonomie beruht, die die Hauptideen einer liberal-kantischen Menschenrechtskonzeption bilden. Eine diskurstheoretische Variante der liberal-kantischen Begründung moralischer Normen soll die Einwände gegen diese Hauptprinzipien entkräften.<sup>1392</sup>

Das Prinzip der Universalität der Menschenrechte lässt sich in zweierlei Weise auffassen. Hinsichtlich der *Struktur* der Menschenrechte bezieht es sich wesentlich auf die Träger der Menschenrechte. Hinsichtlich der *Moralität* der Menschenrechte bezieht es sich wesentlich auf die universell-moralische Geltung der Menschenrechte.

Das Prinzip der Autonomie bezieht sich sowohl auf die private<sup>1393</sup> als auch auf die öffentliche Autonomie.<sup>1394</sup> Aus einer kantischen Sicht besteht die Hauptaufgabe der Menschenrechte in der Gewährleistung beider Formen der Autonomie. Dies ist jedoch nur in einem demokratischen Verfassungsstaat möglich, in dem die Menschenrechte als Grundrechte institutionalisiert sind. Deshalb setzt die Autonomie eine normative Verknüpfung zwischen Menschenrechten und Demokratie voraus.<sup>1395</sup>

Die Geltung moralischer Normen durch die Zustimmung im Diskurs kann also nur durch die Geltung der Autonomie und Universalität erreicht werden. Diese Prinzipien stehen also als Voraussetzung für die Regeln des praktischen Diskurses. Die Idee des Diskurses schließt die Autonomie und die Universalität der Argumentation ein. Dies bedeutet, dass die Regeln des praktischen Diskurses, nämlich die Bedingungen rationalen praktischen Argumentierens, nur durch die Freiheit und Gleichheit der Argumentation die Richtigkeit und damit die Geltung einer moralischen Norm versichern sowie die Unparteilichkeit des Diskurses erreichen können. Mit anderen Worten: Nur wenn die Autonomie und Universalität im Diskurs gültig sind, ist es möglich, einen moralischen, praktischen Diskurs zu entwickeln und damit universelle moralische Normen – wie Menschenrechte – zu begründen.

1.4 Das dritte Merkmal von Alexys Begründungsprogramm der Menschenrechte bezieht sich darauf, dass seine Begründungsmethode als „*normativ-analytisch*“ gekennzeichnet werden kann.

---

<sup>1388</sup> Der Begriff absoluter Richtigkeit bezieht sich darauf, dass es praktische Fragen gibt, auf die eine einzig richtige Antwort gegeben werden kann. Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 126; siehe auch P. Gril, a.a.O., S. 127, 189.

<sup>1389</sup> Hierzu P. Gril, a.a.O.

<sup>1390</sup> Siehe R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 113.

<sup>1391</sup> Deshalb ist es möglich, dass auch unter Umstände eines idealen Diskurses noch neue Argumente und Bedürfnisinterpretationen zustande kommen können und es ist nach Alexy auch niemals sicher, ob ein unter diesen Bedingungen erreichter Konsens endgültig oder definitiv ist. Vgl. R. Alexy, Probleme der Diskurstheorie, S. 115, 124; siehe auch P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 116.

<sup>1392</sup> Siehe R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 128 f.

<sup>1393</sup> „Bei der privaten Autonomie geht es um die individuell zu treffende Wahl und die Realisierung einer persönlichen Konzeption des Guten“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, S. 127.

<sup>1394</sup> „Gegenstand der öffentlichen Autonomie ist die gemeinsam mit anderen zu treffende Wahl und die Realisierung einer politischen Konzeption des Gerechten und des Guten“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, S. 127.

<sup>1395</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Diskurs, Vernunft, S. 127-128.

Den *normativen* bzw. *deontologischen* Charakter verdankt Alexys Menschenrechtsbegründung dem normativen Charakter seiner Diskurstheorie selbst, nämlich den normativen Bedingungen und Voraussetzungen rational praktischen Argumentierens. Die Alexyanische diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung beruht also auf keinem empirischen Verständnis diskursiver Prozesse, sondern vielmehr fordert sie die Erfüllung idealer Bedingungen, die in regulativen Ideen der praktischen Vernunft bestehen. Sie ist normativ, da Kriterien für die rationale Begründung von praktischen Sätzen angegeben werden. Andererseits ist Alexys Begründungsprogramm insofern analytisch, als Grundbegriffe analysiert und die Struktur von Begründungen logisch geklärt werden.<sup>1396</sup>

1.5 Darüber hinaus lässt sich Alexys Begründungsversuch als hauptsächlich *transzendental*, aber gleichzeitig auch als *empirisch-anthropologisch* kennzeichnen. Alexy kombiniert also zwei Begründungsmodelle der Menschenrechte: ein explikatives Begründungsmodell, das wesentlich durch ein transzendentales Argument zum Ausdruck kommt, und ein existentielles Begründungsmodell, das auf Bereiche wie die menschlichen Interessen und Entscheidungen zurückgreift. Die existentielle Begründung soll nach Alexy eine Ergänzung der objektiven Begründung des transzendentalen Arguments mittels einer subjektiven Begründung leisten.

1.6 Die Alexyanische Begründung der Menschenrechte besteht ferner in einer *nicht-direkten diskurstheoretischen* Begründung, da sich die Menschenrechte nicht direkt auf den Diskursregeln begründen lassen. Dies lässt sich dadurch erklären, dass die Diskursregeln Regeln des Redens bilden, während die Menschenrechte Normen aus dem Bereich des Handelns darstellen. Deshalb ist es notwendig eine normative Brücke zwischen den zwei Reichen des Diskurses und des Handelns aufzubauen. Eine solche versucht Alexy durch die Idee des ernsthaften Teilnehmers am Diskurs zu schaffen, der per definitionem die Autonomie des Anderen nicht nur als Diskurspartner, sondern auch als Person achtet. Dadurch werden die Menschenrechte gesichert.

1.7 Ein weiteres Merkmal von Alexys Menschenrechtsbegründung besteht in der Unterscheidung zwischen einer mittelbaren und einer unmittelbaren diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte und dem Vorzug einer *unmittelbaren* Begründung.<sup>1397</sup> Die mittelbare Begründung bezieht sich auf die Begründung einer moralischen Norm innerhalb eines realen diskursiven Prozesses bzw. auf die Geltung einer moralischen Norm, die als richtig in einem Diskurs anerkannt wurde.<sup>1398</sup> Auf diese Weise lässt sich die Begründung moralischer Normen strikt mittels einer Prozedur erfassen. Die mittelbar begründeten Rechte sind nicht im engeren Sinne *diskursiv notwendig*, sie sind aber auch niemals im engeren Sinne *diskursiv unmöglich*. Es reicht aus, wenn sie im engeren Sinne *diskursiv möglich* sind.<sup>1399</sup>

Eine mittelbare Art von Begründung der Menschenrechte wird vertreten, wenn die Menschenrechte als Ergebnis eines realen Diskurses dargestellt werden. Diese ist im Prinzip des Begründungsvorschlages von Habermas enthalten, wenn er die Menschenrechte und ihre Konkretisierung in einem *System der Rechte* dem politischen Prozess bzw. der „*Selbstbestimmungspraxis der Bürger*“ überlässt.<sup>1400</sup> Demgegenüber bezieht sich die unmittelbare Begründung der Menschenrechte nicht nur auf die prozedurale Richtigkeit moralischer Normen, der in einem tatsächlichen, diskursiven Prozess zugestimmt wird, sondern vielmehr auf die *Struktur* des Diskurses selbst.<sup>1401</sup> In diesem zweiten diskursiven Sinne handelt es sich um eine

---

<sup>1396</sup> Siehe P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 125.

<sup>1397</sup> Diese Unterscheidung stimmt nach Alexy mit der von Nino zwischen apriorischen und aposteriorischen Rechten überein. Vgl. C.S. Nino, Ethics of Human Rights, S. 253. Zitat von R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 45, S. 146.

<sup>1398</sup> Eine mittelbare Begründung findet nach Alexy statt, „wenn die Entscheidung über die Menschenrechte einem tatsächlich stattfindenden politischen Prozeß überlassen wird, der aber bestimmten diskurstheoretisch begründeten Anforderungen genügen muß“. R. Alexy, a.a.O., S. 146.

<sup>1399</sup> Hierzu R. Alexy, a.a.O. S. 147.

<sup>1400</sup> Vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 160 ff. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 46, S. 147.

<sup>1401</sup> „Eine unmittelbare Begründung findet statt, wenn gezeigt wird, daß bestimmte Rechte unabhängig von der tatsächlichen Durchführung einzelner Diskurse allein aufgrund der Diskurstheorie gelten“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146.



Begründung auf der Basis der Struktur des Diskurses und seinen notwendigen Präsuppositionen bzw. Voraussetzungen. Die unmittelbar begründeten Rechte sind im engeren Sinne *diskursiv notwendig* bzw. ihre Nicht-Geltung ist im engeren Sinne *diskursiv unmöglich*.<sup>1402</sup>

Alexy versucht eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte durchzuführen. Nach dieser Begründungsweise gelten die Menschenrechte also notwendig unabhängig von der tatsächlichen Durchführung eines Diskurses allein aufgrund der Idee des Diskurses, seiner Struktur, Regeln und Präsuppositionen. Darüber hinaus bedeutet die unmittelbare diskurstheoretische Begründung im Sinne Alexys, dass die Menschenrechte ein notwendiges Diskursergebnis bilden.<sup>1403</sup>

Die diskurstheoretische unmittelbare Begründung der Menschenrechte lässt sich bei Alexy rechtfertigen, indem die Menschenrechte moralische Rechte sind, die eine zusätzliche positivrechtliche Gestalt als Grundrechte aufnehmen können, aber nicht innerhalb eines institutionellen juristischen Diskurses begründbar sind, sondern allein als moralische Normen eine moralische Begründung durch die normativen Voraussetzungen des Diskurses selbst verlangen. Deshalb reichen nach Alexy die Konsens- und Demokratieargumente in Bezug auf den tatsächlichen diskursiven, politischen Prozess nicht aus, um die Menschenrechte zu begründen. Vielmehr müssen sie sich auf die strukturellen Elemente des Diskurses selbst stützen.

1.8 Bei der Alexyanischen Begründung der Menschenrechte wird zwischen absoluten und relativen Menschenrechten unterschieden. Die absoluten Menschenrechte lassen sich als Rechte, „die alle gegenüber allen haben“, bezeichnen.<sup>1404</sup> Demgegenüber beziehen sich die relativen Menschenrechte auf die Rechte hinsichtlich der Angehörigkeit einer bestimmten Rechtsgemeinschaft.<sup>1405</sup> Der Charakter moralischer Rechte gehört sowohl zu den absoluten als auch zu den relativen Menschenrechten. Beide Arten von Menschenrechten müssen in einer demokratischen Verfassung als Grundrechte enthalten sein, wenn diese gerechtfertigt sein soll.<sup>1406</sup>

Die Rechte von Kollektiven sind bei Alexy auch relativ begründet, insofern sie als Mittel für die Realisierung von Menschenrechte begründet werden können, da der Schutz des Einzelnen in allen Gemeinschaften als ursprüngliches Ziel der Menschenrechte angesehen werden kann. Kollektive Rechte und Güter verdienen aber verfassungsrechtlichen Schutz, auch wenn sie nicht als Menschenrechte betrachtet werden können.<sup>1407</sup> Im Bezug auf diesen Punkt ist zu fragen, ob die sozialen Menschenrechte auch in gleichem Maße wie die liberalen Rechte der ersten Generation begründet sind.

1.9 Darüber hinaus ist eine Begründung der Menschenrechte nach Alexy nicht möglich ohne *metaphysische* Elemente einzuschließen. Diese Metaphysik der Menschenrechte sei jedoch keine dogmatische bzw. *emphatische*, sondern vielmehr eine *konstruktive* Metaphysik. Dies führt – wie bei Kant – letzten Endes zu einer Metaphysik des Subjekts.

1.10 Als weiteres Kennzeichen lässt sich die These erkennen, dass ein intrinsischer Zusammenhang zwischen Begründung und Existenz der Menschenrechte vorhanden ist. Die Existenz der Menschenrechte hängt bei Alexy von ihrer Begründung ab. Anhand der Eigenschaft der Moralität der Menschenrechte bzw. ihrer moralischen Geltung, will Alexy zeigen, dass ihre Existenz sich durch ihre Begründbarkeit rechtfertigen lässt.<sup>1408</sup> Dies bedeutet, dass die moralische Geltung der Menschenrechte ihrer Existenz entspricht oder dass ihre Existenz *ausschließlich* von

---

<sup>1402</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 44, S. 146.

<sup>1403</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1404</sup> Alexy erwähnt als Beispiel das Recht auf Leben. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 128.

<sup>1405</sup> „Relative Menschenrechte sind Rechte, die alle Mitglieder aller Rechtsgemeinschaften in ihrer Rechtsgemeinschaft haben“. Alexy erwähnt als Beispiel das Wahlrecht. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 3, S. 128.

<sup>1406</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1407</sup> Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 65.

<sup>1408</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

ihrer Begründbarkeit abhängt. Die Begründbarkeit der Menschenrechte entscheidet letztthin, ob solche Rechte existieren oder nur als eine Illusion verstanden werden können.<sup>1409</sup>

In diesem Sinne werden Existenz und Begründbarkeit der Menschenrechte gleichgesetzt. Dies bedeutet, dass Alexy eine „*monistische*“ These hinsichtlich des intrinsischen Zusammenhangs zwischen dem Begriff, der Existenz und der Begründung der Menschenrechte anhand ihrer universellen moralischen Geltung vertritt. Der Eigenschaft der Moralität verdanken die Menschenrechte das intrinsische Verhältnis zwischen ihrem Begriff und ihrer Begründung. Dies kommt zum Ausdruck, wenn deutlich gemacht wird, dass die Begründung der Menschenrechte im Bereich der Rechtfertigung moralischer Normen erforderlich ist, weil die Menschenrechte moralische Rechte sind. Dies führt uns zur Alexyanischen These der Begründung der Menschenrechte als Sonderfall der allgemeinen Begründung moralischer Normen.

1.11 Die Alexyanische Begründung der Menschenrechte ist als ein *spezieller Fall* der diskurstheoretischen Begründung moralischer Normen zu kennzeichnen. Die Diskursregeln bilden im Rahmen einer Theorie argumentativ-prozeduraler Richtigkeit die Basis der Rationalität des praktischen Diskurses, damit der Geltung normativer Aussagen und damit der Begründung der Menschenrechte als moralische Normen.<sup>1410</sup>

In diesem Sinne bildet das Problem der Begründung der Menschenrechte einen „*spezielle[n] Fall des allgemeinen Problems der Begründung moralischer Normen*“.<sup>1411</sup> Hinsichtlich der Begründung der Menschenrechte vertritt Alexy also eine parallele These zur These der juristischen Argumentation als Sonderfall des allgemein rationalen praktischen Diskurses. Die Begründung der Menschenrechte bildet daher aus zwei Gründen einen besonderen Fall der allgemeinen Begründung moralischer Normen: (i) Die Menschenrechte sind selbst universell moralische Normen; (ii) ihre Begründung hängt davon ab, ob etwas wie praktische Vernunft und damit praktische Erkenntnis bzw. moralische Normen zu rechtfertigen ist.

1.12 Schließlich lässt sich eine Kombination zweier Modelle der Begründbarkeit erkennen. Alexy schlägt zur Begründung der Menschenrechte eine Verknüpfung eines *explikativen* und eines *existentiellen* Begründungsmodells vor.<sup>1412</sup>

Eine *explikative* Begründung der Menschenrechte besteht darin, dass zum Ausdruck gebracht wird, was notwendig implizit in der menschlichen Praxis enthalten ist, nämlich was notwendig im Urteilen und Handeln enthalten ist.<sup>1413</sup> Alexy versucht im Rahmen einer diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte das explikative Modell zu entfalten.<sup>1414</sup> Das explikative Modell entspricht der ersten Stufe der Begründung der Menschenrechte, deren Kern Alexys transzendentalpragmatisches Argument bildet.

Das explikative Begründungsmodell soll durch ein „*existentielles*“ Begründungsmodell ergänzt werden, das der ernsthaften Teilnahme am Diskurs, dem Interesse an Richtigkeit und der damit verbundenen Berücksichtigung der Autonomie Rechnung trägt.<sup>1415</sup> Bei diesem Begründungsmodell führt Alexy sein Argument der Nutzenmaximierung und die empirische Prämisse von Personen mit einem Interesse an Richtigkeit ein.

## 2. Das Alexyanische Begründungsprogramm der Menschenrechte

---

<sup>1409</sup> Nach Alexy: „*Die Geltung der Menschenrechte ist ihre Existenz*“. Alexy räumt ein, dass zu der moralischen Geltung der Menschenrechte eine positivrechtliche hinzutritt. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16.

<sup>1410</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 129.

<sup>1411</sup> R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 16-17.

<sup>1412</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 19-21.

<sup>1413</sup> Dieses Modell folgt der Linie der Kantischen Transzendentalphilosophie. Damit erscheint nach Alexy die Möglichkeit einer immanenten Metaphysik am Horizont. Siehe R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 19-20.

<sup>1414</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte (Fn.11), S.127 ff.

<sup>1415</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

Das Begründungsprogramm von Alexy zeichnet sich durch einen „ganz erheblichen *Begründungsaufwand*“<sup>1416</sup> aus, auf dessen Basis sowohl eine Begründung der Diskursregeln als auch eine Begründung der Menschenrechte stattfinden soll. Diese Begründung bildet „*einen komplexen Begründungsstrang, der aus transzendentalen, utilitaristischen und anthropologischen Fäden geknüpft ist*“.<sup>1417</sup>

Alexys Menschenrechtsbegründungsprogramm besteht aus zwei Hauptbegründungsschritten. In einem ersten Schritt versucht Alexy die Regeln des praktischen Diskurses zu begründen. In einem zweiten Schritt versucht er auf dieser Basis die Menschenrechte zu rechtfertigen.<sup>1418</sup> Auf beiden Stufen spielen das Universalisierbarkeits- und Autonomieprinzip eine zentrale Rolle: Ersteres als Kern des moralischen Standpunkts und damit des praktischen Richtigkeitskriteriums, letzteres als Voraussetzung nicht nur der Regeln des praktischen Diskurses, sondern auch als zentrales Argument einer unmittelbaren Begründung der Menschenrechte.

Sowohl die Begründung der Diskursregeln als auch die Begründung der Menschenrechte entwickelt Alexy auf drei Stufen anhand von jeweils drei Argumenten. Bei der Begründung der Diskursregeln bedient sich Alexy des transzendentalpragmatischen Arguments, welches durch das anthropologische Argument des Nutzenmaximierers und das empirische Argument des Interesses an Richtigkeit ergänzt wird. Bei der Begründung der Menschenrechte – auf der Basis der begründeten Diskursregeln – bedient sich Alexy des Arguments der Autonomie, des Konsenses und der Demokratie.

Es gibt also keine diskurstheoretische direkte Begründung der Menschenrechte, denn die Regeln des Diskurses sind Regeln der Rede, während die Menschenrechte Normen des Handelns sind. Um den Bereich des Diskurses mit dem Bereich des Handelns zu verbinden, ist Alexy zufolge eine weitere Prämisse erforderlich, die jedoch einen unmittelbaren diskursiven Charakter aufweisen muss.<sup>1419</sup>

Die Begründung der Diskursregeln stützt sich auf ein transzendentales Argument. Das transzendentale Argument macht geltend, dass eine menschliche diskursive Praxis notwendig vorhanden ist, die als Praxis des Behauptens, des Fragens und des Begründens verstanden wird. Dies bildet die erste Prämisse des transzendentalen Argumentes. Diese Praxis setzt ferner notwendige Regeln voraus, die letztlich die Ideen der Freiheit und der Gleichheit der Diskursteilnehmer zum Ausdruck bringen. Dies entspricht der zweiten Prämisse des transzendentalen Argumentes. Schließlich lautet die Konklusion, dass diese vorausgesetzten Regeln notwendig gelten. Die Notwendigkeit dieser pragmatischen Regeln zeigt sich durch das Argument des Selbstwiderspruches. Wenn man auf den Diskurs eingeht, muss man also die Freiheit und Gleichheit der Diskursteilnehmer zumindest implizit als notwendig voraussetzen.<sup>1420</sup>

Jedoch sind die Menschenrechte allein auf der Basis der Diskursregeln nicht begründbar, denn die notwendige Anerkennung des Anderen im Diskurs als frei und gleich impliziert nicht die gleiche Anerkennung im Bereich des Handelns.<sup>1421</sup> Um von der Freiheit und Gleichheit des Diskurses zu der Gleichberechtigung im Bereich des Handelns übergehen zu können, sind Alexy zufolge zusätzliche Prämissen erforderlich. Um eine normative Brücke zwischen dem Diskurs und dem Handeln aufzubauen, bedient sich Alexy einer Prämisse, die den Begriff der ernsthaften Teilnahme<sup>1422</sup> am Diskurs mit dem der Autonomie<sup>1423</sup> verbindet. Dies impliziert eine

---

<sup>1416</sup> K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 199.

<sup>1417</sup> K-E. Hain, a.a.O., S. 202.

<sup>1418</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 129.

<sup>1419</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146 f.; ders. Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1420</sup> Hierzu R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1421</sup> Alexy behauptet, dass man z.B. mit Sklaven diskutieren kann. Diese Behauptung scheint jedoch der Diskurstheorie zu widersprechen, denn sie setzt die Freiheit und Gleichheit der Diskursteilnehmer voraus und ein Sklave wäre weder als frei noch als gleich im Diskurs anerkannt. Es kommt noch hinzu, dass der Diskurs bereits als Handeln zu verstehen ist. Das impliziert, dass jemand, der im Diskurs die Anderen als frei und gleich anerkennt, dies auch im Bereich des Handelns tut. Deswegen könnte man einwenden, dass eine direkte diskursive Begründung der Menschenrechte möglich wäre. Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1422</sup> Die ernsthafte Teilnahme an moralischen Diskursen bedeutet, soziale Konflikte durch diskursiv erzeugte und kontrollierte Konsense lösen zu wollen. Hier meint Alexy die ernsthafte Diskursteilnahme im starken Sinne von

Verknüpfung der diskursiven Fähigkeiten mit dem Interesse, diese Fähigkeiten im Bereich des Handelns zu gebrauchen. Diese Verknüpfung impliziert ein Interesse an Richtigkeit, das einer existentiellen Entscheidung entspricht, die Autonomie des Anderen anzuerkennen.<sup>1424</sup> Die Anerkennung der Autonomie bedeutet schließlich die Anerkennung des Anderen als Person mit Würde und entsprechenden Rechten.<sup>1425</sup> Auf diese Weise werden die Menschenrechte bei Alexy begründet.

Diese Art der Begründung der Menschenrechte baut Alexy also mittels eines *explikativen* und eines *existentiellen* Begründungsmodells auf. Das erste bezieht sich auf die Notwendigkeit der Diskursregeln bzw. auf die Freiheit und Gleichheit im Bereich des Diskurses. Das zweite bezieht sich auf die existentielle Entscheidung, am Diskurs ernsthaft teilzunehmen. Damit wird die Autonomie des Anderen auch im Bereich des Handelns anerkannt und mit ihr die Menschenrechte.

Alexy räumt aber ein, dass es bei dieser Begründung immer noch Probleme gibt. Das erste Problem bezieht sich auf die Möglichkeit, dass jemand der nicht ernsthaft oder authentisch am Diskurs teilnimmt und kein Interesse an Richtigkeit hat, die Autonomie des Anderen weder im Diskurs noch im Bereich des Handelns ernsthaft anerkennen würde. Damit wäre die Grundlage für die Begründung der Menschenrechte verschwunden. Um diesem Problem zu entgegnen, führt Alexy sein Argument des Nutzenmaximierers zusammen mit einer empirischen Prämisse des Interesses an Richtigkeit ein.

Die Möglichkeit einer auf Interesse gestützten Begründung der Menschenrechte hängt von der Art des Interesses ab. Alexy unterscheidet zwischen dem Interesse an individueller Nutzenmaximierung und dem Interesse an Richtigkeit. Weil ausreichend Personen mit Interesse an Richtigkeit vorhanden sind, müssen Nutzenmaximierer wenigstens objektiv die Autonomie des Anderen respektieren. Damit bewirkt Alexy eine objektive Geltung der Diskursregeln, die einer objektiven Geltung der Autonomie entsprechen. Auf diese Weise schlägt Alexy eine Art *objektiver Begründung der Menschenrechte* vor.<sup>1426</sup>

Die explikative Begründung impliziert auch ein zweites Problem, das sich auf die Notwendigkeit der Diskursregeln bezieht. Nach Alexy – im Gegensatz zu Habermas – ist es nicht unverzichtbar<sup>1427</sup> an der Praxis des Behauptens, des Fragens und des Begründens teilzunehmen, auch wenn sie die *allgemeinste Lebensform des Menschen* bildet.<sup>1428</sup> Genau dieses Problem macht die Einführung des Arguments des Interesses an ernsthafter Diskursteilnahme nötig.<sup>1429</sup> Deshalb sind die Menschenrechte nur durch eine Kombination des explikativen mit dem existentiellen Modell begründbar. Zu fragen ist noch, ob diese Begründung metaphysikfrei ist.

## 2.1 Die erste Ebene der Begründbarkeit: Die Begründung der Diskursregeln

Die erste Ebene der Begründbarkeit besteht in der Begründung der universellen Geltung der Diskursregeln. Es muss also gezeigt werden, dass die *Vernunftregeln des Diskurses* sich ihrerseits

---

genuiner Diskursteilnahme. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.149, 151; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1423</sup> Autonom ist nach Alexy, „*wer nach Regeln und Prinzipien handelt, die er nach hinreichender Erwägung als richtig beurteilt*“. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1424</sup> Das Interesse an Richtigkeit ermöglicht es nach Alexy, von der diskursiven Fähigkeit Gebrauch zu machen. Dieses Interesse ist mit existentiellen Entscheidungen verbunden, die die Akzeptanz unserer diskursiven Möglichkeiten betreffen. Was letztlich zu entscheiden ist, ist nach Alexy, „*ob wir uns selbst als diskursive Kreaturen wollen*“. Deswegen nennt Alexy diese Begründungsweise „*existentiell*“. Siehe R. Alexy, a.a.O., S. 21.

<sup>1425</sup> „*Wer den anderen als autonom anerkennt, erkennt ihn als Person an. Wer ihn als Person anerkennt, spricht ihm Würde zu. Wer ihm Würde zuspricht, erkennt seine Menschenrechte an*“. R. Alexy, a.a.O., S. 20.

<sup>1426</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte (Fn.11), S.151 ff.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

<sup>1427</sup> Jedoch ist bei Alexy ein solcher Verzicht nicht generell, sondern nur partiell auf Diskursivität bezogen. Hierzu R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

<sup>1428</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.139 f.; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

<sup>1429</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

rein diskurstheoretisch begründen lassen.<sup>1430</sup> Die Regeln auf Freiheit und Gleichheit bezüglich des Zugangs zum Diskurs sowie im Diskurs versucht Alexy mittels dreier Argumente zu begründen, die zueinander in einem Ergänzungsverhältnis stehen.<sup>1431</sup> Das erste Argument besteht in einem schwachen transzendentalpragmatischen Argument, das zweite in dem Argument der individuellen Nutzenmaximierung und das dritte in einer empirischen Prämisse des Interesses an Richtigkeit.<sup>1432</sup>

Das transzendente Argument bildet den zentralen Standpunkt des Alexyanischen diskurstheoretischen Begründungsprogramms, das einen Anspruch auf Universalität erhebt. Dieses Argument lässt sich als schwach sowohl in Bezug auf seinen falliblen Charakter – wie bei Habermas – als auch in Bezug auf seine begrenzte Geltung bezeichnen. Das Argument der Nutzenmaximierung ergänzt das transzendente Argument, da es Alexy zufolge eine objektive Geltung der Diskursregel hinzufügt. Das dritte Argument der empirischen Prämisse des Interesses an Richtigkeit muss Alexy einführen, wenn er die Verbindung des explikativen mit dem existentiellen Begründungsmodell erreichen will.<sup>1433</sup>

### 2.1.1 Das transzendentalpragmatische Argument

Das Alexyanische diskurstheoretische transzendentalpragmatische Argument entspricht der Struktur eines allgemeinen transzendentalen Arguments<sup>1434</sup>, indem es sich auf die notwendigen Präsuppositionen der Argumentation oder Sprechakte bzw. auf die Regeln des Diskurses bezieht und die damit verbundene Freiheit und Gleichheit der Argumentation zum Ausdruck gebracht wird. Demnach ist die Notwendigkeit der Argumentation oder der Sprechakte selbst zu erweisen, denn diese Prämisse bildet den Ausgangspunkt der transzendentalpragmatischen Begründung.<sup>1435</sup>

Das Alexyanische transzendentalpragmatische Argument besteht aus zwei Prämissen und einer Konklusion.<sup>1436</sup> Die erste Prämisse besagt, dass die Praxis des Behauptens, des Fragens und des Begründens in *irgendeinem Sinne* notwendig ist und dass sie der allgemeinsten Lebensform des Menschen entspricht. Die zweite Prämisse setzt für diese Praxis bestimmte notwendige Regeln voraus. Die Konklusion lautet dann, dass diese Regeln notwendig gelten.

Die allgemeine diskursive Praxis impliziert Alexy zufolge die Ansprüche auf Richtigkeit, Begründbarkeit und eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung, die notwendig zur Freiheit und Gleichheit in Argumentation bzw. zur Universalität und Autonomie im Diskurs führen. Auf diese

---

<sup>1430</sup> Vgl. R. Alexy, Fn. 32, S. 133 ff.; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 202.

<sup>1431</sup> Diese Begründung hat Alexy bereits im Nachwort zur 2. Aufl. seiner Theorie der juristischen Argumentation skizziert. Vgl. R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation, S. 417 ff.; ders. Menschenrechte und Diskurstheorie, S. 133 ff.; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 46, S. 202.

<sup>1432</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 133-144; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19.

<sup>1433</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 133; ders., Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20-21.

<sup>1434</sup> Alexy räumt ein, dass der Begriff eines transzendentalen Argumentes umstritten ist. Die diskurstheoretischen transzendentalpragmatischen Argumente sind Alexy zufolge eine Variante sowohl des allgemeinen transzendentalen Arguments als auch des transzendentalpragmatischen Arguments und Alexy betont, dass bei Kant die allgemeine Argumentationsstruktur von transzendentalen Argumenten eine zentrale Rolle spielt und auch von anderen Diskurstheoretikern z.B. K-O. Apel im Rahmen der Begründung von Diskursregeln verwendet wird. Hierzu R. Chisholm, What is a Transcendental Argument?, in: Neue Hefte für Philosophie 14 (1978), S. 19 ff.; S. L. Paulson, Lässt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?, in: Rechtstheorie 21 (1990), S. 171 ff. Zitat von R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 17, S. 133 u. 134; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19. Vgl. K-O- Apel, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: ders., (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, S. 116 ff.; siehe auch K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 202.

<sup>1435</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 134.

<sup>1436</sup> Die Struktur eines transzendentalen Arguments besteht nach Alexy aus mindestens zwei Prämissen: „Die erste Prämisse identifiziert den Ausgangspunkt des Arguments, der aus Dinge wie Wahrnehmungen, Gedanken oder sprachlichen Handlungen besteht, und behauptet von diesem Ausgangspunkt, daß er in irgendeinem Sinne notwendig sei. Die zweite Prämisse sagt sodann, daß irgendwelche Kategorien oder Regeln notwendig sind, wenn der als Ausgangspunkt gewählte Gegenstand möglich sein soll. Die Konklusion lautet schließlich, daß diese Kategorien oder Regeln notwendig gelten“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, S. 133. Siehe auch R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19.

Weise versucht Alexy durch das transzendentalpragmatische Argument „*Vernunftpotentiale*“ des Menschen zu zeigen und damit „*Aufklärung über die Natur des Menschen*“ zu leisten.<sup>1437</sup> Deshalb kann behauptet werden, dass das Alexyanische transzendentalpragmatische Argument eine Konzeption des Menschen oder der Person voraussetzt, in der die Autonomie die Kernidee ist.

Die Alexyanische Begründung der Diskursregeln besteht aus einer Argumentationskette. Sie zeigt den Weg vom Begriff der Behauptung zu den spezifischen Diskursregeln mittels der Ansprüche auf Richtigkeit, Begründbarkeit und eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung, die gleichzeitig die Ansprüche auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität im Diskurs impliziert.

Um die Notwendigkeit des Behauptens, Fragens und Begründens zu erweisen, die die erste Prämisse des transzendentalpragmatischen Arguments bildet, ist es erforderlich die Voraussetzungen einer Behauptung, die Alexy als Ausgangspunkt seines Arguments wählt, festzustellen.<sup>1438</sup> Wenn diese Voraussetzungen notwendig gelten, dann sind Behauptungen auch notwendig. Davon hängt ab, ob das gesamte Alexyanische transzendentalpragmatische Argument gelingt oder nicht.<sup>1439</sup>

### **2.1.1.1 Die erste Prämisse des transzendentalen Arguments: Die Notwendigkeit der Behauptung**

Alexy versucht zu zeigen, dass Behauptungen, die einen Anspruch auf Richtigkeit, auf Begründbarkeit, eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung und die Postulate der Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität voraussetzen, „*in irgendwelchem für das transzendente Argument relevanten Sinne notwendig sind*“.<sup>1440</sup> Dies bildet den Ausgangspunkt des transzendentalen Arguments. Um diesen Ausgangspunkt zu beweisen, greift Alexy auf das Argument der „*allgemeinsten Lebensform des Menschen*“ zurück.

Die These der allgemeinsten Lebensform des Menschen besagt, dass die Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens der allgemeinsten menschlichen Lebensform entspricht und für die Menschen notwendig ist. Dies bedeutet, dass die Teilnahme an der allgemeinsten Lebensform des Menschen die Aufstellung von Behauptungen und Fragestellungen sowie die Durchführung von Begründungen notwendig impliziert. Mit anderen Worten: Der Vollzug von Sprechakten, von Behauptungen, Fragen und Begründungen, bildet den Kern des allgemeinsten menschlichen Lebens. Alexy bringt diese These auf eine negative Weise zum Ausdruck: „(5) *Wer sein ganzes Leben lang keine Behauptung (im durch (1)-(3) definierten Sinne) aufstellt und keine Begründung (im durch (4) definierten Sinne) gibt, nimmt nicht an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teil*“.<sup>1441</sup>

Mit dieser These ist das Transzendentalargument bei Alexy im Vergleich zu Apel und Habermas abgeschwächt.<sup>1442</sup> Die Alexyanische Abschwächung besteht darin, dass die Teilnahme an der allgemeinsten Lebensform des Menschen „*keine argumentativen Pflichten gegenüber jedermann*“ verlangt, sondern vielmehr die Aufstellung von Behauptungen, Durchführung von Begründungen oder Stellung von Fragen „*in irgendwelchen Zusammenhängen gegenüber irgend jemanden*“.<sup>1443</sup> Damit betont Alexy den *prima facie*-Charakter der Pflicht zur Begründung,

---

<sup>1437</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.141.

<sup>1438</sup> Siehe R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S 134; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 19 f.

<sup>1439</sup> Hierzu R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S 134; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 20.

<sup>1440</sup> R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S 139.

<sup>1441</sup> R. Alexy, a.a.O.; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 21 f.

<sup>1442</sup> Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 134, Fn. 35, S. 140; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 21.

<sup>1443</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: ders., *Recht, Diskurs und Vernunft*, S. 140.

nämlich dass es zur Teilnahme an der allgemeinsten Lebensform nicht erforderlich ist, gegenüber jedem Behauptungen zu äußern und diese zu begründen.

Das Bestehen einer minimalen Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens bildet bei Alexy die höchste Allgemeinheit einer menschlichen Lebensform. Diese minimale Praxis bedeutet, dass jeder *irgendwann* und zu *irgendeinem* Anlass *irgendeine* Behauptung aufstellen, Begründung durchführen oder Frage stellen muss. In diesem Sinne dürfte es faktisch unmöglich sein, an der allgemeinsten Lebensform des Menschen nicht teilzunehmen.<sup>1444</sup>

Darüber hinaus impliziert die These der allgemeinsten Lebensform des Menschen, dass „*argumentationstheoretische Universalien*“<sup>1445</sup> vorhanden sind, die zu jeder menschlichen Lebensform gehören und durch die Diskursregel zum Ausdruck gebracht werden.<sup>1446</sup> Die Diskursregeln entsprechen also diskursiven Eigenschaften, welche alle menschlichen Lebensformen teilen,<sup>1447</sup> auch wenn die konkreten Lebensformen ganz unterschiedlich sein können.<sup>1448</sup>

Mit der abgeschwächten These der allgemeinsten Lebensform des Menschen wird es jedoch fraglich, ob sich die Idee, dass *alle* partikularen menschlichen Lebensformen notwendig argumentationstheoretische Universalien enthalten, die durch die Diskursregeln zum Ausdruck gebracht werden, auf diese These stützen kann.<sup>1449</sup> Man könnte sagen, dass nach den Diskursregeln eine *prima facie*-Begründungspflicht gegenüber jedermann, der es verlangt, und nicht nur gegenüber irgendjemandem besteht.<sup>1450</sup> Dieser Einwand stützt sich jedoch auf eine falsche Auslegung des *prima facie*-Charakters der Begründungspflicht. Die Begründungspflicht ist bei Alexy *prima facie* in dem Sinne, dass sie nicht gegenüber jedermann und jederzeit besteht, sondern im Prinzip nur gegenüber jemandem, der eine Begründung verlangt und für den Fall, dass die Begründung für den Proponenten möglich ist. In diesem Sinne lässt sich trotzdem sagen, dass eine Pflicht zur Begründung *gegenüber jedermann, der es verlangt*, besteht.

Darüber hinaus könnte auf einer empirischen Ebene bestritten werden, dass es zur allgemeinsten Lebensform des Menschen gehöre, mindestens einmal in seinem Leben an einem durch die Diskursregeln *hochgradig idealisierten* Diskurs teilzunehmen.<sup>1451</sup> Diese Kritik verkennt jedoch den abgeschwächten Charakter der These der allgemeinsten Lebensform des Menschen. Diese These setzt nicht die Teilnahme an hoch idealisierten Diskursen voraus, sondern vielmehr die kommunikative Fähigkeit und den tatsächlichen Gebrauch dieser Kompetenz durch einfache Behauptungen oder Fragen. Eine solche minimale Praxis *kann* zum Diskurs führen, *muss* es aber nicht. Im Sinne dieser schwächeren These trifft es zu, dass jeder Mensch an einer allgemeinen Lebensform teilnimmt, die die Aufstellung von Behauptungen oder das Stellen von Fragen voraussetzt.

Ferner impliziert Alexy die Voraussetzung von argumentationstheoretischen Universalien, die die Diskursregeln zum Ausdruck bringen – die der *Vernunftpotentiale*, die in der *menschlichen*

---

<sup>1444</sup> „Jeder hat grundsätzlich die Fähigkeit, diese Frage zu stellen, Behauptungen zu äußern und einen Grund, der kein guter sein muß, vorzutragen, und jeder verfügt –von ungewöhnlichen Umständen abgesehen– im Hinblick auf diese Fähigkeiten mindestens über eine minimale Praxis“. In diesem Sinne spielt die Qualität der Behauptung, Frage oder Begründung für die Festlegung der allgemeinsten Lebensform keine Rolle. R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140.

<sup>1445</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140.

<sup>1446</sup> Siehe auch R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1447</sup> „Die Diskursregeln definieren deshalb nicht eine partikuläre Lebensform, sondern etwas, was allen Lebensformen (...) gemeinsam ist“. Trotzdem erkennt Alexy an, dass die Diskursregeln in partikularen Lebensformen in sehr unterschiedlichem Maße zur Geltung kommen können. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1448</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1449</sup> Vgl. Gril, ARSP 83 (1997), S. 216; ders. Möglichkeit praktischer Erkenntnis, S. 147. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 207.

<sup>1450</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 207.

<sup>1451</sup> Vgl. K-E. Hain, a.a.O.

Wirklichkeit vorhanden sind.<sup>1452</sup> In diesem Sinne befindet sich die Alexyanische Diskurstheorie in der Lage, einen Beitrag zu der „Natur des Menschen“ zu leisten.<sup>1453</sup> Diese These führt zu einer Konzeption der Person, die als letzte Stufe der transzendentalpragmatischen Begründbarkeit angesehen werden kann.

Der mögliche empirische Charakter der These einer Natur des Menschen lässt es zu, mindestens zwei Kritiken vorzubringen. Zuerst einmal wäre die Idee einer allgemein *diskurstheoretischen* Natur des Menschen, wenn sie als eine empirische These betrachtet wird, Ziel des klassischen Einwandes des Sein/Sollens-Fehlschlusses. Um diesem Einwand zu entgegnen, macht Alexy geltend, dass es beim transzendentalen Argument nicht um die Ableitung von Normen aus Tatsachen geht, sondern vielmehr um die Rekonstruktion einer minimalen und notwendigen diskursiven Praxis aus der Teilnehmerperspektive.<sup>1454</sup> Wenn diese Rekonstruktion sich jedoch auf empirische Prämissen stützt, wäre es zutreffend, dass das Alexyanische transzendentalpragmatische Argument dem Einwand des Sein/Sollens-Fehlschlusses nicht entkommen könnte.<sup>1455</sup> Zweitens wird kritisiert, dass eine solche empirische These nicht mit dem transzendentalpragmatischen Argument vereinbar wäre oder zumindest nicht weiter zu einer transzendentalen Begründung beitragen könne.<sup>1456</sup> Dieser Einwand lässt sich insbesondere aus einer kantischen Sicht geltend machen, da aus der Kantschen Perspektive keine empirischen Elemente mit dem transzendentalen Argument kompatibel sind.

Eine mögliche Auflösung dieser Einwände wäre, dass die Rekonstruktion einer minimalen diskursiven Praxis, in der die Diskursregeln zur Geltung kommen, nicht als eine empirische These, sondern vielmehr als eine normative These verstanden werden kann, welche wiederum eine normative Konzeption der Person impliziert.

### **2.1.1.2 Die zweite Prämisse des transzendentalen Arguments: Die Voraussetzungen oder die Regeln des Behauptens**

Da die Diskurse über und mittels Behauptungen theoretischen oder praktischen Gehalts geführt werden, müssen ihre Regeln bzw. ihre Voraussetzungen als notwendige Bedingungen ihrer Möglichkeit erwiesen werden, wenn überhaupt die Begründung der Diskursregeln gelingen soll.<sup>1457</sup> Dies wirft die Frage auf, welche Regeln notwendige Voraussetzungen der Möglichkeit von Behauptungen sind.<sup>1458</sup> Alexy legt vier Regeln fest, die die Herausarbeitung notwendiger Bedingungen für Behauptungen bilden.<sup>1459</sup> Diese Thesen entsprechen dem Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit,<sup>1460</sup> dem Anspruch auf Begründbarkeit,<sup>1461</sup> der *prima facie*-Pflicht zur Begründung<sup>1462</sup> und den Ansprüchen auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und

---

<sup>1452</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., *Recht, Diskurs und Vernunft*, S. 141; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 22.

<sup>1453</sup> Auf diese Weise räumt Alexy ein, dass die Diskurstheorie in der Tradition des Naturrechts steht, aber nur in Bezug auf diesen strikten Punkt. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 141.

<sup>1454</sup> Hierzu R. Alexy, a.a.O., Fn. 36, S. 141.

<sup>1455</sup> Dieser Einwand gilt auch für das Habermassche universalpragmatische Argument, das auf der empirischen Prämisse des Faktums des kommunikativen menschlichen Lebens beruht.

<sup>1456</sup> Siehe P. Gril, *Möglichkeit praktischer Erkenntnis*, S. 147; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 207.

<sup>1457</sup> Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 202.

<sup>1458</sup> Siehe R. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 20; ders.; *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 134.

<sup>1459</sup> Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 202-203.

<sup>1460</sup> „(1) *Wer etwas behauptet, erhebt einen Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 135.

<sup>1461</sup> „(2) *Der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit impliziert einen Anspruch auf Begründbarkeit*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 136. Weinberger akzeptiert den Anspruch auf Wahrheit, er bestreitet jedoch, dass das Aufstellen einer Behauptung eine Begründungspflicht impliziert. Vgl. Ota Weinberger, *ARSP*, Beiheft 51 (1993), S. 30 (37); K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 50, S. 203.

<sup>1462</sup> „(3) *Der Anspruch auf Begründbarkeit impliziert eine prima facie-Pflicht, das Behauptete auf Verlangen zu begründen*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 137.



Universalität.<sup>1463</sup> Diese Ansprüche bilden eine Deduktionskette, indem sie sich in einem Ableitungsverhältnis oder einem Verhältnis gegenseitiger Voraussetzung befinden.<sup>1464</sup>

Mit diesen Thesen sollen die Diskursregeln, die das Recht eines jeden auf Teilnahme am Diskurs sowie die Freiheit und Gleichheit im Diskurs beinhalten, begründet werden. Wesentlich für die Möglichkeit von Behauptungen überhaupt ist aber die erste Regel,<sup>1465</sup> denn sie impliziert die anderen Regeln. Um zu diesen Voraussetzungen kommen zu können, verweist Alexy auf eine „Kernbedeutung“ der „Behauptung“. Nach dieser Kernbedeutung entsprechen nur solche Sprechakte Behauptungen, denen ein *Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit* zugeschrieben werden kann.<sup>1466</sup>

Der Hintergrund dieser Ansicht ist die Sprachanalytik und ihre Sprechakttheorie.<sup>1467</sup> Die These, dass Behauptungen mit einem Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit verknüpft sind, lässt sich also im Sinne der Sprechakttheorie so verstehen, dass dieser Anspruch einer *konstitutiven Regel* entspricht, die zur Definition des Sprechaktes „Behauptung“ gehört.<sup>1468</sup>

Alexy stützt den Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit einer Behauptung auf das Argument des performativen Selbstwiderspruchs<sup>1469</sup> bzw. darauf, dass ein performativer Selbstwiderspruch entsteht, wenn diese Regeln bestritten werden.<sup>1470</sup> Alexy selbst räumt jedoch ein, dass das Argument eines performativen Widerspruchs keine wirkliche Begründung einer Diskursregel leistet, sondern nur ein Mittel bildet, mit dem *gezeigt* wird, dass die Diskursregeln gelten.<sup>1471</sup>

Mit der zweiten These macht Alexy geltend, dass der Anspruch auf Richtigkeit mit dem Anspruch auf Begründbarkeit verknüpft ist. Der Anspruch auf Begründbarkeit impliziert, dass mit der Aufstellung einer Behauptung, Gründe für ihre Rechtfertigung vorhanden sein müssen, denn sonst ist eine Behauptung fehlerhaft.<sup>1472</sup>

Mit der dritten These behauptet Alexy, dass der Anspruch auf Begründbarkeit eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung impliziert. Insofern räumt Alexy ein, dass der Anspruch auf Begründbarkeit keiner absoluten Pflicht zur Begründung entspricht, jede aufgestellte Behauptung jederzeit (tatsächlich) zu begründen, sondern vielmehr einer *prima facie*-Pflicht zur Begründung, jede aufgestellte Behauptung jederzeit begründen zu *können*, wenn dies verlangen wird.<sup>1473</sup>

---

<sup>1463</sup> „(4) Mit Begründungen werden, jedenfalls was das Begründen als solches anbelangt, die Ansprüche auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität erhoben“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 138.

<sup>1464</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 203.

<sup>1465</sup> Vgl. K-E. Hain, a.a.O.

<sup>1466</sup> Im diesem Sinne erklärt Alexy, dass Behauptungen sich von anderen Äußerungen unterscheiden lassen, wie von Emotionen oder subjektiven Stellungnahmen. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 23, 24, 26, S. 135; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 20. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204.

<sup>1467</sup> Vgl. J. R. Searle, Sprechakte, S. 24, 30, 38, 40, 55. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 51, S. 203.

<sup>1468</sup> Vgl. K-E. Hain, a.a.O., S. 203.

<sup>1469</sup> Ein performativer Selbstwiderspruch bringt einen Widerspruch zwischen den pragmatischen Voraussetzungen eines Sprechaktes bzw. seinem illokutionären Teil und seinem prädikativen Inhalt bzw. seinem propositionalen Teil zum Ausdruck. Einen solchen Widerspruch begeht also, wer mit dem Vollzug eines Sprechaktes etwas voraussetzt, was dem Inhalt des Sprechaktes widerspricht. Dieses Argument ist auch von anderen Diskurstheoretikern benutzt worden. Vgl. K-O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Kanitschneider (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis, 1976, S. 55 ff. J. Habermas, Moralbewußtsein, S. 100 ff.; W. Kuhlmann, Funkkolleg Ethik, Begleitbrief 8, 1981, S. 57. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 57, S. 205.

<sup>1470</sup> Alexy gibt als Beispiel die Behauptung „(I') Ich behaupte, daß es regnet, und ich betone dabei, daß dies falsch ist“. Diese Behauptung schließt einen performativen Widerspruch ein, denn der zweite Teil des Satzes widerspricht dem Anspruch auf Richtigkeit oder Wahrheit des ersten. Wenn es Kontexte gibt, in denen man zweifeln kann, ob diese Behauptung einen Widerspruch einschließt, ist diese Behauptung nicht im strengen Sinne als Behauptungen zu verstehen. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 135, Fn. 28, S. 136.

<sup>1471</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 27, S. 135; vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 59, S. 206.

<sup>1472</sup> Hierzu R. Alexy, a.a.O., S. 136; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 20 f.

<sup>1473</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 137; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 20-21.

Mit der vierten These verknüpft Alexy die Ansprüche auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität mit dem Anspruch auf Begründbarkeit, insofern das Begründen zum Bereich der Argumentation und damit zu den Postulaten des Diskurses führt. In Begründungen muss also jeder seinen Begründungspartner als Gleichberechtigten betrachten; jeder muss freiwillig die Gründe im Begründungsdiskurs als gute Gründe<sup>1474</sup> beurteilen und akzeptieren können und jede Behauptung muss gegenüber jedermann verteidigt werden können. Die Geltung dieser Postulate zeigt sich anhand der Fehlerhaftigkeit der Äußerungen, die ihnen widersprechen.<sup>1475</sup>

Schließlich macht Alexy geltend, dass diese Ansprüche den spezifischen Diskursregeln entsprechen, „*die das Recht eines jeden, an Diskursen teilzunehmen, sowie die Freiheit und Gleichheit in Diskursen gewährleisten*“.<sup>1476</sup> Damit meint Alexy, die Diskursregeln der Argumentation begründet zu haben, welche die Ideen der Autonomie und der Universalität zum Ausdruck bringen.<sup>1477</sup>

Um dem Einwand zu entgegnen, dass dieses Argument nur in einem definitorischen Trick besteht, welcher in der Einführung eines starken Begriffes der Behauptung besteht, der jedoch nicht notwendig ist, muss noch erwiesen werden, dass die Behauptungen in dem von ihm eingeführten Sinne notwendig sind. Dafür verwendet Alexy das Argument der „*allgemeinsten Lebensform des Menschen*“, die die Aufstellung irgendeiner Behauptung voraussetzt.<sup>1478</sup> Dieses Argument entspricht dem Inhalt der ersten Prämisse des Alexyanischen transzendentalpragmatischen Arguments.

### 2.1.1.3 Die Konklusion: Die Regeln des Diskurses gelten notwendig

Bislang hat das Alexyanische Begründungsprogramm die erste und zweite Prämisse seines transzendentalpragmatischen Arguments gerechtfertigt, nämlich dass die Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens in irgendeinem Sinne notwendig ist und dass diese Praxis notwendige Regeln voraussetzt, die den Diskursregeln entsprechen. Die Konklusion des Arguments besagt, dass die Regeln des Diskurses notwendig gelten, wenn eine minimale diskursive Praxis und die Bedingungen ihrer Möglichkeit notwendig sind.

Die bisher gewonnene Geltung der Diskursregeln ist nach Alexy jedoch nur hypothetisch, denn sie gelten, insofern eine subjektive Motivation oder ein Interesse an dem tatsächlichen Gebrauch

---

<sup>1474</sup> Ein Grund für eine Behauptung ist nach Alexy „*ein guter Grund, wenn er für jeden ein guter Grund sein kann*“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 138.

<sup>1475</sup> Dem Postulat der Gleichberechtigung wird durch fehlerhafte Ausdrücke widersprochen, die den Diskurspartner als unfähigen Argumentationspartner betrachten. Alexy gibt als Beispiel Äußerungen wie: „*(4.1) Für mich ist der Grund G, den ich für meine Behauptung anführe, natürlich kein guter Grund; du solltest angesichts deiner geringen Intelligenz G aber als guten Grund für diese Behauptung akzeptieren*“.

Dem Postulat der Zwanglosigkeit wird durch fehlerhafte Äußerungen widersprochen, in denen Zwang ausgeübt wird, um die Zustimmung des Argumentationspartners zu gewinnen. Alexy erwähnt die folgende Äußerung: „*(4.2) Wenn dich meine Gründe nicht überzeugen, wirst du entlassen*“.

Dem Postulat der Universalität wird durch fehlerhafte Äußerungen widersprochen, in denen die Behauptungen nicht mehr durch gute Gründe verteidigt werden können. Alexy gibt das folgende Beispiel einer solchen Äußerung: „*(4.3) Wenn wir A, B und C von unserer Diskussion ausschließen und deren Einwände vergessen, werden wir uns davon überzeugen können, daß der von mir angeführte Grund G ein guter Grund ist*“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 137- 138; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21.

<sup>1476</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 138; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21.

<sup>1477</sup> Alexy selbst erwähnt zwei mögliche Einwände gegen diese Begründung der Diskursregel. Der erste wäre, dass diese Argumentation nur eine Definitionskette darstellt, die nicht notwendig so ausfallen müsste. Der zweite wäre, dass von Alexy ein starker Begriff der Behauptung eingeführt worden ist, der die Diskursregel impliziert. Dieser Begriff könnte aber durch einen schwächeren ersetzt werden, der nicht notwendig solche Regel impliziert. Diesem Einwand ist nach Alexy zu entgegnen, insofern gezeigt wurde, dass Behauptungen, die einen Anspruch auf Richtigkeit, Begründbarkeit und eine prima facie-Pflicht zur Begründung erheben, notwendig sind. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 138.

<sup>1478</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 138; Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 206.

der diskursiven Fähigkeit, der die Diskursregeln entsprechen, vorhanden ist. Dies verlangt den Übergang vom Bereich des Diskurses zum Bereich des Handelns.

Die hypothetische Geltung der Diskursregeln bzw. ihre Geltung unter der Bedingung einer vorhandenen subjektiven Motivation, von ihnen Gebrauch zu machen, macht nach Alexy den Schritt vom Bereich der diskursiven Fähigkeiten des Menschen zum Bereich des Handelns notwendig. Anders gesagt: Weil aus den diskursiven Fähigkeiten und den dazugehörigen Diskursregeln, die zu einer argumentativen Praxis führen, nicht notwendig ihr tatsächlicher Gebrauch folgt, muss das transzendente Argument ergänzt werden.<sup>1479</sup> Genau dies bringt die hypothetische Geltung der Diskursregeln zum Ausdruck.

Die Diskursregeln enthalten also keine *absolute Notwendigkeit*, denn sonst würde ihnen eine *kategorische Geltung* zugeschrieben, sondern vielmehr ist ihnen eine *relative Notwendigkeit* zuzuschreiben, die auf das Vorhandensein subjektiver Absichten und damit auf eine *hypothetische Geltung* bezogen ist. Dieser Punkt bildet einen wesentlichen Unterschied zwischen Alexy, Apel und Habermas. Bei Apel zeigen die Diskursregeln eine absolute Notwendigkeit, während sie bei Habermas eine stärkere Notwendigkeit als bei Alexy beanspruchen. Diese Abschwächung des transzendentalpragmatischen Arguments wirft aber die Frage auf, wie die hypothetische Geltung der Diskursregeln mit den Prämissen und der Konklusion des transzendentalen Arguments vereinbar sein kann. Das transzendentalpragmatische Argument strebt der These der Notwendigkeit der Diskursregeln nach. Wenn aber die Diskursregeln nur hypothetische Geltung beanspruchen können, scheint das ganze transzendentalpragmatische Argument misslungen zu sein.

Um diesem Problem gerecht zu werden, greift Alexy auf das Kernargument der kantischen Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität zurück.<sup>1480</sup> Mittels dieser unterscheidet er zwischen der *subjektiven* bzw. moralischen und der *objektiven Geltung* der Diskursregeln.<sup>1481</sup> Subjektive Geltung haben die Diskursregeln, wenn ein Interesse an Richtigkeit bzw. ein Interesse, von diesen Regeln Gebrauch zu machen, vorhanden ist. Objektive Geltung haben die Diskursregeln im Fall, dass kein Interesse an Richtigkeit besteht, sondern nur das Interesse an Nutzenmaximierung vorhanden ist. In diesem Fall fordert die empirische Prämisse der Ausstattung von Personen mit einem Interesse an Richtigkeit von den Nutzenmaximierern gleichfalls die Berücksichtigung solcher Regeln. Die objektive Geltung der Diskursregeln bildet bei Alexy die Basis des Nutzenmaximierungsarguments. Diese Unterscheidung entspricht darüber hinaus der Differenzierung zwischen *realer* und *idealer Geltung*. Nach der realen Geltung greift eine Regel, wenn ein Motiv oder ein Interesse an ihrer Befolgung vorhanden ist.<sup>1482</sup> Die reale Geltung kann sowohl der subjektiven als auch der objektiven Geltung der Diskursregeln entsprechen. Nach der idealen Geltung greift eine Regel nur für diejenigen Personen, die ein Interesse an Richtigkeit oder an Wahrheit haben.<sup>1483</sup> Diese Geltung entspricht allein der subjektiven bzw. moralischen Geltung der Diskursregel.

Das transzendente Argument zeigt also nur, welche Regeln diejenigen im Diskurs befolgen, die ein Interesse an Richtigkeit haben. Von diesem *idealen Standpunkt* aus, wird diesen Regeln eine

---

<sup>1479</sup> Alexy formuliert diese Idee wie folgt: „Daraus, daß jemand die Fähigkeit hat, Interessenkonflikte argumentativ zu lösen, und im Hinblick auf diese Fähigkeit über eine mindestens minimale oder rudimentäre Praxis verfügt, folgt nicht, daß er von dieser Fähigkeit in jedem Interessenkonflikt jedem Betroffenen gegenüber Gebrauch machen muß“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1480</sup> Vgl. I. Kant, Metaphysik der Sitten, AA, Bd. 6, S. 219. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 143.

<sup>1481</sup> „Auch im Bereich der Rede kann zwischen einer subjektiven Geltung, die auf die Motivation, und einer objektiven, die auf das äußere Verhalten bezogen ist, unterschieden werden“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 143; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 23.

<sup>1482</sup> „Eine Regel gilt real, wenn und soweit ein Motiv oder ein Interesse, sie zu befolgen, tatsächlich existiert“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141.

<sup>1483</sup> „[Eine Regel] gilt ideal, wenn sie für alle gilt, für die eine regulative Idee wie die der Wahrheit oder der moralischen Richtigkeit ein positiver Wert ist. Einen positiven Wert hat die moralische Richtigkeit für genau diejenigen Personen, die ein Interesse an ihr haben“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 141.

*kategorische Geltung* zugeschrieben.<sup>1484</sup> Das transzendente Argument ist aber nicht in der Lage Interessen oder Motivationen zu erzeugen. Von diesem *realen Standpunkt* aus, wird dem transzendentalen Argument nur eine *hypothetische Geltung* der Diskursregeln zugeschrieben,<sup>1485</sup> die eine faktisch begrenzte Geltung bildet.<sup>1486</sup>

Es lässt sich also bei Alexy eine begriffliche Parallelität zwischen idealer, kategorischer und subjektiver Geltung der Diskursregeln finden. Demgegenüber besteht keine strikte Äquivalenz zwischen realer, hypothetischer und objektiver Geltung der Diskursregeln. Dies hat zwei Gründe: Erstens darf die reale Geltung sowohl der subjektiven als auch der objektiven Geltung der Diskursregeln entsprechen. Zweitens bezieht sich die hypothetische Geltung der Diskursregeln entweder auf die Möglichkeit der subjektiven oder der objektiven Geltung.

Alexy selbst räumt ein, dass mit der hypothetischen Geltung der Diskursregeln noch nicht viel für die Moralbegründung gewonnen ist.<sup>1487</sup> Um moralisch begründen zu können, ist es – aus einer kantischen Sicht – nötig, der subjektiven Motivation Rechnung zu tragen. Deshalb führt Alexy seine Prämisse des Interesses an Richtigkeit ein bzw. des Interesses, „*Interessekonflikte richtig im Sinne von gerecht zu lösen*“.<sup>1488</sup> Mit dieser Prämisse setzt Alexy bei Menschen ein Interesse an Richtigkeit voraus, welches ein überwiegendes Interesse gegenüber allen anderen wäre. Mit der Prämisse des Interesses an Richtigkeit schafft Alexy den Schritt vom Bereich des Diskurses zum Bereich des Handelns.

Das Interesse an Richtigkeit bildet bei Alexy im Prinzip eine normative Prämisse, die eine Weiterentwicklung einer normativen Konzeption der Person ermöglicht, aber gleichzeitig eine empirische Bedeutung enthält. Die empirische Bedeutung der Prämisse des Interesses an Richtigkeit ist erst dann von Bedeutung, wenn die moralische bzw. ideale Geltung der Diskursregeln nicht vorhanden ist, sondern nur die objektive Geltung, bzw. wenn kein Interesse an Richtigkeit besteht. Dann muss der Nutzenmaximierer, obwohl er kein Interesse an Richtigkeit hat, mit der Tatsache rechnen, dass es immer ausreichend Personen mit einem solchen Interesse an Richtigkeit gibt,<sup>1489</sup> um sich aus zweckrationalen Gründen in angemessener Weise zu verhalten.

Aus diesem Grund muss das transzendentalpragmatische Argument mittels des anthropologischen Arguments des Nutzenmaximierers<sup>1490</sup> und einem empirischen Argument des Interesses an Richtigkeit ergänzt werden.

### **2.1.2 Die Ergänzungsargumente der Nutzenmaximierung und des Interesses an Richtigkeit**

Der zweite und dritte Teil der Alexyanische Begründung der universellen Geltung der Diskursregeln besteht aus dem Argument der individuellen Nutzenmaximierung und aus einer These über die Ausstattung von Menschen mit einem Interesse an Richtigkeit.<sup>1491</sup> Diese Argumente entsprechen einem utilitaristischen und einem anthropologischen Standpunkt mit dem Alexy den transzendentalen Bereich seiner Begründung verlässt. Durch diese Argumente soll die

<sup>1484</sup> „Diese Regeln haben zudem vom idealen Standpunkt der Richtigkeit aus eine kategorische Geltung“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 142.

<sup>1485</sup> „Unter dem Gesichtspunkt der Realität oder der Faktizität führt das transzendente Argument deshalb nur zu einer hypothetischen Geltung der Diskursregeln: Es zeigt, was gilt, wenn ein Interesse an moralischer Richtigkeit vorhanden ist und deshalb der ideale Standpunkt der Richtigkeit eingenommen wird“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 142; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1486</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 142.

<sup>1487</sup> Man kann z.B. an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teilnehmen und nur Gewalt einsetzen. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1488</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1489</sup> Das Argument der individuellen Nutzungsmaximierung steht in der hobbesianischen Tradition. Hierzu R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1490</sup> Vgl. R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 23.

<sup>1491</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 142.

objektive Geltung der Diskursregeln gerechtfertigt werden, nämlich, dass es auch aus der Sicht eines egoistischen Nutzenskalküls strategisch günstiger ist, in den Diskurs einzutreten und die Diskursregeln praktisch zu befolgen.<sup>1492</sup>

Das Alexyanische Argument der individuellen Nutzenmaximierung besagt im Wesentlichen, dass, auch wenn kein Interesse an Richtigkeit besteht, es für einen Nutzenmaximierer effizienter ist, sich unter dem Gesichtspunkt des eigenen, egoistischen Machtinteresses auf Begründungsdiskurse einzulassen. Diese These beruht wiederum auf der empirischen Annahme, dass stets mit zahlreichen<sup>1493</sup> Personen mit einem Interesse an Richtigkeit gerechnet werden muss.<sup>1494</sup> Deshalb ist es für alle Arten von Machthabern zumindest langfristig vorteilhafter, ihre Herrschaft durch Argumente zu rechtfertigen, als sich ausschließlich auf Gewalt zu stützen.<sup>1495</sup> Entscheidend ist also, dass Argumente überhaupt eingeführt werden. Das Argument der Nutzenmaximierung führt zum Bereich der Argumentation und damit zum Bereich der Diskursregeln.<sup>1496</sup>

Das Argument der Nutzenmaximierung und die damit verbundene objektive Geltung der Diskursregeln bildet insofern eine Ergänzung des transzendentalen Argumentes, als letzteres nur eine hypothetische Begründung der Diskursregeln leistet. In diesem Sinne ist es *auch* für einen Nutzenmaximierer, der sich nur aus strategischen Gründen auf den Diskurs einlässt, notwendig, sich – entsprechend der Diskursregeln – objektiv, d.h. ohne das subjektive Element der Motivation, entsprechend zu verhalten. Alexys Begründungsprogramm leistet also *zumindest* eine objektive Begründung der Diskursregeln; es bringt nämlich eine „*institutionelle Geltung*“<sup>1497</sup> der Diskursregeln zum Ausdruck. Eine subjektive Geltung der Diskursregeln ist nur bei denjenigen Menschen vorhanden, die ein Interesse an Richtigkeit haben. Eine Begründung kann eine solche Geltung nicht hervorrufen.<sup>1498</sup> In diesem Sinne entspricht die objektive Begründung der Diskursregeln einer objektiven Begründung der Menschenrechte und führt zur Betrachtung der Menschenrechte als *primär* zum Bereich der Legalität bzw. des Rechts gehörende Rechte.<sup>1499</sup>

Es lässt sich also behaupten, dass eine bloß objektive oder gesetzmäßige Begründung der Diskursregeln und damit der Menschenrechte nicht ausreicht. Wenn aber eine subjektive Begründung der universellen Geltung der Diskursregeln nicht vorhanden ist, bestünde keine ausreichende diskurstheoretische Begründung der universellen Menschenrechte.<sup>1500</sup> Dies ist aber nicht der Fall, denn die objektive Begründung der Diskursregeln bildet nur eine Ergänzung der transzendentalen Begründung. In diesem Sinne ist die Begründung der Menschenrechte nicht primär objektiv, sondern vielmehr ist sie primär transzendental und die subjektive Motivation wird durch das Argument der Autonomie und der ernsthaften oder genuinen Teilnahme am Diskurs vertreten. Die objektive Begründung der Diskursregeln und damit der Menschenrechte

---

<sup>1492</sup> Vgl. E. Hilgendorf, *Rechtstheorie* 27 (1995), S. 198; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 207 f.

<sup>1493</sup> Alexy spricht von „*einer hinreichenden Anzahl*“ von Personen, die ein Interesse an Richtigkeit haben, denn er möchte zwei Extreme vermeiden: das des anthropologischen Optimismus und das des anthropologischen Pessimismus. Ersterer setzt bei jedermann ein Interesse an Richtigkeit voraus oder schreibt diesem stets soziale Wirksamkeit zu. Letzterer setzt demgegenüber bei niemandem oder bei wenigen ein Interesse an Richtigkeit voraus oder schreibt diesem keine soziale Wirksamkeit zu. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142-143.

<sup>1494</sup> Vgl. hierzu R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 142 ff; R. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23. Vgl. auch K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 208.

<sup>1495</sup> Dies gilt auch für Tyrannen, die deshalb irgendwelche Gründe angeben und Argumente entfalten müssen, um ihre Macht durch Legitimation zu bewahren. Alexy gibt zu, dass dessen Argumente normalerweise bloße Propaganda sein können. Dies ist hier jedoch nicht von Bedeutung, denn es ist entscheidend, dass Argumente ins Spiel kommen. Das Interesse an Richtigkeit mit der Einführung der Argumente ist deshalb für den Tyrannen gefährlich. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 143, Fn. 37, S. 142; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23.

<sup>1496</sup> Hierzu R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 143; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23.

<sup>1497</sup> R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 143.

<sup>1498</sup> R. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23.

<sup>1499</sup> Alexy behauptet, „*(d) daß die Begründung der Diskursregeln sich auf deren objektive oder institutionelle Geltung beschränkt, zeigt, daß diese primär dem Bereich der Legalität und damit des Rechts zuzurechnen sind*“, bzw. daß die „*Menschenrechte in den Bereich des Rechts und damit der Legalität*“ gehören. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 143; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23.

<sup>1500</sup> Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 65, S. 208.

bei Alexy entspricht der Kantschen Objektivierung des kategorischen Imperativs, welcher als Prinzip der Legalität und nicht der Moral in engerem Sinn verstanden werden kann, insofern letztere die subjektive Komponente der Motivation voraussetzt.

Die Begründung der Diskursregeln bildet also die erste Stufe des Alexyanischen Begründungsprogramms der Menschenrechte. Die Diskursregeln lassen sich durch drei Begründungsschritte begründen. Der erste Begründungsschritt besteht im transzendentalpragmatischen Argument und bringt eine diskursive Praxis bzw. argumentative Kompetenz zum Ausdruck, die sich als allgemeinste Lebensform des Menschen bezeichnen lässt und bestimmte Regeln notwendig voraussetzt. Die Regeln solcher diskursiven Praxis zeigen aber nur eine hypothetische Geltung, insofern sie nur für diejenigen gelten, die eine subjektive Motivation für ihre Befolgung haben. Deshalb ist ein zweiter Begründungsschritt notwendig. Der zweite Begründungsschritt besteht im Argument des Interesses an Richtigkeit, welches den tatsächlichen Gebrauch der kommunikativen Kompetenz bzw. die Berücksichtigung der Diskursregeln zeigt. Dieses Interesse an Richtigkeit kann aber nicht jedem Menschen zugeschrieben werden. Deshalb ist ein dritter Begründungsschritt nötig, der zumindest eine objektive Geltung der Diskursregeln zum Ausdruck bringt, wenn kein Interesse an Richtigkeit vorhanden ist. Der dritte Begründungsschritt besteht also im Argument des Nutzenmaximierers und der empirischen Prämisse der ausreichend vorhandenen Personen mit einem Interesse an Richtigkeit. Dieses Argument zeigt, dass unter dem Gesichtspunkt der Nutzenmaximierung die objektive Befolgung der Diskursregeln langfristig vorteilhaft ist.

Bisher sind nur die Regeln des Diskurses begründet. Die Menschenrechte sind aber Regeln oder Normen für den Bereich des Handelns.<sup>1501</sup> Wenn man vom Bereich der Rede zum Bereich des Handelns übergehen will, wirft sich die Frage des *Anwendungsproblems* der Diskursregeln auf, das sich aus den Diskursregeln für das Handeln ergibt.<sup>1502</sup> Die Menschenrechte und ihre weitere Begründung stehen also im Mittelpunkt dieses Problems.

## 2.2 Die zweite Ebene der Begründung: Die weiteren Argumente zur Begründung der Menschenrechte

Alexy versucht eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte bzw. der im engeren Sinne diskursiv notwendigen Rechte aufzubauen.<sup>1503</sup> Die Menschenrechte lassen sich jedoch nicht *direkt* auf den Diskursregeln begründen,<sup>1504</sup> weil die Einhaltung der Diskursregeln allein die Anerkennung des Anderen als gleichberechtigten Partner *im Diskurs* impliziert, nicht aber die Anerkennung des Anderen als Person *im Bereich des Handelns*.<sup>1505</sup> Erstere bildet eine sprachpragmatische Anerkennung, aus der nicht notwendig eine moralische oder rechtliche Anerkennung folgt.<sup>1506</sup> Alexy unterscheidet also zwischen *den Diskursregeln als Regeln der Rede* und den *Menschenrechten als Normen für den Bereich des Handelns*.<sup>1507</sup> Deshalb ist Alexy zufolge ein direkter Schluss von Diskursregeln auf Menschenrechte nicht möglich.

Alexy führt sein Begründungsprogramm weiter durch und behauptet, dass weitere Prämissen oder Annahmen erforderlich sind, um von den Diskursregeln zu Handlungsregeln gelangen zu können.<sup>1508</sup> Solche weiteren Prämissen müssen zur Diskurstheorie gehören, wenn eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung, die eine diskursive Notwendigkeit im engeren

---

<sup>1501</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 144.

<sup>1502</sup> Siehe R. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23, 24 ff.

<sup>1503</sup> R. Alexy, a.a.O., S. 147.

<sup>1504</sup> R. Alexy, a.a.O.; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 25-26. Zu einem solchen Versuch siehe A. Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), S. 37-49.

<sup>1505</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 147; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 26.

<sup>1506</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 147.

<sup>1507</sup> R. Alexy, a.a.O., Fn. 32, S. 144; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 200.

<sup>1508</sup> Diese Annahmen müssen zum Inhalt haben, dass die Menschenrechte notwendige Diskursergebnisse sind. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 147; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 26.

Sinne impliziert, gelingen soll.<sup>1509</sup> Nun wirft sich die Frage auf, wie eine *unmittelbare* diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte ohne eine *direkte* Begründung auf den Diskursregeln möglich ist. Wenn es keinen direkten Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Diskursregeln gibt, dann scheint es auch keine unmittelbare diskursive Begründung zu geben, denn die Diskursregeln bilden den konstitutiven Kern des Diskurses.

Alexy unterscheidet drei Argumente der unmittelbaren, aber dennoch nicht direkten diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte, die dem Autonomie-, dem Konsens- und dem Demokratieargument entsprechen. Diese drei Begründungen stehen in einem Ergänzungs- und Verstärkungsverhältnis zueinander.<sup>1510</sup> Von diesen Argumenten ist das Autonomieargument das entscheidende für eine unmittelbare Begründung der Menschenrechte, während die zwei weiteren Argumente sich ihrerseits auf das Argument der Autonomie stützen. Alexy zufolge zeigt das Autonomieargument die Notwendigkeit derselben für eine ernsthafte oder genuine Teilnahme am Diskurs. Demgegenüber bringt das Konsensargument den Charakter der Ergebnisse von Diskursen zum Ausdruck, die notwendig und unmöglich sein können.<sup>1511</sup>

### 2.2.1 Das Autonomieargument

Das Autonomieprinzip lässt sich aus einer kantischen Sicht als private und öffentliche Autonomie bezeichnen.<sup>1512</sup> Deshalb sind nach Alexy durch die Autonomie die Menschenrechte und die Demokratie normativ-analytisch notwendig verbunden. Einerseits bildet die Autonomie die Basis einer demokratischen Rechtsordnung, andererseits ist eine volle Verwirklichung beider Formen der Autonomie ausschließlich in einem demokratischen Verfassungsstaat möglich.

Bei der Autonomie lässt sich auch nach Alexy zwischen der Autonomie *im Diskurs* oder der Autonomie des Diskursteilnehmers und der Autonomie *im Bereich des Handelns* oder der Autonomie einer Person unterscheiden. Das Autonomieprinzip muss beiden Arten von Autonomie Rechnung tragen.<sup>1513</sup> Die Annahme des Autonomieprinzips setzt die Anerkennung der moralischen und rechtlichen Autonomie des Anderen voraus und schließt ihre Bestreitung aus, da diese einen performativen Widerspruch implizieren würde.

In diesem Sinne werden bei Alexy die Autonomie im Diskurs und die eigene Autonomie im Bereich des Handelns durch den Begriff der ernsthaften Teilnahme am Diskurs verknüpft. Die ernsthafte Teilnahme am Diskurs impliziert nicht nur die Anerkennung der Autonomie des Gesprächspartners, sondern auch die Anerkennung der Autonomie des Anderen als Person. Letztere schließt die Anerkennung der Menschenwürde ein und damit die Zuschreibung von bestimmten Menschenrechten.<sup>1514</sup> Daraus ergibt sich die Alexyanische Formulierung des Autonomiearguments, welche besagt, dass ein ernsthafter Diskursteilnehmer notwendig die Autonomie seiner Gesprächspartner und damit bestimmte Menschenrechte voraussetzt.<sup>1515</sup> Mit der Anerkennung der Autonomie der Gesprächspartner werde aber die Trennung von Handlung und

---

<sup>1509</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 147.

<sup>1510</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O.

<sup>1511</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 155.

<sup>1512</sup> Die private Autonomie kann nach Alexy „*als individuelle zu treffende Wahl und die Realisierung einer persönlichen Konzeption des Guten*“ interpretiert werden. Gleichzeitig kann die öffentliche Autonomie „*als gemeinsam mit anderen zu treffende Wahl und die Realisierung einer politischen Konzeption des Gerechten und des Guten*“ verstanden werden. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.127.

<sup>1513</sup> Nach Alexy lässt sich Ninos Grundnorm richtig als Autonomieprinzip verstehen, denn sie schließt sowohl die Autonomie des Gesprächspartners im Diskurs als auch die eigene Autonomie im Bereich des Handelns ein. Nach Ninos Formulierung: wer ernsthaft an Diskursen teilnimmt, lässt sich auf die „*Grundnorm des moralischen Diskurses*“ ein: „*It is desirable that people determine their behaviour only by the free adoption of principles that, after sufficient reflection and deliberation, they judge valid*“. C.S. Nino, *Ethics and Humans Rights*, Fn. 2, S. 138. Zitat von R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 49, S. 148.

<sup>1514</sup> Vgl. R. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 20.

<sup>1515</sup> Alexys Formulierung des Autonomieprinzips besagt, „*daß derjenige, der ernsthaft an Diskursen teilnimmt, die Autonomie seiner Gesprächspartner voraussetzt, was das Bestreiten bestimmter Menschenrechte ausschließt*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.148. Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 200.

Diskurs überwunden. Damit erstrecken sich die Freiheit und Gleichheit im Diskurs auf den Bereich des Handelns.<sup>1516</sup>

Das Autonomieprinzip muss aber wiederum begründet werden. Dafür bedient sich Alexy – wie bei der Begründung der Diskursregeln – der Unterscheidung zwischen der subjektiven bzw. motivationalen und der objektiven Geltung des Autonomieprinzips im Diskurs.<sup>1517</sup> Das Autonomieprinzip lässt sich daher sowohl subjektiv als auch objektiv begründen. Es ist subjektiv und damit vollkommen moralisch begründet, wenn eine ernsthafte und genuine Teilnahme am Diskurs besteht, weil dann die Autonomie der Gesprächspartner vorausgesetzt wird. Demgegenüber ist das Autonomieprinzip nur objektiv begründet, wenn im Diskurs kein Interesse an Richtigkeit und Autonomie des Anderen vorhanden ist, sondern nur das Interesse an Nutzenmaximierung. In diesem Fall muss der Nutzenmaximierer mindestens so tun, als ob er dieses Prinzip akzeptiert.<sup>1518</sup>

Eine subjektive Begründung des Autonomieprinzips schließt die ernsthafte oder genuine Teilnahme an moralischen Diskursen ein. Um diesen Punkt zu präzisieren unterscheidet Alexy weiter zwischen einer schwachen Bedeutung von „ernsthaft“, welche nicht notwendig das Autonomieprinzip voraussetzt,<sup>1519</sup> und einer stärkeren Bedeutung, welche notwendig die Autonomie impliziert.<sup>1520</sup> Die Voraussetzung des Autonomieprinzips verlangt diese zweite stärkere Bedeutung der „ernsthaften“ Teilnahme am moralischen Diskurs, der auch für den Bereich des Handelns gelten könnte.

Die notwendige Voraussetzung des Autonomieprinzips durch die Verknüpfung zwischen Interesse an Richtigkeit<sup>1521</sup> und diskursivem Konsens zur Auflösung sozialer Konflikte sollte nach Alexy zu einer parallelen Verknüpfung von Diskurs und Handlung führen. Daraus ergibt sich eine Übertragung der Freiheit und Gleichheit im Diskurs auf den Bereich des Handelns. Diskurs und Autonomie werden also „zu zwei Seiten einer Sache“.<sup>1522</sup> Die genuine Teilnahme am Diskurs schließt ein *voll ausgebildetes Interesse an moralischer Richtigkeit* ein, welches mit dem an Autonomie verknüpft ist und dieses Prinzip notwendig voraussetzt.<sup>1523</sup>

Alexy räumt ein, dass eine subjektive Begründung des Autonomieprinzips, genauso wie bei der subjektiven Begründung der Diskursregeln, nicht als Begründung der Menschenrechte ausreicht, da es zirkulär ist und nur einen hypothetischen Charakter hat. Die ernsthafte Teilnahme am

---

<sup>1516</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1517</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 151.

<sup>1518</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S.153.

<sup>1519</sup> Die schwache Bedeutung von ernsthafter Teilnahme am moralischen Diskurs impliziert ausschließlich das Interesse an moralischer Wahrheit oder Richtigkeit im Bereich des Diskurses. Das bloße Interesse an moralischer Wahrheit oder Richtigkeit schließt aber nicht notwendig nach dem Diskurs ein Zurückgreifen auf Überredung und Gewalt im Bereich des Handelns aus. Damit werden aber die Gleichheit und Freiheit des Diskurspartners nicht berücksichtigt. Aus diesem Grund setzt diese schwache Bedeutung von „ernsthaft“ hinsichtlich der Teilnahme an Diskursen nicht notwendig das Autonomieprinzip voraus. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 148 ff.

<sup>1520</sup> Diese zweite Bedeutung impliziert darüber hinaus die subjektive Absicht „soziale Konflikte (allein) durch diskursiv erzeugte und kontrollierte Konsense“ lösen zu wollen. Diese Bedeutung setzt notwendig die Autonomie des Gesprächspartners voraus, die seinem Recht, sein Verhalten nur an Prinzipien zu orientieren, die er als richtig und gültig beurteilt hat, entspricht. Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 148-150.

<sup>1521</sup> Das Interesse an Richtigkeit steht bei Alexy in einem intrinsischen Verhältnis zum Autonomieprinzip, denn der Diskurs kann sich nur unter der Voraussetzung der Autonomie vor dauernden moralischen Irrtümern schützen. „Man kann daher sagen, daß ein voll ausgebildetes Interesse an moralischer Richtigkeit ein Interesse an Autonomie einschließt“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 150.

<sup>1522</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 150. Mit diesem Begriff der ernsthaften Teilnahme am Diskurs können nach Alexy auch Probleme wie das des „autonomen Verzicht(s) auf Autonomie“ gelöst werden, wenn ein im Diskurs möglicher Verzicht auf Autonomie, z. B. ein Sklavenstatus, unter diskursiver Kontrolle bleibt. Damit aber würde nach Alexy nicht wirklich auf Autonomie verzichtet werden. Dies scheint aber widersprüchlich zu Alexys Diskurstheorie zu sein, denn die Akzeptanz eines Sklavenstatus ist ein aus Sicht der Diskurstheorie „diskursiv unmögliches“ Ergebnis. Wer unter der Voraussetzung der Autonomie am Diskurs teilnimmt, kann nicht auf seine eigene Autonomie verzichten, denn das Autonomieprinzip ist die notwendige Voraussetzung der Teilnahme am Diskurs als freier und gleicher Diskursteilnehmer. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 52, S. 150.

<sup>1523</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S.151.



Diskurs, die die Autonomie im Diskurs und im Bereich des Handelns voraussetzt, verlangt eine subjektive Entscheidung ernsthaft am Diskurs teilzunehmen, die dennoch keine Verpflichtung bildet. Wenn dieses motivationale Element nicht besteht, braucht man eine andere Begründungsart des Autonomieprinzips, die eine objektive und damit notwendige Verbindung zwischen dem Begriff der genuinen Diskursteilnahme mit dem des Diskurses darstellt.<sup>1524</sup>

Durch eine objektive Begründung des Autonomieprinzips versucht Alexy eine solche notwendige Verbindung zwischen einer ernsthaften Teilnahme am Diskurs und dem Diskurs selbst zu schaffen, welche das Autonomieprinzip notwendig voraussetzt. Nach der objektiven Begründung ist es möglich, am Diskurs ernsthaft, ohne ein authentisches Interesse an der Autonomie des Diskurspartners, teilzunehmen, weil beim Fehlen von subjektiver Geltung des Autonomieprinzips, dessen objektive oder institutionelle Geltung an deren Stelle tritt, genauso wie bei der objektiven Geltung der Diskursregeln.<sup>1525</sup>

Die Diskursregeln und das Autonomieprinzip lassen sich also nicht endgültig subjektiv begründen, sondern nur auf eine objektive Weise. Deshalb setzt sich Alexy noch einmal mit der These der Verständigung – als ein der Sprache innewohnendes Telos – auseinander, da diese These eine subjektive Geltung der Diskursregeln oder des Autonomieprinzips bedeutet. Um die objektive Geltung des Autonomieprinzips zu rechtfertigen, wiederholt Alexy sein angewendetes Argument der Nutzenmaximierung. Die Maximierung des eigenen Nutzens verlangt, auch wenn kein Interesse an Autonomie des Diskurspartners besteht, zumindest eine *objektiv* ernsthafte Teilnahme am Diskurs, die sowohl eine *objektive* Befolgung der Diskursregeln als auch eine *objektive* Berücksichtigung der Autonomie des Gesprächspartners beinhaltet.<sup>1526</sup>

Es ist also festzuhalten, dass sich das Autonomieprinzip in einem subjektiven und objektiven Sinne begründen lässt. Der erste Sinn impliziert die subjektive Entscheidung, ernsthaft oder genuin am Diskurs teilzunehmen. Die ernsthafte Teilnahme am Diskurs setzt ein voll ausgebildetes Interesse an Richtigkeit sowie das Interesse an Autonomie des Anderen voraus. Der zweite Sinn tritt hervor, wenn kein Interesse an genuiner Teilnahme am Diskurs vorhanden ist, sondern nur das Interesse an Nutzenmaximierung. Letzteres verlangt nach einer zweckmäßigen Rationalität, also wenigstens einer äußerlichen Akzeptanz der Diskursregeln und des Autonomieprinzips.<sup>1527</sup>

Aus dem Autonomieprinzip lässt sich in Alexys Argumentationsvorgang ein ganzes System von Rechten ableiten.<sup>1528</sup> Es lässt sich annehmen, dass sich das System von Rechten auf der Basis des Autonomieprinzips begründen lässt. Es ist aber eingewendet worden, dass sich dieses Prinzip selbst diskurstheoretisch nicht begründen lässt. Es soll vielmehr schon vorausgesetzt werden, um zu den Vernunftregeln des Diskurses gelangen zu können.<sup>1529</sup> In diesem Sinne schlägt z.B. Hain vor, statt einer *Ableitungsbeziehung* zwischen Diskursregeln und Menschenrechten, gleich Autonomie anzunehmen, welche die Voraussetzung für die Anerkennung eines Systems der Rechte oder der gleich verteilten, prozeduralen und materialen Freiheiten ist. Die Freiheit und Gleichheit im Bereich des Diskurses und des Handelns erzeugen sich dementsprechend *gleichursprünglich* aus der vorausgesetzten Autonomie des Menschen als eines vernunftfähigen Wesens. Die Anerkennung der Menschenrechte auf Freiheit und Gleichheit kann dann

<sup>1524</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 151.

<sup>1525</sup> „So wenig wie sich die subjektive Geltung der Diskursregeln transzendentalpragmatisch begründen ließ, so wenig impliziert die Teilnahme an Diskursen die subjektive oder motivationale Geltung des Autonomieprinzips“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 151.

<sup>1526</sup> Um das eigene Interesse langfristig zu maximieren, muss also ein Nutzenmaximierer, so wiederholt an dieser Stelle Alexy, sich von einer machiavellischen Moral leiten lassen und eine genuine Teilnahme am Diskurs, die die Autonomie des anderen im Kauf nimmt, wenigstens heucheln. Was Tyrannen angeht, wiederholt Alexy das „diskurstheoretische Tyrannendilemma“, das sich aus der argumentativen Redeweise eines Tyrannen ergibt: „Einerseits ist durch Argumente verschleiierter Terror besser als nackte Gewalt, andererseits führt das Argumentieren leicht zur Entscheidung des Unrechts“. R. Alexy, a.a.O., S. 152-153.

<sup>1527</sup> „Erstens muß jeder, der genuin, also in einem vollen Sinne ernsthaft an Diskursen teilnimmt, es notwendig voraussetzen. Zweitens muß der, der kein Interesse an einer genuinen Diskursteilnahme hat, in Diskursen wenigstens so tun, als ob er dieses Prinzip akzeptiert, wenn er seinen Nutzen langfristig maximieren will“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153.

<sup>1528</sup> Dies wurde oben in diesem Kapitel vorgestellt.

<sup>1529</sup> Vgl. K.-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 209-210.

allerdings im Diskurs nicht mehr bestritten werden, ohne auch die Grundlagen des Diskurses in Frage zu stellen. In der konkreten Umsetzung sind Diskursregeln und Menschenrechte wechselseitig voneinander abhängig.<sup>1530</sup>

## 2.2.2 Das Konsensargument

Das Alexyanische Konsensargument ergänzt das eingeführte Autonomieargument, weil es die Gleichheit einführt, die das Prinzip der Universalität zum Ausdruck bringt und die Gleichheit der Menschenrechte als ein notwendiges Ergebnis eines idealen Diskurses darstellt.<sup>1531</sup> Die Gleichheit bildet also ein notwendiges Ergebnis eines durch Freiheit und Gleichheit gekennzeichneten Diskurses. Dies bedeutet, dass sich aus einem gemäß den Diskursregeln geleiteten Diskurs ein Konsens bezüglich der Gleichverteilung der Menschenrechte ergeben muss.<sup>1532</sup> Außerdem wird nach dem Konsensargument die Legitimität des Rechts an die universelle Zustimmung im Diskurs gebunden.<sup>1533</sup>

Alexy erkennt an, dass das Konsensargument den Kern der Begründung des Habermaschen *Systems der Rechte* bildet, jedoch auf eine ganz andere Weise. Dieses Argument ist erstens bei Habermas auf die Begründung des Autonomieprinzips begrenzt, das Alexy schon durch das Autonomieargument begründet hat. Zweitens ist das Konsensargument bei Habermas auf eine mittelbare Begründung der Menschenrechte angewiesen, die als Ergebnis des tatsächlichen politischen Prozesses der Gesetzgebung verstanden werden kann.<sup>1534</sup>

Beim Alexyanischen Begründungsprogramm lässt sich das notwendige Ergebnis der Gleichheit der Menschenrechte also nach dem Konsensargument nur durch die Unparteilichkeit erreichen, welche ein diskurstheoretisches Hauptkriterium eines idealen Diskurses bildet. Auf der einen Seite lässt sich der ideale Diskurs durch Freiheit, Gleichheit und Rationalität charakterisieren.<sup>1535</sup> Diese Eigenschaften schließen nach Alexy die Argumente aus, welche eine ungleiche Verteilung der Menschenrechte rechtfertigen würden.<sup>1536</sup> Auf der anderen Seite kommen Probleme hinsichtlich der Idealität des Diskurses ins Spiel, wie z.B. dass die Unparteilichkeit auf einen hypothetischen Konsens von realen Personen unter idealen Bedingungen angewiesen ist.<sup>1537</sup>

Alexy entgegnet vier möglichen Einwänden gegen die diskurstheoretische Begründung der Gleichheit der Menschenrechte. Der erste Einwand betrifft die Möglichkeit richtiger Normen als Ergebnis eines idealen Diskurses, der durch die Eigenschaften der vollkommenen Klarheit, Informiertheit und Unparteilichkeit gekennzeichnet ist.<sup>1538</sup> Das Bestreiten solcher Kenntnisbedingungen stellt keine ernsthafte Alternative dar.<sup>1539</sup> Der zweite Einwand macht geltend, dass das Konsensargument eine subjektive oder motivationale Geltung nur in dem Fall

---

<sup>1530</sup> Vgl. K-E. Hain, a.a.O. S. 209-210.

<sup>1531</sup> Das Konsensargument zeigt auf der einer Seite eine *strukturelle Parallelität* zum Autonomieargument, insofern es bestimmte Inhalt oder Struktur für Menschen- und Grundrechte durch die Annahme von notwendigen bzw. unmöglichen Ergebnissen von Diskursen zulässt. Auf der anderen Seite müssen die Annahmen des Konsensarguments nicht so stark sein, dass sie als solche ein voll entwickeltes System der Rechte darstellen oder implizieren. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 155 f.

<sup>1532</sup> Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 200.

<sup>1533</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 156; vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 200.

<sup>1534</sup> Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 155-156.

<sup>1535</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 157.

<sup>1536</sup> In einem idealen Diskurs lassen sich also nach Alexy ungleiche Menschenrechte nicht rechtfertigen, „weil in ihm wegen der dort herrschenden Freiheit, Gleichheit und Rationalität der Argumentation Argumente für eine ungleiche Verteilung der Menschenrechte keinen Bestand haben“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 157.

<sup>1537</sup> Das Kriterium der Unparteilichkeit „stellt auf einen hypothetischen Konsens ab, den realen Personen unter idealen Bedingungen erreichen würden“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 157; vgl. auch ders., *Probleme der Diskurstheorie*, S. 113 ff.

<sup>1538</sup> Damit wird die Tauglichkeit der Diskurstheorie als prozedurale Theorie praktischer Wahrheit oder Richtigkeit bestritten, die sich durch den Zusammenhang von moralischer Richtigkeit und Geltung auf der einen und universeller Zustimmung in einem idealen Diskurs auf der anderen Seite zeigt. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 158; *Probleme der Diskurstheorie*, S. 118 ff.

<sup>1539</sup> Vgl. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 158.

beanspruchen darf, in dem ein Interesse an Richtigkeit vorhanden ist. Diesem Einwand wird wiederum mit der Unterscheidung einer subjektiven und einer objektiven oder institutionellen Begründung des Konsensarguments begegnet.<sup>1540</sup>

Der dritte Einwand ist der ernsteste und besteht im Bestreiten der Begründung der Gleichheit der Menschenrechte als notwendige Ergebnisse eines idealen Diskurses, auch wenn die Diskursregeln eingehalten werden und ein Interesse an Richtigkeit vorhanden wäre.<sup>1541</sup> Eine ungleiche Verteilung der Menschenrechte wäre jedoch nach Alexy nicht durch rationale Argumente, sondern vielmehr nur durch zweifelhafte Argumente möglich. Die Diskurstheorie schließt aber im idealen Diskurse solche Argumente aus, die nicht von allen Beteiligten überprüft und damit aufrechterhalten werden können, um Konflikte lösen zu können, wie es die Aufgabe der Menschenrechte ist. Deshalb wird nach Alexy ein irrationaler Teilnehmer, der auf der Grundlage irrationaler Thesen die Richtigkeit gleichverteilter Menschenrechte bestreite, als Teilnehmer eines idealen Diskurses nicht zugelassen.<sup>1542</sup>

Der vierte Einwand macht jedoch geltend, dass aufgrund der Idealität des Begriffs des idealen Diskurses<sup>1543</sup> niemand wissen kann, ob die Diskursteilnehmer durch rationale Argumente in einem idealen Diskurs einer ungleichen Verteilung der Menschenrechte zustimmen könnten oder nicht.<sup>1544</sup> Alexy räumt ein, dass kein Mensch an einem in jeder Hinsichten idealen Diskurs teilgenommen hat und kein Mensch dies tun je wird. Er entgegnet jedoch, dass aus dem idealen Charakter eines Diskurses nicht folgt, dass sein Ergebnis nicht erkannt werden kann.<sup>1545</sup>

Es sind von Alexy drei Argumente eingeführt worden, die die Einschränkungen der Idealität des Diskurses anerkennen, aber gleichzeitig die Gleichheit der Menschenrechte mittels des Konsensarguments zu begründen versuchen. Das erste ist ein empirisches Argument, das die empirischen Interessen der Diskursteilnehmer am Diskurs anerkennt, insofern niemand, der am idealen Diskurs teilnehmen würde, auf gleichverteilte Rechten verzichten würde.<sup>1546</sup> Beim zweiten und dritten Argument spielt die Autonomie mit einem jeweiligen unterschiedlichen Status eine zentrale Rolle. Das zweite Argument besteht in einer Verknüpfung des Konsensarguments mit dem Autonomieargument, insofern der Teilnehmer eines idealen Diskurses als ein genuiner Diskurspartner verstanden wird. Diese Verknüpfung macht geltend, dass die Autonomie und die mit ihr verbundenen Rechte im Rahmen des Konsensarguments bereits durch das Autonomieargument begründet sind.<sup>1547</sup> Die Aufgabe des Konsensarguments würde die Begründung der gleichen Verteilung der Autonomierechte sein, jedoch impliziert die Begründung der Autonomie analytisch die der Gleichheit, denn zwischen Autonomie und Gleichheit besteht ein intrinsisches, begriffliches Verhältnis. Dies zeigt sich, insofern die Ungleichberechtigung oder Ungleichbehandlung die Verweigerung entweder der öffentlichen oder der privaten Autonomie bedeutet. Mit der Verknüpfung zwischen dem Autonomie- und dem Konsensargument wird dem Einwand begegnet, auch aufgrund rationaler Argumente könnten alle Diskursteilnehmer in einem idealen Diskurs zu dem Ergebnis gelangen, eine ungleiche

---

<sup>1540</sup> Die subjektive oder motivationale Begründung des Konsensarguments gilt nur für diejenigen, die an moralischer Richtigkeit interessiert sind, für diejenigen, die kein solches Interesse haben, gilt aber eine objektive oder institutionelle Geltung. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 158, 163.

<sup>1541</sup> Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 158.

<sup>1542</sup> Alexy betrachte das Beispiel eines Rassisten, der aus religiösen, metaphysischen oder magischen Gründen die Gleichheit der Menschenrechte bestreitet. Er wird definitionsgemäß kein Teilnehmer eines idealen Diskurses. Siehe R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 159; Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 201.

<sup>1543</sup> Zu diesem Begriff vgl. R. Alexy, *Recht, Vernunft, Diskurs*, Kap. 5, S. 113.

<sup>1544</sup> Alexy betont, dass keinem Menschen das Ergebnis eines idealen Diskurses bekannt sein kann, da keiner an einem vollkommen idealen Diskurs teilgenommen hat und keiner es je tun wird. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 159.

<sup>1545</sup> Hierzu R. Alexy, a.a.O., S. 160.

<sup>1546</sup> Dieses Argument stützt sich auf die empirische Annahme, dass das Risiko des Verzichts auf gleiche Rechte für jeden wegen des möglichen Mißbrauchs der unkontrollierten politischen Macht sehr groß ist. Bei Rawls findet man ähnliche empirische Argumente im Entscheidungsprozess der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Diese Argumente ergeben sich aus der Zweckrationalität der Parteien im Urzustand. In diesem Sinne würde niemand aufgrund seines eigenen Interesses auf die Rechte, die in den zwei Prinzipien der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen, verzichten. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 160.

<sup>1547</sup> Sie sind durch das Autonomieargument aus der Struktur eines jeden Diskurses begründet worden. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 161.

Verteilung der Menschenrechte sei die richtige Lösung.<sup>1548</sup> Die Gleichheit der Menschenrechte zeigt sich nach diesem Argument als notwendiges Ergebnis eines idealen Diskurses.<sup>1549</sup>

Das dritte Argument hat wiederum mit dem der Autonomie zu tun, und zwar in der Form eines im idealen Diskurs vorhandenen Interesses an Autonomie.<sup>1550</sup> Das Interesse an Autonomie entspricht dem Interesse, das die Teilnehmer eines idealen Diskurses für berechtigt halten würden. Diese Annahme führt zur Idee einer universellen Zustimmung zum Autonomieprinzip, nämlich dass die Teilnehmer an einem idealen Diskurs einen idealen Konsens zum Autonomieprinzip finden würden. Die universelle Zustimmung bildet also eine *zweite Begründung* des Autonomieprinzips,<sup>1551</sup> welche dieses Prinzip nicht nur ergänzt, sondern auch verstärkt.<sup>1552</sup> Das Interesse an Autonomie bildet bei Alexy eine Annahme, die sich nur durch eine *diskurstheoretische Konzeption der Person* begründen lässt.<sup>1553</sup>

Als Zwischenergebnis bleibt festzuhalten, dass das Konsensargument zur Gleichheit der Menschenrechte und damit zu dem liberalen Grundsatz der Universalität führt. Diese These der Notwendigkeit der Gleichheit der Menschenrechte findet sich im Wesentlichen auch in Kants, Habermas' und Rawls' Ideen vom Prinzip der Gleichheit.<sup>1554</sup>

#### IV. Das Alexyanischen Begründungsprogramm als Ganzes

Als Zusammenfassung lässt sich sagen, dass bei Alexy die Begründung der Menschenrechte von der Begründung allgemein praktischer Normen abhängt. Alexy stellt diesen Zusammenhang explizit dar und formuliert ihn in seiner zentralen „Sonderfallthese“. Diese These besagt, dass die Menschenrechtsbegründung einen Sonderfall der allgemeinen Begründung universell praktischer Normen bildet, da Menschenrechte moralische Rechte sind, nämlich Rechte mit einem Anspruch auf universelle Geltung. In diesem Sinne hängt bei Alexy die Existenz der Menschenrechte von ihrer Begründung ab, d.h. von der Möglichkeit, diese moralischen Rechte durch Gründe und Argumente rechtfertigen zu können. Daraus folgt bei Alexy eine Gleichsetzung der Existenz und der Begründung der Menschenrechte, was außerdem das intrinsische Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte zum Ausdruck bringt. Der Gegenstand der Begründung der Menschenrechte ist bei Alexy vor allem – wie bei Kant – ein einziges abstraktes und allgemeines Menschenrecht, das in dem Recht auf Freiheit besteht und sich auf die Autonomie des Menschen bezieht. Aus diesem Menschenrecht lassen sich die weiteren konkreten Menschenrechte als Grundrechte ableiten und begründen.

---

<sup>1548</sup> Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.161 f.; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 201.

<sup>1549</sup> „Die Verknüpfung des Konsens- mit dem Autonomieargument führt daher zu dem Ergebnis, daß grundsätzlich nur eine gleiche Verteilung der Menschenrechte ein mögliches Ergebnis eines idealen Diskurses ist“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 162.

<sup>1550</sup> Alexy erklärt, dass der Unterschied zwischen diesem Argument und dem zweiten darin liegt, dass bei diesem das Autonomieprinzip nicht als Voraussetzung des Diskurses betrachtet wird, sondern als *Gegenstand elementarer menschlicher Interessen*. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 162.

<sup>1551</sup> Damit wird auch das allgemeine Menschenrecht und die mit ihm verbundenen Rechte auf eine andere Weise begründet. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 163.

<sup>1552</sup> R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 162-163.

<sup>1553</sup> „Es spricht vieles dafür, daß sich mit Hilfe der Diskurstheorie eine Konzeption der Person begründen läßt, in der das Interesse an Autonomie eine zentrale Rolle spielt“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 162.

<sup>1554</sup> Nach Kant ist die Gleichheit analytisch in der Freiheit enthalten und insofern ist sie, wie die Freiheit auch, notwendig. In diesem Sinne spricht Kant von einer gleichen Freiheit für jedermann, die mit der Freiheit eines jeden anderen übereinstimmen kann. Nach Habermas ist die Gleichheit notwendig, insofern gibt es kein legitimes Recht ohne das „Recht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten“, ohne das Postulat der „gleichen politischen Grundrechte“ und ohne die Forderung, dass die „chancengleiche Nutzung“ der privaten und der öffentlichen Autonomie u.a. durch soziale Grundrechte abgesichert wird. Nach Rawls enthält der erste Gerechtigkeitsgrundsatz das Prinzip der Gleichheit, das sich in Bezug auf die Freiheit als „gleiche(s) Maße an Freiheitsrechte(n)“ formulieren lässt. Der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz zusammen mit dem Differenzprinzip bestimmt die zulässigen Unterschiede bei Menschen in einer mehr oder weniger gerechten demokratischen Gesellschaft. Die Gleichheit als Prinzip der Gerechtigkeit bildet bei Rawls ein notwendiges Ergebnis des argumentativen Prozesses im Urzustand. Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 159, 161, 156 f.; R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 66, 67, S. 157.

Alexys Begründungsprogramm der Menschenrechte lässt sich als *diskurstheoretisches, formell-prozedurales, liberales, normatives, konstruktivistisches, transzendentes* und gleichzeitig *empirisch-anthropologisches*, als *indirektes* und *unmittelbares* und ferner als ein *metaphysisches* Begründungsprogramm kennzeichnen.

Die Möglichkeit einer Begründung universell praktischer Normen wie der Menschenrechte hängt bei Alexy wiederum von der Existenz der praktischen Vernunft ab. Mit der Behauptung eines möglichen Gebrauchs praktischer Vernunft und ihrer diskurstheoretischen Auffassung versucht das Alexyanische Begründungsprogramm einen dritten Weg zwischen Skeptizismus und Dogmatismus zu bieten. Da eine rational-formelle Begründung der Menschenrechte vom Gelingen einer diskurstheoretischen Begründung allgemein praktischer Normen abhängt, und zwar von einer unmittelbaren, auf der Struktur des Diskurses selbst beruhenden Begründung, entwirft Alexy sein Begründungsprogramm in zwei allgemeinen Schritten: Mit einem ersten Schritt versucht er die Diskursregeln selbst zu begründen, die die konstitutiven Regeln eines rationalen Diskurses bilden und die normativen Voraussetzungen der allgemein praktischen Argumentationspraxis zum Ausdruck bringen. Mit dem zweiten Schritt versucht Alexy auf der Basis der begründeten Diskursregeln die Menschenrechte zu rechtfertigen. Auf beiden Begründungsstufen spielen die kantischen Ideen der Universalität und der Autonomie eine zentrale Rolle. Beide Prinzipien werden als diskursives Kriterium praktischer Richtigkeit mittels des Prinzips universeller Zustimmung und der Alexyanischen Richtigkeitsformel umformuliert. Darüber hinaus steht das Autonomieprinzip im Mittelpunkt des Alexyanischen Begründungsprogramms der Menschenrechte, da einerseits die Regeln des praktischen Diskurses notwendig Autonomie voraussetzen und andererseits das Autonomieargument zu einer weiteren unmittelbaren Begründung der Menschenrechte gebraucht wird.

Die zwei allgemeinen Begründungsebenen des Alexyanischen Begründungsprogramms lassen sich wiederum in mehrere Ebenen der Begründung und Begründungsargumente einteilen, was bei Alexy zu einem komplexen und anspruchsvollen Begründungsvorgang führt. Die Begründung der Diskursregeln unternimmt Alexy anhand einer transzendentalpragmatischen und einer weiteren empirisch-anthropologischen Ebene der Begründbarkeit. Bei der transzendentalen Ebene bedient sich Alexy des transzendentalpragmatischen Arguments, das wiederum auf den Argumenten der Notwendigkeit der Regeln des Behauptens, der Argumentation, des Selbstwiderspruches und der allgemeinsten Lebensform des Menschen beruht. Auf der empirisch-anthropologischen Ebene bedient sich Alexy der Argumente der Nutzenmaximierung und des empirischen Interesses an Richtigkeit. Bei der weiteren Begründung der Menschenrechte auf der Basis der begründeten Diskursregel bedient sich Alexy wiederum des Arguments der Autonomie, des Konsenses und der Demokratie.

Den Kern der Alexyanischen Begründung der Diskursregeln bildet das transzendente Argument. Dieses macht eine Notwendigkeit geltend, welche sich auf eine bestimmte Praxis des menschlichen Zusammenlebens bezieht, nämlich auf eine menschliche Argumentationspraxis. Diese Praxis setzt aber notwendige Regeln voraus, die letztlich den Ideen der Freiheit und der Gleichheit der Diskursteilnehmer entsprechen. Daraus folgt, dass die vorausgesetzten Regeln des Diskurses notwendig gelten. Dadurch wird die Notwendigkeit der allgemein menschlichen diskursiven Lebensform auf die Regeln ihrer Praxis übertragen. Die Notwendigkeit der Argumentation und die ihrer Regeln bildet allerdings bei Alexy nicht eine starke transzendente Notwendigkeit – wie bei Apel oder Habermas – sondern vielmehr eine abgeschwächte, die sich mehr auf die diskursiven Kompetenzen des Menschen bezieht und das subjektive Element der Motivation oder die existentielle Entscheidung voraussetzt, von diesen diskursiven Fähigkeiten einen praktischen Gebrauch zu machen. Deshalb ist nach Alexy eine Ergänzung der transzendentalpragmatischen Begründung der Menschenrechte durch objektive zweckrationale und existenzielle Argumente erforderlich.

Die Geltung der pragmatischen Regeln des Diskurses kann nach Alexy durch das Argument des Selbstwiderspruchs gezeigt werden, der entsteht, wenn diese Regeln verneint werden. Das Argument des Selbstwiderspruchs dient also dazu, zu zeigen, dass das Prädikat einer Behauptung, die den pragmatischen Regeln der Behauptung selbst widerspricht, die Aufstellung dieser Behauptung widerlegt. Also widerspricht man sich pragmatisch selbst. Daraus folgt, dass

derjenige, der am Diskurs teilnimmt, die pragmatischen Regeln berücksichtigen muss, die im Diskurs notwendig sind und die Freiheit und Gleichheit der Diskursteilnehmer zum Ausdruck bringen.

Eine auf den Diskursregeln direkt basierende Begründung der Menschenrechte ist nach Alexy nicht möglich, da die notwendige Anerkennung des Anderen im Diskurs als frei und gleich nicht notwendigerweise die Anerkennung des Anderen als Person im Bereich des Handelns impliziert. Dafür ist es Alexy zufolge notwendig, eine weitere Prämisse aufzustellen, die die beiden Bereiche verknüpfen kann. Diese weitere Prämisse formuliert Alexy mittels des Begriffes der ernsthaften Teilnahme am Diskurs, aus der analytisch-normativ die Anerkennung der Autonomie des Anderen und damit der Rechte des Menschen folgt. Damit wären bei Alexy die Menschenrechte auf eine transzendente Weise begründet.

Das transzendente Argument zusammen mit dem Argument des ernsthaften Teilnehmers am Diskurs leistet aber keine vollkommene Begründung der Menschenrechte, denn bei ihm muss immer mit der subjektiven Komponente des Handelns gerechnet werden, mit der Motivation, ernsthaft am Diskurs teilzunehmen oder mit einem genuinen Interesse an Richtigkeit. Deshalb strebt Alexy eine objektive Begründung der Menschenrechte an, die auch gültig ist in dem Fall, dass keine genuine Teilnahme am Diskurs oder kein Interesse an Richtigkeit vorhanden ist. Die transzendente Ebene der Begründung der Menschenrechte muss deshalb nach Alexy ergänzt werden.

Die empirisch-anthropologische Ebene der Begründung der Menschenrechte des Alexyanischen Begründungsprogramms leistet durch das Argument der Nutzenmaximierung zusammen mit der empirischen Prämisse des Interesses an Richtigkeit eine objektive Begründung der Menschenrechte. Dies geschieht nach Alexy, indem der Nutzenmaximierer die Autonomie des Anderen wenigstens auf eine objektive Weise bzw. auch ohne eigene Überzeugung berücksichtigen muss, da einerseits genau dies zu tun seine eigenen Interessen fordern und andererseits muss er in der Tat mit einer ausreichenden Anzahl von Personen mit einem Interesse an Richtigkeit rechnen.

Die Einführung des Argumentes des Interesses an ernsthafter Diskursteilnahme ist bei Alexy aufgrund der abgeschwächten transzendentalen Notwendigkeit der Diskursregeln notwendig. Im Gegensatz zu Habermas ist es bei Alexy nicht unverzichtbar, an der diskursiven oder argumentativen Praxis teilzunehmen, auch wenn sie die allgemeinste Form des menschlichen Zusammenlebens bildet. Deshalb sind die Menschenrechte nach Alexy nur durch eine Kombination des explikativen mit dem existentiellen Modell begründbar.

Die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte soll aber in einem zweiten allgemeinen Schritt weiter durchgeführt werden. Dieser besteht nach Alexy in einer unmittelbaren Begründung. Diese schafft Alexy durch die drei Argumente der Autonomie, des Konsenses und der Demokratie. Durch das Autonomieargument werden unmittelbar die Menschenrechte als Rechte auf Freiheit begründet, insofern, als das Prinzip der Autonomie die Anerkennung des Anderen als Person und damit die ihrer Rechte impliziert. Durch das Konsensargument wird weiter die Gleichheit oder die Gleichverteilung der Menschenrechte als ein notwendiges Ergebnis des rationalen Diskurses begründet. Schließlich wird durch das Demokratieargument das intrinsische, normativ-analytische Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie zum Ausdruck gebracht. Darüber hinaus lässt sich Alexys diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte als Basis eines Begründungsversuchs des Rechts, des Staates und der Demokratie, d.h. des demokratischen Verfassungsrechtsstaates ansehen.

Zur Begründung der Menschenrechte gehören schließlich im Alexyanischen Begründungsprogramm gewisse metaphysische Elemente, ohne die Menschenrechte einem naturalistischen Begriff entsprechen würden. Die Metaphysik der Menschenrechte soll nach Alexy eine Alternative zwischen einer dogmatischen oder emphatischen Metaphysik und dem Naturalismus bieten. Der Autor schlägt zur Begründung der Menschenrechte einen konstruktiven Metaphysikbegriff vor, der auf eine Ontologie von Normen und Personen hinweist. Der Alexyanischen Metaphysikvorschlag zur Begründung der Menschenrechte führt schließlich und

unmittelbar zu einer Konzeption der Person, die als eine Letztbegründung der Menschenrechte im Sinne einer letzten Begründungsstufe betrachtet werden darf.

## **V. Kritische Stellungnahme zum Alexyanischen diskurstheoretischen Begründungsprogramm**

Alexys diskurstheoretische Begründung normativer Aussagen mit einem universellen Geltungsanspruch, damit der Menschenrechte, ist dem diskurstheoretischen Begründungsprogramm Habermas' in mehrfacher Hinsicht vorzuziehen:

(i) Alexy erkennt ausdrücklich an, dass die Begründung der Menschenrechte eine moralische ist, die von der Begründbarkeit moralischer Normen abhängt, deshalb wird sie als Sonderfall der allgemeinen Begründung universell praktischer Normen betrachtet. Daraus, dass Menschenrechte moralisch begründet sind, folgt notwendig bei Alexy – im Unterschied zu Habermas –, dass Menschenrechte moralische Rechte sind. Dies bedeutet, dass eine Beziehung zwischen der Existenz der Menschenrechte und ihrer Begründung vorhanden ist, nämlich dass die Existenz der Menschenrechte direkt vom Gelingen ihrer Begründung abhängt. Damit kommt das intrinsische Verhältnis zwischen Begriff und Begründung der Menschenrechte zum Ausdruck.

(ii) Weiterhin lässt sich behaupten, dass es bei Alexy erfolgreicher als bei Habermas gelungen ist, das intrinsische Verhältnis zwischen privater und öffentlicher Autonomie zu zeigen, ohne widersprüchliche Spannungen aufzubauen und in einen Zirkelschluss zu geraten, wie bei Habermas, da Alexy auf normative Vorrangkriterien zwischen beiden Autonomieformen ausdrücklich hinweist. In Anschluss an dieses Verhältnis gelingt es bei Alexy besser als bei Habermas, den intrinsischen Zusammenhang zwischen Menschenrechte und Demokratie darzustellen, insofern Alexys Begründungsprogramm nicht nur über normative Vorrangkriterien verfügt, sondern auch keine idealisierte, radikal deliberative Demokratie, sondern vielmehr eine reale Demokratie berücksichtigt.

(iii) Hinsichtlich des Kerns des Alexyanischen Begründungsprogramms, den das transzendental-pragmatische Argument bildet, lässt sich behaupten, dass es aussichtsreicher als das Habermaschen Begründungsprogramm ist, da Alexy eine Abschwächung der starken Thesen und Voraussetzungen von Habermas darstellt. Dies zeigt sich wiederum in mehrfacher Hinsicht: Erstens schlägt Alexy keine allgemeine Konsensustheorie der Wahrheit vor und bei ihm nimmt der Konsensbegriff nicht den hohen Stellenwert wie bei Habermas ein. Zweitens ist bei Alexy der Sinn der diskurstheoretischen Begründung nicht nur auf die Kommunikation unter mehreren bzw. auf die kommunikative Überprüfung von Sprechakten angewiesen, sondern lässt sie sich auch im monologischen Denken des Einzelnen bzw. als monologische Prüfung von normativen Aussagen durchführen. Drittens wird bei Alexy der Teilnahme am Diskurs bzw. an Argumentation keine Alternativlosigkeit unterstellt. Viertens wird dem transzendentalpragmatischen Argument zur Begründung der Diskursregeln keine objektive und kategorische Geltung von Alexy zugeschrieben, sondern vielmehr eine hypothetische, die auf das Interesse an Richtigkeit des ernsthaften Diskursteilnehmers angewiesen ist und gerade deswegen ergänzungsbedürftig ist.<sup>1555</sup>

Darüber hinaus, lässt sich sagen, dass das Alexyanische Begründungsprogramm den meisten Einwänden<sup>1556</sup> der Kritiker der Diskurstheorie besser entkommt. Hier sind nur einige Kritiken, die von besonderer Bedeutung für diese Arbeit sind, kurz zu erwähnen:

(iv) Es ist gegenüber dem Alexyanischen Richtigkeitsbegriff eingewendet worden, dass dieses prozedurale Kriterium praktischer Richtigkeit nicht widerspruchsfrei ist. Diese Kritik bezieht sich vor allem auf die nach Alexy unmittelbare diskurstheoretische Begründung, die unabhängig von der Durchführung eines realen Diskurses bzw. einer Prozedur, gelingt, nämlich ohne die Anwendung des praktischen Richtigkeitsbegriffes. In diesem Sinne lässt sich die Richtigkeit

<sup>1555</sup> Zu diesem Punkte siehe P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, Kap. C. I., u. S. 192.

<sup>1556</sup> Hierzu die Kritiken von Gril und Hain an Alexys Begründungsprogramm. Siehe P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, Kap. C. III u. IV; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 201 ff.

sowohl der Diskursregeln als auch derjenigen universell gültigen Normen wie der Menschenrechte, die diskursiv notwendig im engeren Sinn sind, allein durch die Idee bzw. durch die Struktur des Diskurses selbst erweisen, nämlich unabhängig von der Durchführung einer Diskursprozedur. In diesem Sinne wird der Einwand hervorgehoben, dass Alexy einen zusätzlichen Richtigkeitsbegriff verwendet, der dem prozeduralen Richtigkeitsbegriff widerspricht.<sup>1557</sup>

Im Bezug auf diese Kritik lässt sich sagen, dass es ein weiteres Richtigkeitskriterium bei Alexy gibt. Dieses praktische Richtigkeitskriterium einer unmittelbaren diskurstheoretischen Normbegründung ist intrinsisch mit dem praktischen Richtigkeitskriterium des Diskurses verbunden. Dieses praktische diskurstheoretische Kriterium der Richtigkeit widerspricht jedoch nicht dem prozeduralen Richtigkeitskriterium der Diskurstheorie. Das unmittelbare diskurstheoretische Richtigkeitskriterium praktischer Richtigkeit bietet vielmehr eine tiefere strukturelle Begründungsebene moralischer Normen. Bei ihm kommt der normative Gehalt der Prozedur bzw. die Struktur des Diskurses selbst, die sich auf die Voraussetzungen desselben bezieht, ins Spiel. Dieses normativ diskurs-strukturelle Kriterium ergänzt also das prozedurale und steht nicht im Gegensatz zu ihm.

(v) Der Hintergrund des Alexyanischen Begründungsvorganges ist die Sprachanalytik und ihre Sprechakttheorie, wobei die These des Behauptens mit der des Anspruchs auf Wahrheit oder Richtigkeit verknüpft wird. Gegen diese These Alexys ist eingewendet worden, dass sie allein in einem definitorischen Trick bestehe,<sup>1558</sup> nämlich dass sie nichts anderes als eine bestimmte *Definition* eines analytischen Begriffs von „Behauptung“ zum Ausdruck bringt.<sup>1559</sup> Der Begriff „Behauptung“ könnte aber anders definiert werden. Darüber hinaus ist bezweifelt worden, ob die weiteren Thesen von Alexy lediglich Implikationen des Begriffes von Behauptung darstellen.<sup>1560</sup>

Um diesem Einwand bezüglich des Anspruches auf Wahrheit und Richtigkeit einer Behauptung zu entgehen, greift Alexy erstens auf das Argument des performativen Selbstwiderspruchs zurück,<sup>1561</sup> das besagt, dass ein performativer Selbstwiderspruch entsteht, wenn diese Regeln bestritten werden.<sup>1562</sup> Alexy selbst räumt jedoch ein, dass das Argument eines performativen Widerspruchs keine wirkliche Begründung einer Diskursregel leistet, sondern dass es nur ein Mittel bildet, mit dem *gezeigt* wird, dass die Diskursregeln gelten.<sup>1563</sup> Dem Argument des Selbstwiderspruchs ist auch der Einwand entgegengehalten worden, dass für diejenigen, die die Diskursregeln oder einen bestimmten Begriff der „Behauptung“ nicht voraussetzen, gar kein performativer Widerspruch entsteht, wenn sie die Geltung dieser Regeln bzw. der

---

<sup>1557</sup> Vgl. P. Gril, a.a.O., Kap. C. IV., u. S. 193.

<sup>1558</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 138; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21.

<sup>1559</sup> Alexys Begründungsstrategie provoziert – so Hain – den Vorwurf zirkulärer Argumentation mittels eines definitorischen Verfahrens. Solches Verfahren besteht darin, dass die Regeln der Argumentation zunächst in den Begriff der Behauptung „*hineindefiniert*“ werden und man sie dann durch dessen „*Entfaltung*“ wieder herleitet. Habermas wird auch vorgeworfen, dass die Präsuppositionen der Argumentation umstandslos mit den von der Diskurstheorie beanspruchten Idealisierungen kurzzuschließen. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204. Siehe auch E. Hilgendorf, Rechtslehre 27 (1995), S. 183 (196); H. Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, 1982, S. 58 ff.

<sup>1560</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204.

<sup>1561</sup> Ein performativer Selbstwiderspruch bringt einen Widerspruch zwischen den pragmatischen Voraussetzungen eines Sprechaktes bzw. seinem illokutionären Teil und seinem prädikativen Inhalt bzw. seinem propositionalen Teil zum Ausdruck. Einen solchen Widerspruch begeht also, wer mit dem Vollzug eines Sprechaktes etwas voraussetzt, was dem Inhalt des Sprechaktes widerspricht. Dieses Argument ist auch von anderen Diskurstheoretikern benutzt worden. Vgl. K-O. Apel, Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Kanitschneider (Hrsg.), Sprache und Erkenntnis, 1976, S. 55 ff. J. Habermas, Moralbewußtsein, S. 100 ff.; W. Kuhlmann, Funkkolleg Ethik, Begleitbrief 8, 1981, S. 57. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 57, S. 205.

<sup>1562</sup> Alexy gibt als Beispiel die Behauptung „(I) Ich behaupte, daß es regnet, und ich betone dabei, daß dies falsch ist“. Diese Behauptung schließt einen performativen Widerspruch ein, denn der zweite Teil des Satzes widerspricht dem Anspruch auf Richtigkeit oder Wahrheit des ersten. Wenn es Kontexte gibt, in denen man zweifeln kann, ob diese Behauptung einen Widerspruch einschließt, ist diese Behauptung nicht im strengen Sinne als Behauptungen zu verstehen. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 135, Fn. 28, S. 136.

<sup>1563</sup> R. Alexy, a.a.O., Fn. 27, S. 135; vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 59, S. 206.



Voraussetzungen der Behauptung bestreiten.<sup>1564</sup> Diesem Einwand setzt Alexy entgegen, insofern die Diskursregeln und die Definition von Behauptung, die sich auf ihre Voraussetzungen stützt, keinen subjektiven Regeln oder Definitionen entsprechen, die von dem Proponenten abhängen, sondern vielmehr objektive Regeln, die unabhängig davon gelten, ob der Proponent sie akzeptiert oder nicht.

Zweitens, versucht Alexy zu erweisen, um diesem Einwand entgegen zu können, dass die Behauptungen in dem von ihm eingeführten Sinne notwendig sind. Dafür bedient sich Alexy des Arguments der „*allgemeinsten Lebensform des Menschen*“, die die Aufstellung irgendeiner Behauptung voraussetzt.<sup>1565</sup> Dieses Argument bildet die erste Prämisse des Alexyanischen transzendentalpragmatischen Arguments. Dies bedeutet, dass der Begriff von Behauptung in dem von Alexy definierten Sinne für die Menschen unausweichlich ist. In diesem Sinne soll die Idee, dass es mehrere Definitionen von Behauptungen gibt, abgelehnt werden. Dagegen lässt sich sagen, dass ein objektiver und konstitutiver Inhalt der Definition von „Behauptung“ vorhanden ist, welcher den Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit voraussetzt. Deswegen trifft diese Kritik nicht zu.

(vi) Der These des Anspruchs auf Begründbarkeit d.h. auf eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung, wird von Diskurskritikern angezweifelt. Es wird bezweifelt, dass der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit einen Anspruch auf Begründbarkeit impliziert, denn diese These basiert auf einem ganz bestimmten Wahrheits- bzw. Richtigkeitsverständnis, nämlich einem begründungstheoretischen, das nicht notwendig mit den Begriffen Wahrheit oder Richtigkeit verbunden ist.<sup>1566</sup> In diesem Sinne ist der Einwand vorgebracht worden, dass der *prima facie*-Pflicht zur Begründung ein normativer Charakter zugeschrieben wird, der nicht *per se* aus dem Faktum der Erhebung eines Anspruchs auf Wahrheit oder Richtigkeit im Sinne von Begründbarkeit folgt.<sup>1567</sup> Dafür wäre ein *normsetzender Akt* nötig, der die Folge der Begründungspflicht mit dem Faktum des Anspruches auf Wahrheit oder Richtigkeit normativ verbindet. Diesen könnte die wechselseitige Annerkennung der Autonomie der Gesprächspartner bilden.<sup>1568</sup> Wenn das wechselseitige Anerkennungsverhältnis zwischen den Gesprächspartnern notwendig mit der Äußerung von Behauptungen in Diskursen verbunden sein soll, bedarf es zu seiner Begründung einer zusätzlichen, nicht *rein diskurstheoretischen Annahme*: der wechselseitigen Anerkennung der Diskurspartner als autonom.<sup>1569</sup> Aus diesem Grund behaupten die Diskurskritiker, dass die These von der Begründungspflicht keine Implikation der These der Ansprüche auf Wahrheit oder Richtigkeit und auf Begründbarkeit beinhaltet.

---

<sup>1564</sup> In diesem Sinne behauptet Hain, dass Alexys Argument des performativen Widerspruches keinen echten Widerspruch hinsichtlich der notwendigen pragmatischen Voraussetzungen eines Behauptens darstellt, sondern vielmehr einen Widerspruch hinsichtlich der von Alexy vorgegebenen Definition der „Behauptung“. Hain gibt als Beispiel die Behauptung: „*Jemand behauptet, eine Behauptung sei nicht mit dem prima-facie-Anspruch zur Begründung des Behaupteten verbunden*“. Nach Alexys These stellt diese Behauptung einen Widerspruch dar. Nach Hain wird hier ein performativer Selbstwiderspruch auf der Basis notwendiger Voraussetzungen bestimmter Sprechakte nicht begangen, sondern nur auf der Basis einer vorausgesetzten Definition dieser Akte. In diesem Sinne wäre nach Hain das Argument des performativen Selbstwiderspruches ein Paradebeispiel für zirkuläre Argumentation. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 205-206. Vgl. auch die ähnlich Kritik Albers, Transzendente Träumereien, S. 89 an Apels Methode der transzendentalen Reflexion; siehe auch P. Gril, ARSP 83 (1997), S. 206 (213); ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus der Sicht der Diskurstheorie, 1998, S. 53 ff.; Hilgendorf, Rechtstheorie 27 (1995), S. 193 ff. 196; Herbert Keuth, Erkenntnis oder Entscheidung, 1993, S. 317.

<sup>1565</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 138; Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 206.

<sup>1566</sup> Vgl. Weinberger bestreitet, dass das Begehen einer Behauptung eine Begründungspflicht impliziert. Vgl. Ota Weinberger, ARSP, Beiheft 51 (1993), S. 30 (37); K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204.

<sup>1567</sup> „*Es ist durchaus möglich, für eine Aussage einen Wahrheits- oder Richtigkeitsanspruch zu erheben, die Aussage sogar auch begründen zu können, aber ohne rechtfertigende Gründe nicht wollen oder gar zu müssen, ohne daß die durch These (1) gegebene Definition es notwendig ausschliesse, die mit Wahrheits- oder Richtigkeitsanspruch verbundene Äußerung als „Behauptung“ zu bezeichnen*“. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204-205.

<sup>1568</sup> Nur auf die normativ wechselseitige Annerkennung der Autonomie kann das Recht, Behauptungen zu problematisieren und die Pflicht, problematisierte Behauptungen zu begründen, sinnvoll gestützt werden. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 204-205.

<sup>1569</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 205.

Diesem Einwand lässt sich jedoch begegnen, wenn deutlich gezeigt werden kann, dass die Voraussetzungen der Behauptung, auf die sich die *prima facie*-Pflicht auf Begründung stützt, schon normative Ansprüche beinhalten. Deshalb ist es nicht zutreffend, dass die normative Pflicht auf Begründbarkeit sich aus einem Faktum ableitet. Ferner lässt sich aus dem *prima facie*-Charakter der Pflicht zur Begründung hervorheben, dass diese Pflicht nicht in jedem Fall hinsichtlich jeder Behauptung besteht, sondern allein in dem Fall, dass eine Behauptung problematisiert wird. Zusätzlich lässt sich Alexy zufolge sagen, dass, auch wenn die Diskursteilnehmer nicht ernst oder genuin am Diskurs teilnehmen, d.h. wenn sie die Autonomie ihre Gesprächspartner als Person nicht anerkennen, sie *prima facie* verpflichtet sind Gründe anzugeben, um ihre Behauptungen rechtfertigen zu können. Dies folgt aus der objektiven Geltung der Diskursregeln. Des Weiteren ist zu präzisieren, dass bei Alexy die Anerkennung der Autonomie der Gesprächspartner, nicht aber die des Anderen als Person, notwendig mit der Äußerungen von Behauptungen verbunden ist, wenn letztere einer subjektiven Geltung der Diskursregeln entspricht, insofern eine ernsthafte bzw. genuine Teilnahme am Diskurs vorhanden ist. Aus diesen Gründen trifft dieser Einwand nicht zu. Es muss trotzdem zugestanden werden, dass die Anerkennung der Autonomie im Diskurs die Pflicht der Begründung, – im Sinne der Gründe – verstärkt, d.h. dass die Gründe nicht irgendwelche, sondern „gute Gründe“ sein sollen.<sup>1570</sup>

Trotzdem ist es möglich, gegenüber Alexys diskurstheoretischem Begründungsprogramm zutreffende Einwände zu erheben, unter anderem die folgenden, die kurz erwähnt werden sollen:

(vii) Gegenüber dem Alexyanischen Begründungsprogramm kann eingewendet werden, dass das Argument einer unmittelbaren, dennoch nicht direkten, Begründung der Menschenrechte nicht zutreffend ist. Nach Alexy ist eine *unmittelbare diskurstheoretische Begründung* der Menschenrechte erforderlich,<sup>1571</sup> jedoch lassen sich die Menschenrechte nicht *direkt* auf den Diskursregeln begründen.<sup>1572</sup> Dieses Argument stützt sich auf die Idee, dass zwischen dem Bereich des Diskurses und dem Bereich des Handelns zu unterscheiden ist, nämlich zwischen *den Diskursregeln als Regeln der Rede* und den *Menschenrechten als Normen für den Bereich des Handelns*,<sup>1573</sup> deshalb schlussfolgert Alexy, dass kein direkter Schluss von Diskursregeln auf Menschenrechte möglich ist.

Demgegenüber lässt sich behaupten, dass eine *direkte* Begründung der Menschenrechte auf den Diskursregeln und auf der Struktur des Diskurses selbst aus zwei Gründen möglich wäre. Erstens kann der Diskurs selbst aus Sicht der Sprach- und analytischen Philosophie und anhand von Habermas als Handeln verstanden werden. In diesem Sinne gehört der Diskurs schon von vornherein zum Bereich des Handelns, nämlich des diskursiven oder kommunikativen Handelns. Die Anerkennung der Diskursregeln impliziert also die Anerkennung der Regeln des diskursiven oder kommunikativen Handelns als Regeln des allgemeinen rational-praktischen Argumentierens. Bei der Auffassung des Diskurses selbst als Handeln ist es aber nicht notwendig – wie bei Habermas –, eine stärkere Prämisse einzuführen, die die Verständigung als Telos der Sprache voraussetzt. Es ist nur erforderlich hervorzuheben, dass der tatsächliche Gebrauch der kommunikativen Kompetenzen als rationales Argumentieren im kommunikativen Handeln besteht.

Des Weiteren lässt sich erkennen, dass eine direkte diskursive Begründung möglich ist, weil die Idee des Diskurses von vornherein normative Elemente beinhaltet, die nicht nur die Diskursregeln, die die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit als Voraussetzungen des Diskurses zum Ausdruck bringen, sondern auch eine normative diskurstheoretische Konzeption der Person voraussetzen, auf der sich die Menschenrechte letztthin direkt begründen lassen. Die Lösung einer direkten diskursiven Begründung der Menschenrechte kann eine Konzeption der moralischen

---

<sup>1570</sup> Vgl. K-E. Hain, a.a.O., S. 205.

<sup>1571</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 147.

<sup>1572</sup> R. Alexy, a.a.O., ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25-26. Zu einem solchen Versuch siehe A. Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76 (1990), S. 37-49.

<sup>1573</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 32, S. 144; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

Person leisten, die der moralische Diskurs und die Diskursregeln *notwendig* voraussetzen müssen. Eine solche These einer direkten diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte lehnt Alexy einerseits ausdrücklich ab,<sup>1574</sup> andererseits weist sein ganzes diskurstheoretisches Begründungsprogramm einer unmittelbaren diskursiven Begründung und einer im Hintergrund vorausgesetzten diskurstheoretischen Konzeption der Person genau in diese Richtung. Eine diskurstheoretische Konzeption der Person entwickelt Alexy nicht ausführlich, aber sein Begründungsprogramm gibt wichtige Hinweise in Bezug auf eine solche.

(viii) Einige weitere Kritiken wenden sich gegen das Alexyanische Argument des Nutzenmaximierers, das besagt, dass es für einen Nutzenmaximierer besser ist, sich aus strategischen Gründen auf Begründungsdiskurse einzulassen, auch wenn kein Interesse an Richtigkeit besteht, vorausgesetzt, dass zahlreiche Personen mit einem Interesse an Richtigkeit vorhanden sind. Erstens ist entgegenzusetzen, dass dieses Argument kein normatives Begründungsargument ist, sondern vielmehr ein empirisches, welches nicht zeigt, dass die Befolgung der Diskursregeln *an sich* für die Amoralisten vorteilhaft ist.<sup>1575</sup> Zweitens lässt sich einwenden, dass die Aufteilung der Menschen in eine Gruppe von Amoralisten und eine Gruppe von Personen mit einem Interesse an Richtigkeit zu grob ist.<sup>1576</sup> Drittens lässt sich behaupten, dass Alexys Begründungsprogramm nach dieser Kritik ergänzungsbedürftig ist, insofern moralische Normen nicht gegenüber zwei verschiedenen Gruppen von Personen begründet werden müssen, sondern vielmehr gegenüber jedermann.<sup>1577</sup> Viertens ist einzuwenden, dass die zweckmäßige Rationalität des strategischen Handelns nicht unbedingt für Fanatiker gilt, die ihr Handeln nicht an der eigenen Nutzenmaximierung ausrichten.<sup>1578</sup> Fünftens ist aus empirischen Gründen bezweifelt worden, ob zu jeder Gesellschaft eine genügende Anzahl von Menschen mit einem Interesse an Richtigkeit im diskurstheoretischen Sinne gehören.<sup>1579</sup> Schlussendlich wurde eingewendet, dass das utilitaristische Argument gleichwohl zur Rechtfertigung jeder beliebigen Auffassung von Richtigkeit taugt und deshalb eine Begründung der Geltung der Diskursregeln nicht durch ein solches Argument gelingt.<sup>1580</sup>

Alexys Argumentationsvorgang scheint einzuräumen, dass der letztere Einwand zutrifft, indem das utilitaristische Argument nicht ausreichend ist, um die Diskursregeln zu begründen, da das Einlassen auf Diskurse nur aus strategischen Gründe geschieht und so zu einer zweckmäßigen Rationalität führt.<sup>1581</sup> Diesem Einwand versucht Alexy jedoch zu entgehen, indem er die objektive Geltung der Diskursregeln betont, die Gegenstand der nächsten Kritik ist.

(viii) Der nächste Einwand richtet sich gegen die objektive Geltung der Diskursregeln. Diesem Argument nach ist die Motivation zur Befolgung der Diskursregeln nicht ein notwendiger

---

<sup>1574</sup> R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, Fn. 69, S. 25 f.

<sup>1575</sup> P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 201.

<sup>1576</sup> P. Gril, a.a.O., S. 201.

<sup>1577</sup> Als Beispiel erwähnt Gril den Fall des Rassisten, den Alexy selbst betrachtet. Der Rassist will aufgrund der empirischen Rassenverschiedenheit ein Prinzip über die Ungleichheit von Menschen zur Geltung bringen und mithin eine Begrenzung der Menschenrechte. Gril behauptet anhand Tugendhat, dass die Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte nicht nur gegenüber dem Egoisten gelingen soll, sondern vor allem gegenüber Menschen mit anderen Moralkonzepten. Hier unterscheidet aber Gril nicht zwischen einer historisch konkreten Moral und einer kritischen Moral. Nach einer kritischen Moral kann man nicht behaupten, dass der Rassist einen moralischen Standpunkt vertritt. Vgl. P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 201; siehe auch E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S. 26.

<sup>1578</sup> Hierzu P. Gril, Möglichkeit praktischer Erkenntnis, S. 147 f.; siehe auch K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 208.

<sup>1579</sup> Dieser Einwand besagt, dass es sein kann, dass ein Herrscher keine langfristigen Interessen etwa an stabiler Herrschaft hat, sondern vielmehr an kurzfristiger Ausbeutung seines Volkes, wenn er mit einem späteren Exil rechnet. Ein solcher Herrscher kann der Ansicht sein, dass es langfristig gesehen effektiver sein kann, seine Herrschaft durch Gewalt als durch Argumentieren durchzusetzen. Siehe K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 209; auch P. Gril, Möglichkeit praktischer Erkenntnis, S. 148.

<sup>1580</sup> Dieser Einwand besagt, dass sich mit einem Argument, das auf den egoistischen Nutzen zielt, alles Mögliche begründen lässt, nicht aber mit der Notwendigkeit einer universalistischen Moral, die auf dem Autonomieprinzip basiert. So Gril, ARSP 83, S. 215; ders., Möglichkeit praktischer Erkenntnis, S. 148 f.; K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 209.

<sup>1581</sup> Alexy erwähnt die bekannte Empfehlung Machiavellis für Herrscher, Meister in der Heuchelei und Verstellung zu sein. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 143; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 23.

Bestandteil ihrer Begründung. Wenn kein Interesse an Richtigkeit besteht, reicht äußeres Verhalten aus, nämlich ein nach Kant *gesetzmäßiges Verhalten*, das eine Objektivierung der Geltung der Diskursregeln impliziert. Die subjektive Motivation wird also nicht berücksichtigt.<sup>1582</sup> Der Einwand besagt, dass der Alexyanische Begründungsanspruch hauptsächlich nach dem Nachweis strebt, dass die Diskursregeln mit einem universalen und kategorischen Geltungsanspruch ein ihnen entsprechendes, äußeres Verhalten einfordern.<sup>1583</sup> Dies bedeutet, dass bei der Begründung von Normen die moralische bzw. die subjektive Geltung nicht erwiesen werden kann. Dies ist aber genau, was Kant mit dem Kategorischen Imperativ versucht hat, nämlich ein Kriterium für das äußere Verhalten festzulegen. Deswegen lässt sich auch der Kantische Kategorische Imperativ als Kriterium der Legalität, nämlich als Rechtsimperativ bzw. als Kriterium der Gesetzmäßigkeit verstehen. Dies besteht in dem Problem der Objektivierung der Moral und des Rechts. Jedoch lässt sich entgegensetzen, ganz im Sinne Kants, dass die objektive Begründung moralischer Normen auch eine moralische Begründung bildet, sofern sie einem weiteren Verständnis der Moral entspricht.<sup>1584</sup>

Des Weiteren lässt sich gegenüber dem von Alexy verwendeten Argument von objektiver Geltung der Diskursregeln einwenden, dass die objektive Begründung der Diskursregeln zu einer objektiven Begründung der Menschenrechte führt, die die Betrachtung der Menschenrechte als Rechte impliziert, die *primär* zum Bereich der Legalität bzw. des Rechts gehören. Diese Behauptung scheint im Widerspruch zu Alexys Begründungskonstruktion zu stehen, denn nach seiner eigenen Auffassung der Menschenrechte, sind diese *primär* zum Bereich der Moral gehörende Rechte. Aus ihrer Moralität, die ihre Haupteigenschaft bildet, lassen sich ihre weiteren Eigenschaften ableiten. Die Menschenrechte enthalten also Legitimitätskriterien für den Bereich des Rechts, d.h. für positive Rechtsordnungen, und sind in diesem Sinne überpositive Rechte.<sup>1585</sup> Alexys Behauptung, dass die objektive Geltung der Menschenrechte aus ihnen Rechte macht, die primär dem Bereich des Rechts angehören, scheint auch der These einer hauptsächlich moralischen Begründung der Menschenrechte zu widersprechen, auf die sich ihre Existenz stützt. Sie scheint wiederum die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Grundrechten nicht zu tragen, letztere als Institutionalisierung ersterer. Die Schlussfolgerung wäre anders, wenn man behaupten würde, dass die Diskursregeln und damit die Menschenrechte *zusätzlich* objektiv begründet werden sollen und dass diese objektive Begründung *zusätzlich* eine institutionelle bzw. positiv-rechtliche Geltung der Menschenrechte rechtfertigt. Anders gesagt: Wenn man kein Interesse an Richtigkeit hat, dann erkennt man keine moralische Begründung der Diskursregeln und damit der Menschenrechte an, daher muss man zumindest eine *zusätzliche* objektive Begründung anerkennen.

(ix) Bezüglich des Alexyanischen Autonomiearguments ist zu sagen, dass einerseits die Autonomie des Menschens gleichzeitig die Freiheit und Gleichheit einschließt und dass sie die letzte Grundlage der Menschenrechte und des Diskurses selbst bildet. Es ist aber nicht zutreffend, dass dieses Prinzip selbst sich nicht begründen lässt.<sup>1586</sup> Vielmehr lässt sich behaupten, dass aus einer diskurstheoretischen Sicht die Begründung der Autonomie im Diskurs selbst und in einer normativen diskurstheoretischen Konzeption der moralischen Person liegt, deren Kern die Eigenschaft der Autonomie bildet.<sup>1587</sup>

(x) Im Anschluss an das Autonomieargument ist schließlich dem Alexyanischen Konsensargument vorgeworfen worden, dass dieses das Autonomieargument um den Aspekt der Gleichheit nicht weiter ergänzt, denn die Anerkennung der Autonomie schließt die Anerkennung

---

<sup>1582</sup> Genau diese Objektivierung entspricht Kants Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität. Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 143; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 23.

<sup>1583</sup> Hierzu P. Gril, a.a.O., S. 202.

<sup>1584</sup> Bei Kant lässt sich die Moralität sowohl in einem weiteren als auch in einem engeren Sinne verstehen. Im weiteren Sinne schließt die Moralität sowohl die Moral im engeren Sinne als auch das Recht ein. In engeren Sinne setzt die Moral nicht nur äußeres Verhalten, sondern auch subjektive Motivation als Achtung vor dem Gesetz bzw. guten Willen oder rein vernünftige Absicht voraus. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1585</sup> In einem ähnlichen Sinne K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 65, S. 208.

<sup>1586</sup> Hierzu K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 201.

<sup>1587</sup> Wir kommen auf diesen Punkt im letzten Kapitel dieser Arbeit zurück.

der Gleichheit hinsichtlich der Freiheit ein.<sup>1588</sup> Alexy selbst räumt ein, erstens, dass mit der Anerkennung des Autonomieprinzips sich die Freiheit und Gleichheit der Rede auf den Bereich des Handelns überträgt, und zweitens, dass mit der Verknüpfung des Autonomiearguments mit dem Konsensargument die Gleichheit schon auf der Basis der Autonomie begründet ist. Bereits die Relevanz des Konsenses selbst für die Richtigkeit von Entscheidungen ergibt sich aus der Anerkennung der Autonomie aller virtuellen Diskurspartner, also der Freiheit und Gleichheit. Das Autonomieargument impliziert also das Konsensargument.<sup>1589</sup>

Diese Priorität des Autonomieprinzips, in dem Sinne dass die Freiheit analytisch die Gleichheit enthält, entspricht Kants Idee, dass die Gleichheit sich im Bezug auf die Freiheit bzw. auf gleiche Freiheiten verstehen lässt. Dies entspricht auch Rawls Formulierung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes, in dem die Gleichheit hinsichtlich der Freiheit als gleiche Freiheiten dargestellt wird. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass es zutreffend ist, dass die Gleichheit im Autonomieprinzip bzw. im Freiheitsprinzip schon beinhaltet ist. Darüber hinaus lässt sich sagen, dass das Konsensargument vielmehr bei einer mittelbaren diskursiven Begründung der Menschenrechte in realen Diskursprozessen eine entscheidende Rolle spielt, welche dennoch normative Bestimmungen erfüllen muss.

---

<sup>1588</sup> Diese Ansicht vertritt z.B. Hain. Er behauptet: „In der Anerkennung jedes (kommunikationsfähigen) Menschen als autonom ist der Aspekt der Gleichheit- in bezug auf die Freiheit- schon enthalten“. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 201.

<sup>1589</sup> Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 201.

## **6. Kapitel. Zu einer universellen Begründungsgrundstruktur der Menschenrechte als moralische Normen**

Dieses und das nächste Kapitel bilden den dritten, analytischen Teil der Untersuchung, in dem es um die folgenden Ziele gehen wird: Erstens wird versucht, eine universelle Struktur jeder rational-formellen Begründung von moralischen Normen wie den Menschenrechten zu rekonstruieren. Im Laufe dieser Ausführungen werden die zuvor behandelten Begründungsprogramme von Kant, Rawls, Habermas und Alexy anhand der Darstellung der ihnen gemeinsamen Begründungsstruktur sowie der Erörterung der Gegenüberstellungen ihrer Begründungsvorschläge und der wesentlichen Unterschiede zwischen ihnen in Einklang zu bringen sein. Dafür werden die Prämissen, Thesen, Argumente, die Methoden und Strukturen dieser Begründungsprogramme verglichen und ihr Grad an Richtigkeit oder ihre Fehlerhaftigkeit sowie ihre Ergänzungsbedürftigkeit beurteilt.

Zweitens wird im nächsten Kapitel der normative diskurstheoretische Begründungsvorschlag dargestellt, den die entfaltete Menschenrechtsbegründung bietet. Damit soll eine diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte als aussichtsreichster und am weitesten entfalteter Begründungsvorschlag vertreten werden. Drittens wird gezeigt, dass eine letzte Stufe der Begründung der Menschenrechte anhand des transzendentalpragmatischen Arguments eine Konzeption der moralischen Person impliziert. Diese These macht geltend, dass der Kern nicht nur der diskurstheoretischen Begründung, sondern auch der vier behandelten Begründungsprogramme und ferner aller rational-prozeduralen, normativ-transzendentalen Begründungen, der im transzendentalen Argument besteht, eine normative Konzeption der moralischen Person als letzte Begründungsstufe voraussetzt, deren Kern die Idee der Freiheit als Autonomie bildet. Ferner wird eine solche normative Konzeption der Person als Ergänzung des diskurstheoretischen Begründungsmodells und als transzendente, direkte und letzte diskurstheoretische Begründung vorgeschlagen.

Den Hintergrund der folgenden Überlegungen bilden die vorangegangenen fünf Kapitel. In diesen wurde versucht, die behandelten Begründungsprogramme zu erörtern sowie die Hauptprobleme der Begründung der Menschenrechte darzustellen. Hier nun geht um die Frage, ob die betrachteten Begründungsprogramme in der Lage sind, diese Begründungsprobleme zu lösen.

### **I. Zur allgemein universellen Grundstruktur der Begründung moralischer Normen: Die vier Begründungsmodelle im Einklang**

Die vier Begründungsmodelle von Kant, Rawls, Habermas und Alexy teilen gemeinsame Hauptmerkmale, indem sie dieselben liberalen und normativen Grundzüge aufweisen. Deshalb lässt sich die Auseinandersetzung zwischen ihnen – um mit Habermas zu sprechen – als ein „*Familienstreit*“<sup>1590</sup> bezeichnen. Als Hauptquelle ihrer allgemeinen Struktur der Begründung universeller praktischer Normen kann Kants Begründungsprogramm angesehen werden. Sie lassen sich daher als kantische Grundposition bezeichnen. Anhand der gemeinsamen Merkmale aller vier Begründungsprogramme soll die Thesen verteidigt werden, dass erstens sowohl Rawls' liberales konstruktivistisches Begründungsprogramm als auch die diskurstheoretischen Begründungsprogramme von Habermas und Alexy eine Umformulierung und Weiterentwicklung von Kants Begründungsprogramm, insbesondere der Prinzipien der Universalität und Autonomie, darzustellen versuchen und dass es zweitens eine allgemeine und universelle Struktur jeder rational-formellen Begründung von universellen praktischen Normen wie den Menschenrechten gibt.

Es wird vorgeschlagen, die allgemeine Begründungsstruktur der vier Begründungsprogramme in *allgemein-analytische* und *allgemein-strukturelle* Merkmale zu unterscheiden und einzuordnen. Diese Unterschiede können allein aufgrund der geforderten analytischen Klarheit gemacht werden, da die Merkmale intrinsisch miteinander verbunden sind. Der Unterschied liegt also im

---

<sup>1590</sup> Habermas benutzt diesen Ausdruck bezüglich seiner Auseinandersetzung mit Rawls. Siehe Habermas, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, S. 65 f.

angenommenen Standpunkt, von dem aus die von den Texten geteilten Merkmale betrachtet werden.

## 1. Die allgemein-analytischen Merkmale der Begründungsgrundstruktur

Die Untersuchung der *allgemein-analytischen Merkmale* der vier Begründungsvorschläge weist darauf hin, dass sie jeweils Elementen eines normativen (i), formellen (ii), prozeduralen (iii), konstruktivistischen (iv), und liberalen (v) Begründungsmodells entsprechen.

### 1.1. Normative Begründungsgrundstruktur

Die Normativität dieser Begründungsprogramme bezieht sich darauf, dass sie *hauptsächlich* einen deontologischen Charakter zeigen, also einen normativen Gehalt haben. Dies bedeutet, dass sie sich nicht auf empirische, sondern vielmehr auf normative Prämissen stützen, die ein Gebot zum Ausdruck bringen. Der normative Charakter zeigt sich am deutlichsten bei Kants Begründungsprogramm, da es ein *rein apriorisches* System bildet, das auf keine empirischen Elemente zurückgreift. Bei den anderen behandelnden Autoren lässt sich sagen, dass der normative Charakter bzw. der normative Gehalt das Hauptmerkmal ihrer Begründungsvorschläge bildet, obwohl sie auch empirischen Elementen Rechnung tragen.

Bei Rawls zeigt sich der normative Charakter seines Begründungsvorschlages wesentlich durch das normativ-analytische Darstellungsmittel des Urzustandes mit den Beschränkungen des *Schleiers des Nichtwissens* und durch den normativen Gehalt der zwei Grundsätze der Gerechtigkeit, zu denen der Mechanismus des *Urzustandes* unmittelbar führt. Ferner zeigt sich ein solcher Charakter durch die Voraussetzungen der Konzeptionen der Person und der Gesellschaft.<sup>1591</sup> Andererseits finden sich empirische Elemente durch die Bestätigung, Anerkennung und Anwendung der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit in einer demokratischen Gesellschaft bzw. durch die Möglichkeit eines *übergreifenden Konsens* trotz der Tatsache des Pluralismus.

Habermas' diskursives Begründungsprogramm zeigt ebenfalls einen deontologischen Charakter,<sup>1592</sup> der auf die normativen Elemente des Diskurs- und Demokratieprinzips zurückzuführen ist und auf einer letzten Ebene der Begründung auf die pragmatischen Präsuppositionen der rationalen Argumentationspraxis zurückgreift. Diese normativen Elemente und Voraussetzungen entsprechen dem *normativen Gehalt* der Habermasschen Diskursethik als ganzer, denen jeder Diskursprozess genügen soll, um der praktischen Erkenntnis, mithin Normen wie den Menschenrechten, Richtigkeit und damit Gültigkeit zu verleihen. Darüber hinaus spielt dieser normative Gehalt bei der Habermasschen diskursiven Lesart des Rechts und der Demokratie eine zentrale Rolle. Die Erfüllung der normativen Bedingungen des rationalen praktischen Argumentierens ist also bei Habermas von entscheidender Bedeutung für die öffentliche Meinungs- und Willensbildung, insbesondere für den diskursiv-demokratischen Rechtssetzungsprozess, da allein durch diese normativen Forderungen Legitimität gewährleistet werden kann. Dies entspricht den normativen Bedingungen einer diskurstheoretischen Auslegung der Demokratie, die Habermas im Begriff *radikaler Demokratie* ausdrückt. Der normative Gehalt der Habermasschen Diskurstheorie bringt also regulative Ideen praktischer Vernunft zum Ausdruck, insofern als dieser ideale Bedingungen bildet, nach denen sich die empirische

---

<sup>1591</sup> Dies wirft die Frage auf, ob Rawls' Konzeption der Person einer normativen oder einer empirisch-anthropologischen Konzeption entspricht. Rawls selbst behauptet, seine Konzeption der Person und mithin seine Theorie der Gerechtigkeit als ganze stütze sich auf keine naturwissenschaftliche Auffassung der Natur des Menschen, sondern bestehe vielmehr in einer normativ-autonomen Erklärung. Dies nennt Rawls „*doktrinale Autonomie*“. Hier ist festzuhalten, dass es bei Rawls um eine normative Konzeption der Person geht. Was die Konzeption der Gesellschaft anbelangt, ist es umstritten, ob bei Rawls eine normative oder eine empirische Konzeption vorliegt oder ob man bei diesem Autor von einer *gemischten* Konzeption sprechen kann, die aber *hauptsächlich* entweder normativ oder empirisch sei. Hier wird vertreten, dass die Rawlssche Konzeption der Gesellschaft einer hauptsächlich normativen Voraussetzung seiner Theorie der Gerechtigkeit entspricht. Zu Rawls Konzeption der Person siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, §1, S. 98-99, deutsch: S. 179-180; 167-168; ders., *A Theory of Justice*, deutsch: 494. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1592</sup> Vgl. Habermas, *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?*, S. 11; in: ders., *Erläuterungen*, S. 143, 166, 185 f.; ders., *Begründungsprogramm*, S. 113-119; siehe auch Gril, a.a.O., S. 29-30.

diskursive Praxis bzw. jeder Diskursprozess in der realen Gesellschaft richten soll oder denen er in einem ausreichenden Maße genügen soll, um Richtigkeit und damit Legitimität sichern zu können. Andererseits berücksichtigt Habermas' diskurstheoretische Begründung von Normen auch empirische Elemente. Diese beziehen sich auf den tatsächlichen Vorlauf von Diskursprozessen, nämlich auf die reale Entfaltung der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, die ihren formellen oder institutionellen Ausdruck in dem Verfahren des Rechtssetzungsprozesses findet. Ferner greift Habermas in seinem transzendentalpragmatischen Argument auf die empirische Voraussetzung der kommunikativen menschlichen Lebensform zurück, die einem empirischen Faktum entspricht.

Alexys diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte verdankt ihren normativen bzw. deontologischen Charakter dem normativen Charakter seiner Diskurstheorie als Ganzes, nämlich denjenigen normativen Bedingungen und Voraussetzungen des rationalen praktischen Argumentierens, die den universell moralischen Normen wie den Menschenrechten Richtigkeit und damit Gültigkeit verleihen. Die Alexyanische diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung beruht auf keinem empirischen Verständnis diskursiver Prozesse bzw. des Diskurses selbst, sondern sie fordert vielmehr die Erfüllung idealer diskurstheoretischer Bedingungen, die in regulativen Ideen praktischer Vernunft bestehen. In diesem Sinne betont Alexy das normative Kennzeichen seines Begründungsvorschlages, das zu einer auf einem normativen Verständnis des Diskurses beruhenden unmittelbaren Begründung der Menschenrechte als universell-moralische Normen führt. Dennoch soll nach Alexy die normativ-diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte durch empirische Elemente ergänzt werden, wie etwa durch die Argumente der *Nutzenmaximierung* und die empirische Prämisse des *Interesses an Richtigkeit*. Ferner ist es umstritten, ob Alexys transzendentalpragmatisches Argument mit seiner Prämisse einer allgemeinsten Lebensform des Menschen auf ein empirisches Faktum zurückgreift.

## 1.2 Formell-prozedurale Begründungsgrundstruktur

Das zweite Merkmal der vier betrachteten Begründungsprogramme bezieht sich darauf, dass sie formell-prozedural sind. Dass sie formell sind, bedeutet auf der einen Seite, dass sie keinen substantiellen Inhalt als Kriterium der Richtigkeit praktischer Erkenntnis vorschlagen, wie etwa Maximen, Vorschriften oder Güter, die einer materiellen Moral entsprechen können, sondern vielmehr versuchen, die Struktur der praktischen Vernunft bzw. der Moral selbst darzustellen, nämlich die Gedankenform, die zu richtigen praktischen Erkenntnissen führen muss. Mit anderen Worten: Die vier Begründungsvorschläge sind formell, insofern als sie im Prinzip keinen Inhalt universeller Normen, sondern allein die allgemein formellen Bedingungen praktischer Richtigkeit und Geltung normativer Aussagen feststellen, die notwendig zu moralisch richtigen und damit gültigen Inhalten führen.

Die formellen Bedingungen der praktischen Vernunft schlagen sich auf der anderen Seite in Formeln oder Prozeduren nieder, die die notwendigen Anforderungen der praktischen Vernunft geltend machen, nämlich Unparteilichkeit, Universalität und Autonomie, welche wiederum die Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen beinhalten. Dies bringt Kant durch die Formel des Kategorischen Imperativs, Rawls durch den Darstellungsmechanismus des Urzustandes zusammen mit den Beschränkungen des Schleiers des Nichtswissens, Habermas durch das Diskursprinzip zusammen mit dem Demokratieprinzip und Alexy durch das Universalisierungsprinzip und seine Richtigkeitsformel zum Ausdruck.

Formell-prozedural sind also diese vier Begründungsprogramme, da die Richtigkeit praktischer Erkenntnis von einer Verfahrensprozedur abhängt. Infolgedessen ist bei ihnen eine Norm richtig und damit gültig, wenn sie das Ergebnis eines bestimmten Verfahrens oder einer bestimmten Prozedur ist oder sein könnte. In diesem Sinne bilden die behandelten vier Begründungsvorschläge *prozedurale Theorien* praktischer Richtigkeit bzw. prozedurale Theorien der Wahrheit. Sie zeichnen sich ferner dadurch aus, dass sie eine bestimmte Art von Prozedur vorschlagen, nämlich *argumentative Prozeduren*, im Gegensatz zu Verhandlungs- oder Entscheidungsprozeduren. Sie lassen sich also als Argumentations- bzw. Diskursprozesse kennzeichnen, die durch die Bedingungen des vernünftigen Argumentierens bestimmt sind. Eine



Argumentationsprozedur bezieht sich auf die rationalen Bedingungen des praktischen Argumentierens, die auf den normativen Voraussetzungen des Diskurses beruhen und die Richtigkeit und Geltung universell praktischer Normen sichern sollen.

Das Argumentationsverfahren scheint aber spezifisch auf die Diskurstheorie zugeschnitten zu sein. Deshalb stellt sich die Frage, ob die Begründungsprogramme von Kant und Rawls in dem vorgestellten Sinne argumentative Prozeduren bilden. Diese Frage bringt zwei Probleme ins Spiel. Das erste bezieht sich auf die Möglichkeit *monologisch* argumentativer Prozedur, wie bei Kant. Das zweite bezieht sich darauf, ob der Rawlssche Rekurs des Urzustandes einer Entscheidung oder vielmehr einer argumentativen Prozedur entspricht.

(i) Die erste Frage betrifft das Problem, ob die Argumentation bzw. der Diskurs immer *dialogisch* sein muss oder auch *monologisch* sein kann. Zu diesem Punkt lässt sich eine Auseinandersetzung zwischen Alexy, Habermas, Apel und Tugendhat heranziehen. Im Hintergrund steht das Problem, ob die *Struktur des Begründens* selbst allein eine kommunikative bzw. dialogische Prozedur oder auch eine argumentative, aber dennoch monologische Prozedur zulässt. Alexy vertritt die These, die Begründung sei Diskurs und die diskursive Struktur des Begründens ließe sowohl eine kommunikative Prozedur im Sinne von Dialog bzw. eine unter mehreren Argumentationen als auch einen *inneren Diskurs* bzw. eine monologische Argumentation zu. Habermas ist der Ansicht, die Begründung sei Diskurs, versteht aber als Diskurs bzw. als Argumentation *allein* einen dialogischen Diskurs bzw. eine Argumentation unter mehreren Kommunikationsformen und *-weisen*. Nach Apel lässt sich Argumentation auch im Sinne von monologischem Denken verstehen, da auch bei monologischem Denken der Dialog mit einer potentiellen *Argumentationsgemeinschaft* vorausgesetzt werden muss, damit die Geltung von Argumenten erwiesen werden kann.<sup>1593</sup> Bezüglich dieses Problems stellt Tugendhat fest, dass bei Alexy und Habermas die Struktur des Begründens als ein sprachlich intersubjektives kommunikatives Geschehen angenommen wird.<sup>1594</sup> Tugendhat hält diese Konzeption aber für nicht richtig. Er räumt ein, dass das Begründen sprachlich ist und insofern eine dialogische Struktur zeigt, meint aber, dass die dialogische Begründungsstruktur sich nicht allein oder unbedingt auf einen kommunikativen Prozess beschränkt, sondern, dass sie sich auch durch einen monologischen Denkprozess des Einzelnen vollziehen lässt.<sup>1595</sup> In diesem Sinne schlägt Tugendhat vor, den Begriff von „*Diskurs*“ ausschließlich für die kommunikative Rede unter mehreren anzuwenden, damit vermieden wird, von „*inneren Diskursen*“ – wie bei Alexy – zu sprechen.<sup>1596</sup>

Bei Kant lässt sich eine monologische Auffassung des Begründens finden, nämlich derjenigen Prozedur, die die universelle Geltung praktischer Gesetze rechtfertigen muss, insofern der Kategorische Imperativ vom Einzelnen durch einen monologischen Denkvorgang angewendet werden kann. Kants Normbegründung durch einen monologischen Denkvorgang lässt sich aber nicht mit einem isolierten oder geschlossenen Begründungsverfahren vergleichen, im Gegenteil. Kants Begründungsverfahren mit seinem *Reich der Zwecke* oder der *reinen Republik* impliziert vielmehr die Überprüfung jedes Einzelnen in einer universellen und idealisierten Gemeinschaft von rein vernünftigen Denkern. Ferner bedeutet dies, dass Kants Kategorischer Imperativ der Intersubjektivität und Öffentlichkeit nicht widerspricht, sondern vielmehr, dass Kants Begründungsprozedur die öffentliche Überprüfung von Normen impliziert. Dies geschieht in dem Maße, dass Unparteilichkeit, Universalität und Autonomie bei dem Kategorischen Imperativ vorausgesetzt werden, mithin die öffentliche und universelle Akzeptanz aller praktischen Normen, die den Test der Universalisierbarkeit und Autonomie bestehen. Eine solche monologische und dennoch intersubjektive und argumentative Begründungsprozedur ist letzten Endes möglich, weil Kant die Existenz einer Vernunftstruktur des Menschen voraussetzt, die die Eigenschaften von Universalität und Freiheit als Autonomie beinhaltet, nämlich die Existenz einer dem Menschen zugeschriebenen rein praktischen Vernunft. In diesem Sinne ist der Mensch bei Kant ein *praktisch* vernünftiges Wesen und damit ein moralisches Wesen. Diese Prämisse führt schließlich zu Kants Konzeption des moralischen Subjekts, das durch universelle

<sup>1593</sup> Vgl. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik - Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: *Die Transformation der Philosophie*, S. 399.

<sup>1594</sup> Vgl. Tugendhat, *Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht*, S. 6.

<sup>1595</sup> Vgl. Tugendhat, a.a.O. S. 6.

<sup>1596</sup> Vgl. Tugendhat, a.a.O. S. 7.

Denkstrukturen als *Verstandeswesen* gekennzeichnet ist und damit als intelligibles Wesen bzw. als Noumenon.<sup>1597</sup>

Bezüglich Rawls kann behauptet werden, dass das Konstruktionsverfahren des Urzustandes sowohl ein monologisches als auch ein dialogisches Verständnis zulässt. Einerseits ist es dialogisch, insofern als der Urzustand eine ideale Wahlsituation darstellt, in der die Parteien in einer Situation von ursprünglicher Gleichheit als rationale Vertreter der Bürger gebührend überlegen und argumentieren bzw. gute Gründe zum Zuge kommen lassen müssen, um die besten Grundsätze der Gerechtigkeit wählen zu können. Andererseits ist es monologisch, insofern als der Urzustand einem analytischen Darstellungsmechanismus entspricht, den sich jeder einzelne Mensch vorstellen kann. Er entspricht nämlich einer Situation, in die sich jeder vernünftige und rationale Mensch jederzeit hineinversetzen oder in die er eintreten kann, um das praktische Urteil über die Gerechtigkeitsgrundsätze zu fällen oder zu überprüfen.

Zusammenfassend lässt sich das formell-prozedurale Argumentationsverfahren und mithin die Begründungsstruktur von Normen als monologisch bei Kant, als monologisch-dialogisch bei Rawls, als dialogisch bei Habermas, und als dialogisch-monologisch bei Alexy verstehen. Bei allen diesen Autoren lässt sich aber von einer argumentativen Begründungsstruktur von normativen Aussagen sprechen. Es lässt sich sagen, dass der Diskurs, die Argumentation und damit die formell-prozedurale, argumentative Begründungsstruktur von Normen, sowohl auf eine dialogische als auch auf eine monologische Art und Weise aufgefasst werden können.

(ii) Das zweite oben genannte Problem betrifft die Unterscheidung zwischen argumentativ-prozeduralen Theorien und Entscheidungs- oder Verhandlungstheorien hobbesianischer Art und stellt die Frage, ob Rawls' prozedurale Theorie ersteren oder vielmehr letzteren entspricht. In „*A Theory of Justice*“ bezieht sich Rawls selbst auf die Wahl der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze im Urzustand als „*Entscheidungsproblem*“ und behauptet, dieses Problem, nämlich die Wahl der besten Gerechtigkeitsgrundsätze, die die Parteien als rationale Vertreter der Bürger im Urzustand wählen müssen, macht die Theorie der Gerechtigkeit als ganze zum wichtigsten Teil der „*Theorie der rationalen Entscheidung*“.<sup>1598</sup> Die Moralität einer solchen rationalen Entscheidung soll jedoch anhand der vernünftigen Beschränkungen des Schleiers des Nichtwissens gesichert werden. Aufgrund dieser Einstellung ist Rawls vorgeworfen worden, seine Prozedur des Urzustandes und mithin seine Theorie der Gerechtigkeit als ganze würde keine argumentative Prozedur bzw. keine argumentativ-prozedurale Theorie darstellen, sondern vielmehr eine Entscheidungsprozedur bzw. eine Prozedur rationaler Entscheidung. Dies bilde einen zentralen Punkt, der Rawls' Begründungsvorschlag von dem der Diskurstheorie als argumentativer Begründungsprozedur unterscheiden würde.<sup>1599</sup>

In „*Political Liberalism*“ korrigiert Rawls jedoch diese Ansicht von „*A Theory of Justice*“, dass die Prozedur des Urzustandes eine Entscheidungsprozedur sei und seine Theorie der Gerechtigkeit insofern ein Teil der Theorie der rationalen Entscheidung. Stattdessen behauptet Rawls nun, dass der Urzustand als eine Argumentationsprozedur verstanden werden soll. Obwohl also eine der wichtigsten Einschränkungen des Urzustandes darin besteht, dass die Parteien allein als rational bzw. rational-autonom angenommen werden, nämlich als rationale Vertreter der vernünftigen und rationalen bzw. voll-autonomen Bürger, bildet der Urzustand gleichwohl die wichtigsten Einschränkungen des vernünftigen Argumentierens nach, die die Richtigkeit und damit die Gerechtigkeit der Entscheidung oder des moralischen Urteils sichern müssen. In diesem Sinne stellt der Urzustand einen Argumentationswahlprozess dar, in dem durch Rationalität und Unparteilichkeit die Moralität bzw. Richtigkeit des Ergebnisses garantiert werden sollen.<sup>1600</sup>

---

<sup>1597</sup> Zu diesen Ideen siehe Kant, GMdS, S. 81-102; ders., KrV III, B 309; vgl. Brandt, Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 169-192; Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 127-138; Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 25-45; König, a.a.O., S. 215-228; Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 119 ff.

<sup>1598</sup> Siehe Rawls, *A Theory of Justice*, S. 33.

<sup>1599</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 130.

<sup>1600</sup> Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel I, § 4, S. 17, deutsch: S. 35 und Kapitel III, § 20, S. 119, deutsch: 140-141; ders., *Political Liberalism*, 3. Vorlesung.

(iii) Ein drittes Problem, das sich aus dem Merkmal der Formalität und dem des Prozeduralismus der vier betrachtenden Begründungsvorschläge ergibt, besteht in der Frage, ob diese formell-prozeduralen Begründungsprogramme reinen prozeduralen Theorien entsprechen oder ob sie gewisse materielle oder substantielle Inhalte voraussetzen oder sie implizieren. Dies führt uns zum Problem der Substantialisierung, das die Möglichkeit einer reinen prozeduralen Theorie der Richtigkeit oder Gerechtigkeit betrifft.

Dieser Punkt und das damit verbundene *Substantialisierungsproblem* sind entscheidend für die Lösung der Frage, ob eine „*rein prozedurale*“ Theorie der Wahrheit, Richtigkeit oder Gerechtigkeit bzw. eine rein prozedurale Begründung normativer Aussagen möglich ist oder nicht. Dies bildet eine zentrale Diskussion zwischen Habermas, Rawls und Alexy. Habermas scheint näher an einer *rein* prozeduralen Theorie der Wahrheit zu sein, wenn er nur den *moralischen Standpunkt* oder „*point of view*“ der Moral festlegen will. Habermas kritisiert in diesem Punkt Rawls hinsichtlich der Substantialisierung seiner konstruktivistischen und prozeduralen Theorie der Gerechtigkeit, nämlich bezüglich des substantiellen Inhaltes seiner Theorie.<sup>1601</sup>

Rawls seinerseits betrachtet auch das Problem einer reinen Verfahrensgerechtigkeit.<sup>1602</sup> Der Begriff reiner Verfahrensgerechtigkeit lässt sich auf die Verteilung sozialer Rechte und Güter anwenden, unter der Bedingung, dass ein gerechtes System von Institutionen bzw. eine gerechte Grundstruktur als Hintergrund vorausgesetzt wird. Nur mit einer gerechten Verfassung und gerechten wirtschaftlichen und sozialen Institutionen, kann es nach Rawls ein gerechtes Verfahren geben.<sup>1603</sup> Da es aber einerseits keine vollkommen gerechten Institutionen geben kann und andererseits bei unserem Ausgangspunkt in der Gesellschaft ständig mit willkürlichen und damit unmoralischen Bestimmungen gerechnet werden muss, ist es nach Rawls notwendig die Verfahrensgerechtigkeit durch materielle bzw. substantielle Inhalte zu ergänzen, um beide unerwünschten Situationen ausgleichen zu können.

Darüber hinaus behauptet Rawls, dass keine prozedurale Theorie der Gerechtigkeit *rein prozedural* sein kann, sondern vielmehr enthalte sie stets substantielle bzw. normative Elemente. Ferner impliziert der prozedurale Vorstellungsmechanismus des Urzustandes notwendige normative Ergebnisse, nämlich die der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze, mithin die der Menschenrechte, welche gelten sollen, wenn die Freiheit und Gleichheit des Menschen im größtmöglichen Maße gesichert werden soll oder wenn jede Person ein adäquates System von Grundrechten oder Freiheiten in Anspruch nehmen will.<sup>1604</sup> In diesem Sinne entgegnet Rawls Habermas' Kritik und behauptet, dass es keine mögliche, bloß rein prozedurale Theorie der Gerechtigkeit geben kann, da es bestimmte unverzichtbare normative Inhalte gibt, die Habermas selbst voraussetzt.<sup>1605</sup>

Die Diskurstheorie von Alexy bildet eine diskursive prozedurale Theorie praktischer Richtigkeit, lässt sich aber auch nicht als *rein* prozedurale Theorie der Richtigkeit bezeichnen, denn sie enthält sowohl normative Voraussetzungen als auch implizit notwendige diskursive Ergebnisse, wie die der Menschenrechte.<sup>1606</sup> Bei Alexys Diskurstheorie lassen sich also sowohl substantielle

---

<sup>1601</sup> Habermas verlangt ein „*bescheidenes Selbstverständnis der Moraltheorie*“, welches lediglich die Aufgabe hat, „*den moral point of view zu erklären und zu begründen*“. In diesem Sinne müsse die Diskurstheorie „*auf eigene substantielle Beiträge verzichten*“, weil sie „*keine inhaltlichen Orientierungen*“ gäbe. Habermas, *Moralität und Sittlichkeit*, S. 32. Siehe auch ders., *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, S. 113; Vgl. Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, Fn. 67, S. 25.

<sup>1602</sup> Zum Begriff der reinen Verfahrensgerechtigkeit siehe Rawls, *Political Liberalism*, S. 150 ff. Eine weitergehende Erörterung findet sich in „*A Theory of Justice*“, S. 85 f., deutsch: S. 106 ff.

<sup>1603</sup> Siehe Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 14 und § 46, S. 87 ff., deutsch: 107 ff.

<sup>1604</sup> Zur ersten Formulierungen der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze in „*A Theory of Justice*“ siehe Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, § 11, S. 60, deutsch: S. 81 und § 46, § 39. Zur Umformulierung dieser Grundsätze in „*Political Liberalism*“ siehe Rawls, *Political Liberalism*, I. Vorlesung, S. 60 f. deutsch: S. 5 f.

<sup>1605</sup> Vgl. Rawls, *Reply to Habermas*, S. 170-176.

<sup>1606</sup> Siehe Alexy, *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, Fn. 67, S. 25.

Zu den Begriffen der diskursiven Möglichkeit, Unmöglichkeit und Notwendigkeit, vgl. Alexy, *Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation*, (Fn. 23), S. 180 ff.

normative Voraussetzungen als auch notwendige Ergebnisse des Diskurses, wie die universellen moralischen Normen, denen die Menschenrechte entsprechen, finden.

### **1.3 Konstruktivistische Begründungsgrundstruktur**

Das dritte Merkmal der betrachteten Begründungsprogramme steht im engeren Zusammenhang mit dem zweiten. Es besteht darin, dass Kants, Rawls', Habermas' und Alexys Begründungen sich weiterhin als konstruktivistisch bezeichnen lassen. Dies bedeutet, dass sie die universellen praktischen Erkenntnisse, die den Prinzipien der Moral im weiteren Sinne entsprechen, nicht als etwas Gegebenes, d.h. als etwas, das z.B. durch die Intuition objektiv erkennbar wäre oder als eine Moraltatsache betrachten, sondern vielmehr als Erzeugnis des menschlichen Vernunftvermögens bzw. als normatives *Konstrukt* der praktischen Vernunft, mittels eines prozeduralen Konstruktionsverfahrens, das den Bedingungen der Vernunft selbst entsprechen soll. Die Ergebnisse eines solchen Konstruktionsverfahrens dürfen universale Geltung beanspruchen, wenn sie von jedem vernünftigen und autonomen Menschen akzeptiert werden können. Eine solche konstruktivistische Begründung schließt jede Art von moralischem Realismus oder Ontologie aus.

### **1.4 Liberale Begründungsgrundstruktur**

Das vierte Merkmal der Begründungen von Kant, Rawls, Habermas und Alexy bezieht sich darauf, dass diese Begründungsprogramme sich als *liberal* kennzeichnen lassen. Demzufolge entsprechen sie einer liberalen Konzeption, die auf den grundlegenden Prinzipien der Universalität und der Freiheit als Autonomie beruht. Aus diesen beiden Prinzipien rechtfertigen diese Begründungsmodelle die Möglichkeit praktischer Erkenntnis. Ferner bilden bei den vier Begründungsprogrammen sowohl das Prinzip der Universalität als auch das der Freiheit als Autonomie Oberprinzipien praktischer Vernunft und haben deshalb normativen Vorrang gegenüber allen anderen praktischen Prinzipien. In diesem Sinne bildet z.B. das Prinzip der Freiheit ein grundlegendes Prinzip, das nicht nur vor dem Prinzip der Gleichheit Vorrang hat, sondern vielmehr dieses letzte Prinzip analytisch beinhaltet.<sup>1607</sup>

## **2. Die allgemein-strukturellen Merkmale der Begründungsgrundstruktur**

Die *allgemein-strukturellen Merkmale* beziehen sich darauf, dass bei den vier Begründungsvorschlägen die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell praktischer Erkenntnis abhängt (1.2.1), und dass es bei ihnen verschiedene Ebenen und Grade der Begründbarkeit gibt (1.2.2).

### **2.1 Der Zusammenhang zwischen der Begründung der Menschenrechte und der moralischer Normen**

Das strukturelle Merkmal des Zusammenhanges zwischen der Begründung der Menschenrechte und der Begründung moralischer bzw. universeller Normen, Gesetze oder Grundsätze lässt sich bei allen vier Autoren erkennen und entspricht der These, dass die Begründung der Menschenrechte von der Begründung der allgemein praktischen Aussagen oder der universellen moralischen Normen abhängt.

Bei Kant hängt die Menschenrechtsbegründung von seiner Begründung des moralischen Gesetzes ab, nämlich von der Begründung des Kategorischen Imperativs, aus dem sich alle praktischen Gesetze rechtfertigen lassen. Bei Rawls hängt wiederum die Rechtfertigung von Grundrechten und Freiheiten vom Gelingen der Begründung der zwei Grundsätze der Gerechtigkeit ab, nämlich von der Begründung der Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit. Bei Habermas lässt sich behaupten, dass die moralische Begründung der Menschenrechte als Normen mit Anspruch auf universelle Geltung mit der universal-pragmatischen Begründung des Diskursprinzips zusammenhängt, aus dem sich wiederum alle normativen Aussagen mit universellen

---

<sup>1607</sup> Vgl. I. Kant, KpV 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück, insbes. S. 62-65 in Bd. 5 von AA Berlin 1908. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Fn. 16, S. 50.

Geltungsansprüchen rechtfertigen lassen. Diese These ist aber nur bei Alexy explizit formuliert worden. Das Problem der Begründbarkeit der Menschenrechte bei Alexy hängt davon ab, ob moralische Normen oder Regeln begründet werden können. Dies bedeutet Alexy zufolge, dass das Problem der Menschenrechtsbegründung ein „*spezieller Fall des allgemeinen Problems der Begründung moralischer Normen ist*“.<sup>1608</sup> Dies bringt Alexys Begründungsprogramm zum Ausdruck, indem die Begründung der Menschenrechte vom Gelingen der Begründung der Diskursregeln abhängt, auf denen universell moralische Normen wie die Menschenrechte begründet liegen.

Die Begründung der Menschenrechte als universell moralische Normen muss also im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Begründung praktischer Aussagen bzw. der Normbegründung betrachtet werden, deshalb bildet die Menschenrechtsbegründung einen Sonderfall der allgemeinen Begründung von Normen.

Innerhalb einer allgemeinen Theorie der Normbegründung geht es bei der Begründung der Menschenrechte um die Rechtfertigung von Normen mit einem besonderen Status. Auf der einen Seite ist die Begründung der Menschenrechte eine Aufgabe der Begründung universeller moralischer Normen, da es sich bei ihnen um moralische Normen handelt, welche einen universellen Anspruch auf Richtigkeit und damit auf universelle Geltung beinhalten. Auf der anderen Seite ist die Begründung der Menschenrechte als Grundrechte sowie ihre Begründung in Fällen ihrer Anwendung weiterhin eine Aufgabe der moralischen Begründung von Normen innerhalb eines positiven Rechtssystems, da Menschenrechte als Grundrechte moralische, positivrechtliche Normen einer Verfassung eines Rechtsstaates bilden. Sowohl die Begründung der Menschenrechte als universell moralische Normen als auch die Begründung der Grundrechte als positivrechtliche Normen lassen sich dementsprechend als Begründung moralischer Normen auffassen. Darüber hinaus lässt sich die Begründung der Menschenrechte als Hauptfall der Begründung allgemein praktischer Normen bezeichnen, denn es geht um die Rechtfertigung von praktischer Erkenntnis mit einer moralischen, positivrechtlichen und politischen entscheidenden Bedeutung für das gesellschaftliche Zusammenleben.

Die Begründung der Menschenrechte hängt in diesem Sinne von der Begründung moralischer Aussagen bzw. moralischer Normen ab. Ferner hängt die Begründung der Menschenrechte von der Möglichkeit ab, die Moral selbst begründen zu können. Dies impliziert allerdings die Rechtfertigung der Moral, d.h. die Rechtfertigung objektiver praktischer Erkenntnis. Letzten Endes hängt die Begründung der Menschenrechte von der Möglichkeit der praktischen Vernunft selbst und ihren Voraussetzungen ab bzw. von der Möglichkeit eines praktischen Gebrauches der Vernunft und den normativen Voraussetzungen derselben. Dies bedeutet, dass die Begründung der Menschenrechte auf einer letzten Stufe von der Existenz von etwas wie der praktischen Vernunft abhängt und damit von der Moral. Bei der Begründung der Menschenrechte geht es also um den entscheidenden Nachweis der Möglichkeit praktischer Vernunft und mithin um die Rechtfertigung universell moralischer Normen.

Die Frage nach der Begründung der Menschenrechte hängt also mit der Frage der Begründung allgemein praktischer Erkenntnis bzw. normativer Aussagen zusammen und die Antwort auf die Menschenrechtsbegründung bietet wiederum eine Antwort auf die letztere allgemeine Frage. Darüber hinaus lässt sich behaupten, dass, da Menschenrechte die Grundnormen der praktischen Vernunft und die Grundsätze der Gerechtigkeit einer wohlgeordneten Gesellschaft verkörpern, ihre Begründung eine Antwort auf die Frage nach der Begründung allgemein praktischer Normen und Gerechtigkeitsnormen bietet.

## **2.2 Die Ebene, die Struktur und der Grad der Begründung**

Das zweite strukturelle Merkmal der vorgestellten Begründungsprogramme bezieht sich auf die verschiedenen Ebenen, die Struktur und den Grad der Begründung, die sie ausarbeiten. Die Begründungsebene weist auf den epistemologischen Status der Begründung und ihre Stufungsweise und damit auf die Art und Weise des Argumentierens hin. Die Struktur der

---

<sup>1608</sup> Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 16 f.

Begründung bezieht sich ihrerseits auf die formelle Gestaltung des Argumentationsvorganges. Schließlich bringen die unterschiedlichen Grade das graduelle Ausmaß der Begründung zum Ausdruck. Jeweils bringt die Ebene den Inhalt, die Struktur die Form und der Grad die Qualifikation der Begründung zum Ausdruck.

### 2.2.1 Die Ebene der Begründbarkeit

Es lässt sich bei den vier behandelten Autoren eine *intern-logische Ebenenstruktur des Begründungsvorganges* von Menschenrechten finden, die aus drei logisch-analytischen Begründungsebenen besteht. (i) Bei der ersten analytisch-logischen Begründungsebene handelt es sich um die Formulierung eines Kriteriums der Richtigkeit, der Geltung oder der Gerechtigkeit universell praktischer Erkenntnis und damit der Menschenrechte. Die Formulierung des Kriteriums der Richtigkeit praktischer Erkenntnis lässt eine zweite Begründungsebene zu. (ii) Die zweite Begründungsebene besteht in der Anwendung des festgestellten Kriteriums praktischer Richtigkeit, um moralische Normen rechtfertigen zu können, nämlich um die Richtigkeit und mithin die Moralität praktischer Normen überprüfen zu können. (iii) Bei einer dritten und tieferen, analytisch-logischen Begründungsebene geht es um die Rechtfertigung dieses Richtigkeitskriteriums selbst in Bezug auf die notwendigen normativen Voraussetzungen desselben, nämlich durch die Präsuppositionen des allgemein praktischen Argumentierens bzw. der praktischen Vernunft.

Die erste Ebene lässt sich einerseits als eine *normativ-analytische* Begründungsebene bezeichnen, deren Kern in *formell-prozeduralen* Kriterien der Richtigkeit, der Geltung oder der Gerechtigkeit besteht, die aber auch *materielle* oder *substantielle* Begründungskriterien zulässt. Aus dieser Ebene ergibt sich eine zweite Anwendungsebene oder pragmatische Ebene der Begründung moralischer praktischer Erkenntnis. Die dritte Ebene besteht in einer transzendentalen Ebene der Begründung, in der die normativen Präsuppositionen oder die notwendigen Voraussetzungen des praktischen Richtigkeitskriteriums damit des Begründens selbst dargestellt werden.

Diese allgemein logische Struktur des Begründungsvorganges praktischer Normen und mithin der Menschenrechte lässt sich *ceteris paribus* sowohl in Kants praktischer Philosophie, Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und seinem politischen Liberalismus als auch in der Diskurstheorie von Habermas und Alexy finden. Bei den vier Autoren stellt sich also die Formulierung eines argumentativen Begründungsverfahrens als formell-prozedurales Hauptkriterium praktischer Richtigkeit, Gültigkeit oder Gerechtigkeit dar. Es lassen sich jedoch bei ihnen auch materielle oder substantielle Kriterien der Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit feststellen. Weiterhin ermöglicht die Anwendung dieser Kriterien der Richtigkeit die Begründung aller konkreten praktischen Normen. Schließlich sind bei den vier Autoren notwendige Voraussetzungen des Kriteriums praktischer Richtigkeit und damit des Begründens selbst vorhanden, die auf die Möglichkeitsbedingungen des vernünftigen Argumentierens und der praktischen Vernunft als solche zurückgreifen.

Es ist also festzuhalten, dass sich durch das Universalisierungsprinzip auf einer ersten Stufe und durch das Begründen dieses Prinzips selbst auf einer transzendental-pragmatischen Ebene, anhand der Voraussetzungen der praktischen Vernunft und des rationalen praktischen Argumentierens, in den rational formell-prozeduralen Begründungsprogrammen der Anspruch hinsichtlich der universellen Geltung moralischer Normen erweist.<sup>1609</sup>

In diesem Sinne lassen sich bei den vier Autoren die drei erwähnten Begründungsebenen finden: eine normativ-analytische Ebene, eine Ebene der Anwendung und eine transzendente Ebene der Begründbarkeit. Alle drei Ebenen bilden eine systematische Begründungskette und sind von den vier Autoren auf verschiedene Weise dargestellt und herausgearbeitet worden. Im Mittelpunkt aller drei Begründungsebenen steht das Richtigkeitskriterium der Geltung praktischer Normen, das sich auf das Universalisierungsprinzip bezieht, nämlich auf den Kategorischen Imperativ bei Kant, den Mechanismus des Urzustandes bei Rawls, das Diskursprinzip bei Habermas und das Universalisierungsprinzip und die Richtigkeitsformel bei Alexy. Das Richtigkeitskriterium

---

<sup>1609</sup> Hierzu Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 190.

moralischer Normen bildet den Bezugspunkt aller drei Ebenen der Begründung, da in ihm konkrete praktische Normen begründet liegen und seine Begründung die Voraussetzung des Begründens selbst darstellt, die die letzte Stufe jeder Begründung praktischer Erkenntnisse bildet.

Nun stellt sich die Frage, ob hinsichtlich der transzendentalen Ebene der Begründung durch die notwendigen normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft, des rationalen Argumentierens oder des Diskurses von einer Letztbegründung gesprochen werden kann. Hier soll nicht die These der Möglichkeit einer Letztbegründung durch ein starkes transzendentalpragmatisches Argument verteidigt werden, wie etwa bei K.-O. Apel<sup>1610</sup> oder im Sinne von Infallibilität, sondern vielmehr die abgeschwächte transzendente These vertreten werden, dass eine letzte Begründung von moralischen Normen möglich ist, die sich auf eine letzte transzendental-pragmatische Stufe der Begründung bezieht.<sup>1611</sup>

Eine letzte Begründung moralischer Normen lässt sich bei Kants Begründungsprogramm in der transzendentalen Voraussetzung menschlicher Freiheit zusammen mit seiner transzendentalmetaphysischen Konzeption der Person als intelligiblem Subjekt oder Noumenon finden. Rawls Begründungsprogramm nimmt ebenfalls eine letzte Begründungsstufe in den Prinzipien praktischer Vernunft zusammen mit den normativen Voraussetzungen der moralischen Person und der Gesellschaft an. Die Voraussetzungen des Diskurses bzw. die Ideen der Freiheit und Gleichheit sind sowohl bei Habermas' als auch bei Alexys diskurstheoretischen Begründungsprogrammen unaufgebbbar, da sie zwar verschieden entfaltet werden können, aber selbst nicht disponibel sind.<sup>1612</sup> Deshalb lässt sich auch bei beiden Autoren von einer *letzten diskurstheoretischen Begründung* universell moralischer Normen wie der Menschenrechte sprechen. Ferner führen die normativen Voraussetzungen des Diskurses – und dies explizit bei Alexy – zu einer diskurstheoretischen Konzeption der Person, die sich wiederum als letzte Stufe der Begründung von Normen ansehen lässt. Trotz des unhintergehbaren Charakters der letzten Voraussetzungen des Diskurses lässt sich die diskurstheoretische Normbegründung als eine *fallible* bezeichnen, indem die Diskurstheorie von Habermas und Alexy die beschränkte Geltung der Ergebnisse von Diskursen – etwa von realen Diskursen – erkennen.<sup>1613</sup>

## 2.2.2 Die Struktur der Begründung

Die Struktur der Begründung bezieht sich auf eine unmittelbare oder mittelbare sowie auf eine direkte oder nicht-direkte Begründung der Menschenrechte als moralische Normen. Diese Begriffe und ihre Unterscheidung sind vor allem von Alexys Diskurstheorie in Bezug auf die Struktur des Diskurses formuliert und erklärt worden.<sup>1614</sup> Sie lassen sich aber auch in Begründungsprogrammen von Kant, Rawls und Habermas erkennen.

### 2.2.2.1 Die mittelbare und unmittelbare Begründung der Menschenrechte

Die unmittelbare diskurstheoretische Begründung bezieht sich nach Alexys Definition auf eine auf die Struktur des Diskurses selbst basierte Rechtfertigung der Menschenrechte, nämlich auf eine Begründung der Regeln und Voraussetzungen des Diskurses.<sup>1615</sup> Die mittelbare

---

<sup>1610</sup> Siehe K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik - Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Die Transformation der Philosophie.

<sup>1611</sup> Die These einer letzten Begründung von moralischen Normen als einer letzten Stufe der Begründbarkeit findet sich in Ninos Begründungsprogramm. Siehe C. S. Nino, Ethics and Humans Rights. Etica y Derechos Humanos, S. 20. Vgl. R. Alexy, Ninos' Begründung der Menschenrechte, S. 187-217.

<sup>1612</sup> Vgl. P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 129.

<sup>1613</sup> Die Fallibilität der Ergebnisse von realen Diskursen ergibt sich daraus, dass die ideale Sprechsituation oder der ideale Diskurs als regulative Ideen betrachtet werden, von denen die realen, durchgeführten Diskurse sich leiten lassen. Solche regulativen Ideen sind aber nicht vollkommen realisierbar, sollen aber in einem ausreichenden Maße als genügend angesehen werden. Vgl. P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 188.

<sup>1614</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146 f.; ders. Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

<sup>1615</sup> „Eine unmittelbare Begründung findet statt, wenn gezeigt wird, daß bestimmte Rechte unabhängig von der tatsächlichen Durchführung einzelner Diskurse allein aufgrund der Diskurstheorie gelten“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146; Vgl. K.-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte bezieht sich hingegen auf eine durch Diskurs bzw. im Rahmen einer diskursiven Prozedur durchgeführte Rechtfertigung moralischer Normen.

Nach der ersten strukturellen Begründungsart bzw. der diskursiv unmittelbaren Begründung gelten die Menschenrechte Alexy zufolge als *diskursiv notwendig* bzw. ist ihre Nicht-Geltung im engeren Sinne *diskursiv unmöglich*.<sup>1616</sup> Mit anderen Worten: Menschenrechte gelten als diskursiv notwendig, da sie unabhängig von der tatsächlichen Durchführung eines Diskurses allein aufgrund der Diskurstheorie und ihrer Regeln Gültigkeit haben.<sup>1617</sup> Nach der zweiten strukturellen Begründungsart bzw. der diskursiv mittelbaren Begründung gelten die Menschenrechte als Ergebnis eines realen Diskurses bzw. aufgrund der Zustimmung hinsichtlich moralischer Normen *innerhalb* eines realen diskursiven Prozesses, nämlich aufgrund der Anerkennung der Geltung bzw. der Richtigkeit moralischer Normen *im* Diskurs.<sup>1618</sup> Die mittelbar begründeten Rechte sind Alexy zufolge nicht im engeren Sinne *diskursiv notwendig*, sie sind aber auch niemals im engeren Sinne *diskursiv unmöglich*. Sie sind im engeren Sinne *diskursiv möglich*, was nach Alexys diskurstheoretischer Betrachtungsweise ausreichend für die normative Geltung der Menschenrechte ist.<sup>1619</sup>

Vielmehr als eine mittelbare diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte versucht Alexy eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte durchzuführen, die sich auf die Diskursregeln und somit auf die Voraussetzungen des Diskurses selbst stützt, welche sich wiederum auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beziehen. Beide strukturellen Begründungsarten sind jedoch bei dem Alexyanischen *System der Rechte* systematisch verknüpft. Das allgemeine Menschenrecht und die Rechte, die sich *direkt* aus diesem allgemeinen Menschenrecht ableiten lassen, versucht Alexy unmittelbar zu begründen. Die weiteren, konkreten Grundrechte, die ein voll entwickeltes *System der Grundrechte* ermöglichen, lassen sich diskurstheoretisch mittelbar begründen. Diese Verknüpfung ist bei Alexy durch die Ableitung konkreter Grundrechte aus dem allgemeinen Menschenrecht systematisch aufgebaut, was die volle Entwicklung eines *Systems der Grundrechte* zulässt.<sup>1620</sup>

Demgegenüber vertritt Habermas im Prinzip eine mittelbare Art der Begründung der Menschenrechte, wenn dieser Autor die Menschenrechte als Ergebnis eines realen Diskurses darstellt, nämlich wenn die Grundrechte im demokratischen Rechtssetzungsprozess begründet werden. Dies entspricht hauptsächlich dem Habermasschen Demokratieargument zur Begründung der Menschenrechte, das sich auf eine diskursive Lesart der Demokratie stützt.<sup>1621</sup> In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass Habermas eine diskurstheoretische mittelbare Begründung der Menschenrechte vorschlägt, wenn er die Menschenrechte und ihre Konkretisierung in einem *System der Rechte* dem politischen Prozess bzw. der „*Selbstbestimmungspraxis der Bürger*“ überlässt.<sup>1622</sup> Mit anderen Worten: Habermas stellt im Prinzip nur eine mittelbare diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte dar, wenn nach diesem Autor dem Gesetzgeber die Menschenrechte nicht vorgegeben sind, sondern ihre Anerkennung und ihre konkrete Ausgestaltung als *System der Rechte* vielmehr im demokratischen Prozess stattfinden soll, wenn sie nämlich als Ergebnis der *öffentlichen*

<sup>1616</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 44, S. 146.

<sup>1617</sup> Vgl. K.-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1618</sup> Eine mittelbare Begründung findet nach Alexy statt, „wenn die Entscheidung über die Menschenrechte einem tatsächlich stattfindenden politischen Prozeß überlassen wird, der aber bestimmten diskurstheoretisch begründeten Anforderungen genügen muß“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 146.

<sup>1619</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 147.

<sup>1620</sup> Hierzu R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 154-155.

<sup>1621</sup> Zu Demokratieargument bei Habermas siehe unter anderem Habermas, Faktizität und Geltung, S. 109 f., 129-140, 155, 161-169, 301, 362-366, 381; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 223, 245, 277-293, 298-305; ders., Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 112-171; vgl. Schelyli, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas, S. 37-108; Becker, Rechtsstaatliche Legitimität zwischen der Kritik der Verständigungsverhältnisse und der Kritik der Urteilskraft, S. 100-139, 297-333; Grimm, Bedingungen demokratischer Rechtssetzung, S. 489-506; Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 156; Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 210 ff. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>1622</sup> Vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 160 ff. Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 46, S. 147.



*Meinungs- und Willensbildung* und der politischen *Selbstbestimmung der Bürger* betrachtet werden.

Andererseits lässt sich beim Habermasschen Begründungsprogramm eine unmittelbare Begründung moralischer Normen erkennen, da solche Normen ihre Geltung nicht allein dem allgemeinen Konsens bei Diskursprozessen verdanken, sondern vielmehr letzten Endes in den notwendigen transzendentalpragmatischen Präsuppositionen des Diskurses begründet liegen. Moralische Normen können also unmittelbar im Hinblick auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit im Diskurs gerechtfertigt werden. Menschenrechte als Normen mit einem Anspruch auf universelle Geltung – wie auch moralischen Normen – können dann also bei Habermas auch diskurstheoretisch unmittelbar begründet werden. Eine unmittelbare Begründung der Menschenrechte lässt sich bei Habermas anhand seines Universalpragmatik-Arguments bzw. seines quasi-transzendentalen Arguments nachvollziehen.<sup>1623</sup>

Eine strukturell unmittelbare und auch mittelbare Begründung der Menschenrechte lässt sich auch bei Rawls und Kant finden. Rawls' Begründungsprogramm bietet hauptsächlich eine *argumentativ* unmittelbare Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze, mithin der Menschenrechte, da dieser Autor solche Prinzipien durch den Vorstellungsmechanismus des *Urzustandes* bzw. durch die Einschränkungen des vernünftigen Argumentierens rechtfertigt. Dies entspricht bei Rawls einer analytisch-normativen Begründung.<sup>1624</sup> Ferner liegen solche moralischen Grundsätze strukturell in den Voraussetzungen seiner Theorie der Gerechtigkeit als ganze begründet, die in den Prinzipien praktischer Vernunft und den Konzeptionen der Person und der Gesellschaft bestehen.<sup>1625</sup> Nach einer solchen unmittelbaren Begründung sind sowohl die Grundsätze der Gerechtigkeit als auch die Menschenrechte dem *realen* politischen Prozess einer Gesellschaft vorgegeben, wenn sie eine gerechte bzw. wohlgeordnete Gesellschaft sein will. Andererseits lässt sich bei Rawls auch eine mittelbare Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze und damit der Menschenrechte finden. Sie ist der Rawlsschen unmittelbaren Begründung zugeordnet und besteht in der Bestätigung der Gerechtigkeitsgrundsätze im *realen* politischen Prozess einer demokratischen Gesellschaft. Dies entspricht bei Rawls der pragmatischen oder empirischen Ebene der Begründbarkeit.<sup>1626</sup>

Schließlich lässt sich bei Kant von einer unmittelbaren Begründung der Menschenrechte sprechen, da in Kants System der praktischen Vernunft das Freiheitsprinzip als einziges ursprüngliches Menschenrecht allein und unmittelbar im obersten moralischen Gesetz bzw. im Kategorischen Imperativ und seinen verschiedenen Formeln begründet liegt. Der Kategorische Imperativ bringt die Bedingungen der Moral überhaupt bzw. der Universalität und Autonomie zum Ausdruck, die die Form der reinen Vernunft selbst und damit die Voraussetzungen der Vernunft bilden und liegt letzten Endes in der transzendentalen Idee der Freiheit und einer Metaphysik des Subjekts begründet. Dies bildet die transzendente Ebene von Kants Begründung des obersten Gesetzes der Moralität. Es lässt sich jedoch bei Kant auch eine mittelbare Begründung moralischer Normen und der Menschenrechte als Bürgerrechte feststellen, da sich beim Kantschen System alle weiteren konkreten Normen und Rechte durch die Anwendung des Kategorischen Imperativs bzw. des Tests der Universalisierbarkeit

---

<sup>1623</sup> Zum universalpragmatischen Argument von Habermas siehe z.B. Habermas, Was ist Universal Pragmatik?, S. 353-440; ders., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?, S. 12; ders., Begründungsprogramm, S. 70; ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 11-60; ders., Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 127-156; ders., Nachmetaphysisches Denken, S. 19-27; Erläuterungen, S. 132 ff; vgl. McCarthy, a.a.O., S. 309-330; Roderick, Universalpragmatik und gesellschaftliche Evolution, S. 110-130; McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse, S. 330-352; Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 30-32, 47-73. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>1624</sup> Zum Urzustand und Schleier des Nichtwissens siehe Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I und III; ders. Political Liberalism, § 23. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1625</sup> Zur Konzeption der Person bei Rawls siehe unter anderem Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992 und 1. Vorlesung § 3-5. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls und das letzte Kapitel. Zur Konzeption der Gesellschaft siehe z. B. Rawls, Political Liberalism, I Vorlesung; ders., A Theory of Justice, Kapitel I, § 1.

<sup>1626</sup> Zum pragmatischen Argument von Rawls und seiner Theorie der Objektivität, des öffentlichen Vernunftgebrauches und öffentlichen Argumentierens siehe unter anderem Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1995 und 3. Vorlesung; ders., „Kantian Constructivism“, S. 570 f., deutsch 1992, S. 155 f. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

rechtfertigen lassen. Dies bildet Kants pragmatische Ebene oder Anwendungsebene der Begründung.<sup>1627</sup>

Zwischen der Ebene und der strukturellen Art der Begründung der Menschenrechte als moralische Normen existiert bei den behandelten Begründungsprogrammen und im Allgemeinen bei jeder rational-prozeduralen Normbegründung ein intrinsisches Verhältnis: Die transzendente Ebene und die analytisch-normative Ebene der Begründung lässt eine unmittelbare Begründung moralischer Normen zu, während die pragmatische Ebene oder Anwendungsebene eine mittelbare Begründung impliziert. Beide setzen sich gegenseitig voraus, letztere Begründung ist aber der ersteren untergeordnet.

### 2.2.2.2 Direkte – indirekte Begründung

Die Struktur der Begründung lässt sich auch als *direkte* oder *nicht-direkte* bezeichnen. Alexys Begründungsprogramm macht die Unterscheidung zwischen einer direkten und einer nicht-direkten diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte explizit. Eine direkte diskurstheoretische Begründung wäre nach Alexy möglich, wenn Menschenrechte direkt auf den Diskursregeln, ohne weitere Argumente begründet werden könnten. Hingegen verlangt Alexy zufolge eine nicht-direkte diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte eine Ergänzung der diskurstheoretischen transzendentalen und der unmittelbaren Begründung der Menschenrechte auf zweierlei Weise. Erstens ist das transzendentalpragmatische Argument zur Begründung der Diskursregeln durch empirische und existentielle Argumente zu ergänzen.<sup>1628</sup> Zweitens sind ferner die Menschenrechte als praktische Normen durch weitere Argumente zu begründen.<sup>1629</sup>

Obwohl sich die Menschenrechte bei Alexy unmittelbar diskurstheoretisch begründen lassen, ist es nach diesem Autor nicht möglich, einen direkten Schluss von Diskursregeln auf Menschenrechte zu ziehen.<sup>1630</sup> Der Hauptgrund dafür ist, dass die Regeln des Diskurses Regeln der Rede sind, während die Menschenrechte sich auf Normen für den Bereich des Handelns beziehen. Dies bedeutet, dass die Einhaltung der Diskursregeln allein die Anerkennung des Anderen *im Diskurs* als gleichberechtigten Partner impliziert, nicht aber die Anerkennung des Anderen als Person *im Bereich des Handelns*.<sup>1631</sup> Erstere bildet eine sprachpragmatische Anerkennung, aus der nach Alexy keine moralische oder rechtliche Anerkennung notwendig folgt. Um den Bereich des Diskurses mit dem Bereich des Handelns verbinden zu können, sind nach Alexy weitere Prämissen erforderlich, die jedoch einen unmittelbaren diskursiven Charakter aufweisen müssen.<sup>1632</sup>

Eine solche normative Brücke zwischen Diskurs und Handeln versucht Alexy zuerst einmal durch die Ergänzung des transzendentalen Argumentes zur Begründung der Diskursregeln durch das Argument der Nutzenmaximierung und des Interesses an Richtigkeit zu konstruieren, die eine objektive Begründung der Diskursregeln leisten können. Darüber hinaus soll die Begründung der Menschenrechte durch das Autonomie-, Konsens- und Demokratieargument ergänzt werden. Bei beiden Ergänzungen steht der Begriff des ernsthaften Teilnehmers am Diskurs im Mittelpunkt, da der ernsthafte Teilnehmer definitionsgemäß die Autonomie des Anderen nicht nur als Diskurspartner, sondern vielmehr als Person achtet. Deshalb impliziert die ernsthafte Teilnahme am Diskurs notwendig die Berücksichtigung der Menschenrechte.

Dies wirft jedoch die Frage auf, ob eine *unmittelbare* diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte ohne eine *direkte* Begründung derselben auf die Diskursregeln möglich ist. Diese Frage lässt sich verschärfen, da die Begründungsprädikate *unmittelbar* und *direkt* im

---

<sup>1627</sup> Zur Erläuterung dieser Begründungsebenen siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1628</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 142 ff.; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>1629</sup> Siehe R. Alexy, a.a.O., S. 147 ff; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25 ff.

<sup>1630</sup> K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1631</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 147; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 26.

<sup>1632</sup> R. Alexy, a.a.O.; ders. Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 20.

Prinzip austauschbar sind. Jedoch weist bei Alexy die Unmittelbarkeit auf der einen Seite darauf hin, dass Menschenrechte auf die normative Struktur des Diskurses selbst begründet werden können. Auf der anderen Seite deutet die nicht-direkte diskursive Begründung darauf hin, dass die Begründung der Diskursregeln keine objektive, sondern vielmehr eine subjektive, d.h. von der subjektiven Motivation der Diskursteilnehmer abhängige, Menschenrechtsbegründung leisten kann. Die unmittelbare, aber dennoch nicht-direkte diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte würde also bedeuten, dass Menschenrechte auf der Struktur des Diskurses selbst nicht vollkommen begründet werden. Dies räumt Alexy im Prinzip selbst ein, wenn er eine Ergänzung des transzendentalen Arguments zur Begründung der Diskursregeln durch empirische und existentielle Argumente für nötig hält. Diese Alexyanische Ansicht hat zahlreiche Kritik hervorgerufen. Sie beziehen sich vor allem darauf, dass eine solche Ergänzung des transzendentalpragmatischen Argumentes durch empirische Argumente einer kantischen Grundposition zur Begründung der Menschenrechte und damit ihrem transzendentalen Charakter, welchen Alexy für sein Begründungsprogramm in Anspruch nimmt, widerspricht.<sup>1633</sup>

Bei der weiteren Begründung der Menschenrechte als Normen für den Bereich des Handelns versucht Alexy die mögliche Inkonsistenz zwischen einer unmittelbaren und dennoch nicht-direkten diskurstheoretischen Begründung zu vermeiden. Dies versucht Alexy durch die These, dass die weitere Begründungsprämisse strukturell zur Diskurstheorie gehören müsse, dass nämlich die ergänzenden Argumente auch unmittelbare diskursive Prämissen bilden müssen, wenn eine unmittelbare diskurstheoretische Begründung als ganze, die eine diskursive Notwendigkeit im engeren Sinne impliziert und einen universellen Charakter in Anspruch nimmt, gelingen soll.<sup>1634</sup> Auf diese Weise versucht Alexy eine unmittelbare mit einer nicht-direkten diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte zu vereinbaren.

In Bezug auf diesen Punkt lässt sich behaupten, dass obwohl Alexy eine direkte diskursive Begründung der Menschenrechte nicht für möglich hält, Alexys diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte es zulässt, die diskurstheoretische Unmittelbarkeit mit einer direkten diskurstheoretischen Begründung zu vereinbaren. Dies gelingt, sofern sich die andere Prämisse, die Alexy zur Begründung der Menschenrechte hinzufügt, aus den Diskursregeln und ihren normativen Voraussetzungen ableiten lässt. Dies zeigt sich bei Alexy im Argument der ernsthaften Teilnahme am Diskurs, das nicht nur den Schritt vom Diskurs zum Handeln ermöglicht, sondern auch die zentrale Rolle sowohl bei der Ergänzung des transzendentalen Arguments als auch bei dem der Autonomie spielt. Darüber hinaus bildet dieses Argument das zentrale Alexyanische Ergänzungsargument zur weiteren diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte. Ferner findet man bei Alexy wichtige Hinweise für eine diskurstheoretische Konzeption der Person, was nicht nur eine unmittelbare, sondern auch eine direkte diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte erlaubt.

Die Habermassche diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte könnte andererseits als eine *direkte diskursive* Menschenrechtsbegründung bezeichnet werden, jedenfalls wenn die Menschenrechte bei Habermas als universell geltende Normen auf der Struktur des Diskurses selbst bzw. auf dem Diskursprinzip und seinen Regeln und letztlich auf den normativen Präsuppositionen des Diskurses begründet liegen, ohne dass weitere Argumente hinzugefügt werden müssen.<sup>1635</sup>

Der Grund dafür, dass das Habermassche Begründungsprogramm einen direkten diskurstheoretischen Begründungsversuch darstellt, lässt sich durch dreierlei zusammenhängende Aspekte erklären. Erstens formuliert Habermas den Begriff des Diskurses im Sinne kommunikativen Handelns. Somit mag der Diskurs nicht nur dem Bereich der Rede zugehören,

---

<sup>1633</sup> Zum Argument der Nutzenmaximierung siehe Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142 ff.; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 23 ff.; vgl. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 208 ff. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>1634</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 147.

<sup>1635</sup> Wenn die Menschenrechte aber von Habermas allein als juristische bzw. positiv-rechtliche Rechte betrachtet werden, besteht eine nicht nur mittelbare, sondern vielmehr nicht-direkte Begründung der Menschenrechte. Zum Begriff der Menschenrechte siehe Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 221 ff. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

sondern vielmehr weist der Diskurs auf den Bereich des auf Kommunikation und rationale Argumentation angewiesenen Handelns hin. Demzufolge bilden die Regeln des Diskurses bei Habermas Regeln des zur Verständigung orientierten Handelns. Zweitens ist nach Habermas in der Sprache von vornherein ein bestimmtes Telos vorhanden, weil die Sprache den Zweck der Verständigung voraussetzt. Demzufolge wohnt das Ziel der Verständigung der Sprache und den Regeln des Diskurses inne. Drittens ist für Habermas – im Gegensatz zu Alexy – der Diskurs notwendig, indem nämlich nach Habermas eine absolute Notwendigkeit des Argumentierens besteht. Dementsprechend gelten bei Habermas die Diskursregeln notwendig und zeigen einen unhintergehbaren Charakter. In diesem Sinne werden beim Habermasschen Begründungsprogramm keine weiteren Argumente benötigt, um die Diskursregeln begründen zu können, da sie sich auf die Unhintergebarkeit der Diskursregel und ferner auf die Unvermeidlichkeit der Argumentation zurückführen lassen.

Hierhingegen lässt sich das Rawlssche Begründungsprogramm der Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin der Menschenrechte als ein *nicht-direkt argumentatives* Begründungsprogramm bezeichnen. Obwohl die Gerechtigkeitsgrundsätze der Fairness unmittelbar auf der Struktur des vernünftigen Argumentierens selbst zusammen mit den normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft begründet liegen, sollen sie bei dem Rawlsschen zweistufigen Begründungsprogramm in der realen Gesellschaft durch die Bestätigung der Bürger und durch ihre Anwendung auf politische Institutionen weiter begründet werden. Zu dem analytisch-normativen Begründungsargument fügt also Rawls ein weiteres pragmatisch-empirisches Begründungsargument hinzu. Deshalb kann das Rawlssche Begründungsprogramm als Ganzes als ein nicht-direkt auf der Struktur des Argumentierens beruhender Begründungsversuch gekennzeichnet werden.<sup>1636</sup>

Es ist jedoch zu präzisieren, dass den Kern der zweiten nicht-direkten argumentativen und pragmatischen Stufe des Rawlsschen Begründungsprogramms die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauches bildet,<sup>1637</sup> nämlich die Idee des öffentlichen Argumentierens oder Begründens. Deshalb stützen sich die Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin die Menschenrechte auf dieser zweiten Stufe mittelbar auf rationale Argumentation bzw. auf reale Argumentationsprozesse. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass rationale Argumentation in ihrer idealen und realen Auffassung den Kern des Rawlsschen Begründungsprogramms als Ganzes bildet.

Schließlich lässt sich bei Kants Begründungsprogramm von einer *direkten transzendentalmetaphysischen* Begründung moralischer Normen und damit der Menschenrechte sprechen. Kants Begründung des Menschenrechts lässt sich als direkt-transzendental bezeichnen, indem sein Begründungsversuch letztlich vom Gelingen seines transzendentalen Argumentes der Freiheit in Verbindung mit der Voraussetzung einer Metaphysik des Subjekts abhängt, ohne dass weitere, insbesondere empirische Argumente hinzugefügt werden müssen.

Eine nicht nur unmittelbare, sondern auch eine direkt, auf rationaler Argumentation und Diskurs basierende Menschenrechtsbegründung versuchen z.B. K.-O. Apel,<sup>1638</sup> C.S. Nino<sup>1639</sup> und A. Cortina<sup>1640</sup> durchzuführen. Es lässt sich behaupten, dass aus drei Gründen eine *direkt diskurstheoretische* bzw. *argumentative* Begründung der Menschenrechte möglich ist: Erstens, weil der Diskurs selbst sich aus Sicht der Sprachphilosophie als Handeln verstehen lässt. In diesem Sinne gehört der Diskurs schon von vornherein zum Bereich des Handelns, er bezieht sich aber auf eine bestimmte Art des Handelns, nämlich auf das durch rationale Argumentation bedingte menschliche Handeln. Die Anerkennung der Diskursregeln beinhaltet also die Anerkennung der Regeln des diskursiven oder kommunikativen Handelns. Darüber hinaus

---

<sup>1636</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1637</sup> Zum Begriff des öffentlichen Vernunftgebrauches siehe Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1638</sup> Siehe K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik - Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: *Die Transformation der Philosophie*.

<sup>1639</sup> Siehe C. S. Nino, *Ethics and Humans Rights. Etica y Derechos Humanos*.

<sup>1640</sup> Siehe A. Cortina, *Diskursethik und Menschenrechte*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 76 (1990), S. 37-49.

können die Regeln des diskursiven oder kommunikativen Handelns sich auf die Regeln des sozialen rechtlichen und politischen Handelns erstrecken. Für die Auffassung des Diskurses als diskursives Handeln ist es aber nicht erforderlich, eine starke Prämisse einzuführen, die die Verständigung als Telos der Sprache voraussetzt und die Argumentation als unvermeidlich darstellt, wie es Habermas behauptet. Es ist vielmehr nötig, hervorzuheben, dass der tatsächliche Gebrauch der kommunikativen Kompetenzen das kommunikative Handeln impliziert.

Zweitens lässt sich sagen, und dies bildet den Hauptgrund der Argumentation in diesem Punkt, dass die Idee des Diskurses selbst von vornherein normativ aufgeladen ist und zwar in einem Umfang, der aus strukturellen Gründen und d.h. aufgrund der normativen Struktur der Idee des Diskurses selbst die Freiheit und Gleichheit des Menschen *nicht nur* als Diskurspartner, sondern vielmehr als Person voraussetzen *muss*. Dies zeigt sich dadurch, dass die Autonomie als normativer Kern des Diskurses sich definitionsgemäß nicht nur auf die Autonomie des Diskursteilnehmers bezieht, sondern auch auf die Autonomie desselben als Person. Darüber hinaus ist mit Alexy und in Anlehnung an Nino anzuerkennen,<sup>1641</sup> dass die Idee des Diskurses keine neutrale Idee ist, sondern vielmehr „eine wesentlich liberale Idee“, weil sie die liberalen Prinzipien der Universalität und der Autonomie der Argumentation und mithin eine Konzeption der Unparteilichkeit in sich enthält.<sup>1642</sup> Ferner definiert der Diskurs als rationale Argumentation die Freiheit und Gleichheit des Menschen als Person, da eine normative Konzeption der moralischen Person vorausgesetzt werden muss, die sich als letzte normative Voraussetzung einer diskurstheoretischen Begründung von Normen und damit von Menschenrechten bezeichnen lässt.<sup>1643</sup>

Die Lösung für eine direkte diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte bietet also eine Konzeption der Person, die der moralische Diskurs und die Diskursregeln *notwendig* voraussetzen müssen. Die These einer direkten diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte lehnt Alexy einerseits ausdrücklich ab,<sup>1644</sup> andererseits weist seine ganze Begründungskonstruktion selbst in die Richtung einer letzten Begründung durch eine Konzeption der Person.<sup>1645</sup>

Schließlich lässt sich drittens behaupten, dass, wenn es keinen direkten Schluss von den Diskursregeln auf Menschenrechte gäbe, es auch keine diskurstheoretische unmittelbare Begründung der Menschenrechte gäbe, da eine solche unmittelbare Begründung eine ausschließlich auf die Diskursregeln zusammen mit den normativen Voraussetzungen des Diskurses gestützte Rechtfertigung moralischer Normen impliziert.

### 2.2.3 Der Grad der Begründung

Der Grad der Begründung bezieht sich auf eine *absolute* oder eine *relative* Begründung von Normen. Er bringt das *Verhältnis* zwischen Begründungsstufe und der *Intensität*, dem *Wert* oder dem *Gewicht* jeder Begründung der Menschenrechte zum Ausdruck. Die Begründung der Menschenrechte lässt sich also *graduieren*, indem sie eine *absolute* oder eine *relative* Rechtfertigung darstellt. Die absolute und die relative Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte lassen sich wiederum auf zweierlei Weise unterscheiden. Die erste Möglichkeit bringt ein bestimmtes Verhältnis zwischen unterschiedlichen Begründungsversuchen oder -stufen zum Ausdruck. Nach dieser Betrachtungsweise ist ein Begründungsversuch auf einen anderen bezogen oder *relativ*, wenn diese Begründung auf eine erstere und vollendete Begründung angewiesen ist, d.h. wenn ihr Gelingen vom Gelingen der ersteren Begründung abhängt. Eine solche vollendete Begründung lässt sich dementsprechend als eine *absolute* bezeichnen, indem sie eine weitere von ihr abhängige Begründung bedingt. Dieser Zusammenhang zwischen Begründungen von Normen ergibt sich daraus, dass bei einer ersteren Begründung ein höherer Wert auf das gelegt wird, was zu begründen ist. Mit anderen Worten: Eine absolute Begründung

---

<sup>1641</sup> C. S. Nino behauptet die ursprüngliche Nicht-Neutralität des moralischen Diskurses. Vgl. C.S. Nino, *The Ethics of Human Rights*, Oxford 1991, S. 114.

<sup>1642</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 132.

<sup>1643</sup> Auf diese These weisen J. Rawls, R. Alexy, C.S. Nino und A. Cortina hin.

<sup>1644</sup> R. Alexy, a.a.O., Fn. 69, S. 25 f.

<sup>1645</sup> Dieses Problem wird im letzten Kapitel dieser Arbeit weiter ausgeführt.

dient als Ausgangspunkt zu einer weiteren Begründung von Normen, sofern der ersteren Begründung ein Vorrang gegenüber der zweiten eingeräumt wird. In diesem Sinne bezieht sich diese erste Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Begründung moralischer Normen unmittelbar auf den Status von Normen oder Rechten, auf die Stufe der Begründung, auf die Gründe und Argumente zur Rechtfertigung und damit auch auf die Unterscheidung zwischen einem abstrakten Menschenrecht und damit der abstrakten Geltung der Menschenrechte und weiteren konkreten Menschenrechten als Grundrechte.<sup>1646</sup>

Das klassische Beispiel zur Unterscheidung einer absoluten und einer relativen Begründung lässt sich im Rahmen der liberalen kantischen Tradition in der Rechtfertigung individueller Freiheitsrechte gegenüber sozialen Rechten sehen. Erstere sind nach einer liberalen kantischen Ansicht absolut begründet, da sie auf dem grundlegenden Prinzip von Autonomie in ihren zwei Gestaltungen als private und öffentliche Autonomie begründet liegen. In diesem Sinne entspricht das Recht auf Freiheit bzw. auf Autonomie dem allgemeinen, abstrakten Menschenrecht und aus ihm lassen sich alle Freiheitsrechte rechtfertigen. Demgegenüber lassen sich soziale Rechte nur relativ in Bezug auf die Freiheitsrechte rechtfertigen, nämlich aufgrund ihres Charakters als Mittel zur vollen Verwirklichung privater und öffentlicher Autonomie.<sup>1647</sup>

Die zweite Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen einer absoluten und relativen Begründung hängt eng mit der ersten zusammen und weist unmittelbar auf den Wert oder das Gewicht einer Begründung hin. Nach dieser Betrachtungsweise liegt eine absolute Begründung vor, wenn man einen uneingeschränkten Wert oder das größte Gewicht auf das legt, was begründet wird. Demgegenüber liegt eine relative Begründung vor, wenn man einen beschränkten Wert oder ein relatives Gewicht annimmt. Diese Unterscheidung spielt eine entscheidende Rolle bei der Anwendung begründeter Normen, je nachdem, ob eine absolute oder eine relative Geltung für sie in Anspruch genommen wird. In diesem Sinne lassen nur die relativ geltenden oder relativ begründeten Normen bei ihrer Anwendung Abwägungen zu. Diese zweite Möglichkeit weist also unmittelbar auf die Anwendung geltender Normen hin und dadurch auf die konkrete Geltung der Menschenrechte.

Beide Grade der Begründung der Menschenrechte in den zwei dargestellten Deutungen lassen sich bei Kants, Rawls', Habermas' und Alexys Begründungsprogramme finden. Die letzte Bedeutung einer absoluten oder relativen Begründung der Menschenrechte ist vor allem von Alexys Abwägungstheorie entwickelt worden.

Bei Kants System der Normbegründung lässt sich eine graduelle Begründung der Menschenrechte und der Bürgerrechte insbesondere nach der ersten vorgestellten Bedeutung finden. Bei dem Kantschen Begründungsprogramm gibt es eine *absolute* Begründung des Menschenrechts, indem nämlich das Menschenrecht bei Kant absolut oder kategorisch im obersten Prinzip der Moralität oder im Kategorischen Imperativ und dieses wiederum absolut auf dem Prinzip der Freiheit als Autonomie und der entsprechenden Metaphysik des Subjekts begründet liegt. Die weiteren konkreten Menschenrechte bzw. Bürgerrechte wie auch die sozialen Grundrechte lassen sich *relativ* auf das kategorisch begründete Menschenrecht auf Freiheit begründen.<sup>1648</sup>

Die Gradualität der Begründung der Menschenrechte als absolut oder relativ nach der ersten dargestellten Bedeutung lässt sich wiederum bei Rawls' Theorie der Gerechtigkeit anhand der allgemeinen Vorränge der Freiheit gegenüber der Gleichheit und des Gerechten gegenüber des Guten erklären. Daraus ergibt sich bei Rawls die Stufenordnung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Zur Rechtfertigung der Reihenfolge der Grundsätze der Gerechtigkeit

---

<sup>1646</sup> Zum Begriff des Kantschen Menschenrechts siehe Kant, MdS VI, AA S. 237. Zum Begriff des Alexyanischen Menschenrechts siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153. Siehe auch in dieser Arbeit die Kapitel über Kant und Alexy.

<sup>1647</sup> Dieser Begründungsgrad lässt sich bei allen hier behandelten Autoren finden. Er lässt sich deutlich in Alexys Begründungsprogramm erkennen. Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153 ff., 260 ff.; ders., Theorie der Grundrechte, S. 75 ff., 454. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>1648</sup> Zum Kantschen Menschenrechtsbegriff siehe Kant, MdS VI, AA S. 237; zum Kantschen Rechts der Menschheit siehe Kant, MdS VI, S.43 (B 20); S.304 (B 151).

schlägt Rawls Vorrangsregeln für praktische moralische Normen vor, die einen „*lexikalischen Vorrang*“ des ersten Gerechtigkeitsprinzips vor dem zweiten zulassen.<sup>1649</sup> Ein solcher Vorrang bedeutet bei Rawls auf der einen Seite, dass das erste Gerechtigkeitsprinzip gleiche Freiheit für jedermann *absolut* vorschreibt, dass also die gleiche Freiheit für alle *absolut begründet* ist. Auf der anderen Seite bedeutet Rawls' Vorrang des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes, dass der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz die zulässigen sozialen Ungleichheiten in der Gesellschaft *relativ* zur Erfüllung des Freiheitsprinzips regeln muss. Mit anderen Worten: Der Gerechtigkeitsgrundsatz des Unterschiedsprinzips liegt allein in dem absoluten Gebot gleicher Freiheit *relativ begründet*. Daraus folgt, dass den Freiheitsrechten Vorrang vor den sozialen Rechten zuzuschreiben ist, nämlich dass erstere Rechte sich absolut und letztere sich nur relativ hinsichtlich der Freiheitsrechte begründen lassen. Oder anders ausgedrückt: Die gleichen Rechte auf Freiheit, die die Rechte auf private und öffentliche Autonomie normativ-analytisch beinhalten, sind bei Rawls durch das erste Gerechtigkeitsprinzip formuliert und absolut begründet. Demgegenüber sind die sozialen Rechte, die eine Tendenz zur sozialen Gleichheit zeigen und die zulässigen sozialen Ungleichheiten beschränken, relativ auf den Freiheitsrechten begründet.<sup>1650</sup>

Die absolute Begründung der individuellen Freiheitsrechte wird bei Rawls dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie nicht beschränkt oder geopfert werden dürfen, um soziale Rechte oder kollektive Güter und Ziele maximieren zu können. Dadurch wird bei Rawls die Abwägung der Rechte auf gleiche Freiheit beschränkt. Jedoch lässt sich auch bei Rawls eine graduelle Begründung der Menschenrechte in Bezug auf ihre Anwendung und damit auf ihre Abwägungsmöglichkeit erkennen, die der zweiten dargestellten Bedeutung des Grades von Begründung entspricht. Unter diesem Blickwinkel gelten die Freiheitsrechte aber nicht absolut, da sie unter sehr bestimmten und begrenzten Umständen eine Abwägung erlauben und beschränkt werden können und zwar wenn es nötig ist, um die Freiheit selbst bewahren zu können.<sup>1651</sup>

Beim Habermasschen Begründungsprogramm lässt sich wiederum eine absolute Begründung der Menschenrechte und Grundrechte in der ersten dargestellten Bedeutung finden. Die Rechte auf Handlungsfreiheiten und die Politik- und Teilnahmerechte sind nach diesem Autor *absolut* begründet. Die sozialen Rechte dagegen nur *relativ*,<sup>1652</sup> nämlich in Bezug auf die absolut begründete Gleichverteilung rechtlich subjektiver Handlungsfreiheiten.<sup>1653</sup>

Beim Alexyanischen Begründungsprogramm lässt sich behaupten, dass Menschenrechte auf der einen Seite als Freiheitsrechte *absolut* in der ersten Weise der Unterscheidung des Grades der Begründung gerechtfertigt sind, nämlich hinsichtlich ihres Status als allgemeines und abstraktes Recht auf Autonomie sowie in Bezug auf die Rechtfertigungsgründe oder ihre allgemeine Geltung, sofern die Freiheitsrechte dem allgemeinen Menschenrecht auf Autonomie und mithin dem Freiheitsprinzip entsprechen. Demgegenüber sind die sozialen Rechte auf Autonomie bzw. auf die Freiheitsrechte *relativ* begründet, nämlich als notwendige Mittel zur vollen Entfaltung und Realisierung der Autonomie.<sup>1654</sup>

Darüber hinaus sind bei Alexy das Recht auf Freiheit und damit die Freiheitsrechte *absolut* vorgeschrieben, indem sie eine absolute und universelle Geltung zeigen und sich dadurch als Rechte, „*die alle gegenüber allen haben*“, bezeichnen lassen.<sup>1655</sup> Deshalb entsprechen Freiheitsrechte absoluten Menschenrechten, insofern als sie sich durch eine absolut abstrakte Geltung kennzeichnen lassen. Demgegenüber sind die sozialen Rechte *relativ* vorgeschrieben, da sie sich auf die Rechte hinsichtlich der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsgemeinschaft

---

<sup>1649</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, S. 43-44 ing., deutsch: S. 62-65 J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel I, § 8, S. 43-44 ing., deutsch: S. 62-65.

<sup>1650</sup> Zu den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen siehe Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1651</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, § 11, deutsch: S. 82, 84; Abschnitte 26, 39.

<sup>1652</sup> Hierzu Habermas, Faktizität und Geltung, S. 157.

<sup>1653</sup> Siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 485.

<sup>1654</sup> Auf diese Weise lassen sich soziale Rechte wie z.B. das Recht auf ein Existenzminimum begründen. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154; vgl. auch ders., Theorie der Grundrechte, S. 454.

<sup>1655</sup> Alexy erwähnt als Beispiel das Recht auf Leben. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 3, S. 128.

beziehen.<sup>1656</sup> In diesem Sinne bilden soziale Rechte relative Menschenrechte, da sie durch eine relative Geltung gekennzeichnet sind. Der Charakter moralischer Rechte gehört jedoch nach Alexy sowohl zu den absoluten als auch zu den relativen Menschenrechten. Beide Arten von Menschenrechten müssen in einer demokratischen Verfassung als Grundrechte anerkannt und institutionalisiert werden, wenn diese gerechtfertigt sein will.<sup>1657</sup>

Nach der zweiten Bedeutung des Grades der Begründung der Menschenrechte, nämlich der hinsichtlich ihrer Anwendung und ihrer konkreten Geltung, sind beide Arten von Menschenrechten jedoch bei Alexy *relativ* begründet. Dies bedeutet vor allem für das allgemeine Menschenrecht bzw. das Freiheits- oder Autonomierecht, dass es nicht absolut oder uneingeschränkt gilt, sondern vielmehr, dass es einen *prima facie*-Charakter zeigt. Ein solcher Charakter kommt zum Ausdruck, da das allgemeine Menschenrecht oder Recht auf Autonomie mit der Autonomie anderer oder mit kollektiven Gütern kollidieren und deshalb eingeschränkt werden kann. Jedoch behält die Autonomie auch einen *prima facie*-Vorrang gegenüber kollektiven Gütern. Dieser Vorrang zeigt sich nach Alexy im Diskurs an einer Argumentationslast zugunsten der individuellen Autonomie und zu Lasten kollektiver Güter.<sup>1658</sup> Als *prima facie*-Recht hat die Autonomie bei Alexy einen Prinzipiencharakter.<sup>1659</sup>

Menschenrechte lassen also je nach dem Blickwinkel sowohl eine absolute als auch eine relative Begründung zu. Der Unterschied liegt im angenommenen Standpunkt der Begründung. Wenn die Begründung vom Standpunkt des Status der Freiheit und damit ihres Vorrangs ausgeht, um die universell abstrakte Geltung der Menschenrechte zu rechtfertigen, dann sind Menschenrechte als Freiheitsrechte *absolut* begründet und gelten für alle Menschen. Hingegen sind die sozialen Rechte in diesem ersten Sinne relativ auf die Freiheitsrechte begründet. Wenn also die Begründung vom Standpunkt der Anwendung und der konkreten Geltung der Menschenrechte ausgeht, dann sind die Freiheitsrechte auch *relativ* begründet, weil sie nicht uneingeschränkt gelten, sondern vielmehr Einschränkungen und Abwägungen zulassen.

### 3. Die gemeinsamen und allgemeinen analytisch-normativen Thesen

Die gemeinsamen und *allgemeinen analytisch-normativen Thesen* beziehen sich auf die substantiellen Inhalte der vier betrachteten Begründungsprogramme. Sie werden durch vier grundlegende Thesen formuliert: erstens durch die These der Existenz von etwas wie praktischer Vernunft; zweitens durch die Formulierung der Prinzipien aller rationellen Normenbegründungen, die das Universalitäts- und Autonomieprinzip zum Ausdruck bringen und sich auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen beziehen, welche wiederum nicht nur die notwendigen Voraussetzungen jedes rational formell-prozeduralen Begründungsprogramms bilden, sondern auch letztlich eine Konzeption der moralischen Person implizieren. Die dritte These besagt, dass Menschenrechte existieren und sie in Bezug auf Freiheit aufgefasst werden können. Darüber hinaus bildet die vierte gemeinsame allgemeine These die Idee eines internen analytisch-normativen Verhältnisses zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat, die eine gegenseitige Begründung ermöglicht.

#### 3.1 Die These von der Existenz und dem Gebrauch praktischer Vernunft

Die These hinsichtlich der Existenz von etwas wie praktischer Vernunft und ihrem möglichen Gebrauch bildet die theoretisch analytisch-normative Hauptachse der betrachteten Begründungsprogramme. Sie lässt sich als die Möglichkeit eines praktischen Gebrauchs der Vernunft formulieren. Es wird aus einer Kantschen Sicht angenommen, die Vernunft sei eine

---

<sup>1656</sup> „Relative Menschenrechte sind Rechte, die alle Mitglieder aller Rechtsgemeinschaften in ihrer Rechtsgemeinschaft haben“. Alexy erwähnt als Beispiel das Wahlrecht. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 3, S. 128.

<sup>1657</sup> Vgl. Alexy, a.a.O.

<sup>1658</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154; siehe auch ders., Individuelle Rechte und kollektive Güter, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 260 f.

<sup>1659</sup> „Es fordert ein relativ auf die rechtlichen und die tatsächlichen Möglichkeiten möglichst hohes Maß an Autonomie des einzelnen“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154. Vgl. auch R. Alexy, Theorie der Grundrechte, S. 75 ff.



Einheit, die sowohl einen legitim theoretischen als auch einen praktischen Gebrauch ermöglicht. Allein wenn ein praktischer Gebrauch der Vernunft möglich ist, ist auch die Moralität im weiteren Sinne möglich, indem nämlich eine kritische universelle Moral als universalisierungsfähige praktische Erkenntnis, sowohl für den Bereich der Moral im engeren Sinne als auch für die Bereiche des Politischen und des Rechts gelten können. In diesem Sinne lässt praktische Vernunft sowohl einen praktisch privaten als auch einen praktisch öffentlichen Gebrauch derselben zu. Beide stehen in einem intrinsischen Verhältnis zu der privaten und öffentlichen Autonomie.<sup>1660</sup>

Der praktische Gebrauch der Vernunft soll nach dieser These praktische Erkenntnisse ermöglichen, indem er nämlich dem Anspruch auf Objektivität und Wahrheit im Sinne praktischer Richtigkeit normativer Aussagen genügen soll. Ein solcher Anspruch entspricht bei praktischen Normen dem auf universelle Geltung, Richtigkeit oder Gerechtigkeit. Allein wenn praktische Vernunft möglich ist, ist es auch möglich, praktische Erkenntnis als universell gültig, richtig oder gerecht zu begründen. Universell praktische Normen wie die Menschenrechte liegen also letztlich in der praktischen Vernunft, mithin in der Möglichkeit der Moral selbst begründet. Die Idee praktischer Vernunft steht also im Zentrum der vier Begründungsprogramme und jeder rational-prozeduralen Begründung von Normen, da sie den Ausgangspunkt bildet, aus dem die praktische Vernunft selbst und damit die praktischen Grundsätze, Normen oder Regeln begründet werden können und besteht letztlich im Kern einer normativen Konzeption der moralischen Person.

Bei Kants Begründungssystem handelt es sich um eine transzendente apriorische praktische Vernunft, die dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben und hauptsächlich als ein monologischer Denkprozess des Einzelnen aufgefasst wird. Dennoch setzt Kants praktische Vernunft stets die Möglichkeit der Überprüfung von Argumenten von rein vernünftigen Wesen voraus, die zu einer idealen Gemeinschaft als *Reich der Zwecke* gehören.<sup>1661</sup>

In ähnlicher Weise geht es bei Rawls um eine autonom-normative und konstruktive praktische Vernunft, die sowohl dialogisch als auch monologisch sein kann und die der moralischen Person als rational-vernünftigem und d.h. als voll-autonomen Bürger zugehört. Andererseits handelt es sich bei der praktischen Vernunft im Habermasschen Begründungsprogramm um eine kommunikative oder diskursive Vernunft, die sich allein auf eine dialogische Weise als Argumentation unter mehreren entfalten kann. Praktische Vernunft wird bei Habermas sowohl in abstrakten als auch in konkreten realen Diskursprozessen zum Ausdruck gebracht, sie gehört aber konstitutiv zur abstrakten Idee vom Diskursprozess und ist dadurch auf kein Subjekt, keine Konzeption der Person angewiesen. Deshalb liegt bei Habermas praktische Vernunft *allein* in den Diskursregeln und Argumentationsformen.<sup>1662</sup> Beim Alexyanischen Begründungsprogramm handelt es sich bei der praktischen Vernunft auch um eine diskurstheoretische Vernunft, die aber sowohl dialogischen Diskurs als auch „*inneren Diskurs*“ zulässt. Praktische Vernunft wird bei Alexy zum Ausdruck gebracht durch notwendige konstitutive Regeln der Vernunft als Regeln des rationalen praktischen Argumentierens, die den Regeln des Diskurses entsprechen. In diesem Sinne versucht Alexy diejenigen *Universalien* praktischer Vernunft im Sinne von kommunikativen Strukturen und Kompetenzen aufzuspüren, die ferner eine Konzeption der moralischen Person voraussetzen.<sup>1663</sup>

### **3.2 Die These über die Prinzipien aller rationellen Normbegründung**

Es lässt sich bei den vier Begründungsmodellen von Kant, Rawls, Habermas und Alexy die These formulieren, dass es bestimmte grundsätzliche Prinzipien gibt, die zu jeder rationell formell-prozeduralen Normbegründung gehören, welche die betrachteten Begründungsprogramme ausarbeiten. Diese Prinzipien lassen sich als *universelle*

---

<sup>1660</sup> Zu Einheit der Vernunft bei Kant siehe Kant, GMdS, Vorrede, S. 18 f. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1661</sup> Zum Begriff des Reichs der Zwecke siehe Kant, GMdS, S. 66.

<sup>1662</sup> Habermas, a.a.O., S. 360.

<sup>1663</sup> Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., Recht, Diskurs und Vernunft, S. 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

*Begründungsprinzipien* bezeichnen, weil sie die Schemata jeder formellen Moral bilden, die als rational und objektiv anerkannt sein will, und sie lassen sich in allgemeine und transzendente Prinzipien unterscheiden.

### 3.2.1 Die allgemeinen Prinzipien der Universalität und Autonomie

Die allgemeinen Prinzipien aller rationalen Normenbegründung können als Prinzipien der *Universalität* und der *Autonomie* im Zusammenhang mit einer Konzeption der Unparteilichkeit aufgefasst werden. Das erste Prinzip entspricht dem Universalisierbarkeitsprinzip, das zweite dem Autonomieprinzip. Ferner lassen sich diese beiden Prinzipien der Universalität und Autonomie auf einer transzendentalen Ebene begründen. Die transzendentalen Prinzipien jeder rationalen Normenbegründung sind die der *Freiheit* und *Gleichheit*. Diese Prinzipien sind wiederum von Kant in einer Metaphysik des Subjekts entwickelt, von Habermas und Alexy als notwendige Präsuppositionen oder Regeln des Diskurses umformuliert und von Rawls sowohl als Grundsätze der Gerechtigkeit sowie als Eigenschaften einer Konzeption der Person vorgeschlagen worden.<sup>1664</sup>

Universalität und Autonomie entsprechen der *Form* der praktischen Vernunft selbst, setzen einander voraus und bilden damit die zwei Seiten einer Medaille. Das Universalisierbarkeitsprinzip besagt allgemein, dass eine Norm nur dann als gültig, als richtig oder als gerecht betrachtet werden kann, wenn sie verallgemeinerungsfähig ist bzw. wenn sie universelle Geltung beanspruchen kann. Anders gesagt: eine Norm darf nur Gültigkeit beanspruchen, wenn sie für jedermann oder von jedem Betroffenen akzeptiert werden kann oder könnte. Kant formuliert das Universalisierbarkeitsprinzip durch die Formel des *Kategorischen Imperativs*, Rawls durch die Idee des *Urzustandes* und ihre Beschränkungen des *Schleiers des Nichtwissens*, Habermas durch das *Diskursprinzip*, und Alexy durch das *Prinzip der universellen Zustimmung*.<sup>1665</sup>

Andererseits schreibt das *Autonomieprinzip* allgemein zweierlei vor. Erstens bezieht sich Autonomie in ihrer negativen Form im Sinne negativer Freiheit auf die Freiheit der praktischen Vernunft bzw. des vernünftigen Willens, nämlich auf die Unabhängigkeit des Urteilsvermögens bei normativen Urteilen. In dieser ersten Formulierung besagt das Autonomieprinzip, dass jede gültige, richtige oder gerechte Norm allein auf den Prinzipien der praktischen Vernunft beruhen soll. Dies ist als die Bedingung des Apriori bei Kant und der Unparteilichkeit sowohl bei Rawls als auch bei Habermas und Alexy formuliert worden. Diese Form des Autonomieprinzips schließt also egoistische Interessen als Gründe für praktische Urteile aus.<sup>1666</sup>

Autonomie in ihrer positiven Gestalt bezieht sich wiederum auf die Unabhängigkeit des vernünftigen Willens von Interferenzen jeder anderen Willkür sowie von sozialen oder politischen Institutionen. In ihrer positiven Form im Sinne praktischer Freiheit bezieht sich Autonomie auf die Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung des Menschen sowohl in seinem privaten als auch in seinem öffentlichen Leben. Dies bedeutet, dass jeder Mensch allein nach den Prinzipien der praktischen Vernunft, die er selbst als freies und vernünftiges Wesen erzeugt,

---

<sup>1664</sup> Hier ist es jedoch notwendig, zu erklären, dass sowohl Habermas als auch Rawls die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit nicht für transzendente Prinzipien halten. Diese Prinzipien bilden vielmehr nach Habermas die notwendigen Präsuppositionen des Diskurses und wären in diesem Sinne *quasitranszendente*. Nach Rawls – insbesondere in seinem „*Political Liberalism*“ – bilden die Freiheit und Gleichheit moralisch-politische Prinzipien eines politischen Konstruktivismus und als Eigenschaften der Person würden sie keiner metaphysischen Konzeption der Person, sondern vielmehr einer *politischen* Konzeption der Person entsprechen. Jedoch können sowohl Habermas als auch Rawls die Transzendentalität, im Sinne einer Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen, die die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit implizieren, nicht vermeiden, da ihre Begründungsprogramme auf solchen notwendigen Voraussetzungen beruhen. Zur Erörterung dieses Problem siehe das letzte Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1665</sup> Diese These schließt Tugendhats These von einem Prinzip aller rationalen Normenbegründung ein. Tugendhat selbst spricht seinerseits von einem *Prinzip rationaler Begründung*. Siehe E. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 9-10. Bezüglich der Ideen der Universalität und Autonomie als Grundprinzipien der Begründung der Menschenrechte siehe auch R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 142; hierzu auch C.S. Nino, Ethics and Humans Rights. Etica y derechos humanos, S. 104.

<sup>1666</sup> Zum Autonomie Prinzip siehe Kant, GMdS, S. 75-80; Rawls, Political Liberalism, 1. Vorlesung; Habermas, Faktizität und Geltung, Kapitel III, IV und X; ders., Einbeziehung des Anderen, Kap. X, S. 298-305; Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.127 ff.

handeln soll.<sup>1667</sup> In dieser letzten Form besagt das Autonomieprinzip, dass jedermann in der Lage sein soll, jede Norm, der man als Adressat gehorchen soll, als eine von sich selbst erzeugte Norm betrachten zu können. Durch diese Form des Autonomieprinzips können die Rollen des Normurhebers und die des Normadressaten vereinigt werden. Dies ist von Kant in der Autonomieformel dargestellt und von Rawls, Habermas und Alexy angenommen und in ihren zwei Aspekten der privaten und öffentlichen Autonomie weiter entwickelt worden.

Private Autonomie in ihrer positiven Gestalt besagt also im Allgemeinen, dass jedermann sich selbst bestimmen können soll, nämlich dass jedermann seine eigene Konzeption des Guten und dementsprechend seinen eigenen Lebensplan entwerfen und realisieren können soll. Andererseits besagt die öffentliche Autonomie im Allgemeinen, dass jeder Bürger sich als Gesetzgeber betrachten können soll, damit jeder dem Gesetz aus eigener Überzeugung gehorchen kann. Rawls formuliert öffentliche Autonomie als die Teilnahme jedes voll-autonomen Bürgers an der Bestimmung und Einrichtung einer wohlgeordneten Gesellschaft und damit an der Entscheidung der öffentlichen grundlegenden Angelegenheiten einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft. Öffentliche Autonomie wird auch nach der Rawlsschen Ansicht als die gleichberechtigte Beteiligung der Bürger an der politischen Macht betrachtet.<sup>1668</sup> Aus einer diskurstheoretischen Sicht formuliert das Prinzip der öffentlichen Autonomie die Teilnahme jedes Bürgers an der öffentlichen Meinung- und Willensbildung im demokratischen Verfassungsstaat, bei der jeder Bürger seine politischen, Teilnahme- oder kommunikativ-diskursiven Rechte ausüben können soll.<sup>1669</sup>

Es gibt jedoch ein Spannungsverhältnis zwischen privater und öffentlicher Autonomie, das sich auf das Problem des Vorranges bzw. auf der Priorität von diesen Autonomien bezieht und das sowohl in Kants Begründungsprogramm als auch in Rawls', Habermas' und Alexys Begründungsprogrammen eine zentrale Rolle spielt.

Bei Kant lässt sich behaupten, dass die beiden Aspekte der Autonomie verschiedene Bedeutungen einer begrifflichen Einheit ausdrücken. Freiheit als Autonomie wird bei Kant in den doppelsinnigen Verhältnissen von *innerer* - *äußerer* und *negativer* - *positiver Freiheit* zum Ausdruck gebracht. Es kann auch behauptet werden, dass bei Kant die private Autonomie als *innere* und *negative Freiheit* bzw. als Moralität im engeren Sinne die Basis für die öffentliche Autonomie bietet. Dies ist bei Kant in dem Sinne der Fall, als die moralische Freiheit die Grundlage politischer Freiheit bildet, nämlich dass die Moral die normative Basis des politischen Systems und des Rechts bietet. Bei dieser ersten Auslegung hat bei Kant private Autonomie Vorrang vor öffentlicher Autonomie, indem ein größeres Gewicht auf die Sicherung der privaten Sphäre des Menschen gelegt wird. Dafür werden vor allem die Abwehrrechte gegen den Staat, nämlich die Rechte die die private Freiheitssphäre des Einzelnen vor Eingriffen der öffentlichen Gewalt sichern, und die individuellen Handlungsfreiheiten garantiert. Dies entspricht Kants klassisch liberaler Auffassung, in der der *inneren* und *negativen Freiheit* bzw. der moralischen Freiheit als private Autonomie Priorität zugeschrieben wird.<sup>1670</sup>

Eine weitere Interpretation der Rolle der beiden Aspekte der Autonomie bei Kant entspricht einer republikanischen oder rousseauianischen Auffassung von Kant. Nach dieser Auslegung können die private Autonomie bzw. die Grundrechte und Freiheiten, die die individuellen Handlungsfreiheiten ermöglichen, *erstmalig* und *allein* im Zivilzustand zustande kommen und dadurch gewährleistet werden. Dies bedeutet, dass die private Autonomie ihre volle praktische

---

<sup>1667</sup> Zum Beispiel bei Rawls heißt also autonom handeln, „nach Grundsätzen handeln, denen man als freies und gleiches Vernunftwesen zustimmen würde, und die man in diesem Sinne auffassen soll“. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 560.

<sup>1668</sup> Siehe z.B. J. Rawls, Political Liberalism, S. 42 ff., 148 ff.

<sup>1669</sup> Zu den Begriffen von öffentlicher Autonomie, Öffentlichkeit, deliberativer Politik, kommunikativer Macht siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 109, 182-187, 301, 381; Siehe ders., Strukturwandel der Öffentlichkeit, S. 112-171.

<sup>1670</sup> Zum Vorrang der Freiheit und des Gerechten siehe Kant, GMdS, S. 63-67 (BA 76); ders., KpV 1. Teil, 1. Buch, 2. Hauptstück, insbes. S. 62-65 in Bd. 5 von AA Berlin 1908; Rawls, A Theory of Justice, Fn. 16, S. 50, 130 f; Vgl. Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 122-125; König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 220-228.

Bedeutung ausschließlich durch die Sicherung der politischen Rechte und Freiheiten gewinnen kann, die sich aus der öffentlichen Autonomie ergeben.<sup>1671</sup>

In „*Political Liberalism*“ kritisiert Rawls seinerseits an Kants Autonomiebegriff zweierlei: Erstens beanstandet Rawls, dass bei Kant die Autonomie dem moralischen Wert einer umfassenden Lehre entspricht und dass sie insofern nicht als politischer Wert einer politischen Konzeption der Gerechtigkeit geeignet ist. In diesem Sinne wäre die moralische Autonomie nicht in der Lage, die Aufgabe einer politischen Theorie der Gerechtigkeit zu erfüllen, nämlich eine Antwort auf das Problem des Pluralismus in einer demokratischen Gesellschaft zu bieten. Zweitens ist Rawls der Ansicht, dass der privaten Autonomie, obwohl ihr als moralischer Autonomie beim demokratischen Denken eine bedeutende Stellung zukommt, das *öffentliche Reziprozitätskriterium* fehlt, das zu vernünftigen politischen Grundsätzen gehört.<sup>1672</sup>

Auch Habermas kritisiert in „*Faktizität und Geltung*“ Kants Konzeption der Autonomie. Dieser Autor meint, dass sowohl bei Kant als auch bei Rousseau der intrinsische Zusammenhang zwischen privater und öffentlicher Autonomie bzw. zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität fehlt, welchen die Diskurstheorie herausarbeiten will. Der Grund dafür besteht nach Habermas darin, dass beide Autoren die Vernunft mit dem Willen in der Autonomie eines Subjekts verbinden, während Habermas diese Verbindung im Diskursprozess festmacht.<sup>1673</sup> An einer anderen Stelle vertritt Habermas jedoch die Meinung, dass bei Kant die beiden Aspekte der Autonomie ein Gleichgewicht und eine Gleichursprünglichkeit zeigen, da weder die liberalen Grundrechte der Selbstbestimmungspraxis als äußere Beschränkungen bloß übergeordnet sein dürfen noch dürfen sie für diese bloß instrumentalisiert werden.<sup>1674</sup>

Es lässt sich behaupten, dass bei Kant zwischen den beiden Gestalten der Autonomie ein Gleichgewicht auf zweierlei Weise festgestellt werden kann. Erstens leitet Kant aus derselben transzendentalen Prämisse der Freiheit sowohl die moralische bzw. private als auch die politische bzw. öffentliche Autonomie her. Zweitens setzen sich bei Kant die beiden Autonomien gegenseitig voraus: Die Freiheiten und Rechte privater Autonomie sind die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheiten und Rechte öffentlicher Autonomie und allein die letzteren können die Grund- und Bürgerrechte gewährleisten.

Dennoch lässt sich feststellen, dass in Kants praktischer Philosophie ein analytisch-normativer Vorrang der privaten gegenüber der öffentlichen Autonomie vorhanden ist. Dieser Vorrang bezieht sich auf die begriffliche und normative Herleitung und Darstellungsordnung in Kants Freiheitssystem, in dem öffentliche Autonomie in der privaten bzw. moralischen Autonomie als innerer Freiheit ihre analytisch-normative Grundlage findet. Mit anderen Worten: Der normative Vorrang privater Autonomie bei Kant bezieht sich darauf, dass sich öffentliche Autonomie aus der von vornherein vorhandenen normativen Voraussetzung privater Autonomie rechtfertigen lässt. Es besteht insofern ein *Begründungsvorrang* der privaten Autonomie. Aus einer theoretischen Sicht bildet also private Autonomie bei Kant die analytisch-normative Basis öffentlicher Autonomie. Praktisch gesehen, sollen aber *im Zivilzustand* beide Aspekte der Autonomie ein Gleichgewicht gewinnen, wenn sie von den Bürgern anerkannt und ausgeübt werden. Letzteres bedeutet bei Kant, dass die liberalen Grundrechte, die die private Autonomie ermöglichen, nur gewährleistet werden können, insofern politische Rechte und Freiheiten, die die Ausübung öffentlicher Autonomie sichern, gewährleistet werden können. Umgekehrt können politische Rechte und Freiheiten ausgeübt werden, allein wenn die nicht-politischen Grundrechte und Freiheiten gesichert sind. Dies bildet bei Kant ein analytisch-normatives *Voraussetzungskreisssystem* von Autonomien.

---

<sup>1671</sup> Hierzu Kant, Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII., S. 129; ders., MdS, WW VII., Einteilung der Rechtslehre, S. 345; vgl. Unruh, a.a.O., S. 128.

<sup>1672</sup> Rawls betrachtet auch den Fall, dass viele gläubige Bürger moralische Autonomie für ihre Lebensweise ablehnen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1673</sup> Vgl. Habermas, a.a.O., S. 134.

<sup>1674</sup> Siehe auch J. Habermas, „*Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*“, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, S. 89.

Bei Rawls bildet wiederum die Autonomie ein grundlegendes und wesentliches Prinzip seines Begründungsprogramms und seiner Theorie der Gerechtigkeit als ganzer, insofern als sie der Kerneigenschaft einer moral-politischen Konzeption der Person als Bürger entspricht, welche in den Eigenschaften des Urzustandes nachgebildet wird und auf der letztlich moralische Normen begründet liegen. Rawls betrachtet jedoch das Autonomieprinzip nicht im Sinne privater oder moralischer Autonomie, die den grundlegenden Wert umfassender Lehren – wie der Lehre der Autonomie bei Kant<sup>1675</sup> oder des Ideals der Individualität bei Mills<sup>1676</sup> – umfasst, sondern vielmehr im Sinne öffentlicher oder politischer Autonomie, die das normative Wesen des Bereiches des Politischen ausmacht.<sup>1677</sup> Trotzdem sieht Rawls die beiden Aspekte der Autonomie in der öffentlichen Autonomie in Form politischer und moralischer Autonomie vereint. Als *moralische Autonomie* drückt sie nach Rawls die Selbstbestimmung des Menschen aus, nämlich die freie Entscheidung über die eigene Konzeption des Guten und die eigene Lebensweise. Als *politische Autonomie* bedeutet sie die rechtliche Unabhängigkeit von Bürgern, ihre garantierte politische Integrität und ihre gleiche Beteiligung an der Ausübung politischer Macht.<sup>1678</sup>

Darüber hinaus unterscheidet Rawls bei der öffentlichen Autonomie zwischen der rationalen und der vollen Autonomie. Auf der einen Seite ist die *rationale Autonomie* von Rawls als rationales Denken gekennzeichnet, das den Parteien im Urzustand als künstlichen Personen eines Darstellungsmittels zugeschrieben wird und das den Zielen eines solchen Konstruktionsverfahrens angemessen ist. Auf der anderen Seite bezeichnet Rawls volle Autonomie nicht nur als rationale, sondern auch als vernünftige Autonomie, die den Bürgern als wirklichen Personen einer gerechten und wohlgeordneten Gesellschaft zugeschrieben wird.<sup>1679</sup>

Allgemein verstehen sich bei Rawls die Personen als Bürger in dreierlei Hinsicht als autonom: Erstens verfügen sie über das moralische Vermögen, eine Konzeption des Guten auszubilden, sie zu verändern und sie in rationaler Weise zu verfolgen; zweitens sind sie selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche und drittens sind sie in der Lage Verantwortung für ihre Ziele zu übernehmen. Diese drei Aspekte des Freiseins ermöglichen den Bürgern sowohl rationale als auch volle Autonomie.<sup>1680</sup>

Ferner sind bei Rawls die privaten und öffentlichen Aspekte der Autonomie in beiden Gerechtigkeitsgrundsätzen der Freiheit und Gleichheit, mithin in den Menschenrechten und Grundrechten der Bürger vereint und beide sollen dadurch gesichert werden. Somit versucht die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness den traditionellen Konflikt zwischen beiden Autonomien bzw. zwischen den Grundfreiheiten und den politischen Freiheiten oder zwischen den sogenannten „*Freiheiten der Modernen*“ und den „*Freiheiten der Alten*“ aufzulösen.<sup>1681</sup>

Es sind jedoch beim Rawls verschiedene Interpretationen des Spannungsverhältnisses zwischen privater und öffentlicher Autonomie möglich. In „*A Theory of Justice*“ lässt sich finden, dass die private Autonomie Vorrang vor der öffentlichen Autonomie zeigt, da sich hier die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness mit einer umfassenden Lehre vergleichen lässt, deren Basis in einer Lehre der moralischen Autonomie – im Sinne Kants – besteht.<sup>1682</sup> Im Gegensatz dazu lässt sich in

---

<sup>1675</sup> Rawls, *Political Liberalism*, Fn. 12, S. 42, 155-156.

<sup>1676</sup> Vgl. J.S. Mill, *On Liberty*, Kapitel 3, insbesondere § 1-9. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42, 155-156.

<sup>1677</sup> In diesem Sinne bildet die Autonomie beim Rawlsschen praktischen System ein Beispiel für den Unterschied zwischen den moralischen Werten einer umfassenden Lehre und den (moralischen) politischen Werten einer politischen Konzeption. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1678</sup> Rawls betrachtet auch den Fall, dass viele gläubige Bürger moralische Autonomie für ihre Lebensweise ablehnen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1679</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung.

<sup>1680</sup> Vgl. J. Rawls, a.a.O., § 5, S. 149.

<sup>1681</sup> Vgl. Benjamin Constanz Aufsatz „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen“ (1819), in: ders., *Werke in vier Bänden*, Bd. 4: *Politische Schriften*, hg. von Lothar Gall, Berlin 1972, S. 363-396.

<sup>1682</sup> Diese Interpretation mag der von Rawls selbst entsprechen. Rawls gibt zu, dass in „*A Theory of Justice*“ die Unterscheidung zwischen moralischer und politischer Autonomie nicht gemacht wird, Autonomie als moralische Autonomie im kantischen Sinne verstanden wird. Die Idee der Autonomie in „*A Theory of Justice*“ lässt sich nach Rawls selbst als philosophische oder moralische Idee begreifen, da in „*A Theory of Justice*“ nicht zwischen umfassenden Lehren und politischen Konzeptionen unterschieden wird. Siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, §§ 40, 78 und § 86; ders., *Political Liberalism*, Einleitung 1995, S. 40, Fn. 8.

„*Political Liberalism*“ bei Rawls ein anderer Standpunkt finden, insofern die öffentliche Autonomie Priorität gegenüber der privaten Autonomie zeigt, da hier die Autonomie dank dem Rawlsschen politischen Wandel einen voll politischen Sinn als öffentliche Autonomie gewinnt, nämlich als volle Autonomie der Bürger. So behauptet Rawls selbst, dass in „*Political Liberalism*“ der Unterschied zwischen politischer und moralischer Autonomie betont und hervorgehoben wird und dass sich hier die politische Gerechtigkeitskonzeption nur auf öffentliche Autonomie bezieht.<sup>1683</sup>

Diese beiden Interpretationen, die zunächst unilaterale Alternativen vertreten, können jedoch einander angenähert werden, wenn gezeigt wird, dass auf der einen Seite in „*A Theory of Justice*“ die öffentliche Autonomie eine zentrale Rolle spielt und auf der anderen Seite in „*Political Liberalism*“ die moralische Autonomie in der öffentlichen Autonomie enthalten ist. In „*Political Liberalism*“ schließt Rawls beide Aspekte der Autonomie im Begriff öffentlicher und politischer Autonomie ein. Dieser Begriff schließt also sowohl moralische bzw. private Autonomie als auch politische bzw. öffentliche Autonomie ein.<sup>1684</sup>

Eine weitere Interpretation von Rawls' Betrachtung der Autonomie behauptet, dass, obwohl der Autor in „*Political Liberalism*“ der Autonomie eine öffentliche bzw. politische Bedeutung zuschreibt, die moralische Autonomie bzw. die liberalen Grundrechte aus *strukturellen Gründen* Vorrang behalten vor der öffentlichen Autonomie bzw. den politischen, kommunikativen und diskursiven Rechten und Freiheiten. Diese Interpretation vertritt Habermas. In diesem Sinne wirft dieser Autor Rawls vor, dass sich aus der Struktur von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit mit ihrer zweistufigen Einteilung ein Vorrang der liberalen Grundrechte und der privaten Autonomie vor der öffentlichen Autonomie und den politischen kommunikativen und diskursiven Rechten und Freiheiten ergibt, die den Kern des politischen demokratischen Prozesses bilden.<sup>1685</sup> Dies widerspricht der These, dass Rawls im Prinzip Rousseaus und Kants Intuition bezüglich der „*Gleichursprünglichkeit*“ der beiden Autonomien folgt.

Seinerseits versucht Rawls diesem Habermasschen Vorwurf entgegenzutreten, indem er behauptet, bei seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness und seinem politischen Liberalismus gäbe es ein Gleichgewicht und eine „*Gleichursprünglichkeit*“ – um den Ausdruck von Habermas zu benutzen – zwischen privater und öffentlicher Autonomie, nämlich zwischen den liberalen Grundrechten und Freiheiten und dem Prinzip der Volkssouveränität, die die Freiheit der Modernen und die Freiheit der Alten zum Ausdruck bringen.<sup>1686</sup> Rawls versucht also geltend zu machen, dass jede Autonomie ihren eigenen Sinn hat und ihre eigene Aufgabe erfüllen muss, deshalb keiner von beiden ein größeres Gewicht oder ein Vorrang vor der anderen zugeschrieben werden muss.

Es lässt sich aber bei Rawls – wie auch bei Kant – ein *analytisch-normativer Vorrang* der privaten bzw. moralischen Autonomie vor der öffentlichen bzw. politischen Autonomie erkennen. Ein solcher Vorrang drückt sich bei Rawls durch zwei Merkmale seiner Theorie aus. Zunächst lässt die zweistufige Struktur von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit einen analytisch-normativen *Darstellungs- und Begründungsvorrang* moralischer Autonomie zu, da sie sich als eine *Begründungsbasis* öffentlicher Autonomie ansehen lässt. Sie lässt sich insofern als solche ansehen, die den Kern des Urzustandes bildet, bei dem die öffentliche Autonomie der Bürger

---

<sup>1683</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, 2. Vorlesung, § 6; ders., *Political Liberalism*, Einleitung 1995, S. 40.

<sup>1684</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1685</sup> In diesem Sinne ergibt sich bei Rawls nach Habermas, „aus der zweistufigen Anlage seiner[Rawls'] Theorie ein Vorrang der liberalen Grundrechte, der den demokratischen Prozeß gewissermaßen in den Schatten treten läßt“. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 89.

<sup>1686</sup> In „*Reply to Habermas*“ vertritt Rawls diese Hauptthese durch drei weitere Thesen: Erstens, dass der politische Liberalismus die politische und moralische Autonomie nicht in einem unaufgelösten Konkurrenzverhältnis lässt; zweitens, dass es kein echtes Dilemma zwischen beiden Autonomien gibt und drittens, dass letzten Endes im politischen Liberalismus keine der beiden Autonomien der anderen untergeordnet ist. So behauptet Rawls: „*I deny, first, that liberalism leaves political and private autonomy in unresolved competition; second, that the alleged dilemma liberalism is said to face is not a true dilemma, since the two propositions are plainly correct; and I maintain, third, that in liberalism properly interpreted, as I hope is? to be in justice as fairness, and in other liberal doctrines going back to Locke, public and private autonomy are also both co-original and of equal weight (to use Habermas's terms), with neither externally imposed on the other.*“ J. Rawls, *Reply to Habermas*, S. 163 ing.

noch latent vorhanden ist. In diesem Sinne bietet moralische Autonomie eine Begründung der Grundsätze der Gerechtigkeit und mithin eine Begründung einer gerechten politischen Gesellschaft und der in ihr ausgeübten politischen Rechte.<sup>1687</sup> Zweitens zeigen in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als Fairness die Rechte und Freiheiten moralischer Autonomie z.B. die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheiten sowie die Denk- und Meinungsfreiheiten einen Vorrang vor den politischen Rechten und Freiheiten öffentlicher Autonomie, obwohl beide Freiheiten in dem ersten Gerechtigkeitsprinzip enthalten sind. Dieser Vorrang wird zum Ausdruck gebracht, indem die liberalen Grundrechte und Freiheiten nicht durch die Ausübung politischer Rechte und Freiheiten eingeschränkt werden dürfen, während die liberalen Grundrechte zusammen mit der judikativen Kontrolle einen Grund für die Einschränkung der Ausübung politischer Grundrechte bilden können.<sup>1688</sup> Darüber hinaus ist der Vorrang der privaten Autonomie kohärent mit Rawls' These des Vorranges der Gerechtigkeit und der Freiheit und entspricht letzten Endes Rawls' Auflösung des dialektischen Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie.

Von Habermas wird die These der „*Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie*“ vertreten.<sup>1689</sup> Diese These besteht im Kern eines neuen prozeduralen Paradigmas des Rechts,<sup>1690</sup> nämlich im zentralen Argument eines Habermasschen diskursiven Paradigmas desselben, nachdem die Kommunikationsformen gleichzeitig private und öffentliche Autonomie „*in ihrer Entstehung*“ gewährleisten.<sup>1691</sup> Ferner versucht Habermas durch diese These die interne Spannung zwischen den Menschenrechten einerseits und dem Prinzip der Volkssouveränität andererseits und damit schließlich die Spannung zwischen der Faktizität und der Geltung des Rechts aufzulösen.

Der Autor schlägt also eine abstrakte Idee der Autonomie vor, die einerseits private und moralische Autonomie und andererseits öffentliche Autonomie umfasst.<sup>1692</sup> Das intrinsische Verhältnis zwischen beiden Autonomien wird nach Habermas zum Ausdruck gebracht, indem die Freiheitsrechte bzw. Handlungsfreiheiten notwendige Bedingungen der Ausübung politischer, kommunikativer und diskursiver Rechte bilden,<sup>1693</sup> während die politischen Rechte und kommunikativen Freiheiten die Freiheitsrechte gewährleisten.<sup>1694</sup> Die private Autonomie in Form von Freiheitsrechten ist also notwendige Bedingung der Ausübung öffentlicher Autonomie bzw. politischer und kommunikativer Freiheiten. Freiheitsrechte stehen deshalb für den Gesetzgeber nicht zur Disposition, jedoch können sie nach Habermas die Souveränität des Gesetzgebers nicht einschränken.<sup>1695</sup>

Das diskursive Verständnis der Autonomie stützt sich letzten Endes bei Habermas auf das *Diskursprinzip* „*D*“<sup>1696</sup> und bildet sich als vernünftiger Wille, der die Verbindung zwischen Willen und Vernunft zum Ausdruck bringt. Der vernünftige Wille bildet sich nicht mehr im

---

<sup>1687</sup> Dies entspricht Habermas' Meinung bezüglich des Vorranges moralischer Autonomie bei Rawls. Siehe J. Habermas, „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: *Einbeziehung des Anderen*, S. 87 ff.

<sup>1688</sup> Vgl. J. Rawls, *Reply to Habermas*, S. 36-37 esp.

<sup>1689</sup> Diese These entwickelt Habermas in *Faktizität und Geltung*, Kapitel III, IV und X; ders., *Einbeziehung des Anderen*, Kap. X, S. 298-305.

<sup>1690</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 468-537; ders., *Einbeziehung des Anderen*, S. 245, 277-293.

<sup>1691</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 493, 527-538.

<sup>1692</sup> Habermas, a.a.O., S. 109, 301, 381.

<sup>1693</sup> „*Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt.*“ Habermas, a.a.O., S. 134. Siehe Grimm, *Bedingungen demokratischer Rechtssetzung*, S. 489-506.

<sup>1694</sup> Der interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität liegt nach Habermas „*im normativen Gehalt eines Modus der Ausübung politischer Autonomie, der ... durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs- und Willensbildung gesichert wird.*“ Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 133.

<sup>1695</sup> Die theoretische Unverfügbarkeit, die die universelle Geltung dem Menschenrecht zuspricht, kann nach Habermas die Grundrechte nicht vor dem Schicksal allen positiven Rechts bewahren; auch sie können geändert oder außer Kraft gesetzt werden. Siehe Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 222, 300; ders., *Faktizität und Geltung*, S. 162.

<sup>1696</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 155.

Begriff des Subjekts – wie bei Kant –,<sup>1697</sup> sondern vielmehr in Diskursprozessen, nämlich im zur Verständigung orientierten Diskurs.<sup>1698</sup> Deshalb wohnt nach Habermas Ansicht die Autonomie bzw. die praktische Vernunft den Diskursregeln und Argumentationsformen inne.<sup>1699</sup>

Das Habermassche Begründungsprogramm entwickelt einen besonders scharf konturierten Begriff der öffentlichen Autonomie und damit der Öffentlichkeit<sup>1700</sup> und der deliberativen Politik,<sup>1701</sup> welcher sich aus dem Begriff der kommunikativen Macht<sup>1702</sup> bzw. aus der Ausübung der kommunikativen Freiheiten der Staatsbürger in der Zivilgesellschaft gewinnen lässt.<sup>1703</sup> Die öffentliche Autonomie bildet den Angelpunkt eines diskurstheoretischen Verständnisses radikaler Demokratie,<sup>1704</sup> die legitimes Recht erzeugen muss<sup>1705</sup> und dem Rechtsstaat Legitimität gewährt.<sup>1706</sup>

Habermas' Betrachtung der Autonomie zeigt jedoch tiefe interne Spannungen, die durch drei Merkmale zum Ausdruck gebracht werden können. Erstens lässt sich sagen, dass, selbst wenn Habermas' These der Gleichursprünglichkeit der beiden Autonomien gelänge, sie durch die Bildung eines Kreisprozesses gekennzeichnet wäre, der keinen analytisch-normativen Vorrang oder Darstellungs- oder Begründungsvorrang zuließe. Dies würde aber bedeuten, dass nicht klar wäre, ob die öffentliche Autonomie und mithin die Demokratie auf den privaten Autonomien und damit auf den Menschenrechten begründet liegen oder ob umgekehrt, die öffentliche Autonomie als Ausübung politischer und kommunikativer Rechte beim demokratischen Prozess der Rechtsetzung die Menschenrechte als *System von Rechten* legitimiert, wie Habermas behaupten will.

Zweitens lassen sich bei Habermas widersprüchliche Behauptungen bezüglich des Gewichtes privater Autonomie in Form von Freiheitsrechten und öffentlicher Autonomie in Form von politischen Rechten und Freiheiten finden, die seiner These der Gleichursprünglichkeit der beiden Autonomien widersprechen. Auf der einen Seite behauptet Habermas, dass die Rechte und Freiheiten privater Autonomie als Menschenrechte für den Gesetzgeber nicht zur Disposition stehen. Dies würde einen Vorrang der Menschenrechte implizieren. Gleichzeitig behauptet Habermas aber, dass die Menschenrechte dem Gesetzgeber nicht vorgegeben sind und dass sie seine Souveränität nicht einschränken dürfen. In diesem Sinne könnten die Menschenrechte als Grundrechte, trotz ihrer theoretischen Unverfügbarkeit, die die universelle Geltung den Menschenrechten zuspricht, wie alle anderen positiven Rechte von dem Gesetzgeber geändert oder außer Kraft gesetzt werden.<sup>1707</sup> Diese Folgerung spricht für den Vorrang der öffentlichen Autonomie als Kern radikaler Demokratie.

Drittens lässt sich bei Habermas im Allgemeinen ein größeres Gewicht der öffentlichen Autonomie feststellen, weil dieser Autor die politischen, kommunikativen und diskursiven Rechte und Freiheiten betont und die Öffentlichkeit als den formellen und informellen diskursiven Aspekt der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung hervorhebt, welche eine zentrale Idee in der Habermasschen diskursiven Lesart des Rechts und der Demokratie bildet. Rawls kritisiert an Habermas' Überlegungen über die Autonomie genau diesen angeblichen

---

<sup>1697</sup> Dass Kant und Rousseau Willen mit Vernunft im Subjekt verbinden, bildet nach Habermas den Grund dafür, dass der diskursive Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität bei diesen Autoren verschlossen bleibt. Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 134.

<sup>1698</sup> Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 362-366.

<sup>1699</sup> Habermas, a.a.O., S. 360.

<sup>1700</sup> Siehe Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 112-171.

<sup>1701</sup> Siehe Habermas, a.a.O., Kapitel VII. Vgl. Chambers, *Discourse and democratic practices*, S. 232-262.

<sup>1702</sup> Habermas übernimmt diesen Begriff von Hanna Arendt. Siehe Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 182-187; Scheyli, *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*, S. 47-57.

<sup>1703</sup> Diese Ideen betrachtet Habermas im Kapitel VII der „*Faktizität und Geltung*“; vgl. Cavkaytar, *Deliberative Politik und das Konzept der Zivilgesellschaft in Jürgen Habermas' Faktizität und Geltung*, S. 30-78.

<sup>1704</sup> Vgl. Schuartz, *Die Hoffnung auf radikale Demokratie*, S. 333-385; Baynes, *Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung*, S. 201-232; Von Niekerk, *Demokratie und Mündigkeit: eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Jürgen Habermas*, S. 116-169.

<sup>1705</sup> Vgl. Scheyli, *Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas*, S. 37-108.

<sup>1706</sup> Vgl. Becker, *Rechtsstaatliche Legitimität zwischen der Kritik der Verständigungsverhältnisse und der Kritik der Urteilskraft*, S. 100-139, 297-333.

<sup>1707</sup> Siehe J. Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 222, 300; ders., *Faktizität und Geltung*, S. 162.



Vorrang der öffentlichen Autonomie. Nach Rawls impliziert Habermas' Betonung der öffentlichen Autonomie bzw. der politischen Rechte und Freiheiten einen Vorrang des politischen Lebens einer Gesellschaft vor dem privaten Leben des Einzelnen bzw. vor der eigenen Konzeption des Guten. Dies würde also bedeuten, dass das Gute der zivilen Gesellschaft dem Guten des öffentlichen Lebens untergeordnet wäre, was nach Rawls' Auffassung nicht nur unzutreffend wäre, sondern vielmehr einer Konzeption, die dem Gerechten vor dem Guten Vorrang zuschreibt, widerspräche.<sup>1708</sup>

In diesem Sinne lässt sich bei Habermas behaupten, dass, obwohl die private und öffentliche Autonomie theoretisch gleichursprünglich sein sollen, der öffentlichen Autonomie in seinem Begründungsprogramm von Normen eine wichtigere Bedeutung zukommt, da die politische Teilnahme und kommunikativen Rechte hervorgehoben sind und der Demokratie ein Wert ohne Beschränkungen zugeschrieben wird, insofern als keine vorgegebenen Normen für den Willen des Gesetzgebers vorhanden sind. Im Gegensatz zu Habermas lässt sich sagen, dass erstens ein analytisch-normativer Vorrang als Begründungsvorrang der privaten Autonomie, mithin der liberalen Grundrechte und Freiheiten vorhanden sein soll, welcher zweitens die Begrenzung der Demokratie bzw. des demokratischen Prozesses der Rechtssetzung durch die Menschenrechte und Grundrechte zulässt. Letzteres bedeutet, dass der Gesetzgeber die Menschenrechte nicht *legitim* außer Kraft setzen darf, denn ohne die Gewährleistung der Grundrechte und Freiheiten darf von Legitimität einer Demokratie nicht die Rede sein. Oder anders gesagt: Die Menschenrechte können von einem demokratischen Gesetzgeber nicht legitim außer Kraft gesetzt werden.

Bei Alexy bezieht sich das Prinzip der Autonomie aus einer Kantschen Sicht sowohl auf die private als auch auf die öffentliche Autonomie. Bei der privaten Autonomie handelt es sich um „die individuell zu treffende Wahl und die Realisierung einer persönlichen Konzeption des Guten“.<sup>1709</sup> Bei der öffentlichen Autonomie geht es um „die gemeinsam mit anderen zu treffende Wahl und die Realisierung einer politischen Konzeption des Gerechten und des Guten“.<sup>1710</sup> Die Hauptaufgabe der Menschenrechte besteht insofern in der Gewährleistung beider Formen der Autonomie, was nur in einem demokratischen Verfassungsstaat möglich ist. Deshalb setzt die Autonomie bei Alexy eine normative Verknüpfung zwischen Menschenrechten und Demokratie voraus.<sup>1711</sup>

Die Autonomie bildet bei Alexy den Kern seines Begründungsprogramms der Menschenrechte. Auf der einen Seite bildet sie den Grundstein der transzendentalen und unmittelbaren Begründung der Menschenrechte mittels der Begründung der Diskursregeln in Form der Voraussetzung der Freiheit und damit der Gleichheit des Menschen sowie in Form des Begriffes der ernsthaften Teilnahme am Diskurs. Sie bildet auch das grundlegende Begründungsargument bei der weiteren unmittelbaren diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte durch das Argument der Autonomie. Auf der anderen Seite bildet die Autonomie den Inhalt der Menschenrechte selbst als Recht auf Autonomie.<sup>1712</sup>

Aus dem allgemeinen Menschenrecht auf Freiheit bzw. auf Autonomie – im Sinne Kants – lässt sich bei Alexy ein ganzes *System von Rechten* herleiten, dessen Grundrechte sowohl der privaten als auch der öffentlichen Autonomie Rechnung tragen.<sup>1713</sup> Es lässt sich also bei Alexy von einer doppelten Berücksichtigung der Autonomie bzw. von einem Gleichgewicht privater und öffentlicher Autonomie sprechen. Es kann jedoch von einem *analytisch-normativen Vorrang* der privaten Autonomie in zwei Aspekten gesprochen werden. Zum einen lässt sich von einem

---

<sup>1708</sup> Rawls behauptet: „Habermas's seeming emphasis on the political [...] is at all plausible only if it is supposed that the idea of classical humanism is true: that is, the activity in which human beings achieve their fullest realization, their greatest good, is in the activities of political life.“ „Still, justice as fairness rejects any such declaration; and to make the good of civil society subordinate to that of public life it views as mistaken.“ J. Rawls, Reply to Habermas, S. 169-170 ing.

<sup>1709</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 127.

<sup>1710</sup> R. Alexy, a.a.O.

<sup>1711</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 127-128.

<sup>1712</sup> Das „*allgemeine Recht auf Autonomie*“ entspricht bei Alexy dem „*allgemeinste[n] Menschen- und Grundrecht*“. R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 153.

<sup>1713</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154 f.

Darstellungs- und Begründungsvorrang der privaten Autonomie vor der öffentlichen Autonomie sprechen, da erstere als analytisch-normative Begründungsbasis der letzteren anzusehen ist. Zweitens zeigt private Autonomie Vorrang, da das allgemeine Menschenrecht auf Freiheit und die korrelativen Freiheitsrechte, die dem Recht auf Autonomie entsprechen, durch die Ausübung politischer Rechte bzw. durch den Gesetzgeber oder durch positivrechtliche Normen *nicht* außer Kraft gesetzt werden dürfen, da die Menschenrechte nicht nur die Bedingung der Möglichkeit der Demokratie selbst, sondern auch den Maßstab zur Interpretation des positiven Rechts bilden.<sup>1714</sup>

Im Anschluss daran, ist es bemerkenswert, dass der analytisch-normative Vorrang privater Autonomie mit dem Vorrang des Gerechten und der Freiheit zusammenhängt, die letztlich einen analytisch-normativen Vorrang der Menschenrechte vor der Demokratie implizieren. Der Vorrang des Gerechten bedeutet, dass die Gerechtigkeit bzw. die Richtigkeit Priorität vor dem Guten hat, indem nämlich die richtigen und damit gültigen moralischen Prinzipien wie die Gerechtigkeitsgrundsätze vor der Konzeption des eigenen oder des kollektiven Guten ein größeres Gewicht haben. Ein solcher Vorrang zeigt sich z.B. durch die Priorität der individuellen Rechte und Freiheiten des Einzelnen vor den kollektiven Gütern einer Gesellschaft. Das bedeutet, dass die individuellen Rechte und Freiheiten des Einzelnen nicht geopfert werden dürfen, um die kollektiven Ziele und Interessen einer Gesellschaft erreichen zu können. Dieser Vorrang der individuellen Grundrechte entspricht der Hauptkritik gegen den Utilitarismus von Kant, Rawls, Habermas und Alexy.<sup>1715</sup> Daraus ergibt sich auch ein Vorrang der Freiheit vor der Gleichheit, nämlich der individuellen Freiheiten vor der sozialen Gleichheit. Dieser Vorrang bedeutet wiederum, dass der Sicherung der Freiheiten des Einzelnen eine Priorität vor der Erreichung sozialer Gleichheit eingeräumt werden soll. Diese beiden Vorränge führen zur Priorität der Menschenrechte, die den Freiheiten und Rechten des Einzelnen entsprechen, vor der Demokratie, die nach der Erreichung der kollektiven Güter und der sozialen Gleichheit strebt.

### **3.2.2 Die transzendentalen Prinzipien der *Freiheit und Gleichheit des Menschen***

Die Prinzipien bzw. Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen bilden die Hauptergebnisse der vier behandelten Begründungsprogramme. Diese Ideen bilden die notwendigen Voraussetzungen praktischer Vernunft bzw. der Moralität in weiterem Sinne. Ferner lassen sie eine Konzeption der moralischen Person zu, deren Kern der Vorstellung des Individuums als ein freies und gleiches entspricht. In diesem Sinne lassen sich die Hauptschlussfolgerung der betrachteten Begründungsprogramme in der allgemeinen analytisch-normativen Hauptthese zusammenfassen, dass die Menschenrechte bzw. die Rechte des Menschen auf Freiheit und Gleichheit letztlich in den Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen selbst begründet liegen, welche die notwendigen normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft und damit der Moralität selbst bilden und ferner eine *Konzeption der Person* als letzte Begründungsstufe implizieren. Zu diesem Ergebnis kommen also *ceteris paribus* die vier Autoren, die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen, durch verschiedene Vorgehensweisen: Kant durch einen transzendental-metaphysischen, Rawls durch einen politisch-konstruktivistischen und Habermas und Alexy durch einen diskurstheoretischen Argumentationsvorgang. Es ist trotzdem zu präzisieren, dass das Habermassche Begründungsprogramm auf eine Konzeption der Person verzichten will und versucht, eine diskurstheoretische Begründung moralischer Normen allein auf der Basis einer kommunikativen oder diskurstheoretischen Auffassung der Vernunft zu entfalten.

Eine solche allgemeine Hauptthese hinsichtlich einer Begründung der Menschenrechte durch die Ideen der Freiheit und Gleichheit stellt aber drei grundsätzliche Probleme dar. Das erste Problem bezieht sich auf den sogenannten „*Zirkelwand*“. Das zweite und dritte Problem beziehen sich jeweils auf die Zurückweisung von ersten Begründungsprinzipien und auf die Notwendigkeit von letzten normativen Voraussetzungen, die eine letzte Begründung moralischer Normen ermöglichen. Solche normativen Voraussetzungen beziehen sich auf die Bedingungen des rationalen Argumentierens und ferner auf eine Konzeption der Person, welche Kant, Rawls und

---

<sup>1714</sup> Dies hat mit dem Merkmal der Priorität der Menschenrechte zu tun. Vgl. Alexy, Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, S. 246 ff.

<sup>1715</sup> Zur Kritik am Utilitarismus siehe z.B. Rawls, Political Liberalism, Einleitung 1992, S. 11.

Alexy explizit einräumen. Diese drei Probleme bilden die drei Einwände des sogenannten „Münchhausen Trilemmas“, das schon im ersten Kapitel dieser Arbeit ausgeführt wurde.<sup>1716</sup>

Das erste Problem des Zirkel Einwandes betrifft den Einwand, dass jeder von diesen Begründungsversuchen von vornherein schon voraussetzt, was begründet werden soll, nämlich die Ideen der Freiheit und Gleichheit als Rechte des Menschen. Dieser Einwand macht also geltend, dass die Ideen, auf die sich jedes rational formell-prozedurale Begründungsprogramm stützt, dem Inhalt dessen entsprechen, was genau begründet werden soll. Dies würde also bedeuten, dass keine echte normative Begründung vorliegt, sondern vielmehr ein analytischer oder logischer Zirkel. Dieser Vorwurf lässt sich also dementsprechend in einen „Analytikeinwand“ umformulieren. Dieser besagt, dass diese Begründungsvorschläge allein eine Kette von Begriffsanalysen darstellen, in der die Rechtfertigung auf einer begrifflichen Entfaltung beruht, nämlich auf den Ideen selbst, die gerechtfertigt werden sollen. Daraus würde folgen, dass die Ideen, die begründet werden sollen, schon analytisch in denjenigen Ideen enthalten sind, die als Begründung dienen sollten, nämlich im Fall der Menschenrechte die Ideen der Freiheit und Gleichheit. Schließlich würde dies also nicht nur bedeuten, dass die Idee der Menschenrechte die Ideen der Freiheit und Gleichheit analytisch enthält, was zutreffend ist, sondern vielmehr dass der normative Satz, der die universelle Geltung der Menschenrechte bzw. ihre Begründung formulieren könnte, einen bloßen analytischen Satz bilden würde, was jedoch unzutreffend ist. Dieser Einwand besagt also, dass die Menschenrechte, die sich auf die Freiheit und Gleichheit des Menschen beziehen, in denselben Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen begründet liegen, durch die sie sich selbst rechtfertigen. Deshalb würde nach diesem Einwand ein Versuch zur Begründung der Menschenrechte notwendig scheitern.

Diesem Einwand lässt sich jedoch zweierlei entgegensetzen. Erstens sollen die verschiedenen analytischen Ebenen der Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen unterschieden werden. Zweitens soll letztlich auf die Formulierung einer Konzeption der moralischen Person zurückgegriffen werden.

(i) Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Ebenen der Freiheit und Gleichheit des Menschen als Menschenrechte bezieht sich auf die Differenzierung ihrer politisch-rechtlichen, moralischen und ferner transzendentalen Bedeutungen. Die politisch-rechtliche Bedeutung bezieht sich auf die Anerkennung, den Schutz, die Forderung und die Entfaltung der Freiheit und Gleichheit als Freiheitsrechte und Grundrechte im Bereich des Politischen und des Rechtssystems bzw. innerhalb einer demokratischen Gesellschaft und eines Verfassungsrechtsstaates. Hier geht es vor allem um den institutionellen Ausdruck der Freiheit und Gleichheit als Menschenrechte bzw. als Grundrechte.

Die moralische Bedeutung der Freiheit und Gleichheit des Menschen als Menschenrechte bezieht sich darauf, dass diese Ideen universelle Geltung beanspruchen und insofern nicht nur jedem Menschen zugeschrieben, sondern darüber hinaus von jedem Menschen akzeptiert werden oder werden können, auch wenn sie keine politisch-rechtliche Anerkennung finden. Darüber hinaus lassen sich aus der moralischen Bedeutung der Freiheit und Gleichheit die politische und rechtliche Anerkennung und der institutionelle Schutz der Menschenrechte als Grundrechte fordern und kontrollieren.

Die transzendente Bedeutung der Freiheit und Gleichheit des Menschen weist schließlich darauf hin, dass diese Ideen *notwendige* normative Voraussetzungen bzw. unverzichtbare oder unhintergehbare Präsuppositionen praktischer Vernunft in ihren verschiedenen Ausprägungen als Moralität im weiteren Sinne, als Gerechtigkeit oder als kommunikative bzw. diskursive Vernunft bilden. Ohne die Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit des Menschen wäre also die Vernunft selbst in ihrem praktischen Gebrauch bzw. die Moralität als ganze, die Gerechtigkeit oder die Idee praktischer Richtigkeit nicht möglich, da sie nicht gedacht werden könnten.

Ferner implizieren die politisch-rechtlichen, die moralischen und die transzendentalen Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit entsprechende Konzeptionen der Person, nämlich

---

<sup>1716</sup> Siehe das erste Kapitel dieser Arbeit.

eine politisch-rechtliche Idee der Person als Rechtssubjekt, eine Konzeption der moralischen Person und eine transzendente Konzeption der Person, die die letzte Stufe der Begründung der Menschenrechte auf den Ideen der Freiheit und Gleichheit bietet.

Die erste These, um den „Zirkeleinwand“ auflösen zu können, lautet deshalb, dass die verschiedenen Stufen der Auffassung der Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen unterschieden werden müssen, damit bei der Begründung der Menschenrechte bzw. der Rechte auf Freiheit und Gleichheit kein Zirkel entsteht. Es soll also differenziert werden, dass die politisch-rechtliche Ebene der Freiheit und Gleichheit auf der moralischen Ebene derselben begründet werden kann und dass wiederum die Freiheit und Gleichheit als moralische Ideen auf einer transzendentalen Ebene beruhen. Alle drei Ebenen bilden also eine *Begründungskette* statt einen *Begründungszirkel*. Diese Begründungskette kann jedoch nicht als ein *linearer* Begründungsvorgang angesehen werden, sondern vielmehr als ein Begründungssystem mit drei unterschiedlichen, aber gleichzeitig sich gegenseitig voraussetzenden analytisch-normativen und transzendentalen Stufen der Begründbarkeit. Es könnte jedoch eingewandt werden, dass diese These keinen endgültigen Ausgang aus der Sackgasse des analytischen Zirkels anbietet, da es sich ebenfalls um einen *analytischen* Begründungsvorgang handelt. Es lässt sich entgegensetzen, dass dieser Begründungsvorgang nicht nur analytisch ist, sondern ferner *normativ* und *transzendental*. In seiner Normativität und Transzendentalität liegt also der Ausgang des eingewendeten Zirkels, insofern als es sich bei den drei Prädikaten um unterschiedliche Denkstrukturen handelt.

Die erste These über die unterschiedlichen Ebenen der Ideen der Freiheit und Gleichheit führt uns unmittelbar zu der zweiten These einer Konzeption der moralischen Person, deren Kern genau diesen Ideen entspricht, nämlich der Vorstellung der Person als frei und gleich. Eine solche Konzeption der Person bietet eine endgültige Lösung des „Zirkeleinwandes“ bzw. „Analytikeinwandes“ an, insofern als sie eine normative, transzendente und ferner metaphysische Konzeption zulässt.

Dies bringt uns zu dem zweiten Problem der allgemeinen These der vier Begründungsmodelle und zwar zur Notwendigkeit einer Konzeption der Person. Es lässt sich behaupten, dass Kants, Rawls' und Alexys Begründungsprogramme letzten Endes auf einer Konzeption der Person beruhen. Bei Kant handelt es sich um eine transzendental-metaphysische Konzeption der Person, bei Rawls um eine sowohl konstruktivistisch-normative als auch moralisch-politische und bei Alexy schließlich um eine diskurstheoretische und ferner transzendental-metaphysische Konzeption der Person. Habermas dagegen versucht auf eine Konzeption oder Idee des Subjekts zu verzichten. Dieser Autor spricht von einer „*subjektslosen*“ praktischen Philosophie bzw. Diskursethik, die die „*Bewusstseinsphilosophie*“ überwinden und allein auf einer kommunikativen bzw. diskursiven Vernunft ohne Subjekte beruhen könne. Bei Habermas soll es also allein um abstrakt kommunikative bzw. diskursive Prozesse gehen. Es gelingt Habermas aber im Rahmen seiner Diskurstheorie nicht, auf Personen zu verzichten. Sie stehen letztlich als moralische Teleologie hinter dem Habermasschen „*System von Rechten*“ und mithin hinter dem *Diskurs-* und *Demokratieprinzip*. Die These einer Konzeption der Person als notwendige normative Voraussetzung und letzte Stufe der Menschenrechtsbegründung wird ausführlicher noch im letzten Kapitel vorgestellt.

### **3.3 Die These der Existenz der Menschenrechte und ihrer Auffassung**

Die These der Existenz und Anerkennung derjenigen „*Menschenrechte*“, die als universell moralische Normen gelten, ist sowohl in Kants als auch in Rawls', Habermas' und Alexys Begründungsprogrammen mit gewissen Unterschieden formuliert worden. Nach dieser These entsprechen Menschenrechte sowohl moralischen als auch positiv-rechtlichen Normen, sie beziehen sich auf die Freiheit und Gleichheit des Menschen und ermöglichen weitere konkrete Menschenrechte als Grundrechte in institutionalisierten *Systemen von Rechten*.<sup>1717</sup>

---

<sup>1717</sup> Der Ausdruck wird von Habermas und Alexy verwendet. Zum System von Rechten siehe Habermas, Faktizität und Geltung, Kap. III; Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153 ff.; Vgl. auch K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

Kant spricht von einem einzigen abstrakten Menschenrecht als Recht auf Freiheit, das dem Kantschen Freiheitsprinzip entspricht. Dieses Prinzip ist das der äußeren Freiheit als „(Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“.<sup>1718</sup> Dieses Prinzip dient als allgemeines Rechtsprinzip und bildet das „einzige ursprüngliche, jedem Menschen Kraft seiner Menschheit zustehende Recht“.<sup>1719</sup> Das einzige angeborene Menschenrecht ist bei Kant dieser Freiheitsanspruch, der den gleichen Rechtsanspruch aller anderen einschließt und dessen Prinzip die Wechselseitigkeit ist.<sup>1720</sup>

Das allgemeine Menschenrecht oder Recht auf Freiheit enthält bei Kant analytisch das Recht auf Gleichheit, da es sich im Sinne rechtlicher Gleichheit bzw. gleicher Freiheitsrechte unter der Bedingung der Wechselseitigkeit verstehen lässt. Äußere Freiheit als Menschenrecht enthält im weiteren Sinne die juristische und politische Freiheit.<sup>1721</sup> Im engeren Sinne ist jedoch das Menschenrecht bei Kant mit der negativen äußeren Freiheit identifizierbar, d.h. als Unabhängigkeit von jeder anderen nötigen Willkür mit der Einschränkung derselben durch die Allgemeinheit des Gesetzes, welche in formeller Gleichheit besteht.<sup>1722</sup> Das Kantsche allgemeine Menschenrecht auf Freiheit schließt also sowohl negative als auch positive Freiheit als Autonomie ein. Letztere enthält bei Kant eine doppelte Bedeutung als private und öffentliche Autonomie. Schließlich lassen sich bei Kant aus dem allgemeinen Menschenrecht weitere konkrete Menschenrechte herleiten.<sup>1723</sup>

Der moralische Charakter des allgemeinen Menschenrechts auf Freiheit ist bei Kant seinem Anspruch auf universelle Geltung zu verdanken, die mit seiner moralischen transzendentalen Begründung intrinsisch zusammenhängt. Das Menschenrecht entspricht also einem moralischen bzw. universellen Prinzip praktischer Vernunft, das im obersten Gesetz der Moral überhaupt bzw. im Kategorischen Imperativ begründet liegt und letzten Endes auf einer moralisch transzendentalen Ebene eine letzte Begründung darstellt.<sup>1724</sup>

Bei Rawls entsprechen die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze, insbesondere der erste Gerechtigkeitsgrundsatz, dem Sinn und der Bedeutung dessen, was sich als Menschenrechte bezeichnen lässt, nämlich den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, aus denen sich alle Grundrechte und Freiheiten herleiten lassen. Menschenrechte sind also auf zweierlei Arten bei Rawls mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen verbunden. Auf der einen Seite stimmen Menschenrechte als allgemeine und abstraktere Rechte mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit überein, insofern als sie erstens dieselben Prinzipien der Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck bringen und zweitens die notwendige Rahmenbedingung jeder gerechten Gesellschaft bilden. In diesem Sinne lassen sich bei Rawls Menschenrechte, d.h. Freiheitsrechte und Grundrechte, als Prinzipien der Gerechtigkeit begreifen. Auf der anderen Seite ergeben sich die Menschenrechte als konkretere Grundrechte aus den beiden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit.<sup>1725</sup> In diesem Sinne lässt sich aus den Gerechtigkeitsgrundsätzen, die dem Kantschen allgemeinen und abstrakteren Menschenrecht entsprechen, eine tabellarische Liste von Rechten und Freiheiten ableiten.<sup>1726</sup>

Es lässt sich bei Rawls – wie auch bei Kant – behaupten, dass der Grundsatz der Freiheit oder das erste Gerechtigkeitsprinzip, welches das Recht auf gleiche Freiheit zum Ausdruck bringt, dem

---

<sup>1718</sup> Kant I., MdS VI, AA S. 237.

<sup>1719</sup> Kant I., a.a.O.

<sup>1720</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1721</sup> Vgl. Unruh P., Die Herrschaft der Vernunft, S. 126; Kersting W., Wohlgeordnete Freiheit, S. 233-240.

<sup>1722</sup> Siehe Ju G.J., Kants Lehre vom Menschenrechte und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, S. 110-124.

<sup>1723</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1724</sup> Zur Erläuterung der transzendentalen Begründungsebene bei Kant siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1725</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1726</sup> Die Grundfreiheiten, die zu dem ersten Grundsatz gehören, sollen nach Rawls durch eine tabellarische Liste festgelegt werden. Zu einer solchen Freiheitsliste gehören insbesondere die politischen Freiheiten, die Rede- und Versammlungsfreiheit, die Gewissens- und Gedankenfreiheit, die persönliche Freiheit bzw. Unverletzlichkeit der Person, das Recht auf persönliches Eigentum und der Schutz vor willkürlicher Festnahme und Haft. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel II, S. 61 f., deutsch: S. 82 f. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

allgemeinen Menschenrecht entspricht. Darüber hinaus beinhaltet das Rawlssche Freiheitsprinzip analytisch das Prinzip der Gleichheit – wie auch bei Kant –, weil die Gleichheit sich im Sinne von Zuweisung gleicher Freiheiten als rechtliche Gleichheit definieren lässt. Gleichheit ist bei Rawls in Bezug auf Freiheit formuliert worden, nämlich als dasjenige Prinzip, nach dem die Freiheiten, die sich aus dem ersten Gerechtigkeitsgrundsatz ergeben, für *jeden gleich* sein sollen.<sup>1727</sup> Ferner hat der Grundsatz der Freiheit bzw. das Recht auf Freiheit Vorrang vor dem Recht auf Gleichheit. Dadurch wird bei Rawls den Freiheitsrechten ein größeres Gewicht gegenüber den anderen Grundrechten zugeschrieben. Das Prinzip der Freiheit als das Menschenrecht schließt auch bei Rawls eine negative und eine positive Bedeutung ein, letztere in Sinne privater und öffentlicher Autonomie.

Die Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin die Menschenrechte haben bei Rawls ausdrücklich einen moralischen Charakter, obwohl sie beim Rawlsschen *politischen Wandel* politische Prinzipien bilden. In diesem Sinne betont Rawls, dass die Grundsätze der Gerechtigkeit bzw. die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen moralischen Prinzipien oder moralischen Werten entsprechen. Der moralische Charakter dieser Grundsätze zeigt sich bei Rawls dadurch, dass sie sowohl unter den Bedingungen des Urzustandes als auch in der realen Gesellschaft die universelle Zustimmung und die allgemeine Akzeptanz von den Parteien und von vernünftigen Bürgern beanspruchen können. Diesen moralischen Charakter verdanken die Gerechtigkeitsgrundsätze und damit die Menschenrechte ihrer Rechtfertigung anhand des moralischen Standpunktes, der durch den Urzustand mit den Beschränkungen des Schleiers des Nichtwissens nachgebildet wird und auf den normativen Voraussetzungen der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness beruht.

Im Allgemein ergibt sich beim Rawlsschen Begründungsprogramm der moralische Charakter der Gerechtigkeitsgrundsätze, die die Freiheit und Gleichheit des Menschen und mithin die Menschenrechte zum Ausdruck bringen, daraus, dass Rawls' politischer Liberalismus als ganzer intrinsische normative Ideale enthält. Die Ideen in Rawls' politischer Konzeption der Gerechtigkeit wie z.B. die Idee eines „*übergreifenden Konsenses*“,<sup>1728</sup> die eines „*öffentlichen Vernunftgebrauchs*“<sup>1729</sup> und die der „*politischen Konzeption der Person*“<sup>1730</sup> haben nach Rawls einen ausgesprochen normativen Charakter.<sup>1731</sup> Darüber hinaus bilden Rawls zufolge die politischen Rechte und Pflichten, die der politische Liberalismus vorschreibt, moralische Rechte und Pflichten. Mit anderen Worten: Die positiv-rechtlichen Rechte gehören nach Rawls zu einer allgemeinen politischen Konzeption, die eine normative und damit moralische Konzeption bildet, ohne jedoch in einer Konzeption des Guten oder einer „*umfassenden Lehre*“ zu bestehen.<sup>1732</sup>

Sowohl bei Kant als auch bei Rawls lässt sich behaupten, dass die Menschenrechte moralische Rechte sind, in dem Maße, in dem sie moralisch begründet sind und einen anderen übergeordneten Status als den von positiv-rechtlichen Rechten bzw. Grundrechten haben. Grundrechte lassen sich bei beiden Autoren als Konkretisierung bzw. Institutionalisierung der Menschenrechte verstehen. Rawls präzisiert jedoch, dass er in Anlehnung an Habermas damit einverstanden ist, dass die volle Wirksamkeit der Menschenrechte allein durch ihre Positivierung

---

<sup>1727</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel II, S. 61 f., deutsch: S. 82 f.

<sup>1728</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44; S. 15, 39 ff, deutsch S. 110; 4. Vorlesung § 3. Auch ders., „Erwiderung auf Habermas“, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hirsch (Hg.); ders., *Zur Idee des politischen Liberalismus*, S. 196-262., Fn. 17 S. 44.

<sup>1729</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44, *Political Liberalism*, 6. Vorlesung § 4, 7, 8.

<sup>1730</sup> Hierzu J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 13, Fn. 5. Ohne diese drei Ideen können wir nach Rawls die politische Rolle einer politischen Gerechtigkeitskonzeption bei der Bestimmung des Inhalts der öffentlichen Vernunft einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht verstehen. Darüber hinaus ist die Idee des politischen Konstruktivismus mit diesen Ideen verknüpft, denn sie wirft Fragen bezüglich der Wahrheit moralischer Urteile auf. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 44; Einleitung 1992, deutsch: S. 13.

<sup>1731</sup> Rawls betont, dass die Ideen eines Bereichs des Politischen und einer politischen Gerechtigkeitskonzeption normative und moralische Ideen aus eigenem Recht sind, das heißt, dass „*ihr Inhalt durch bestimmte Ideale, Grundsätze und Standards bestimmt wird und daß diese Normen bestimmte, in diesem Fall politische Werte ausdrücken*“. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 34.

<sup>1732</sup> Obwohl der politische Liberalismus keine umfassende Lehre ist, ist er trotzdem eine *moralische* Konzeption, da seine Gerechtigkeitskonzeption eigene intrinsische normative und moralische Ideale enthält. J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1995, deutsch: S. 40.

bzw. ihre positiv-rechtliche Anerkennung im Bereich des Politischen und des Rechts zu erreichen ist.<sup>1733</sup>

Bei Habermas' Diskurstheorie beziehen sich Menschenrechte hauptsächlich auf die liberalen Grundrechte oder individuellen Rechte auf Handlungsfreiheiten, die wiederum hauptsächlich private Autonomie zum Ausdruck bringen. Dieser Autor betrachtet jedoch die Menschenrechte in ihrem dialektischen Verhältnis zu dem Prinzip der Volkssouveränität, das das Prinzip der Autonomie in seiner öffentlichen Bedeutung geltend macht und den politischen wie den Teilnahmerechten Rechnung trägt. Habermas versucht die interne Spannung zwischen den Menschenrechten und dem Volkssouveränitätsprinzip, die der zwischen Menschenrechten und Demokratie entspricht, durch das diskursive Verständnis beider Prinzipien als *gleichursprünglich* aufzulösen, nämlich durch die These, dass beide Prinzipien durch die Kommunikationsformen gleichzeitig gewährleistet sind.<sup>1734</sup>

Menschenrechte werden von Habermas aber nicht als moralische Rechte betrachtet, sondern als juristisch-positive Rechte, die jedoch einen universellen Geltungssinn<sup>1735</sup> zeigen und ausschließlich moralisch begründet werden können.<sup>1736</sup> Menschenrechte sind nach Habermas eine spezifische Ausprägung des modernen Begriffs subjektiver Rechte.<sup>1737</sup> Sie haben nach diesem Autor keine moralische Herkunft und der Grund dafür, dass sie in der Regel als moralische Rechte betrachtet werden, besteht Habermas Ansicht nach darin, dass sie einen Inhalt und eine Struktur haben, die ihren universellen Geltungssinn zum Ausdruck bringt. Die moralische Begründung der Menschenrechte mache trotzdem keine moralischen Normen aus ihnen.<sup>1738</sup>

Die Habermasche Auffassung der Menschenrechte ist jedoch nicht eindeutig und irreführend aus mehreren Gründen. Ein erster Grund dafür besteht darin, dass dieser Autor auf der einen Seite Menschenrechte als juristisch-positive Rechte bezeichnet<sup>1739</sup>, während er auf der anderen Seite den Menschenrechten einen universellen Geltungsanspruch zuschreibt und sie als Beispiel der Begründung allgemein verallgemeinerungsfähiger oder universeller Normen behandelt,<sup>1740</sup> nämlich als Hauptfall der Begründungsmöglichkeit moralischer Normen. Dies führt uns zum zweiten Grund, nämlich dass, wenn Habermas Menschenrechte ausdrücklich als verallgemeinerungsfähige oder universell gültige Normen betrachtet, er Menschenrechte auch als moralische Normen anerkennen sollte, da das Kennzeichnen moralischer Normen in ihrer universellen Geltung besteht. Der Ausgangspunkt dieser problematischen Habermaschen Auffassung der Menschenrechte lässt sich letztlich im dritten Grund finden. Er besteht darin, dass Habermas keinen Unterschied zwischen Menschenrechten als universellen bzw. moralischen Normen und als positiv-rechtlichen Rechten macht, nämlich zwischen Menschenrechten und ihrer Institutionalisierung als Grundrechte im Verfassungsrechtsstaat.<sup>1741</sup>

Vom Standpunkt des Inhaltes der Menschenrechte aus bilden sie bei Habermas ein „*System der Rechte*“, das diejenigen Rechte enthält, „*die Bürger einander zuerkennen müssen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen*“.<sup>1742</sup> Habermas versucht

---

<sup>1733</sup> Vgl. J. Rawls, *Reply to Habermas*, Erwiderung auf Habermas, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 196-263.

<sup>1734</sup> Diese These entwickelt Habermas in *Faktizität und Geltung*, Kapitel III, IV und X; ders., *Einbeziehung des Anderen*, Kap. X, S. 298-305.

<sup>1735</sup> In diesem Sinne zeigen die Menschenrechte einen doppelten Charakter: als Verfassungsnormen genießen sie positive Geltung, aber als Rechte, die jeder Person als Mensch zukommen, wird ihnen zugleich eine überpositive Geltung zugeschrieben. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 221.

<sup>1736</sup> Menschenrechte können nach Habermas „*ausschließlich unter dem moralischen Gesichtspunkt begründet werden*“. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 223.

<sup>1737</sup> Habermas, a.a.O., S. 222.

<sup>1738</sup> Habermas, a.a.O., S. 224.

<sup>1739</sup> Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 221 ff.

<sup>1740</sup> Siehe J. Habermas, *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 60.

<sup>1741</sup> Zu diesen drei Punkten siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>1742</sup> Habermas, a.a.O., S. 109, 155.

eine *logische Genese dieser Rechte*<sup>1743</sup> zu rekonstruieren und einzuordnen, die mit gleichen Handlungsfreiheiten beginnt und mit den Bedingungen zur Institutionalisierung des öffentlichen Gebrauchs der kommunikativen Freiheiten endet. Demnach schlägt Habermas drei Kategorien von Rechten vor: (1) Rechte, die private Autonomie durch Rechte auf gleiche Handlungsfreiheiten sichern; (2) Rechte, die öffentliche Autonomie durch Politik- und Teilnahmerechte gewährleisten und (3) Rechte, die materielle Bedingungen für die Ausübung privater und öffentlicher Autonomie durch soziale Rechte garantieren.<sup>1744</sup> Auf diese Weise werden bei Habermas die Menschenrechte in ihrem klassischen Verständnis als Rechte auf gleiche Handlungsfreiheiten durch politische, soziale und kommunikative Grundrechte ergänzt.

Bei Alexys diskurstheoretischer Begründung der Menschenrechte entspricht das „*allgemeine Recht auf Autonomie*“ dem „*allgemeinste[n] Menschen- und Grundrecht*“.<sup>1745</sup> Alexy greift bei seiner Auffassung von Menschenrechten auf Kants „*einziges Menschenrecht*“ zurück und in Anlehnung an die Kantsche Auffassung bezeichnet er das Menschenrecht als „*allgemeines Freiheitsrecht*“.<sup>1746</sup> Das Alexyanische allgemeine Menschenrecht besagt, dass jeder das Recht hat, „*frei zu beurteilen, was geboten und was gut ist, und entsprechend zu handeln*“.<sup>1747</sup> Ein solches allgemeines Menschenrecht lässt sich nach Alexy aus der Begründung sowohl des Autonomieprinzips als auch der Notwendigkeit der Form des Rechts ableiten.<sup>1748</sup>

Der Begriff der Menschenrechte ist bei Alexy durch die Kombination von fünf Merkmalen gekennzeichnet: ihre Universalität, die den Träger oder Inhaber der Menschenrechte betrifft; ihre Moralität, die ihre Geltung betrifft; ihre Fundamentalität und Abstraktheit, die sich auf ihren Gegenstand beziehen; und ihre Priorität.<sup>1749</sup>

Menschenrechte sind also bei Alexy ausgesprochen moralische Rechte und zwar unter zwei Aspekten, die miteinander zusammenhängen: Erstens sind sie moralisch, da sie universelle Geltung bzw. Richtigkeit beanspruchen. Dies entspricht der „*Universalität der Geltung*“ der Menschenrechte, die zur „*Universalität der Struktur*“ der Menschenrechte hinzukommt.<sup>1750</sup> In engem Verhältnis dazu steht der zweite Aspekt der Moralität der Menschenrechte aufgrund ihrer moralischen Begründung. Die moralische Begründung der Menschenrechte lässt sich wiederum auf zweierlei Arten erklären. Erstens sind sie moralisch begründet, da Menschenrechte sich gegenüber jedem rechtfertigen lassen. Dies bezieht sich auf die universelle Geltung der Menschenrechte. Zweitens sind sie moralisch begründet, da sie sich gegenüber jedem in rationalen Begründungsdiskursen rechtfertigen lassen. Oder mit andern Worten: Menschenrechte sind moralisch begründet, da sie sich auf einem *diskursiven* moralischen Standpunkt und ferner auf den normativen Voraussetzungen des Diskurses begründen lassen. Die Moralität der Menschenrechte bedeutet also universelle Geltung, die wiederum universelle Begründung bedeutet. Die Begründung der Menschenrechte lässt es nach Alexy zu, die Existenz der Menschenrechte zu behaupten.<sup>1751</sup>

Aus dem allgemeinen Menschenrecht ergeben sich nach Alexy konkrete oder spezielle Rechte, die den Inhalt eines Grundrechtskataloges bilden. Ein solcher Grundrechtskatalog schließt zwei Arten von Grundrechten ein: die konkreten Freiheitsrechte<sup>1752</sup> und die sozialen Rechte.<sup>1753</sup> Beide Arten von Rechten, die auf dem allgemeinen Menschenrecht begründet liegen, berücksichtigen

<sup>1743</sup> Eine logische Genese lässt sich bei Habermas als eine Deduktion aus Begriffen verstehen. Siehe dazu Habermas, *Faktizität und Geltung*, Kap. III.

<sup>1744</sup> Siehe Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 155-161.

<sup>1745</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 153.

<sup>1746</sup> R. Alexy, a.a.O. Fn. 55, S. 153.

<sup>1747</sup> R. Alexy, a.a.O., S. 153.

<sup>1748</sup> R. Alexy, a.a.O.

<sup>1749</sup> Vgl. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 64 ff; ders., *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 16 f.

<sup>1750</sup> „Zur *Universalität der Struktur* der Menschenrechte, die darin besteht, dass sie grundsätzlich Rechte aller gegen alle sind, kommt damit eine *Universalität der Geltung*, die durch ihre Begründbarkeit gegenüber jedem, der sich auf eine rationale Begründung einlässt, definiert ist“. R. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 66.

<sup>1751</sup> „*Menschenrechte existieren damit genau dann, wenn sie im dargelegten Sinne gegenüber jedem gerechtfertigt werden können*“. R. Alexy, *Grund- und Menschenrechte*, S. 66.

<sup>1752</sup> Vgl. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 154.

<sup>1753</sup> Auf diese Weise lassen sich soziale Rechte wie z.B. das Recht auf ein Existenzminimum begründen. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 154; vgl. auch ders., *Theorie der Grundrechte*, S. 454.



sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie und führen zur vollen Entwicklung eines ganzen „Systems der Rechte“ oder der Grundrechte.<sup>1754</sup> Das Alexyanische System der Rechte geht von dem *allgemeinen Menschenrecht* aus und gelangt zu konkreten spezifischen Menschenrechten als Grundrechte im Verfassungsrechtsstaat. Sowohl das allgemeine Menschenrecht als auch die Grundrechte lassen sich nach Alexy aus dem *Autonomieprinzip* herleiten, deshalb bildet dieses Prinzip einen Anhaltspunkt für die Alexyanische Begründung der Menschenrechte und ihr *System der Rechte*.<sup>1755</sup>

Darüber hinaus gehören nach Alexy zur historischen und institutionellen Entwicklung der Menschenrechte verschiedene „Generationen“ der Menschenrechte,<sup>1756</sup> denen sich unterschiedliche Gewichte zuschreiben lassen. Im Gegensatz zu Habermas unterscheidet Alexy aber deutlich zwischen Menschenrechten und ihrer institutionalisierten Gestalt als Grundrechte im Verfassungsrechtsstaat. Erstere betrachtet dieser Autor als moralische Rechte, während letztere als positiv-rechtliche Rechte gelten, denen der moralische Charakter der Menschenrechte übertragen wird.

### **3.4 Die These über das analytisch-normative Verhältnis zwischen Menschenrechten, Verfassungsstaat und Demokratie**

Eine weitere gemeinsame und allgemeine These der vier Begründungsprogramme von Kant, Rawls, Habermas und Alexy besteht darin, dass es ein notwendiges *analytisch-normatives Verhältnis* zwischen den Menschenrechten und dem politisch-rechtlichen System gibt, dem ein demokratischer Verfassungsstaat entsprechen soll. Dieses Verhältnis ermöglicht auch eine gegenseitige analytisch-normative Bestimmung und Begründung zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat. Auf der einen Seite rechtfertigen Menschenrechte die Demokratie und den Verfassungsrechtsstaat, insofern als erstere die unabdingbaren Voraussetzungen bzw. die Bedingungen der Möglichkeit eines demokratischen und gerechten politisch-rechtlichen Verfassungssystems bilden. Dieses erste Verhältnis führt zu einer *unmittelbaren* Begründung der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaates auf den Menschenrechten. Auf der anderen Seite liegen Menschenrechte auf der Demokratie und dem Verfassungsrechtsstaat begründet, da sie als Grundrechte allein in einem demokratischen verfassungsrechtstaatlichen System anerkannt und geschützt werden können. Diese doppelsinnige strukturelle Denkweise lässt sich in den vier Programmen zur Begründung der Menschenrechte finden. Bei der Diskurstheorie lässt sich noch ein weiteres unmittelbares und *mittelbares* Begründungsverhältnis zwischen Menschenrechte und dem demokratischen politisch-rechtlichen System finden. Es besteht darin, dass Menschenrechte sowohl die *diskursiv notwendigen* als auch die *diskursiv möglichen* Ergebnisse der jeweils *idealen* und *realen* diskursiven demokratischen Meinungs- und Willensbildung und des Rechtssetzungsprozesses bilden. Die Analyse des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie als ganze stützt sich auf das Verhältnis zwischen privater und öffentlicher Autonomie, das oben erläutert wurde.

Kant bringt die Menschenrechte und das politische System in ein notwendiges analytisch-normatives Verhältnis, insofern als die Sicherung des Menschenrechts als Bürgerrecht den Schritt vom Naturzustand zum Zivilzustand nicht nur rechtfertigt, sondern vielmehr notwendig fordert. Die Sicherung der Freiheit durch die Einschränkung derselben macht also bei Kant den Übergang von der natürlichen zur zivilen Freiheit im bürgerlichen Zustand notwendig. Der Sinn der zivilen politisch-rechtlichen Organisation sind also die Bürgerrechte. Auf der einen Seite ermöglichen

---

<sup>1754</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 154-155.

<sup>1755</sup> Demgegenüber spricht Habermas von einer „logischen Genese eines Systems der Rechte“. Er stellt nicht nur die Idee einer notwendigen Konkretisierung der Grundrechte in einem diskursiv verfassten demokratischen Prozess dar, sondern auch ein abstraktes System der Rechte, in dem die Grundrechte, die sowohl die private als auch die öffentliche Autonomie schützen und fordern, festgelegt sind. Vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung, Kapitel III; R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 155-156.

<sup>1756</sup> Zur ersten Generation gehören die klassischen Freiheits- und Gleichheitsrechte sowie die Teilnahme- und Politikrechte, zu der zweiten Generation die sozialen Menschenrechte, zu einer dritten Generation die Rechte von Staaten, Völkern oder Gruppen auf Förderung ihrer Entwicklung, zu einer vierten Generation gehören ökologische Rechte. Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 62 f.

sie den Zivilzustand durch die Freiheitsrechte bzw. Bürgerrechte und auf der anderen Seite können diese Rechte allein *im* Zivilzustand gewährleistet werden. Der Grund des Rechts und des Staates bzw. ihre Notwendigkeit lässt sich einerseits also bei Kant durch das Menschenrecht bzw. Bürgerrecht rechtfertigen und andererseits lässt sich das Menschenrecht durch allgemeine Freiheit bei Kant weiter begründen, insofern als sie die normative Voraussetzung bzw. die Bedingung der Möglichkeit des Rechts und des Staates bildet.<sup>1757</sup>

Ferner entspricht dieses Problem dem der Institutionalisierung der Menschenrechte, nämlich der Notwendigkeit des Schrittes vom Naturzustand zum Zivilzustand, der die Bürgerrechte durch positiv-rechtliches Recht zu gewährleisten ermöglicht. Die Gründe dafür lassen sich bei Kant nach Alexys Vorschlag in Erkenntnis-, Durchsetzungs- und Organisationsargumente unterscheiden, die für die Notwendigkeit des Zivilzustandes sprechen.<sup>1758</sup>

Bei Rawls gibt es auch ein untrennbares Verhältnis zwischen den Grundsätzen der Gerechtigkeit, die dem Inhalt der Menschenrechte entsprechen und die sich ferner als Freiheiten und Grundrechte in der institutionellen gesellschaftlichen Grundstruktur ausdrücken, und einer demokratischen Gesellschaft. Die Gerechtigkeitsgrundsätze der Fairness und mithin die Menschenrechte bilden also nach Rawls die normativen Rahmenbedingungen eines demokratischen politischen und rechtlichen Systems. Dadurch bilden sie auf der einen Seite die Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaates. Auf der anderen Seite werden die Gerechtigkeitsgrundsätze und die Freiheiten und Grundrechte allein durch die nach den Prinzipien der Gerechtigkeit ausgerichteten, grundlegenden politischen Institutionen einer demokratischen Gesellschaft anerkannt, angewendet und gesichert.<sup>1759</sup>

In diesem Sinne ist das Rawlssche Menschenrechtsbegründungsprogramm durch ein doppeltes Begründungsverhältnis gekennzeichnet: Auf der ersten Ebene lassen sich die Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin die Menschenrechte theoretisch begründen, auf der zweiten Ebene sollen sie auf der Grundstruktur einer demokratischen und pluralistischen politischen Gesellschaft angewendet und durch ihre Institutionen gewährleistet werden. Die Grundsätze der Gerechtigkeit und dadurch die Menschenrechte ermöglichen einerseits die Rechtfertigung der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaats, andererseits lassen sich die Grundsätze der Gerechtigkeit, die die Menschenrechte in sich enthalten, weiter begründen, da sie die Rahmenbedingungen der Demokratie und eines pluralistischen Verfassungsrechtsstaates bilden.<sup>1760</sup>

Ferner bezieht sich dieses Begründungsverhältnis zwischen Menschenrecht und Demokratie unmittelbar auf Rawls' politische Institutionalisierung der Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin der Menschenrechte in den grundlegenden Institutionen einer demokratischen Gesellschaft. Dieses Problem besteht zu einem wesentlichen Teil in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und impliziert analytisch-normativ sowohl das Rechtssystem, die Demokratie und den Verfassungsstaat, nämlich einen demokratischen Verfassungsrechtsstaat. Ferner impliziert dieses Problem die Frage der Stabilität eines solchen gerechten demokratischen Systems.<sup>1761</sup>

Habermas arbeitet diese These heraus, indem er die Gleichursprünglichkeit der Menschenrechte und des Prinzips der Volkssouveränität behauptet, nämlich die Gleichzeitigkeit und das Gleichgewicht derselben durch seine These der *Gleichursprünglichkeit privater und öffentlicher Autonomie*. Private Autonomie entspricht den Menschenrechten insofern, als sie sich hauptsächlich auf Handlungsfreiheitsrechte bezieht, während öffentliche Autonomie dem Prinzip der Volkssouveränität entspricht, das als Prinzip der Demokratie gilt, insofern es als auf politische und kommunikativ-diskursive Freiheiten und Rechte hinweist. Menschenrechte und Demokratie setzen also einander voraus. Eine solche Gleichursprünglichkeit zeigt sich in zweierlei Hinsicht. Erstens zeigt sie sich dadurch, dass private Autonomie bzw. Menschenrechte

---

<sup>1757</sup> Vgl. Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 180-195.

<sup>1758</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 42, S 145.

<sup>1759</sup> Zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen siehe Rawls, A Theory of Justice, § 46, § 39; Kapitel II, § 11, S. 60, deutsch: S. 81; J. Rawls, Political Liberalism, I. Vorlesung, S. 5-6; ders., Political Liberalism S. 60-70.

<sup>1760</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

<sup>1761</sup> Zum Stabilitätsproblem siehe J. Rawls, a.a.O., deutsch: S. 140-141 und 6. Vorlesung § 6-7.

als Handlungsfreiheitsrechte notwendig sind, um öffentliche Autonomie bzw. das demokratische Verfahren zu ermöglichen, das wiederum die diskursive Meinungs- und Willensbildung zulässt. Zweitens zeigt sie sich dadurch, dass öffentliche Autonomie bzw. Demokratie, die in dem öffentlichen Gebrauch der praktischen Vernunft durch politische und kommunikative Freiheiten und Rechte zum Ausdruck kommt, notwendig ist, um private Autonomie zu gewährleisten. Dies bildet bei Habermas einen analytisch-normativen Kreislaufprozess, mit dem Habermas die interne Spannung zwischen Menschenrechten und Demokratie und letztlich die interne Spannung zwischen Faktizität und Geltung des Rechts aufzulösen versucht.<sup>1762</sup>

In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass sich Menschenrechte und Demokratie bei Habermas gegenseitig und gleichzeitig voraussetzen und begründen. Auf der einen Seite liegen Menschenrechte in der Demokratie auf zweierlei begründet: Erstens bilden sie die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Demokratie, da allein die Gewährleistung der Grund- und Menschenrechte das demokratische Verfahren zur Meinungs- und Willensbildung in einer demokratischen Gesellschaft ermöglicht. Zweitens bilden sie die Hauptergebnisse des demokratischen Rechtssetzungsprozesses und lassen sich insofern durch den demokratischen diskursiven Verfahrensprozess begründen, der einen notwendigen normativen Gehalt voraussetzt und auf dem Demokratieprinzip beruht. Auf der anderen Seite liegt die Demokratie in den Menschenrechten begründet, insofern als Menschenrechte allein in einem demokratischen Verfassungsstaat realisiert werden können, indem nämlich das „*System von Rechten*“ bzw. die Grundrechte gesichert sind.<sup>1763</sup>

Dieses Begründungsverhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie bringt sowohl das Habermassche diskursive Paradigma des Rechts und der Demokratie als auch das Verhältnis zwischen einer radikalen Demokratie und eines Verfassungsstaates zum Ausdruck. Darüber hinaus zeigt diese gegenseitige Voraussetzung das normativ-analytische Verhältnis zwischen der Begründung und der Durchsetzung der Menschenrechte bzw. ihrer Institutionalisierung, die uns zur Notwendigkeit der Rechtsform führt. Bei Habermas ist das Recht bzw. die *Form des Rechts* notwendig, insofern als das Rechtssystem in einem Ergänzungsverhältnis zur Moral steht. Habermas gibt drei Argumente dafür: Das Kognitions-, das Zwangs- und das Anwendungsargument.<sup>1764</sup>

Auf diese Weise versucht Habermas die untrennbare Verbindung zwischen Menschenrechten und einem demokratischen Verfassungsrechtsstaat in der Diskurstheorie zu zeigen. Das Diskursprinzip und damit die Idee des Diskurses selbst kann allein in einem demokratischen Verfassungsstaat realisiert werden, wenn die Grund- und Menschenrechte gesichert sind. Umgekehrt gilt, dass allein die Gewährleistung der Grund- und Menschenrechte das demokratische Verfahren zur Meinungs- und Willensbildung eines Verfassungsrechtsstaates ermöglicht. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass beim Habermasschen Begründungsprogramm Menschenrechte, Rechtsform und Demokratie durch analytisch-normative diskurstheoretische Gründe im Verfassungsrechtsstaat in Einklang gebracht werden.

Die Alexyanische Diskurstheorie vertritt ebenfalls ein intrinsisches analytisch-normatives Verhältnis zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat. Dieses

---

<sup>1762</sup> Ein solcher Kreislaufprozess gelingt Habermas aber nicht, ohne interne Widersprüche zu formulieren. Diese bestehen darin, dass Habermas auf der einen Seite behauptet, Menschenrechte seien die Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie und stünden dem Gesetzgeber insofern nicht zur Disposition. Auf der anderen Seite behauptet Habermas aber, dem Gesetzgeber sei nichts anderes vorgegeben als das Diskursprinzip, nicht einmal die Menschenrechte. Menschenrechte als Grundrechte – trotz ihrer universellen Geltung und ihrer theoretischen Unverfügbarkeit – können sogar nach Habermas als positiv-rechtliche Rechte geändert oder außer Kraft gesetzt werden. Siehe J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 134, 154-162; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 222, 300. Vgl. K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 212.

<sup>1763</sup> Zum System von Rechten siehe Habermas, Faktizität und Geltung, Kap. III; Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 153 ff.; Vgl. auch K-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 200.

<sup>1764</sup> Habermas entwickelt vier Thesen zur Differenzierung von Moral und Recht: (1) die moralischen und rechtlichen Regeln unterscheiden sich auch bei einer nachmetaphysischen Begründung; (2) das Recht fungiert als ein ergänzendes System der Moral; (3) die Autonomie soll als abstrakt und neutral gegenüber Moral und Recht begriffen werden; (4) die Menschenrechte sind Rechte im juristischen Sinne unabhängig von ihrem moralischen Gehalt. Siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 135-136; ders., Recht und Moral, S. 535-587; ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 296-298. Siehe Gril, a.a.O., S. 28-30.

Verhältnis wird durch mehrere Argumente formuliert: Das erste Argument ist das „*Autonomieargument*“. Dieses besagt, dass das Autonomieprinzip, das dem allgemeinen Menschenrecht entspricht, sowohl private als auch öffentliche Autonomie einschließt. Die Hauptaufgabe des Menschenrechts als Recht auf Autonomie besteht also in der Gewährleistung beider Formen der Autonomie, was nur in einem demokratischen Verfassungsstaat möglich ist. Deshalb setzt die Autonomie eine normative Verknüpfung zwischen Menschenrechten und Demokratie voraus.<sup>1765</sup>

Das zweite Argument entspricht Alexys „*Demokratieargument*“ und trägt eine weitere diskurstheoretische unmittelbare Begründung der Menschenrechte bei. Diese These besagt, dass Menschenrechte in ihrer Gestaltung als private und öffentliche Autonomie und die Demokratie in ihrer diskurstheoretischen Auffassung als demokratische Institutionalisierung des politischen Prozesses der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung sich gegenseitig voraussetzen. Dies bedeutet, dass sie sich diskurstheoretisch auf dreierlei Weise gegenseitig begründen. Erstens setzt Demokratie Menschenrechte voraus, insofern als Menschenrechte die normativen Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie bilden. Sie entsprechen also denjenigen politischen und nicht-politischen Rechten und Freiheiten, die die Demokratie verwirklichen können. Zweitens setzen Menschenrechte Demokratie voraus, insofern als allein die Demokratie die Geltung und Ausübung sowohl der politischen Grund- und Menschenrechte als auch der nichtpolitischen Grund- und Menschenrechte ermöglicht. Drittens lässt sich darüber hinaus das Diskursprinzip nur in einer aus diskurstheoretischer Sicht aufgefassten Demokratie bzw. durch die Einrichtung demokratischer Prozeduren näherungsweise realisieren.<sup>1766</sup>

Ein drittes Alexyanisches Argument lässt sich so formulieren, dass die Menschenrechte die *notwendigen* Ergebnisse einer auf diskurstheoretische Weise aufgefassten Demokratie bzw. eines diskurstheoretisch demokratischen Verfahrensprozesses der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung bilden, insofern als sie die notwendigen Ergebnisse des Diskurses selbst bilden.<sup>1767</sup> Menschenrechte sind also notwendige diskurstheoretische Ergebnisse der Diskurstheorie, deshalb lassen sie sich auch als notwendige Ergebnisse einer diskurstheoretischen Demokratietheorie verstehen. Hier bezieht sich Alexy also auf *ideale* Diskurse und mithin auf eine *ideale Notwendigkeit* der Menschenrechte im Gegensatz zu *realen* Diskursen oder dem tatsächlichen Vorlauf des demokratischen Verfahrenprozesses. Menschenrechte lassen sich insofern auf eine demokratische Sicht der *idealen* Demokratie als notwendige Ergebnisse derselben weiter begründen.

Das vierte Alexyanische Argument besagt, dass die Menschenrechte die Notwendigkeit des Rechts und des Staates analytisch-normativ implizieren. Aus dem Begriff der Menschenrechte und ferner aus der Struktur des Diskurses selbst wird die Notwendigkeit der Institutionalisierung der Menschenrechte als Grundrechte erzeugt, was zur These des *Menschenrechts auf positives Recht* und des *Rechts auf Staat* bzw. zur These der *Notwendigkeit des Rechts und des Staates* führt.<sup>1768</sup> Alexy macht anhand von Kant drei Hauptargumente geltend: das *Erkenntnis-* bzw. *Entscheidungs-*, das *Durchsetzungs-* und das *Organisationsargument*.<sup>1769</sup>

Darüber hinaus betreffen auch die vorgestellten Argumente unmittelbar das Institutionalisierungsproblem der Menschenrechte,<sup>1770</sup> das einen wesentlichen Teil der Alexyanischen Diskurstheorie bildet. Damit will Alexy das intrinsisch analytische,

---

<sup>1765</sup> Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 127-128.

<sup>1766</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 163 ff.

<sup>1767</sup> R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25.

<sup>1768</sup> Die Notwendigkeit des Rechts und des Staates ergibt sich also Alexy zufolge analytisch sowohl aus der Struktur des Diskurses selbst als auch aus dem Begriff der Menschenrechte. Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 144 ff.

<sup>1769</sup> Diese Argumente entsprechen wesentlich den Argumenten Kants zur Notwendigkeit des Schritts vom Naturzustand zum Zivilzustand. Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 144 ff.

<sup>1770</sup> Das Institutionalisierungsproblem besteht bei Alexy aus drei weiteren Problemen: die Notwendigkeit des Rechts und des Staates, die zur These des Menschenrechts auf positives Recht und auf Staat führt; die Abwägung der Grundrechte und das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie. Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 63 ff.

diskurstheoretische Verhältnis zwischen Begründung und Durchsetzung der Menschenrechte weiter zeigen.

Die analytisch-normative und diskurstheoretische gegenseitige Voraussetzung der Menschenrechte und des demokratischen Verfassungsstaates zeigt jedoch Spannungen, die bei der Erwägung der Grundrechte zum Ausdruck kommen. Diese Spannung spiegelt wiederum die zwischen dem Gesetzgeber als Vertreter der Demokratie und dem Verfassungsgericht als Vertreter des Verfassungsstaates und der Menschenrechte wider. Die *reale* Demokratie und mithin der reale Gesetzgeber lassen sich nach Alexy nicht idealisieren und ihnen müssen bestimmte normative Inhalte, die den Menschenrechten als Grundrechte entsprechen, vorgegeben werden und sie müssen durch eine „*argumentative Repräsentation*“ der Bürger und durch die Verfassungsgerichtsbarkeit garantiert werden.<sup>1771</sup>

Trotz aller Spannungen ist nach Alexy eine *untrennbare Verbindung*<sup>1772</sup> zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsstaat vorhanden. Die diskurstheoretische Auffassung der Demokratie dient also bei Alexy als eine weitere diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte, weist auf die Begründung der Demokratie selbst hin und leistet letztlich eine diskurstheoretische Basis für den demokratischen Verfassungsrechtsstaat.<sup>1773</sup>

#### **4. Die allgemein-strukturellen Thesen der vier Begründungsmodelle**

Die allgemein-strukturellen Thesen lassen sich erstens in der Formulierung einer allgemeinen Begründungsstruktur universell praktischer Erkenntnis bzw. im Konstrukt eines moralischen Standpunktes und zweitens in der Formulierung der notwendigen Voraussetzungen derselben darstellen. Diese Thesen sind mit den oben dargestellten allgemein analytischen und normativen Thesen intrinsisch verbunden, da erstere in der Struktur und letztere im Inhalt aller rationellen Normenbegründung bestehen.

Die allgemeine Begründungsstruktur besteht in dem universell-moralischen Standpunkt, der die allgemeinen Prinzipien jeder rationellen Normenbegründung bzw. Universalität und Autonomie in sich enthält und das Ergebnis der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen zulässt. Diese allgemeine Begründungsstruktur formuliert Kant mit dem *Kategorischen Imperativ* und ist von Rawls durch die Idee des *Urzustandes* zusammen mit den Beschränkungen des *Schleiers der Unwissenheit*, von Habermas durch das *Diskursprinzip* zusammen mit dem *Demokratieprinzip* und bei Alexy durch das *universelle Zustimmungsprinzip* umformuliert worden.<sup>1774</sup>

Die zweite und tiefere Struktur der hier behandelten vier Begründungsprogramme besteht in ihren Voraussetzungen. Sie entsprechen den Ideen der Freiheit und Gleichheit des Menschen und ferner einer Konzeption der Person. Diese Prinzipien sind wiederum von Kant in einer Metaphysik des Subjekts entwickelt worden, von Habermas und Alexy als notwendige Präsuppositionen bzw. Regeln des Diskurses umformuliert worden und von Rawls sowohl als Grundsätze der Gerechtigkeit sowie als Eigenschaften einer Konzeption der Person vorgeschlagen worden.<sup>1775</sup>

Das moralische Kriterium bei Kant bzw. das Kriterium der moralischen Richtigkeit besteht in dem *Kategorischen Imperativ* bzw. in dem Universalisierbarkeitsprinzip, das den Maßstab praktischer Richtigkeit angibt. Dieses Kriterium stützt sich auf eine Vernunft, die Kant als universell menschliche Vernunft betrachtet und setzt die Universalität und die Freiheit bzw. das

---

<sup>1771</sup> Vgl. R. Alexy, Grund- und Menschenrechte, S. 70 ff.

<sup>1772</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 164; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 28.

<sup>1773</sup> „Die Diskurstheorie erlaubt deshalb nicht nur eine Begründung der Grund- und Menschenrechte, sie erweist sich auch als Basistheorie des demokratischen Verfassungsstaates“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 164; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 28.

<sup>1774</sup> Diese These lehnt sich an Tugendhats These von einem Prinzip aller rationalen Normenbegründungen an. Tugendhat selbst spricht seinerseits von einem *Prinzip rationaler Begründung*. Siehe E. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 9-10.

<sup>1775</sup> .Siehe in dieser Arbeit die entsprechenden Kapitel über Kant, Rawls, Habermas und Alexy.

Apriori der Vernunft voraus, mithin ein moralisches Subjekt, das dem Kantschen moralisch-transzendentalen Subjekt entspricht.<sup>1776</sup>

Bei Rawls wandelt sich das Kantsche Universalisierbarkeitsprinzip hinsichtlich der Kriterien, die als *universelle Wahl* und als *allgemeine Akzeptanz* genannt werden können. Das Kriterium der universellen Wahl findet man in Rawls Idee des Urzustandes und seinen Beschränkungen durch die Schleier des Nichtwissens. Dieses Kriterium besagt einerseits, dass jede moralische Person als *rationale* Person unter den Umständen des Urzustandes, welche den Bedingungen des moralischen Standpunktes bzw. der Universalität, Unparteilichkeit und Freiheit als Autonomie genügen, richtige Normen wählen würde. Das Kriterium der allgemeinen Akzeptanz besagt andererseits, dass eine Norm – in diesem Fall die Rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze – richtig bzw. gerecht sei, insofern von ihr erwartet werden kann, dass jeder sie vernünftigerweise akzeptieren könnte. Dieses Kriterium schreibt also die allgemeine Akzeptanz oder Verallgemeinerungsfähigkeit von gewählten Normen vor, die jede moralische Person als voll autonom bzw. als vernünftig und rational annehmen würde.

In diesem Sinne lässt sich sagen, dass von Rawls sowohl das Kantsche Universalisierungsprinzip in Form der beiden vorgestellten Kriterien als auch das Freiheitsprinzip oder Autonomieprinzip in Form der Begriffe rationaler und voller Autonomie umformuliert worden sind. Darüber hinaus sind bei Rawls die Kantschen Ideen des Apriori der Vernunft – unter der Bedingung der Unparteilichkeit mit den Beschränkungen des Schleiers des Nichtwissens, die diese Bedingung sichern – und die Konzeption des moralischen Subjekts, in die politische Konzeption der moralischen Person umformuliert worden.

Das Kantsche moralische Kriterium der Universalisierbarkeit oder des Kategorischen Imperativs ist wiederum aus Sicht der Diskurstheorie umformuliert worden. Habermas formuliert es im „Diskursprinzip ‚D‘“ welches besagt: „*Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten*“.<sup>1777</sup> Das Diskursprinzip schreibt einerseits als Geltungskriterium die diskursive universelle Zustimmung vor, nämlich dass eine Norm als gültig anerkannt werden kann, wenn ihr auf eine diskursive Weise von allen möglichen Betroffenen zugestimmt werden könnte. Andererseits bilden die Prinzipien der Universalität und der Autonomie und mithin das Freiheitsprinzip zusammen mit dem Prinzip der Gleichheit die Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen des Diskurses selbst. Der Kantsche Begriff des Apriori der Vernunft findet seinen Platz beim Habermasschen Begründungsprogramm in der Idee der Unparteilichkeit des Diskurses und den Regeln desselben, deren Aufgabe die Bestimmung eines vernünftigen Diskursrahmens ist. Der Diskursrahmen lässt die Vermutung der Rationalität bzw. der Richtigkeit oder der Geltung der Ergebnisse des Diskurses bzw. der Zustimmung bei Diskursprozessen zu.

Bei Alexy ist das moralische Kriterium des Universalisierbarkeitsprinzips hinsichtlich seiner Richtigkeitsformel umformuliert worden. Alexys Richtigkeitsformel lautet: „*Richtig und damit gültig sind genau die Normen, die in einem idealen Diskurs von jedem als richtig beurteilt werden würden*“.<sup>1778</sup> Diese Formel entspricht mit einigen Abschwächungen dem Habermasschen Diskursprinzip und in der Grundintention auch Kants Prinzip der gesetzgebenden Gewalt.<sup>1779</sup> Ferner werden die Prinzipien der Universalität und der Autonomie von Alexy in den Regeln des Diskurses selbst zum Ausdruck gebracht.<sup>1780</sup> Wenn die Diskursregeln bzw. die Freiheit und Gleichheit bei der diskursiven Zustimmung von Normen gelten, dann gilt nach Alexy auch notwendig die Bedingung universeller Zustimmung „UZ“. Das Alexyanische Prinzip universeller Zustimmung lautet: „UZ: Eine Norm kann in einem Diskurs nur dann universelle Zustimmung

<sup>1776</sup> Zum Kategorischen Imperativ siehe Kant, GMdS, S. 51, 71.

<sup>1777</sup> Habermas, Faktizität und Geltung, S. 138.

<sup>1778</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 131.

<sup>1779</sup> „Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereignete Volkswille gesetzgebend sein“. I. Kant, Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Berlin 107/14, S. 313 f. Zitat von R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 12, S. 131.

<sup>1780</sup> „Diese Regeln bringen auf der Ebene der Argumentation die liberalen Ideen der Universalität und der Autonomie zum Ausdruck“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 131.

*finden, wenn die Konsequenzen ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen von allen akzeptiert werden können“.*<sup>1781</sup> Die Zustimmung im Diskurs hängt Alexy zufolge erstens von Argumenten ab und zweitens besteht bei ihm eine notwendige Beziehung zwischen der Zustimmung im Diskurs unter idealen Bedingungen, den Begriffen der Richtigkeit und der moralischen Geltung. Dieser Zusammenhang soll mittels der Alexyanischen Richtigkeitsformel zum Ausdruck gebracht werden. Die Kantsche Bedingung des Apriori der Vernunft ist auch bei Alexy zu der Bedingung der Unparteilichkeit des Diskurses selbst umformuliert worden.

Um die Prozedur des Verallgemeinerungsprinzips operationalisieren und überprüfen zu können, greift der diskurstheoretische Begründungsbegriff auf den Mechanismus des *universalen Rollentausches* zurück, der jeden auffordert, sich in die Lage eines jeden anderen zu versetzen. Dieser moralische Mechanismus verlangt von den Diskursteilnehmern nicht nur die Berücksichtigung der eigenen Lebensumstände, Bedürfnisse und Interessen, sondern auch die der Anderen.<sup>1782</sup>

Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass jedes der vier behandelten Programme zur Begründung der Menschenrechte zu einem in der Kantschen Tradition stehenden komplexen Begründungssystem gehört, das eine universelle, rationale, formell-prozedurale Grundstruktur der Normbegründbarkeit zeigt. Diese universelle Struktur ist durch verschiedene *Begründungsebenen, -strukturen, -argumente* und *-grade* gekennzeichnet.

---

<sup>1781</sup> R. Alexy, a.a.O., S.131.

<sup>1782</sup> Der Rollentausch fordert eine Abstraktion von eingespielten Lebenszusammenhängen, partikularen Interessen und Überzeugungen. Es wird auf eine allgemeine Situation des Menschen rekurriert, die allem menschlichen Leben zugrunde liegt. Vgl. P. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 188.

## **7. Kapitel. Zu einer normativ transzendental-pragmatischen, diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte**

Im folgenden, letzten Kapitel dieser Arbeit werden weitere drei Thesen dargestellt und verteidigt. Die erste These ergibt sich aus den im letzten Kapitel getroffenen Überlegungen und besagt, dass der normativ diskurstheoretische Begründungsvorschlag die entfaltete Menschenrechtsbegründung bietet. Die zweite These macht geltend, dass der Kern nicht nur der diskurstheoretischen Begründung, sondern auch der vier behandelten Begründungsprogramme und ferner aller rational-prozeduralen, normativ-transzendentalen Begründungen, der im transzendentalen Argumente besteht, eine normative Konzeption der moralischen Person als letzte Begründungsebene – nicht im Sinne eine Letztbegründung – voraussetzt. Mit der dritten und letzten These dieses Kapitels wird versucht, die Konzeption der Person bei einem der behandelten Autoren zu rekonstruieren und eine Konzeption zu verteidigen, deren Kern die Idee der Freiheit als Autonomie bildet. Ferner wird eine solche normative Konzeption der Person als Ergänzung des diskurstheoretischen Begründungsmodells und als transzendental direkte und letzte diskurstheoretische Begründung vorgeschlagen.

### **I. Die normativ transzendental-pragmatische, diskurstheoretische Begründung als aussichtsreichster Kandidat der Menschenrechtsbegründung**

Entsprechend der Überlegungen des vorherigen Kapitels lässt sich behaupten, dass nicht nur eine allgemeine Begründungsstruktur jeder formell-rationalen Begründung normativer Aussagen vorhanden ist, sondern auch, dass der diskurstheoretische Begründungsbegriff und damit das diskurstheoretische Begründungsmodell am aussichtsreichsten sind. Die Gründe dafür liegen darin, dass die Diskurstheorie erstens eine entwickelte Begründungsprozedur darstellt, die nicht nur eine abstraktere, transzendente und normativ-analytische, diskurstheoretische Ebene darstellt, sondern auch eine konkretere und dennoch normativ diskurstheoretische Ebene der Begründung von Normen entfaltet wird. In diesem Sinne zeigt die diskurstheoretische Begründung – um mit Tugendhat zu sprechen – einen höheren Grad an Rationalität sowie ein erhöhtes Begründungspotential,<sup>1783</sup> welches durch das diskurstheoretische Begründungsprinzip der Beteiligung und Zustimmung aller Betroffenen als einziges gerechtes Verfahren zur Begründung von normativen Aussagen gelten darf. Der diskurstheoretische Begründungsvorschlag geht also von einer idealen diskurstheoretischen Begründungsprozedur aus und gelangt zu einer realen diskurstheoretischen, aber normativ geladene Begründungsprozedur, die sowohl ein transzendentes, normativ-analytisches, diskurstheoretisches Begründungsmodell von Normen als auch eine diskurstheoretische Begründung von Normen bei Normanwendungsverfahren anhand eines Abwägungsmodells bietet.

Zweitens bietet die Diskurstheorie das komplexere und vollständigere Begründungsmodell, insofern, als sie alle Begründungsebenen, -prinzipien und -voraussetzungen jeder formal-rationalen Normbegründung auf eine diskursive Art und Weise enthält und formuliert, nämlich eine transzendente, normativ-analytische und empirische Ebene der Begründbarkeit sowie die Prinzipien der Universalisierbarkeit, Autonomie und Unparteilichkeit und die normativen Voraussetzungen der Freiheit und Gleichheit.

Die Diskurstheorie vertritt die These der Begründungsfähigkeit und -bedürftigkeit moralischer Aussagen bzw. der Möglichkeit praktischer Erkenntnis überhaupt im Rahmen einer allgemeinen Konzeption praktischer Vernunft, die als kommunikativ bzw. diskursiv gekennzeichnet wird. Sie versucht zu zeigen, dass universell geltende Normen wie die Menschenrechte nicht nur begründbar sind, sondern auch, dass sie *am* und *auf* Diskurs als Hauptform praktischer Vernunft begründet liegen. Das diskurstheoretische Begründungsprogramm steht in der Tradition der Kantischen Moralphilosophie und vertritt ferner die aussichtsreichste Umformulierung seiner Hauptthesen bzw. der Prinzipien der Universalität, Autonomie und Unparteilichkeit anhand einer

---

<sup>1783</sup> In diesem Sinne bildet die Diskursmoral nach Tugendhat die höherstufige Variante der *flexiblen Vernunftmoral*, die ein unparteiliches Entscheidungsverfahren darbietet und sich von objektiven moralischen Regeln leiten lässt. Hierzu Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 18 ff.



diskursiven Betrachtungsweise. In diesem Sinne besteht die zentrale Aufgabe der Diskurstheorie darin, einen Begründungsbegriff und auf ihm ein Begründungsprogramm zu entwerfen, die dem Begründungsanspruch universell praktischer Normen gerecht werden.<sup>1784</sup>

Das diskurstheoretische Begründungsmodell wird im Rahmen der Transzendentalpragmatik entwickelt und bietet eine Theorie der Wahrheit bzw. der Richtigkeit oder Geltung moralischer Aussagen.<sup>1785</sup> Es bildet einen sehr komplexen Begründungsansatz, der einen diskurstheoretischen Begründungsbegriff und eine allgemeine diskurstheoretische Begründungsstruktur mit verschiedenen und unterschiedlichen Ebenen, Darstellungsstrukturen, Graden, Thesen und Argumente der Begründbarkeit kennzeichnen lässt, jedoch mit wesentlichen Unterschieden zwischen den Vorschlägen der verschiedenen Autoren wie Habermas und Alexy. Die Diskurstheorie stützt sich also auf einen Begründungs*grundbegriff* und zeigt eine Begründungs*grundstruktur*. Im Folgenden soll versucht werden, die Grundzüge des diskurstheoretischen Begründungssystems universell praktischer Normen, mithin der Menschenrechte anhand von Autoren wie Habermas und Alexy darzustellen.

## **1. Die hauptsächlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem diskurstheoretischen Habermasschen und Alexyanischen Begründungsprogramm**

In den folgenden Abschnitten wird eine Gegenüberstellung der hauptsächlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den diskurstheoretischen Begründungsprogrammen von Habermas und Alexy dargestellt.<sup>1786</sup>

### **1.1 Gemeinsamkeiten**

(i) Beide Autoren gehen davon aus, dass sich universell gültige moralische Normen wie die Menschenrechte rechtfertigen bzw. begründen lassen, indem sie nämlich nicht nur begründungsfähig, sondern vielmehr begründungsdürftig sind. Dies bedeutet, dass beide Autoren der Ansicht sind, dass es praktische Erkenntnis gibt, die der praktischen Vernunft zugänglich ist.<sup>1787</sup>

(ii) Das Begründungsprogramm beider Autoren ist auf eine diskurstheoretische Lesart liberaler praktischer Philosophie bzw. auf eine diskursive Lesart der Moral und des Rechts angewiesen, nämlich auf die Formulierung einer Diskurstheorie, die sich als eine intersubjektivistische Umformulierung der Kantschen Hauptargumente zur Begründung universell praktischer Normen verstehen lässt.

(iii) Die Diskurstheorie hat als Hintergrund die Transzendentalpragmatik und mithin wiederum eine *intersubjektivistische* Umformulierung der Wahrheitstheorie. Sie bildet eine *normative, prozedurale, liberale, transzendental-pragmatische, konstruktivistische* Theorie praktischer Richtigkeit mit *universalistischem Charakter*.

(iv) Die Idee des rationalen Diskurses als Hauptform praktischer Vernunft bildet den normativ-analytischen Kern der Diskurstheorie als ganzer. Daraus, dass praktische Vernunft diskursiv aufgefasst wird, ergibt sich bei diesen Autoren, dass praktische Vernunft hauptsächlich im Rahmen rational diskursiver Prozesse zum Ausdruck kommt. Ferner folgt aus dieser diskursiven Auffassung praktischer Vernunft, dass ihre Grundsätze und Prinzipien im Sinne von Diskursregeln und Diskursprinzipien formuliert werden können.

---

<sup>1784</sup> Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187.

<sup>1785</sup> Vgl. P. Gril, a.a.O.

<sup>1786</sup> Bei der Gegenüberstellung von Habermas und Alexy hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Autoren stützt sich diese Arbeit in vielen Punkten auf die Arbeit von Gril. siehe P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 129 ff.

<sup>1787</sup> Vgl. P. Gril, a.a.O., S. 129.

(v) Die Formulierung der Diskursregeln und Diskursprinzipien und ihre Begründung durch die normativen Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen des Diskurses bilden also bei beiden Autoren den Mittelpunkt ihrer Diskurstheorie als ganzer, auf deren Grundlage alle universell moralischen Normen und mithin die Menschenrechte gerechtfertigt werden können. Universell moralische Normen wie die Menschenrechte diskurstheoretisch zu begründen, heißt also auf der einen Seite, sie im Allgemeinen mit Argumenten im Diskursprozess gegenüber allen Diskursteilnehmern unter unparteilicher Berücksichtigung der faktischen Interessen aller rechtfertigen zu können.<sup>1788</sup> Das Ergebnis eines solchen diskursiven Verfahrens soll in einer universellen Zustimmung zu Normen bestehen, die praktische Richtigkeit erweisen kann. Auf der anderen Seite heißt universell praktische Normen zu begründen, normative und unabdingbare Präsuppositionen praktischer Vernunft voraussetzen zu müssen.

(vi) Dementsprechend kann das diskurstheoretische Begründen bei beiden Autoren in zweierlei Begründungsebenen und -strukturen verstanden werden. Eine *mittelbare* diskurstheoretische Begründung beruht auf der Zustimmung von Normen im realen diskursiven Verfahren. Demgegenüber stützt sich eine *unmittelbare* diskurstheoretische Begründung auf die Struktur des Diskurses selbst bzw. auf die Regeln, Prinzipien und Voraussetzungen des Diskurses.

(vii) Sowohl bei Habermas als auch bei Alexy spielen die Prinzipien der *Universalität* und der *Freiheit als Autonomie* in ihren diskurstheoretischen Umformulierungen eine zentrale Rolle als strukturelle *Begründungsprinzipien*. Sie kommen bei beiden Autoren in den Formulierungen der diskursiven praktischen Richtigkeitskriterien zum Ausdruck. Darüber hinaus wird Autonomie in ihren zwei Formen als private und öffentliche Autonomie verarbeitet.

(viii) Bei beiden Autoren wird die Idee der Freiheit durch Gleichheit ergänzt. Diese Ideen der *Freiheit* und *Gleichheit* stehen im Mittelpunkt der Idee des Diskurses und der Diskursregeln. Sie bilden also die wichtigsten normativen Voraussetzungen der Diskurstheorie als ganzer und gleichzeitig die Hauptergebnisse dieser Theorie, da sie die zentralen moralischen Inhalte als universell moralische Normen bilden, welche den Menschenrechten entsprechen.

(ix) Die Voraussetzungen des Diskurses bzw. die Ideen der Freiheit und Gleichheit sind sowohl bei Habermas als auch bei Alexy unabdingbar und unaufgebbar; sie sind notwendig und nicht disponibel.<sup>1789</sup> Deshalb lässt sich bei beiden Autoren von einer *letzten diskurstheoretischen Begründungsebene* universell moralischer Normen wie den Menschenrechten sprechen, jedoch nicht im Sinne eine Letztbegründung, insofern die Diskurstheorie die hauptsächliche These des Fallibilismus und der Falsifikationstheorie annimmt.

(x) Dies bedeutet, dass beiden Autoren ein komplexes Begründungsprogramm mit unterschiedlichen Ebenen, Graden, Prämissen und Argumenten entwickeln. Beide greifen letztlich zur Begründung der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, mithin aller universell moralischer Normen wie auch der Menschenrechte auf eine transzendental-pragmatische Begründungsweise zurück.<sup>1790</sup>

(xi) Sowohl Habermas als auch Alexy nehmen die Anwendung einer konstruktivistischen Methode in Anspruch. Habermas fasst seine Diskurstheorie als ganze als eine *Rekonstruktionswissenschaft* auf, die sowohl die normativen als auch die empirischen Elemente praktischer Philosophie geltend machen muss, die im Bereich des Rechts zu einer Auflösung der Spannung zwischen Faktizität und Geltung führen soll. Die Aufgabe einer solchen Rekonstruktionswissenschaft besteht bei Habermas darin, dass sie die normativen und vernünftigen Potentiale der Kommunikation bzw. die Strukturen kommunikativer Rationalität aufspüren soll.<sup>1791</sup>

---

<sup>1788</sup> P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 129.

<sup>1789</sup> Hierzu P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 129.

<sup>1790</sup> Vgl. P. Gril, a.a.O.

<sup>1791</sup> Siehe Vgl. P. Gril, a.a.O., S. 130.

Alexy kennzeichnet seine Diskurstheorie ebenfalls als konstruktivistisch. Obwohl seine Diskurstheorie nicht danach strebt, eine Rekonstruktionswissenschaft darzustellen, versucht sie die Vernunftpotentiale des Menschen zu rekonstruieren, nämlich jene Vernunftpotentiale, die in der menschlichen kommunikativen Kompetenz vorhanden sind.<sup>1792</sup> Eine solche transzendentalpragmatische Aufgabe soll auf eine „Aufklärung über die Natur des Menschen“ hinweisen,<sup>1793</sup> die letztlich den Entwurf einer diskurstheoretischen Konzeption der Person zulässt.

## 1.2 Unterschiede

(i) Ein zentraler Unterschied zwischen Habermas und Alexy besteht in der Konzeption der Menschenrechte. Menschenrechte sind bei Habermas als juridisch-positive Normen zu begreifen, insofern als sie dem Begriff subjektiver Rechte entsprechen.<sup>1794</sup> Menschenrechte haben dennoch einen universellen Geltungssinn und werden deshalb bei Habermas *ausschließlich* moralisch begründet. Da Menschenrechte einen universellen Geltungsanspruch haben, lassen sie sich also auch bei Habermas, wie die universell moralischen Normen, moralisch auf einer transzendentalpragmatische Ebene begründen. Menschenrechte sind bei Alexy – im Gegensatz zu Habermas – ausdrücklich universell moralische Normen, *sofern* sie moralisch begründbar sind. Ferner *existieren* Menschenrechte nach Alexys Ansicht, weil sie begründungsfähig sind, nämlich in dem Maße, indem sie sich moralisch begründen lassen. In diesem Sinne gleicht Alexy den Begriff und die Begründung der Menschenrechte aus. Menschenrechte müssen aber die Gestalt positiv-rechtlicher Normen als Grundrechte im Verfassungsrechtsstaat annehmen, um ihre volle Entfaltung zu sichern.<sup>1795</sup>

(ii) Beide Autoren unterscheiden sich hinsichtlich der Möglichkeit einer auf Diskurs beruhenden *direkten* Begründung universell normativer Aussagen. Während bei Habermas von einer direkten diskurstheoretischen Begründung gesprochen werden kann, hält Alexy eine direkte diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte nicht für möglich. Bei Alexy muss vielmehr die transzendental-pragmatische Begründung der Diskursregeln durch empirische und anthropologische Argumente ergänzt werden. Darüber hinaus müssen Menschenrechte bei Alexy durch weitere Argumente begründet werden, die einen diskurstheoretischen Zusammenhang zwischen dem Bereich des Handelns und dem des Diskurses leisten können.<sup>1796</sup>

(iii) Ein weiterer, wesentlicher Unterschied bezieht sich auf die Voraussetzung der Idee des Subjekts. Die diskurstheoretische Begründung liegt bei Habermas letzten Endes in einer abstrakt *subjektlosen* diskursiven Konzeption von Diskursprozessen, die den Willen mit der Vernunft verbinden, ohne auf Subjekte zurückgreifen zu müssen. Habermas versucht also eine diskurstheoretische, aber subjektlose Auffassung praktischer Vernunft vorzuschlagen, indem er auf eine Konzeption der Person als letzte Begründungsbasis verzichtet. Im Gegensatz dazu weist Alexy darauf hin, dass die Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte letztlich auf eine Konzeption der Person zurückgreifen muss, die diskurstheoretische und metaphysische Elemente enthält. Dies führt uns zu dem nächsten zentralen Unterschied.

(iv) Habermas vertritt die These eines „*postmetaphysische[n] Denken[s]*“,<sup>1797</sup> Er spricht nämlich von einer postmetaphysischen praktischen Philosophie oder von der Möglichkeit einer *postkonventionellen Moral*, die einer „*diskursiven Ethik*“ entsprechen soll. Sein Begründungsprogramm moralischer Normen soll also frei von metaphysischen Elementen

---

<sup>1792</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich die vorliegende Arbeit von der Ansicht Grils. Dieser Autor meint, Alexys Diskurstheorie entspräche keiner Rekonstruktionswissenschaft. Er erkennt aber, dass sie konstruktivistische Elemente enthält und dass sie sich auf den Spuren der Vernunftpotentiale in der Kommunikation befindet. Vgl. P. Gril, a.a.O.

<sup>1793</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.141.

<sup>1794</sup> Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 221 ff.

<sup>1795</sup> Vgl. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 2-3 u. 16; ders., Grund- und Menschenrechte, S. 63 f; ders., Begriff und Geltung des Rechts, S. 147 f.

<sup>1796</sup> R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 25-26. Zu einem solchen Versuch siehe A. Cortina, Diskursethik und Menschenrechte, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 76 (1990), S. 37-49.

<sup>1797</sup> J. Habermas, Postmetaphysisches Denken, S. 35-62.

aufgebaut werden, indem es nämlich auf ein *postmetaphysisches Begründungsniveau* angewiesen sein soll,<sup>1798</sup> das durch eine „*Transzendenz von innen*“<sup>1799</sup> gekennzeichnet ist. Damit will Habermas vor allem behaupten, dass die Begründung moralischer Normen allein *reflexive Prozesse* bzw. Argumentationen als Reflexionsformen des kommunikativen Handelns zur Rechtfertigung zulässt.<sup>1800</sup>

Obwohl Alexy mit Habermas die Hauptthese teilt, dass eine erfolgreiche Begründung universell moralischer Normen allein in argumentativen Rechtfertigungsprozessen bzw. *Argumentationsprozeduren* durch Gründe durchgeführt werden kann und dass diese Begründung moralischer Normen auf den Diskursregeln und den notwendigen Voraussetzungen des Diskurses beruht, schließen nach Alexys Ansicht die normativen Voraussetzungen des Diskurses bzw. die Struktur der Kommunikation selbst transzendental-pragmatische und metaphysische Elemente ein. Letztere beziehen sich auf der einen Seite auf eine *semantische Ontologie* und auf der anderen Seite auf eine diskurstheoretische Konzeption der Person, die auch letztlich auf eine Ontologie von Personen hinweist. Die Notwendigkeit der beiden metaphysischen Elemente ist Alexy zufolge ausgesprochen klar bei der Begründung der Menschenrechte als *Sonderfall* der allgemeinen Begründung moralischer Normen. Eine solche Metaphysik der Menschenrechte soll nach Alexys Vorschlag keinem dogmatischen oder „*emphatischen*“, sondern vielmehr einem „*konstruktivistischen*“ Metaphysikbegriff entsprechen.<sup>1801</sup>

(v) Ein weiterer zentraler Unterschied zwischen Habermas, Alexy und auch Apel besteht in dem Grad der Notwendigkeit des Diskurses selbst bzw. der Argumentation und mithin der Diskursregeln. Bei Apel<sup>1802</sup> und Habermas<sup>1803</sup> ist die Argumentation absolut notwendig, während bei Alexy die menschliche kommunikative Kompetenz nicht notwendig eine Argumentationspraxis impliziert, da eine existentielle Entscheidung notwendig ist, um von dieser Kompetenz tatsächlich Gebrauch zu machen.<sup>1804</sup> Genau aus diesem Grund braucht die transzendental-pragmatische Begründung der Diskursregeln nach Alexy eine Ergänzung durch eine *existentielle* Begründung.<sup>1805</sup>

Aus den Ansichten hinsichtlich der Notwendigkeit des Diskurses folgt, dass bei Apel die Voraussetzungen der Argumentation eine absolute Notwendigkeit zeigen, während die Diskursregeln bei Habermas eine stärkere Notwendigkeit als bei Alexy beanspruchen. Habermas vertritt die These der „*Alternativlosigkeit der Diskursregeln*“, weil sie nämlich unvermeidlich und jederzeit bereits vollzogen sind.<sup>1806</sup> Demgegenüber enthalten bei Alexy die Diskursregeln in sich keine *absolute Notwendigkeit*. Stattdessen lässt sich bei ihnen von einer *relativen*

---

<sup>1798</sup> Hierzu z.B. J. Habermas, Faktizität und Geltung, S.124; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 20; ders., Nachmetaphysisches Denken, S. 19-27.

<sup>1799</sup> Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 127-156; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 16, 17; dazu Schmidt, Immanente Transzendenz, S. 78-96.

<sup>1800</sup> J. Habermas, Faktizität und Geltung, S. 127; vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 25-34.

<sup>1801</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 23 ff.

<sup>1802</sup> In Bezug auf den Verzicht auf Argumentation spricht Apel vom Verlust „*der Möglichkeit des Selbstverständnisses und der Selbstidentifikation*“ und von „*Selbsterstörung*“. K.-O. Apel, Fn. 87, S. 414. Zitat von Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S. 134; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21.

<sup>1803</sup> Habermas spricht in ähnlichem Sinne von „*Schizophrenie und Selbstmord*“. Er behauptet auch, dass der „*Ausstieg aus Argumentation und verständigungsorientiertem Handeln in eine existentielle Sackgasse führt*“. J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, S. 112. Zitat von R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 134, Fn. 35, S. 140; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21.

<sup>1804</sup> Alexy formuliert diese Idee wie folgt: „*Daraus, daß jemand die Fähigkeit hat, Interessenkonflikte argumentativ zu lösen, und im Hinblick auf diese Fähigkeit über eine mindestens minimale oder rudimentäre Praxis verfügt, folgt nicht, daß er von dieser Fähigkeit in jedem Interessenkonflikt jedem Betroffenen gegenüber Gebrauch machen muß*“. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>1805</sup> Vgl. R. Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 21.

<sup>1806</sup> P. Gril, Die Diskurstheorie von Alexy, in: ders., Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 130.

*Notwendigkeit* sprechen, die keine kategorische Geltung, sondern vielmehr eine *hypothetische Geltung* impliziert.<sup>1807</sup>

(vi) Im engeren Verhältnis dazu steht der Hauptunterschied bezüglich einer möglichen Teleologie der Sprache. Nach Habermas wohnt der Sprache das Telos der Verständigung inne. Deshalb fasst dieser Autor das Einlassen des Menschen in Verständigungsverhältnisse bzw. in Argumentations- oder Diskursprozesse, die durch Diskursregeln als ihrem normativen Gehalt bestimmt werden, als eine absolute Notwendigkeit bzw. Alternativlosigkeit auf.<sup>1808</sup> Demgegenüber liegt nach Alexys Diskurstheorie kein intrinsisches Telos zur Verständigung in der Sprache, die der Argumentation eine absolute Notwendigkeit verleihen würde. Deshalb ist das transzendental-pragmatische Argument bei Alexy hinsichtlich der These über die Notwendigkeit der Argumentation und der kategorischen Geltung der Diskursregeln abgeschwächt.<sup>1809</sup> Alexy hält es also für notwendig, weitere Prämissen wie z.B. die der individuellen Nutzenmaximierung und die des subjektiven Interesses an Richtigkeit hinzuzufügen, die eine zentrale Rolle im Alexyanischen Begründungsprogramm insgesamt hat. Es lässt sich jedoch bei Alexy eine interne Struktur der Sprache bzw. der Argumentation mit normativen und rationalen Vernunftpotentialen finden.<sup>1810</sup>

(vii) Darüber hinaus lässt sich ein Unterschied hinsichtlich des Rahmens der beiden Diskurstheorien erkennen. Habermas entwickelt sein Begründungsprogramm im Rahmen einer Gesellschafts- und allgemeinen Handlungstheorie, während bei Alexy allgemeine Theorien der Gesellschaft und des Handelns als theoretischer Hintergrund nicht vorliegen.<sup>1811</sup>

(viii) Ein weiterer, tiefgreifender Unterschied zwischen Habermas und Alexy besteht im Verhältnis zwischen Moral und Moraltheorie. Daraus, dass sich die Diskursregeln *moraltheoretisch* rechtfertigen lassen, folgt bei Habermas keine direkte *moralische* Bedeutung. Dies bringt Habermas dadurch zum Ausdruck, dass das Diskursprinzip, die Diskursregeln und ferner die Präsuppositionen des Diskurses keine direkte moralische Signifikanz mit sich bringen. Im Gegensatz dazu lassen sich bei Alexy die Diskursregeln moraltheoretisch begründen und sie enthalten in sich eine direkte moralische Bedeutung.<sup>1812</sup>

## 2. Die diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur

Die *diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur* teilt die im vorherigen Kapitel dargestellte allgemeine Begründungsstruktur jeder formal-rationalen Normbegründung. Die allgemeine Grundstruktur des diskurstheoretischen Begründungssystems besteht aus *allgemein-analytischen* und *allgemein-strukturellen* (i) *Formen* und (ii) *Inhalten*. Erstere zeigen die allgemeine Form der Grundstruktur des diskurstheoretischen Begründungsprogramms, während Letztere den strukturellen Inhalt dieses Begründungsprogramms zum Ausdruck bringen. Deshalb besteht zwischen beiden ein intrinsisch strukturelles Verhältnis.

Die *allgemein-analytischen Formen* beziehen sich auf die formell-rationalen Merkmale des diskurstheoretischen Begründens, nämlich auf einen diskurstheoretischen *Begründungsgrundbegriff*.

---

<sup>1807</sup> Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 142; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 22.

<sup>1808</sup> Hierzu P. Gril, *Die Diskurstheorie von Alexy*, in: ders., *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 130.

<sup>1809</sup> P. Gril, a.a.O.

<sup>1810</sup> Die hier vertretene Ansicht unterscheidet sich von der Grils, der behauptet, dass bei Alexy keine normativen und rationalen Potentiale der Sprache vorhanden seien. Siehe P. Gril, a.a.O.

Alexy selbst behauptet aber, dass die transzendental-pragmatische Betrachtung des Diskurses bzw. der Diskursregeln menschliche „*Vernunftpotentiale*“ anzuerkennen zulasse, die letzten Endes zu einer diskurstheoretischen Konzeption der Person beitragen könnten. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.141.

<sup>1811</sup> Vgl. P. Gril, *Die Diskurstheorie von Alexy*, in: ders., *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 130.

<sup>1812</sup> Hierzu siehe P. Gril, a.a.O.

Die allgemein-*strukturellen Formen* beziehen sich darauf, dass erstens bei dem diskurstheoretischen Begründungsvorschlag die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell praktischer Normen abhängt und dass zweitens bei ihm verschiedene Ebenen, Darstellungsstrukturen und Grade der Begründbarkeit vorhanden sind.

## **2.1 Die allgemein-analytischen Formen der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur: der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff**

Die Diskurstheorie entwirft einen Grundbegriff der Begründung normativer Aussagen,<sup>1813</sup> der schon im ersten Kapitel dieser Arbeit in groben Zügen dargestellt wurde<sup>1814</sup> und dessen Merkmale hier ausführlicher dargestellt werden. Das Begründen universell moralischer Normen bedeutet also im Allgemeinen aus einer diskurstheoretischen Sicht, den Geltungsanspruch von Normen *am* und *auf* Diskurs durch Argumentation rechtfertigen zu können. Der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff lässt sich als ein auf dem Diskurs basierender *formal-rationaler, fallibilistischer, prozeduraler, normativer, liberaler, konstruktivistischer, intersubjektivistischer, konsensueller und transzendental-pragmatischer Begründungsgrundbegriff* kennzeichnen. Alle diese Merkmale stehen in einem engen Zusammenhang und lassen einen systematischen und kohärenten Begründungsgrundbegriff zu.

### **2.1.1 Der diskursive Begründungsgrundbegriff**

Dass der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff ein *am* und *auf dem Diskurs* selbst basierender Begriff von Begründung ist, bedeutet, dass die Idee des Diskurses selbst den Kern dieses Begriffes bildet. Die Idee des Diskurses ist eine von vornherein normativ geladene Idee, die die Hauptprinzipien der kantischen liberalen Tradition praktischer Philosophie nicht nur verkörpert, sondern auch potentialisiert. Dies bedeutet, dass der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff einem liberalen Begründungsgrundbegriff entspricht.<sup>1815</sup> *An* und *auf* dieser liberalen Idee lässt sich also die universelle Geltung moralischer Normen erweisen. Am Diskurs geschieht dies, wenn die Normen durch Diskursprozesse eine reale oder ideale Zustimmung aller potentiellen Diskursteilnehmer als mögliche Betroffene finden können oder könnten. Auf Diskurs lassen sich moralische Normen rechtfertigen, wenn sie im normativ-analytischen Inhalt des Diskurses bzw. in seiner normativ-analytischen Struktur begründet liegen.

### **2.1.2 Formal-rationaler Begründungsgrundbegriff**

Formal-rational ist der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff, da er versucht, allein durch die *Form* praktischer Vernunft bzw. aufgrund rationaler Kriterien – wie Universalität, Autonomie und Unparteilichkeit – die Geltung universell moralischer Aussagen zu erweisen.<sup>1816</sup> Ferner entspricht er spezifisch einem *diskursiv-rationalen* Begriff von Begründung, nach dem die Geltung einer Norm auf den Kriterien kommunikativer bzw. diskursiver Rationalität beruht. Diese Kriterien entsprechen erstens einem allgemein diskursiven Richtigkeitskriterium, zweitens den Regeln des Diskurses selbst und drittens den Voraussetzungen desselben.

Das *diskurstheoretische Richtigkeitskriterium* bildet eine *argumentative Prozedur*, die die Prinzipien der Universalität, Autonomie und Unparteilichkeit in sich enthält. Die Regeln des Diskurses ihrerseits, die von Alexy als Diskursregeln zur Geltung gebracht wurden und von Habermas angenommen worden sind, sollen *den* Regeln diskursiv-praktischer Vernunft

---

<sup>1813</sup> Gril hat die Eckpunkte eines diskurstheoretischen Begründungsgrundbegriffes unter Berücksichtigung von Habermas und Alexy scharf untersucht und kritisiert. Wir stützen uns hier auf Grils Überlegungen. Gegenüber einem diskurstheoretischen Begründungsgrundbegriff hat Gril einen „*zweckrationalen Begründungsgrundbegriff*“ vorgeschlagen. Hierzu Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187 ff.

<sup>1814</sup> Siehe das 1. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1815</sup> Dass die Idee des Diskurses von Anfang an eine liberale Idee ist, räumen Nino und Alexy ein. Siehe z.B. Nino, *Etica y derechos humanos*, S. 163; Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 132.

<sup>1816</sup> Die Rechtfertigung moralischer Aussagen beruht also bei einem formal-rationalen Begründungsgrundbegriff weder auf materiellen Inhalten oder auf Traditionen noch auf Autorität oder Intuition. Vgl. Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 12.

entsprechen. Sie legen nicht nur die allgemeinen semantischen Regeln für sprachlich normative Aussagen fest, sondern stellen vielmehr spezifisch für den Diskurs pragmatische Regeln fest, die die Anforderungen des kommunikativen bzw. diskursiven Verhaltens zum Ausdruck bringen. Letztere bilden die Rahmenbedingung eines universellen Diskurses bzw. eines idealen Diskurses (bei Alexy) oder einer idealen Sprechsituation (bei Habermas), in dem alle möglichen Diskursteilnehmer als frei und gleich anerkannt werden.<sup>1817</sup> Ferner weisen die Kriterien diskursiver Rationalität auf die Voraussetzungen bzw. Präsuppositionen des Diskurses hin, die den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen nicht nur als Diskursteilnehmer, sondern auch als Person entsprechen.

### 2.1.3 Prozeduraler Begründungsbegriff

In engen Zusammenhang damit steht das weitere Kennzeichen, dass der diskurstheoretische Begründungsbegriff einem prozeduralen entspricht. Dies bezieht sich darauf, dass das Begründen durch eine formelle und argumentative Prozedur durchgeführt werden soll, die das Kriterium praktischer Richtigkeit bildet. Den prozeduralen Charakter des Kriteriums praktischer Richtigkeit betont insbesondere Alexy. Nach dem prozeduralen Kriterium der Richtigkeit ist eine Norm genau dann richtig, wenn sie das Ergebnis einer gemäß den Diskursregeln bestimmten Prozedur sein kann. Die Diskursprozedur lässt es Alexy zufolge zu, zwischen relativer und absoluter Richtigkeit zu unterscheiden.<sup>1818</sup>

Die Begründung moralischer Normen vollzieht sich bei Habermas und Alexy mittels einer argumentativen Prozedur, die verschiedene diskursive Umformulierungen des allgemeinen Prinzips der Universalisierbarkeit anbietet. Habermas bringt sie als Universalisierungsprinzip „U“ und Alexy als Prinzip universeller Zustimmung „UZ“ zum Ausdruck.<sup>1819</sup> Dieses Prinzip bestimmt den *moralischen Standpunkt*, es besagt, was es heißt, dass eine Norm moralisch gültig bzw. richtig ist. Sowohl nach dem Habermaschen Prinzip „U“ als auch nach dem Alexyanischen Prinzip „UZ“ ist eine Norm genau dann moralisch gültig, wenn sie von allen möglichen Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen akzeptiert werden könnte bzw. wenn sie verallgemeinerungsfähig ist. Dies erfordert, dass eine Norm auf die wohlverstandenen oder verallgemeinerungsfähigen Interessen aller Diskursteilnehmer Rücksicht nimmt. Daraus ergibt sich, dass eine Norm eine allgemeine bzw. universelle Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden kann oder könnte, sofern ihre Folgen bzw. Konsequenzen von jedermann akzeptiert werden können oder könnten.<sup>1820</sup> Bei dieser Prozedur spielt der Mechanismus des *universalen Rollentausches* eine große Rolle, der von jedem fordert, sich in die Lage eines jeden anderen zu versetzen.<sup>1821</sup>

Die Begründung moralischer Normen durch das Universalisierungsprinzip kann bei Habermas allein in realen Diskursprozessen, die jedoch auf eine ideale Weise normativ geladen sind, durchgeführt werden. Demgegenüber lassen sich bei Alexy nicht nur spezifische moralische Normen *mittelbar* durch reale Diskurse begründen, sondern vielmehr lassen sich bestimmte universell moralische Normen wie Menschenrechte *unmittelbar* durch die Struktur des Diskurses selbst begründen.<sup>1822</sup>

---

<sup>1817</sup> Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187.

<sup>1818</sup> Der Begriff der absoluten Richtigkeit soll aber als eine regulative Idee verstanden werden, da die Ergebnisse der Diskurstheorie Normen sein können, die einander widersprechen. Deshalb sollen sie als relativ richtig betrachtet werden. Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 189.

<sup>1819</sup> Siehe Habermas, Faktizität und Geltung, S. 138; Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, Fn. 61, S. 156.

<sup>1820</sup> Dieser universell moralische Mechanismus verlangt von den Diskursteilnehmern nicht nur die Berücksichtigung des eigenen Interesses in Form von eigenen Lebensumständen, Bedürfnissen, Präferenzen und Zielen oder Zwecken, sondern auch die der Anderen. Vgl. Gril, a.a.O., S. 188.

<sup>1821</sup> Der Rollentausch fordert eine Abstraktion von eingespielten Lebenszusammenhängen, partikularen Interessen und Überzeugungen. Vgl. Gril, a.a.O.

<sup>1822</sup> Hierzu Gril, a.a.O.

#### 2.1.4 Kognitivistischer und fallibler Begründungsbegriff

Bei Habermas wird der kognitivistische Charakter des diskurstheoretischen Begründungsbegriffs betont. Auf der einen Seite ist er kognitivistisch, insofern als die Begründung moralischer Normen gemäß dem spezifischen Geltungssinn normativer Aussagen eine *objektive, kategorische* und *universalistische* Begründung bieten soll. Davon hängt der Verpflichtungscharakter moralischer Normen wie der Menschenrechte ab, dass sie nämlich den Anspruch aufweisen, objektiv, kategorisch und universal zu gelten.<sup>1823</sup>

Ein solcher kognitivistischer Anspruch moralischer Normen soll aus diskurstheoretischer Sicht auf einer ersten Stufe durch das Richtigkeitskriterium, das das Universalisierungsprinzip enthält, gerechtfertigt werden. Auf einer weiteren Stufe soll der kognitivistische Geltungsanspruch moralischer Normen durch das Begründen des Richtigkeitskriteriums selbst auf einer transzendental-pragmatischen Ebene durch die normativen und strukturellen Voraussetzungen des Diskurses selbst nachgewiesen werden. Insofern sollen solche normativen Voraussetzungen einen *unhintergehbaren* Charakter erweisen.<sup>1824</sup>

Auf der anderen Seite lässt sich die diskurstheoretische Begründung universell praktischer Erkenntnisse, trotz ihres kognitivistischen Charakters, als eine *fallible* bezeichnen. Habermas und Alexy erkennen an, dass die Ergebnisse realer Diskurse fallibel sind. Der Grund dafür ist, dass die ideale Sprechsituation oder der ideale Diskurs regulative Ideen praktischer Vernunft bilden, die niemals vollkommen erreichbar sind. Die real durchgeführten Diskursprozesse sollen sich von diesen Ideen leiten lassen. Die Ergebnisse eines realen Diskurses lassen aber einerseits eine Vermutung von Rationalität zu, sofern sie sich an die normativen Bedingungen eines idealen Diskurses nähern. Andererseits lassen sie sich jederzeit überprüfen.<sup>1825</sup>

#### 2.1.5 Intersubjektivistischer Begründungsbegriff

Der intersubjektivistische Charakter des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes bezieht sich darauf, dass der Geltungssinn moralischer Normen die Verständigung bzw. Akzeptanz aller potentiellen Diskursteilnehmer fordert. Damit wird eine intersubjektive Unformulierung des kantischen Testes der Verallgemeinerung zur Prüfung der Geltung bzw. Richtigkeit oder Gerechtigkeit von Normen versucht. Der intersubjektivistische Sinn des diskurstheoretischen Universalisierungsprinzips zur Geltung universell moralischer Normen muss aber von einem *subjektivistischen* Sinn praktischer Gültigkeit unterschieden werden.<sup>1826</sup> Im Gegensatz hierzu haben die moralischen Normen bei der Diskurstheorie von Habermas und Alexy eine *intersubjektivistische Geltung* aufgrund ihrer normativen Richtigkeit, da sie von allen Betroffenen akzeptiert werden können oder könnten.<sup>1827</sup> In diesem Sinne gelten z.B. die Voraussetzungen des Diskurses, die den Prinzipien der Autonomie, Universalität und Unparteilichkeit entsprechen und in den Diskursregeln zum Ausdruck kommen. Das intersubjektivistische Merkmal des diskurstheoretischen Diskursbegriffes ist weiterhin normativ-analytisch mit dem *konsensuellen Charakter* desselben verbunden.

#### 2.1.6 Konsensueller Begründungsbegriff

Die Diskurstheorie weist einen konsensuellen Charakter auf. Die Diskurstheorie von Habermas schlägt ferner eine ganze Konsenstheorie der Wahrheit bzw. Richtigkeit vor, deren Kern die Idee des Konsensus bildet. Die Habermassche Idee des Konsensus bezieht sich auf eine universelle

---

<sup>1823</sup> Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187.

<sup>1824</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 190.

<sup>1825</sup> Siehe Gril, a.a.O., S. 188.

<sup>1826</sup> Nach einer subjektivistischen Ansicht würden die moralischen Normen allein aufgrund subjektiver Präferenzen gelten, nämlich weil sie von einzelnen Personen aus subjektiven Gründe oder eigenen Interessen, die nicht verallgemeinerungsfähig sind, akzeptiert werden würden. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, Fn. 3, S. 189.

<sup>1827</sup> Siehe z.B. Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, S. 179: „Ein Sollen hängt meistens mit einem Wollen zusammen, es gibt aber auch Sollen ohne Wollen“. Dies impliziert aber nicht, dass empirische Interessen von Diskursprozessen, die über die Geltung von Normen entscheiden, ausgeschlossen sein müssen. Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 189.



und ideale Zustimmung aller potentiellen Diskursteilnehmer als mögliche Betroffene, bei der ihre Interessen berücksichtigt werden und der normative Gehalt des Diskurses ausgefüllt wird. Sie beziehen sich nicht auf einen empirischen Konsens, sondern vielmehr auf einen normativ-qualifizierten Konsens, der den Maßstab praktischer Wahrheit bzw. Richtigkeit bilden soll.<sup>1828</sup>

Dahingegen bezieht sich die Alexyanische Idee des Konsensus auf die *Argumentationsprozedur*, die einen hohen Stellenwert bei seiner Diskurstheorie hat. In diesem Sinne liegt bei Alexy der Kern praktischer Richtigkeit ebenfalls nicht in einem faktischen Konsensus als diskursives Ziel, sondern in der argumentativen Prozedur als diskursives Mittel, um den diskursiven Konsens zu ermöglichen.<sup>1829</sup>

Das Merkmal des Begriffs eines qualifizierten Konsenses bildet den Kern einer Konsentstheorie der Wahrheit und Richtigkeit und ist eng mit dem Merkmal des pragmatischen Gehaltes des Diskurses verbunden, das der *pragmatischen Dimension der Kommunikation* im Allgemeinen entspricht.

### **2.1.7 Pragmatischer Begründungsbegriff**

Der diskurstheoretische Begriff von Begründung hat eine pragmatische Bedeutung, insofern die Begründung diskursiver Geltung auf pragmatischen Voraussetzungen beruht. Eine derartige pragmatische Begründung lässt sich durch drei Merkmale kennzeichnen. Erstens entspricht der Gegenstand der Begründung Sprachakten und nicht Sätzen. Zweitens beruht die Rechtfertigung von Sprechakten auf den pragmatischen Regeln und normativen Voraussetzungen derselben. Und drittens wird die Begründung mittels einer diskursiven bzw. argumentativen Praxis durchgeführt. Durch eine solche Begründung soll die Geltung normativer Aussagen *im* und *auf* Diskurs bzw. durch Argumentation erwiesen werden. Begründen bedeutet also aus diskursiver Sicht, Gründe zur Rechtfertigung angeben und überprüfen zu müssen und ferner die pragmatischen und normativen Voraussetzungen der Begründungsargumentation geltend zu machen. Die Gründe und die Struktur des moralischen Begründens bzw. des moralischen Diskurses selbst stehen also im Mittelpunkt der Möglichkeit der Begründung als solcher. Dabei spielt die Qualifikation der Gründe als *gute* oder *schlechte* und die Rechtfertigung der normativen Voraussetzungen eine entscheidende Rolle für das Gelingen jeder Begründung.

### **2.1.8 Mittelbarer und unmittelbarer Begründungsbegriff**

Auf dieser pragmatischen Basis lässt sich der diskursive Begründungsbegriff entweder als *unmittelbar* aus der pragmatischen Struktur des Diskurses selbst und zwar aus den Regeln und Voraussetzungen desselben kennzeichnen oder als *mittelbar* aufgrund der konkreten pragmatischen Diskursprozeduren. Darüber hinaus lässt das pragmatische Merkmal des diskurstheoretischen Begründungsbegriffes sowohl eine engere, strikte Bedeutung von diskursiv zu, nämlich als Argumentation unter mehreren bzw. Begründung gegenüber jemandem, als auch eine weitere Bedeutung von diskursiv als Argumentation des Einzelnen im monologischen Denken. Die pragmatische Bedeutung des Diskurses als diskursiv mittelbare Begründung und diskursiv im strikten Sinne entspricht hauptsächlich der Ansicht von Habermas, während es bei Alexy wesentlich um eine pragmatische unmittelbare Begründung als auch um eine diskursive Begründung, die ebenso im monologischen Denken durchgeführt werden kann oder könnte, geht.<sup>1830</sup>

### **2.1.9 Transzendentaler Begründungsbegriff**

In diesem Zusammenhang weist ferner der diskurstheoretische Begründungsbegriff auf den transzendentalen Charakter dieses Begriffes hin, insofern als die normativen Voraussetzungen des Diskurses allein anhand einer Transzendental-Pragmatik bewiesen werden können. Der

---

<sup>1828</sup> Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 189.

<sup>1829</sup> Hierzu Gril, a.a.O.

<sup>1830</sup> Diese Ansicht lässt sich bei Alexy finden, weil dieser Autor das Urteilsvermögen des Diskursteilnehmers voraussetzt. Hierzu Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 187 f.

diskurstheoretische Begründungsbegriff schließt letztlich eine transzendente Bedeutung ein, die auf der Grundlage pragmatischer Elemente aufbaut. Insofern ist dieser Begriff und mit ihm das gesamte Begründungsprogramm der Diskurstheorie auf das Gelingen eines transzendental-pragmatischen Arguments angewiesen.

Auf der einen Seite spricht Habermas lieber von einer *universalpragmatischen* Begründung. Die Universalpragmatik impliziert nach Habermas eine Konzeption der Sprache, die die Verständigung als Telos der Sprache voraussetzt. Das Habermasche universalpragmatische Begründungsprogramm besteht aus drei Begründungsschritten, die sich erstens auf die Diskursregeln und Präsuppositionen der Argumentation, zweitens auf die Notwendigkeit der Argumentation und drittens auf das Universalisierungsprinzip „U“ beziehen. Diese Ableitung lässt sich als eine normative Rekonstruktion verstehen.<sup>1831</sup>

Auf der anderen Seite führt Alexy zur Begründung der Diskursregeln ein transzendentalpragmatisches Argument an, welches die moralischen Ideen von Autonomie und Universalität zum Ausdruck bringt. Dennoch handelt es sich bei diesem Autor um ein in zweierlei Hinsicht abgeschwächtes transzendentes Argument.<sup>1832</sup> Erstens setzt Alexy nicht voraus, dass die Verständigung das Telos der Sprache ist und demzufolge eine absolute Notwendigkeit der Teilnahme an Argumentation vorhanden ist. Obwohl Alexy die These einer allgemein menschlichen Lebensform vertritt, die auf Kommunikation angewiesen ist, lehnt er es ab, dass der Verzicht auf Argumentation zu einer existentiellen Sackgasse führen muss.<sup>1833</sup> Zweitens schreibt Alexy dem transzendentalen Argument nur eine hypothetische Geltung zu und zwar unter der Bedingung, dass das subjektive Element der Motivation, das durch das Interesse an Richtigkeit hervorgerufen wird, besteht. Dementsprechend ist es nach Alexy erforderlich, das transzendental-pragmatische Argument durch empirische und anthropologische Argumente zu ergänzen, die auf die Idee der Nutzenmaximierung zurückgreifen.<sup>1834</sup>

## **2.2 Die allgemein-strukturellen Formen der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur**

Die *allgemein-strukturellen Formen* der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur beziehen sich darauf, dass erstens bei dem diskurstheoretischen Begründungsvorschlag die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell praktischer Normen abhängt und dass zweitens bei ihm verschiedene *Begründungsebenen*, *Begründungsdarstellungsstrukturen* und *Begründungsgrade* vorhanden sind.

Die *Begründungsebenen* der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur bringen eine *intern-logische Ebenenstruktur des Begründungsvorganges* der Menschenrechte zum Ausdruck. Diese besteht aus drei logisch-analytischen Begründungsschritten: Erstens die Formulierung eines diskurstheoretischen Kriteriums praktischer Richtigkeit bzw. der Geltung universell praktischer Normen, mithin der Menschenrechte; zweitens die Anwendung eines solchen Kriteriums für die Begründung konkreter moralischer Normen, mithin konkreter Grundrechte und drittens die Begründung dieses Richtigkeitskriteriums selbst aufgrund der notwendigen Voraussetzungen desselben.

Diese Schritte entsprechen jeweils drei verschiedenen Ebenen: eine *normativ-analytische* Begründungsebene, eine auf ihr basierte *Anwendungsebene* oder *pragmatische Begründungsebene* und letztlich eine *transzendente* Begründungsebene. Bei den zwei ersten Begründungsebenen geht es um den Konstrukt eines moralischen Standpunktes und seine praktische Anwendung und bei der letzteren um die Formulierung der notwendigen Voraussetzungen der Annahme eines solchen moralischen Standpunktes.

---

<sup>1831</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 190.

<sup>1832</sup> Vgl. P. Gril, a.a.O., S. 192 ff.

<sup>1833</sup> Siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140 ff.

<sup>1834</sup> Siehe Alexy, a.a.O., S. 141 ff.

Die allgemeine diskurstheoretische Begründungsstruktur besteht also aus der Formulierung und Anwendung des diskurstheoretischen universell-moralischen Standpunktes, der die allgemeinen Prinzipien aller rationalen Normenbegründung bzw. Universalität und Autonomie in sich enthält und es zulässt, zum Ergebnis der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen zu kommen. Diese allgemeine Begründungsstruktur formuliert Habermas als das *Diskursprinzip* zusammen mit dem Demokratieprinzip und Alexy als das *Prinzip universeller Zustimmung*.<sup>1835</sup> Die letztere und tiefere Struktur des diskurstheoretischen Begründungsprogramms besteht in der Formulierung der Regeln des Diskurses und ihrer Begründung durch die notwendigen Voraussetzungen des Diskurses, die der Freiheit und Gleichheit des Menschen entsprechen und ferner eine Konzeption der Person implizieren.<sup>1836</sup>

Die Begründungs*darstellungsstrukturen* beziehen sich auf eine *unmittelbare* oder *mittelbare* diskurstheoretische Begründung und auf eine *direkt* oder *nicht-direkt* auf Diskurs basierende Begründung der Menschenrechte.<sup>1837</sup> Menschenrechte können auf eine zweifache Weise diskurstheoretisch begründet werden: *unmittelbar* durch die Struktur des Diskurses selbst, die Menschenrechte als diskursiv notwendige Ergebnisse desselben impliziert, und *mittelbar* als reale Ergebnis von Diskursen, die Menschenrechte als diskursiv mögliche Ergebnisse desselben darstellt. Die Begründungs*grade* beziehen sich ihrerseits auf eine *absolute* oder eine *relative* diskurstheoretische Begründung.<sup>1838</sup>

Darüber hinaus lässt sich behaupten, dass universell geltende Normen wie Menschenrechte sich im Allgemeinen diskurstheoretisch *am* und *auf* Diskurs in zweierlei Hinsicht begründen lassen: als Ergebnisse und als Voraussetzungen des Diskurses. In ersterer Hinsicht sind universelle Normen wie Menschenrechte die *Ergebnisse* des Diskurses überhaupt. Dies lässt wiederum zwei Betrachtungsweisen zu. Die erste Betrachtungsweise bezieht sich darauf, dass Menschenrechte die *möglichen* Ergebnisse eines *realen* Diskurses sind, nämlich diejenigen Ergebnisse eines Diskursverfahren, denen alle möglichen Betroffenen unter Berücksichtigung ihrer wohlverstandenen Interessen zustimmen können oder könnten. Dieser Begründungsweg lässt sich auf einer Anwendungsebene oder pragmatischen Ebene durchführen und bildet eine *mittelbare* diskurstheoretische Begründung. Obwohl diese Begründung der Menschenrechte auf einen tatsächlichen bzw. empirischen Konsens begründet liegt, setzt sie aber auch den normativen Inhalt des Diskurses voraus, nämlich das diskursive Richtigkeitskriterium zusammen mit den Regeln des Diskurses und den Voraussetzungen desselben. Die Begründung der Menschenrechte als Ergebnisse realer Diskursprozessen spielt eine besondere Rolle bei der Begründung der Grundrechte als positiv-rechtliche Normen, die in einem demokratischen Verfassungsrechtsstaat anerkannt werden.

Bei der zweiten Betrachtungsweise sind die Menschenrechte als *notwendige diskursive* Ergebnisse des Diskurses begründet. Dieser Begründungsweg lässt sich auf einer analytisch-normativen und transzendentalen Begründungsebene durchführen und entspricht einer *unmittelbaren* diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte, da die Menschenrechte sich

---

<sup>1835</sup> Diese These lehnt Tugendhats These von einem Prinzip aller rationalen Normenbegründung ab. Tugendhat selbst spricht seinerseits von einem *Prinzip rationaler Begründung*. Siehe Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 9 f. Bezüglich der Ideen der Universalität und Autonomie als Grundprinzipien der Begründung der Menschenrechte siehe auch Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 127; zur Universalität und Autonomie als formale Bedingungen von moralischen Prinzipien siehe auch Nino, Ethics and Humans Rights, Etica y derechos humanos, S. 109-117.

<sup>1836</sup> Hier ist es jedoch notwendig, zu erklären, dass sowohl Habermas als auch Rawls die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit nicht für transzendente Prinzipien halten. Diese Prinzipien bilden vielmehr nach Habermas die notwendigen Präsuppositionen des Diskurses und wären in diesem Sinne *quasitranszendente*. Nach Rawls, insbesondere in „*Political Liberalism*“, bilden die Freiheit und Gleichheit moral-politische Prinzipien eines politischen Konstruktivismus und als Eigenschaften der Person würden sie keiner metaphysischen Konzeption der Person, sondern vielmehr einer *politischen* Personkonzeption entsprechen. Der hier vertretenen Ansicht nach können sowohl Habermas als auch Rawls die Transzendentalität nicht vermeiden, im Sinne von Notwendigkeit bestimmter Voraussetzungen, die die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit implizieren, auch wenn beide es versuchen und dies explizit hervorheben.

<sup>1837</sup> Diese Unterscheidung stimmt nach Alexy mit der von Nino zwischen apriorischen und aposteriorischen Rechten überein. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, Fn. 45, S. 146; Nino, Ethics of Human Rights, S. 253. Siehe auch das 6. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1838</sup> Siehe das 6. Kapitel dieser Arbeit.

als universell moralische Normen auf der Struktur des Diskurses selbst begründen lassen. Dies bedeutet, dass Menschenrechte nicht nur im diskursiven Kriterium praktischer Richtigkeit, sondern vielmehr in den Diskursregeln und letzten Endes in den notwendigen normativen Präsuppositionen des Diskurses begründet liegen.

Die andere Möglichkeit, Menschenrechte diskurstheoretisch zu begründen, entsteht, wenn Menschenrechte als Voraussetzungen des Diskurses selbst betrachtet werden. Dieser Begründungsweg bildet eine *unmittelbare Menschenrechtsbegründung*, die auf den normativen Voraussetzungen des Diskurses beruht, aus denen sich Menschenrechte als notwendige Ergebnisse des Diskurses ableiten lassen. Bei beiden Begründungswegen ist eine transzendente oder normativ-analytische Notwendigkeit dieser Rechte aus der Struktur des Diskurses selbst festzustellen, mit einem Unterschied in der Perspektive: Bei dem einen Begründungsweg entstehen Menschenrechte notwendig aus dem Diskurs, bei dem anderen bilden Menschenrechte die notwendigen Bedingungen desselben. Bei letzterem Begründungsweg lassen sich die Menschenrechte mit den Voraussetzungen des Diskurses von Freiheit und Gleichheit nicht nur am Diskurs bzw. im Bereich der Rede, sondern auch im Bereich des Handelns gleichsetzen.

In diesem Sinne entsprechen die Präsuppositionen des Diskurses den Menschenrechten oder anders gesagt, die Menschenrechte selbst bzw. die Forderung nach Freiheit und Gleichheit bilden die Voraussetzungen des Diskurses. Menschenrechte bilden also die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses selbst, insofern als sie dem Inhalt der normativen Voraussetzungen des Diskurses bzw. Freiheit und Gleichheit entsprechen. Sie bilden außerdem die Bedingungen der Möglichkeit der Demokratie und des Verfassungsrechtsstaates.

Daraus folgt, dass Menschenrechte und Diskurs sich gegenseitig voraussetzen, nämlich dass sie sich aufeinander begründen. Auf der einen Seite lassen sich Menschenrechte auf die Idee des Diskurses selbst bzw. auf eine diskurstheoretische Art und Weise begründen und auf der anderen Seite bilden Freiheit und Gleichheit, die den Menschenrechte entsprechen, die notwendigen Bedingungen des Diskurses, sie begründen nämlich den Diskurs. Diskurs und die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit bilden also die zwei Seiten einer Medaille. Dieses intrinsische, normativ-analytische Verhältnis kommt wiederum zwischen Demokratie und Menschenrechten zum Ausdruck. Menschenrechte und Demokratie setzen einander voraus und begründen sich gegenseitig. Auf der einen Seite besagt das Demokratieargument zur Begründung der Menschenrechte, dass Menschenrechte die notwendigen normativen Bedingungen der Demokratie bilden, insbesondere eines diskurstheoretischen Verständnisses derselben, und weiter, dass sie sich als solche durch die Demokratie rechtfertigen lassen. Auf der anderen Seite bilden Menschenrechte die normativen Rahmenbedingungen der Demokratie und begründen diese. Dies bringt also das intrinsische, normativ-analytische Verhältnis zwischen Diskurs, Menschenrechten und Demokratie zum Ausdruck.

### **2.3 Die allgemein analytisch-normativen Inhalte der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur**

Die *allgemein analytisch-normativen Inhalte* lassen sich in der Diskurstheorie in mehreren Thesen finden: Erstens vertritt die Diskurstheorie die These der Existenz von etwas wie praktischer Vernunft, zweitens formuliert sie die Prinzipien aller rationellen Normbegründung in den Prinzipien der Universalität und Autonomie, mithin in den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen, die durch die Regeln des Diskurses bzw. die Regeln praktischer diskursiver Vernunft zum Ausdruck gebracht werden. Die Regeln des Diskurses implizieren ferner notwendige normative Voraussetzungen des diskurstheoretischen Begründungsprogramms als ganzes, welche letzten Endes eine Konzeption der moralischen Person voraussetzen. Drittens besteht im diskurstheoretischen Begründungsprogramm die These der Existenz von Menschenrechten, die auf Freiheit bezogen sind. Darüber hinaus bildet beim diskurstheoretischen Begründungsprogramm eine allgemeine These die Idee eines internen analytisch-normativen

Verhältnisses zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat, die eine gegenseitige Begründung ermöglicht.<sup>1839</sup>

## 2.4 Die Kritik des diskurstheoretischen Begründungsmodells

Gegen das diskurstheoretische Begründungsmodell werden verschiedene und unterschiedliche Kritiken eingewendet. Diese lassen sich in allgemeine und spezifische Kritiken unterscheiden. Erstere betreffen die gemeinsamen Prinzipien und Argumente der Diskurstheorie, während letztere sich gegen spezifische Thesen und Argumente der betrachteten Autoren richten.

Die allgemeinen Kritiken bestreiten auf der einen Seite die Möglichkeit einer diskurstheoretischen objektiv-rationalen Begründung von allgemein praktischen Erkenntnissen und mithin die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte. Sie bestreiten nicht nur die Idee des praktischen Diskurses als Begründungsgrundlage normativer Aussagen, sondern auch alle Begründungsprinzipien und Begründungsprozeduren, die dem Diskurs zugrunde liegen, wie das Prinzip der Freiheit als Autonomie, der Universalisierbarkeit und der Unparteilichkeit, welche im Diskursprinzip und im universellen Zustimmungsprinzip enthalten sind. Damit bestreiten sie auch die Objektivität und Rationalität der diskurstheoretischen Begründungsverfahren, die solche Prinzipien vorschreiben sowie die praktische Richtigkeit oder Gültigkeit von Normen bzw. der praktischen Ergebnisse solcher diskursiven Prozeduren, die die prozeduralen diskurstheoretischen Verfahren gewährleisten sollen. Diese Vorwürfe entsprechen allen skeptischen Stellungnahmen gegenüber jedem objektiv-rationalen Begründungsversuch, wie schon im ersten Kapitel dieser Arbeit ausgeführt wurde.<sup>1840</sup>

Auf der anderen Seite wenden sich die spezifischen Kritiken gegen bestimmte Punkte der Diskurstheorie von Habermas und Alexy, die schon in den entsprechenden Kapiteln über diese Autoren betrachtet worden sind.<sup>1841</sup> Darüber hinaus ist anzumerken, dass gegenüber dem diskurstheoretischen Begründungsmodell und dem diesem zugrunde liegenden Begründungsbegriff ein in der hobbeschen Tradition stehender zweckrationaler Begründungsbegriff und das entsprechende Begründungsmodell vorgeschlagen wurden.<sup>1842</sup> Ein solcher Begründungsbegriff und das dazu gehörende Begründungsmodell lassen sich durch die folgende Merkmale kennzeichnen: Sie entsprechen einer *nonkognitivistischen*<sup>1843</sup>, strikt

---

<sup>1839</sup> Siehe das 6. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1840</sup> Siehe das 1. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1841</sup> Siehe in dieser Arbeit die Kapitel über Habermas und Alexy.

<sup>1842</sup> Als Alternative zu dem diskurstheoretischen Begründungsbegriff und Begründungsmodell schlagen Autoren wie Peter Gril und in Anlehnung an diesen Autor auch Armin Engländer einen zweckrationalen Begründungsbegriff bzw. ein zweckrationales Begründungsmodell vor, das nicht relativistisch sein muss und als ein solches definiert werden kann, „das für die Begründung von universal geltenden Normen auf die empirischen Interessen, Bedürfnissen, Neigungen und Willensakte der einzelnen Personen zurückgreift“ oder das sich auf das „aufgeklärte Interesse“ stützt. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 194 ff, 209 ff; Engländer, Diskurs als Rechtsquelle?, S. 157-175. Vgl. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S. 203 u. 225; Hoerster, Moralbegründung ohne Metaphysik, S. 227; Gosepath, Aufgeklärtes Eigeninteresse, S. 304 u. S. 323.

<sup>1843</sup> Diese Ansicht greift auf das Verständnis von Wahrheit theoretischer Sätze der analytischen Philosophie zurück, nach dem nicht Normsätze bzw. normative Aussagen, sondern allein Behauptungssätze bzw. deskriptive Aussagen wahr oder falsch sein können. Ein Normsatz wie „*Es ist verboten, andere Menschen zu töten*“ kann also nach Gril nicht wahr oder falsch sein, sondern vielmehr allein die deskriptiven Sätze im Bezug auf diese Norm, wie „*Die Rechtsordnung X bzw. die Moralordnung Y enthält das Verbot zu töten*“. Ein nonkognitivistischer Begründungsbegriff soll also nicht zu einem irrationalen *Dezisionismus* führen, der keine „rationale Diskussion der Zweckwahl“ als möglich anerkennt. In der Möglichkeit einer rationalen Diskussion über Zweckwahlen sieht Gril einen Mittelweg zwischen einer kognitivistischen Moral und einem irrationalen Dezisionismus. Den Schwerpunkt dieser Alternative bilden die Gründe bei einer Zweckwahl-Überlegung. Diese sollen „stark genug“ sein, um eine rationale Entscheidung von einer irrationalen Dezision unterscheiden zu können. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 195 f. Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft, S. 59 u. S. 71-75f; Tugendhat, Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht, S. 17.

<sup>1843</sup> Grils Position lehnt sich an Alexys Zurückweisung der These über die Möglichkeit einer einzigen richtigen Lösung von praktischen bzw. moralischen oder rechtlichen Problemen an. Sie unterscheidet sich aber von Alexys Position dadurch, dass die Diskursregeln nicht zum Gegenstand praktischer Erkenntnis gemacht werden. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 196.

*individualistischen*<sup>1844</sup> und *zweckmäßigen* Theorie der Begründung moralischer Normen, die dennoch einen *universalistischen Geltungsanspruch* im Sinne von „*allgemein geteilten Interessen*“ bietet.<sup>1845</sup>

Hinsichtlich eines solchen zweckrationalen Begründungsbegriffs und -modells lässt sich aber einwenden, dass erstens diese Art von Begründung moralischer Normen nicht in der Lage ist, eine objektiv-rationale Normbegründung zu bieten, die dem universalistischen Geltungsanspruch moralischer Normen wie der Menschenrechte gerecht werden kann. Sowohl das zweckrationale Begründungsmodell im Allgemeinen als auch das Nutzenmaximierungsargument bieten keine Prinzipien, Grundsätze und kein Richtigkeitskriterium, die praktische Urteile leiten könnten. Es werden keine kategorischen Normen aufgrund ihrer normativen Richtigkeit gerechtfertigt. Mit Kosten-Nutzen-Kalkülargumenten könnten also allein zweckrationale Normen begründet werden, nicht aber moralische Normen, die es aufgrund ihrer Richtigkeit verlangen, befolgt zu werden. Zweitens, lässt sich behaupten, dass bei dieser Art von Normbegründung die Menschen nicht als Subjekte bzw. Personen mit Würde betrachtet werden, sondern vielmehr als Gegenstände, Interessentinhaber oder als Mittel, die in einem rein instrumentellen Verhältnis zueinander stehen.<sup>1846</sup> Als Drittes lässt sich gelten machen, dass die universelle Gültigkeit moralischer Normen nicht auf der Grundlage von faktisch vielfältigen Interessen von Normadressaten gerechtfertigt werden kann.<sup>1847</sup> Es muss vielmehr zur Normbegründung der Begriff eines verallgemeinerungsfähigen Interesses ausgearbeitet werden, das sich aus dem Diskursprinzip oder dem Prinzip universeller Zustimmung ergibt und dem Universalisierbarkeitsprinzip genügen muss, wie es die Diskurstheorie vorschlägt.

Darüber hinaus lässt sich hervorheben, dass das zweckrationale Begründungsmodell einen allgemeinen Begriff von Moralkonzeptionen anwendet, bei dem nicht zwischen ethischen und moralischen Konzeptionen bzw. zwischen einer Konzeption des Guten und einer Konzeption der Richtigkeit unterschieden wird. Dies bedeutet, dass zwischen einer konkret historischen Moralkonzeption und einer universell kritischen Moralkonzeption nicht differenziert wird. In diesem Sinne ist zu betonen, dass eine kritische Moralkonzeption mit verschiedenen Konzeptionen des Guten vereinbar sein kann oder könnte. Das Verhältnis zwischen einer Konzeption der Richtigkeit bzw. Gerechtigkeit und den vielfältigen Konzeptionen des Guten einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft hat vor allem Rawls ausgearbeitet. Ferner haben sowohl Rawls als auch Habermas und Alexy versucht, zu zeigen, dass die Einnahme eines universalistisch moralischen Standpunktes, aus dem Normen mit einem universellen Geltungsanspruch wie Menschenrechte folgen, die notwendigen normativen Rahmenbedingungen der Möglichkeit eines friedlichen, toleranten und gerechten Zusammenlebens bilden. Daraus folgt, dass ausschließlich moralische Normen wie Menschenrechte, die zu einer kritischen Moral gehören, die normativen Voraussetzungen einer

---

<sup>1844</sup> „Eine Norm kann nur im Hinblick auf individuelle Wünsche, Zielsetzungen, Interessen, Bedürfnisse usw. mit rationaler Überlegung begründet werden“. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 196.

Hinsichtlich der Betrachtung des Interesses und Bedürfnisses stützt sich Grils Position wiederum auf die Diskurstheorie. Gril räumt ein, dass die realen Diskurse, die die Diskurstheorie betrachtet, zur Feststellung der empirischen Interessen der Betroffenen verhelfen. Die empirischen Interessen des Diskursteilnehmers bilden aber bei der Diskurstheorie keinen endgültigen Maßstab zur praktischen Richtigkeit, sondern vielmehr bilden diesen die pragmatischen und normativen Voraussetzungen des Diskurses. Vgl. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 196 ff., 209 ff. Ebenso z.B. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S. 203 u. 225; Hoerster, Moralbegründung ohne Metaphysik, S. 227; Gosepath, Aufgeklärtes Eigeninteresse, S. 304 u. S. 323.

<sup>1845</sup> Begründen, nach dem hypothetischen Paradigma, lässt sich wie folgt definieren: „[w]enn die Person A ein Interesse I befriedigen will oder einen Zweck Z erreichen will, dann ist die Befolgung von N ein förderliches Mittel“; oder so: „Ein Norm N heißt gegenüber einer Person begründet, wenn sie einem Interesse dieser Person dienlich ist“. Deshalb schlussfolgert Gril, „dass die Begründung für Normen variieren muß, je nachdem, wem gegenüber die Normen zu begründen sind“. Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 198, 197 - 209 f. Vgl. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S. 29, 86, 90 u. 315.

<sup>1846</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S. 72 ff. u. 81 ff. Gril selbst räumt diese Einwände ein. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 203.

<sup>1847</sup> Gril entgegnet, dass, um bestimmte moralische Normen wie z.B. das Tötungsverbot zu begründen, nur verlangt wird, dass solche Normen für das ganze Leben der Normadressaten mehr Vorteile als Nachteile bringen. Um eine Norm begründen zu können, muss also nach dieser Ansicht gezeigt werden, dass es keine bessere Alternative zur Regelung des Handelns und zum Schutz des Interesses gibt. Siehe Gril, Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie, S. 206.

gerechten Gesellschaft und ferner eines pluralistischen und demokratischen Verfassungsrechtsstaats bilden.

Der aussichtsreichste Kandidat einer – im kritischen Sinne – moralischen Begründung universell gültiger Normen wie der Menschenrechte ist das diskurstheoretische Begründungsmodell. Der Kern dieses Modells der Normbegründung besteht aus einem transzendentalen Argument, das wiederum den Schwerpunkt eines normativ auf der kantischen Tradition stehenden allgemeinen Begründungsprogramms bildet.

## **II. Zur normativen diskurstheoretischen Konzeption der Person als Ergänzung des diskurstheoretischen Begründungsmodells**

Das diskurstheoretische Begründungsprogramm führt notwendig zu einer Konzeption der moralischen Person, da allein die Idee des Diskurses nicht ausreicht, um Menschenrechte vollständig begründen zu können. Es ist ein weiterer Schritt zu einer vollständigen diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte notwendig. Menschenrechte lassen sich also nicht nur auf einer letzten Begründungsebene durch die Voraussetzungen des Diskurses selbst begründen, sondern vielmehr führen diese Voraussetzungen notwendig zur Idee einer moralischen Person. Ferner dient eine solche Konzeption dazu, dass die Begründung der Menschenrechte den zwei Vorwürfen des Zirkel Einwandes und der gegenseitigen Begründung entgehen kann.

Der Zirkel Einwand ist einer der Haupteinwände gegen jede Begründungsmöglichkeit von moralischen Aussagen, die das Münchhausen-Trilemma geltend macht. Der Zirkel Einwand besagt im Allgemeinen, dass jeder Begründungsversuch universell moralischer Aussagen einen zirkulären Denk- und Argumentationsvorgang bzw. einen Zirkelschluss darstellt. Dieser Zirkelschluss kommt auf zweierlei Weise zum Ausdruck. Erstens wird begründet, was von vornherein vorausgesetzt wird. Zweitens werden die moralischen Aussagen auf moralischen Aussagen begründet, d.h. die Moral wird auf sich selbst begründet.<sup>1848</sup>

Die diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung werde also durch den Zirkelschluss in zweierlei Hinsicht widerlegt. Erstens wird eingewendet, dass die Diskurstheorie Menschenrechte bzw. die Freiheit und Gleichheit letztlich durch die Diskursregeln und mithin auf den Voraussetzungen des Diskurses begründet, nämlich auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. In diesem Sinne setzt die Diskurstheorie von vornherein die Prinzipien voraus, die sie begründen will. Zweitens wird entgegengesetzt, dass bei der Diskurstheorie die Voraussetzungen des Diskurses schon moralisch sind, dass sie nämlich eine moralische Bedeutung haben. Dies bedeutet aber, dass universell moralische Normen wie Menschenrechte wiederum auf moralischen Prinzipien beruhen, dass nämlich die moralischen Normen in sich selbst begründet liegen. Demzufolge wird kritisiert, dass die Diskurstheorie die gewünschten moralischen Gehalte der Freiheit und Gleichheit, die den Menschenrechte entsprechen, von vornherein in die Diskursregeln hineinlegt, um sie anschließend daraus abzuleiten. Habermas und Alexy verfolgen unterschiedliche Wege bei der Begründung der Diskursregeln, um diesem Einwand des Münchhausen-Trilemmas zu entgehen.<sup>1849</sup>

Nach dieser Ansicht könnte die diskurstheoretische Begründung dem Zirkel Einwand nicht entgehen, da Freiheit und Gleichheit als Menschenrechte durch Freiheit und Gleichheit als normative Voraussetzungen des Diskurses begründet werden. Darüber hinaus könnte vertreten werden, dass Menschenrechte vielmehr eine Begründung des Diskurses, der Demokratie und ferner des Verfassungsrechtsstaates anbietet, als das der Diskurs oder die Demokratie Menschenrechte begründen. Deshalb ist es erforderlich, erstens, zwischen verschiedenen Ebenen des Freiheitsbegriffes zu unterscheiden, wie in dieser Arbeit schon vorgestellt wurde, und

---

<sup>1848</sup> Siehe das 1. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>1849</sup> Zur Erörterung des Münchhausen-Trilemma auch „Fries' Trilemma“ genannt siehe Fries, „*Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*“, 3 Bde., 1807; Popper, *Logik der Forschung*, 1934; ders., *Objective Knowledge*, 1972; Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968. Siehe auch E. Tugendhat, *Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht*, S. 405. Siehe auch in dieser Arbeit das 1. Kapitel.

zweitens, eine weitere Prämisse einzuführen, um eine letzte Stufe der Begründung der Menschenrechte bieten zu können. Diese weitere Prämisse besteht in einer Konzeption der moralischen Person.

Das Problem des Zirkelschlusses des Begründungsvorganges räumt schon Kant ein. Auch andere, in dieser Arbeit betrachtete Autoren, tun dies. Letztlich werden die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit auf dem Freiheitsprinzip gerechtfertigt. Worauf liegt aber das Prinzip der Freiheit selbst begründet? Dies ist die hauptsächliche Begründungsfrage bei Kant. Kant schlägt eine Lösung dieses Problems mit seiner Theorie der Zwei-Welten und der entsprechenden Unterscheidung zwischen dem Mensch als intelligibles Wesen, d.h. als Noumenon, und dem Mensch als phänomenologisches Wesen, d.h. als Phänomen, vor.<sup>1850</sup> Ersteres bildet bei Kant den Kern seines Begriffes der transzendentalen Subjektivität und bietet eine Erklärung der Möglichkeit der Idee der Freiheit.

Bei Rawls lässt sich ebenfalls ein zirkulärer Begründungsvorgang der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit finden. Es lässt sich bei diesem Autor – wie auch bei Kant – eine Lösung des dargestellten Problems in seiner normativen Konzeption der Person mit ihrem moralischen Vermögen finden. Rawls' Konzeption der Person berücksichtigt die moralischen Fähigkeiten, eine eigene Konzeption des Guten und einen eigenen Gerechtigkeitsinn zu bilden und zu verfolgen, die die menschliche Freiheit als Autonomie zum Ausdruck bringen.<sup>1851</sup>

Bei Habermas lässt sich der Versuch erkennen, dem Zirkeleinwand zu entgehen, indem bei diesem Autor die normativen Voraussetzungen des Diskurses keine moralischen Ideen bilden, sondern vielmehr pragmatische Voraussetzungen der Argumentation. Solche pragmatischen Voraussetzungen sollen die sich aus Diskursprozessen ergebenden moralischen Aussagen rechtfertigen können.<sup>1852</sup>

Schließlich lässt sich bei Alexy eine Antwort auf das Problem des zirkulären Begründungsvorganges mit dem Hinweis auf eine diskurstheoretische Konzeption der Person finden.<sup>1853</sup>

Auf dieses Problem bezieht sich auch Nino, wenn dieser Autor behauptet, dass die Moral sich nicht durch die Moral selbst begründen kann, da dies Selbstreflexivität bedeuten würde. Nino schlägt als letzte Begründungsebene moralischer Normen wie der Menschenrechte eine normative und minimale Konzeption der moralischen Person vor.<sup>1854</sup>

Der Einwand der gegenseitigen Begründung ist analytisch intrinsisch mit dem Zirkeleinwand verbunden, insofern als auch hier ein zirkuläres Begründungsverhältnis zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Einwand weist darauf hin, dass Menschenrechte und Diskurs sich gegenseitig voraussetzen oder dass sie einander begründen. Um diese zwei Schwierigkeiten zu überwinden, ist eine Ergänzung des Diskurses notwendig. Es ist erforderlich das transzendentalpragmatische Argument der Diskurstheorie zur Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte durch eine weitere Prämisse zu ergänzen, die einer Konzeption der Person entsprechen soll. Eine solche Ergänzung lässt sich nicht nur aufgrund des Zirkeleinwands und des Einwands der gegenseitigen Begründung rechtfertigen, sondern auch aufgrund des Überganges vom Bereich des Diskurses bzw. der Rede zum Bereich des Handelns.

Dass das diskurstheoretische transzendentalpragmatische Argument zu ergänzen ist, hat Alexy scharf erkannt. Er hat diese Ergänzung durch empirische und anthropologische Prämisse

---

<sup>1850</sup> Siehe Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 25-45; siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant und unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Kant.

<sup>1851</sup> J. Rawls, Political Liberalism, 3. Vorlesung, § 3, S. 103-104, deutsch: S. 185. Zu Erörterung des Gerechtigkeitsinnes siehe auch J. Rawls, A Theory of Justice, Kapitel 8. Siehe unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Rawls.

<sup>1852</sup> Vgl. Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 62. Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>1853</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S.141. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy und unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Alexy.

<sup>1854</sup> Siehe unten in diesem Kapitel.



vorgeschlagen, die als empirische Argumente hobbesianischer Art zur Begründung der Menschenrechte nützlich sein können, aber zum Gelingen des transzendentalpragmatischen Argumentes nicht beitragen.<sup>1855</sup> Zur Ergänzung des transzendentalpragmatischen Argumentes ist es also erforderlich eine Prämisse mit normativem und transzendentalen Charakter einzuführen. Diese Prämisse besagt, dass die letzte Präsupposition des Diskurses überhaupt in der Idee der moralischen Person selbst besteht, dass also der moralische Diskurs letztlich auf einer bestimmten Konzeption der Person beruht und zwar auf einer normativen, liberalen, minimalen und diskurstheoretischen Konzeption derselben. Aus den Eigenschaften einer solchen Konzeption der Person lassen sich die Eigenschaften des moralischen Diskurses nachbilden. Anders gesagt: Dieser Konzeption der moralischen Person wohnen die normativen Voraussetzungen des Diskurses inne, d.h. aus den Eigenschaften der Konzeption der Person ergeben sich die des moralischen Diskurses. In diesem Sinne lässt sich schlussfolgern, dass die Voraussetzungen des Diskurses unmittelbar zu einer normativen Konzeption der Person als frei und gleich führen, die als letzte diskursive Grundlage zur Begründung universell moralischer Normen dient.

Bereits Kant und Rawls haben festgestellt, dass eine Konzeption der Person den letzten Begründungsstein ihrer Begründungsprogramme bildet und haben dann eine solche Konzeption ausdrücklich formuliert. Habermas Diskurstheorie ist in dieser Hinsicht fehlerhaft, da dieser Autor eine Diskurstheorie allein auf Basis des Diskurses selbst bzw. aufgrund einer abstrakten und subjektlosen Auffassung praktischer diskursiver Vernunft vorschlägt. Dennoch lässt sich auch implizit bei Habermas eine diskurstheoretische Auffassung der Person als frei und gleich finden. Dahingegen weist Alexys Diskurstheorie ausdrücklich auf eine diskurstheoretische Konzeption der Person hin, die im Hintergrund seiner ganzen Diskurstheorie steht und eine letzte transzendente und diskurstheoretische Begründung erkennen lässt.

Eine derartige normative, liberale, transzendente und diskurstheoretische Konzeption der moralischen Person soll in der Lage sein, drei Aufgaben zu erfüllen: Erstens soll sie fähig sein, das diskurstheoretische transzendentalpragmatische Argument zu ergänzen; zweitens, die Vorwürfe bezüglich einer zirkulären Begründungsargumentation aufzulösen und drittens, eine diskurstheoretisch *direkte* und *letzte* Begründung universell moralischer Normen wie der Menschenrechte zu bieten.

In den folgenden Abschnitten wird versucht, (i) zuerst die transzendentalpragmatischen Argumente von Kant bis zur Diskurstheorie, die den Kern der Begründung universell praktischer Normen wie der Menschenrechte bilden, durch schematische Formulierungen zu rekonstruieren. Es wird dabei berücksichtigt, wie diese transzendentalen Argumente formuliert werden müssen, wenn die Idee der Person als letzte normative Voraussetzung bzw. transzendente Notwendigkeit als erste Prämisse dieser Argumente fungiert. (ii) Danach soll eine Entfaltung der Konzeption der moralischen Person selbst erfolgen und der Übergang zu einer diskurstheoretischen Auffassung der Person. Schließlich wird versucht, zu zeigen, wie eine diskurstheoretische Konzeption der Person eine direkte und letzte Begründung erlaubt.

## **1. Schematische Rekonstruktion der transzendentalen Begründungsargumente bei Kant, Rawls, Habermas und Alexy**

Es lässt sich behaupten, dass die Begründungsprogramme der Menschenrechte sowohl bei Kant als auch bei Rawls, Habermas und Alexy sich letztlich auf ein transzendentes Begründungsargument stützen. Die Transzendentalität ist die Haupteigenschaft Kants praktischer Philosophie und bildet auch den Kern von Alexys Begründung der Diskursregeln, auf denen die Begründung der Menschenrechte erfolgt. Demgegenüber behauptet Habermas, sein Argumentationsvorgang zur Begründung des Diskursprinzips würde keinem transzendentalen, sondern einem „*quasi-transzendentalen*“ Argument entsprechen.<sup>1856</sup> Rawls vertritt eine radikalere

---

<sup>1855</sup> Vgl. R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 23.

<sup>1856</sup> Siehe Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 127-156; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 16-20; ders., Nachmetaphysisches Denken, S. 19-27; vgl. Schmidt, Immanente Transzendenz, S. 78-96.

Position und behauptet, seine Theorie würde sich ausschließlich auf politische Werte beziehen und deshalb würde sie nicht auf ein transzendentes Argument zurückgreifen.<sup>1857</sup>

Wenn aber der transzendente Charakter eines Begründungsarguments als Ergebnis einer transzendentalen Methode und Ausdruck einer bestimmten und in *irgendeinem Sinne* notwendigen Voraussetzung bzw. als eine gewisse Notwendigkeit zu verstehen ist, dann lassen sich auch die Begründungsprogramme von Rawls und Habermas als transzendental bezeichnen. Die Begründungsprogramme nicht nur von Kant, Habermas und Alexy, sondern auch die von Rawls sind in diesem Sinne transzendente, als sie ein Begründungsverfahren bilden bzw. einen Argumentationsvorgang durchführen, in dem eine Notwendigkeit als etwas Vorgegebenes vorausgesetzt wird, aus der eine weitere Notwendigkeit als Schlussfolgerung abgeleitet wird. Diese letztere Notwendigkeit besteht in der Freiheit und Gleichheit des Menschen, die den Inhalten der Menschenrechte entspricht.

Um dies ausreichend auszuführen, werden zuerst der Begriff und die Struktur des transzendentalen Arguments dargestellt; zweitens wird versucht, eine mögliche Schematisierung der spezifischen Formulierungen der transzendentalen Argumente bei Kant, Rawls, Habermas und Alexy zu rekonstruieren und drittens werden die Hinweise zu einer Konzeption der Person dargestellt, die sich auf der Basis jedes transzendentalen Arguments ergeben und eine letzte Begründung der Menschenrechte bieten. Dabei werden die Vorschläge weiterer Autoren berücksichtigt, unter anderem die von Apel und Nino.

## **1.1 Der Begriff und die Struktur des transzendentalen Arguments**

Es ergeben sich bei der Betrachtung des Begriffes eines transzendentalen Arguments verschiedene Probleme. Erstes muss zwischen theoretischer und praktischer Vernunft unterschieden werden, da dieses Argument auf beide Ebene angewendet werden kann. Zweitens soll zwischen den Rollen der Notwendigkeit (necessity) und des intuitiven Vorwissens (precognition) bei einem transzendentalen Argument unterschieden werden.<sup>1858</sup> Dabei muss zwischen empirischen, ontologischen und normativen transzendentalen Argumenten unterschieden werden. Drittens muss zwischen verschiedenen Arten von transzendentalen Argumenten differenziert werden, nämlich zwischen transzendental-metaphysischen und transzendental-pragmatischen Argumenten. Viertens muss die allgemeine Struktur eines transzendentalen Arguments gezeigt werden, wobei verschiedene Begriffe und Prämissen in verschiedenen Graden verknüpft werden. Fünftens muss der Unterschied zwischen einem harten (strong) und einem abgeschwächten (lovely) transzendentalen Argument erörtert werden. Der Begriff eines transzendentalen Argumentes ist also umstritten.<sup>1859</sup> Kennzeichen eines transzendentalen Arguments ist aber einerseits sein Bezug auf eine Notwendigkeit und andererseits seine allgemeine Argumentationsstruktur. Die Erörterung all dieser Probleme überschreitet den Rahmen dieser Arbeit. Hier werden nur einige dieser Punkte kurz betrachtet.

### **1.1.1 Die Arten von transzendentaler Notwendigkeit und transzendentalen Argumenten**

Der Begriff von Notwendigkeit ist der Kern eines transzendentalen Arguments und dient als epistemologisches Mittel zur Begründung von Normen. Es wirft sich die Frage auf, welchen epistemologischen Status eine transzendente Notwendigkeit hat, ob sie sich auf eine empirische Tatsache, auf eine Ontologie oder auf etwas Normatives bezieht. Diese Frage hat unmittelbar mit der Frage danach zutun, welcher Unterschied zwischen empirischen, metaphysischen und normativen transzendentalen Argumenten besteht.

---

<sup>1857</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 2, S. 100, deutsch: S. 181-182.

<sup>1858</sup> Roversi denkt, dass in der Gegenwart das transzendente Argument mehr mit „Precognition“ (Habermas) als mit „necessary“ zu tun hat. Siehe Roversi, „*Constitutionalism and transcendental arguments*“.

<sup>1859</sup> Vgl. Chisholm, *What is a Transcendental Argument?*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 14 (1978), S. 19 ff.; Paulson, *Lässt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?*, in: *Rechtstheorie* 21 (1990), S. 171 ff. Zitat von Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 17, S. 133; siehe auch ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 19.

Es gibt verschiedene Deutungen des transzendentalen Argumentes, je nachdem, ob mit ihm eine empirische, eine metaphysische oder eine normative Notwendigkeit gemeint ist. Eine empirische Deutung des transzendentalen Arguments lässt sich finden, wenn die Notwendigkeit auf phänomenologische Tatsachen hinweist. Dies bildet einen naturalistischen Standpunkt bzw. entspricht einer naturalistischen Deutung der Ontologie. Das empirische transzendente Argument bezieht sich also letztlich auf etwas Faktisches. Beim metaphysischen transzendentalen Argument weist die Notwendigkeit auf die Existenz einer gewissen Art von Entitäten oder auf eine Seinswelt hin, nämlich auf das Vorhandensein von materiellen oder idealen Dingen. Dies entspricht einer ontologischen Deutung des transzendentalen Arguments, die metaphysische Entitäten geltend macht. Schließlich trägt das normative transzendente Argument eine Sollenswelt bzw. Ideen, Prinzipien, Voraussetzungen oder Postulaten Rechnung, die allein den Status von normativen Aussagen oder Normen als ein menschliches Konstrukt haben und ausschließlich aufgrund praktischer Vernunft unerlässlich sind. Deshalb muss zwischen metaphysischer, empirischer und normativer transzendentaler Notwendigkeit unterschieden werden, was zu entsprechenden transzendentalen Argumenten führt.

Das transzendente Argument bei Kant ist dem Begriff der Notwendigkeit zugeordnet und entspricht einem metaphysischen transzendentalen Argument. Kant macht in der „*Prolegomena*“ den Unterscheid zwischen einem „*progressiven*“ und einem „*regressiven*“ transzendentalen Argument.<sup>1860</sup> Der regressiver Charakter eines transzendentalen Argumentes bezieht sich auf eine empirische Tatsache. Das Kantsche transzendente Argument besteht aber in einem metaphysischen, das auf die ideale und normative Notwendigkeit der menschlichen Freiheit als Grundlage der Möglichkeit, Wirklichkeit und praktischen Verwirklichung der Moralität hinweist.

Das Kantsche transzendente Argument stützt sich letztlich auf ein Konzept der Person, dessen Kern die Idee der Freiheit als Autonomie bildet, welche in einem *Faktum der Vernunft* besteht. Das Konzept der Person ist notwendig bei Kant. Dies bedeutet, dass wir die Idee der Person als frei, d.h. als autonom und würdig und damit als objektiver Zwecke jeder Handlung oder als Zweck-an-sich und ferner als intelligibles Wesen, denken können müssen, um das oberste Gesetz der Moral rechtfertigen zu können. Das Kantsche *Faktum der Vernunft* bezieht sich in diesem Sinne auf eine Notwendigkeit, die sich nicht durch einen empirischen, sondern vielmehr durch einen normativen Charakter auszeichnet. Das *Faktum der Vernunft* bringt also die Bedingung der Möglichkeit der Moralität zum Ausdruck, nämlich das, was notwendig ist, um moralisch zu sein bzw. zu handeln. Mit anderen Worten: Die Freiheit des Menschen entspricht einem Postulat der Vernunft, das mit notwendigem Charakter vorausgesetzt werden muss, um die Moralität selbst zu ermöglichen.<sup>1861</sup>

Der Rawlssche Begründungsvorgang lässt sich ebenfalls als transzendental bezeichnen, insofern Rawls die Notwendigkeit der normativen Voraussetzungen seiner Theorie der Gerechtigkeit als ganze behauptet, dass nämlich eine Konzeptionen der Person und der Gesellschaft, aus denen sich die Grundsätze der Gerechtigkeit ergeben, notwendig sind. Darüber hinaus behauptet Rawls die Notwendigkeit der Idee des Urzustandes, d.h. eines moralischen Standpunktes oder Richtigkeitskriteriums, das die moralisch politischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit notwendig impliziert.<sup>1862</sup>

Bei den Autoren der Diskurstheorie weist das transzendente Argument auf die Notwendigkeit einerseits von diskursiven Kompetenzen und andererseits von normativen Voraussetzungen des rationalen Diskurses hin. Notwendigkeit beim Diskurs heißt also, dass es notwendige Kompetenzen und notwendigen Präsuppositionen gibt, um an der menschlichen diskursiven Praxis teilzunehmen. Solche notwendigen diskursiven Kompetenzen des Diskursteilnehmers

---

<sup>1860</sup> In Anlehnung an Kant unterscheidet auch Stanley Paulson zwischen einem „*progressiven*“ und einem „*regressiven*“ transzendentalen Argument. Vgl. Paulson, *Lässt sich die Reine Rechtslehre transzendental begründen?*, in: *Rechtstheorie* 21 (1990). Siehe auch Rovarsi, *Constitutionalism and transcendental arguments*.

<sup>1861</sup> Zum *Faktum der Vernunft* siehe z. B. Kant, *MdS* VI, S. 231 (B 34). Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1862</sup> Zu der Konzeption der Person und der Gesellschaft als Voraussetzungen praktischer Vernunft siehe z. B. J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, S. 90, deutsch: S. 169. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls und unten in diesem Kapitel die Rawlssche Konzeption der Person.

sowie die notwendigen normativen Voraussetzungen des Diskurses führen unmittelbar zum Subjekt desselben bzw. zum Begriff der Person, der einer diskurstheoretischen Konzeption der Person entspricht.

Bei Apel ist das Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft mit der Grundnorm der Moral notwendig, die sich auf die Freiheit und Gleichheit der Diskursteilnehmer bezieht. Der Apelsche Argumentationsvorgang weist letztlich auf die Notwendigkeit der Anerkennung aller Menschen als moralische Personen und d.h. als Subjekte der logischen Argumentation hin, insofern als sie freie und gleiche Diskussionspartner sind. Hierin besteht nach Apel eine *logische Notwendigkeit*, die bei diesem Autor auf eine normative Notwendigkeit deutet. Apel behauptet also, dass es notwendig die wechselseitigen Anerkennung aller Menschen als Personen und damit als freie und gleiche Diskussionspartner in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ist, was die Grundnorm einer Ethik der Logik, der Wissenschaft oder der rationalen Argumentation bildet und genau die Möglichkeit derselben bedingt.<sup>1863</sup>

Bei Habermas spielt nicht nur die These der Notwendigkeit einer kommunikativen Lebensform, sondern auch die eines intuitiven Vorwissens (precognition) beim Aufbau seines transzendentalen Arguments eine entscheidende Rolle. Jene Notwendigkeiten implizieren wiederum die Notwendigkeit oder die nicht Verwerfbarkeit der normativen Voraussetzungen oder Regeln des Diskurses als konstitutive Bedingungen desselben. Es stellt sich bei Habermas die Frage, ob sich die transzendente Notwendigkeit der kommunikativen Lebensform auf etwas empirisch bezieht und ob der Begriff des intuitiven Vorwissens auf etwas empirisch oder normativ hinweist. Habermas sagt also, dass die Voraussetzung einer kommunikativen Lebensform und eines intuitiven Vorwissens notwendig ist, was zur Notwendigkeit der normativen Voraussetzungen des rationalen Diskurses führt und die Begründung normativer Aussagen ermöglicht.<sup>1864</sup>

Der Kern des transzendentalen Argumentes bei Alexy ist die Festlegung der Notwendigkeit einer allgemeinsten Lebensform des Menschen und von kommunikativen bzw. diskursiven Kompetenzen des Menschen, die unmittelbar die Notwendigkeit der normativen Voraussetzungen des Diskurses implizieren und zu einem Begriff der Person führen. Die Notwendigkeit der Voraussetzungen und Regeln des Diskurses ist aber nicht absolut, sondern relativ zum subjektiven Element des Handelns, das bei Alexy mit dem Interesse an Richtigkeit intrinsisch verbunden ist. Deshalb benötigt das transzendente Argument Alexy zufolge eine Ergänzung durch eine objektive Begründung der Diskursregeln durch das Argument der *Nutzenmaximierung* und durch eine *existentielle Entscheidung*. Das Alexyanische transzendente Argument besagt, dass die Voraussetzung einer allgemein diskursiven menschlichen Lebensform sowie der diskursiven Kompetenzen des Menschen notwendig ist, um die normativen Voraussetzungen oder Regeln des Diskurses und damit allgemein praktischer Normen wie der Menschenrechte begründen zu können. Darüber hinaus weist es auf die Notwendigkeit einer diskursiven Konzeption der Person hin.<sup>1865</sup>

Es lassen sich also verschiedene Varianten des transzendentalen Argumentes unterscheiden. Das allgemeine transzendente Argument lässt verschiedene Varianten zu. Bei einer ersten Variante handelt es sich um eine Transzendental-Metaphysik, die hauptsächlich Kants praktischer Philosophie entspricht. Bei einer zweiten Variante geht es um die Version der Transzendental-Pragmatik, die wiederum mehrere Versionen zulässt. Die Diskurstheorie schlägt verschiedene Versionen eines transzendentalpragmatischen Argumentes vor.<sup>1866</sup>

---

<sup>1863</sup> Siehe den Apelschen Argumentationsvorgang in: Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik. Siehe auch das 1. Kapiteln dieser Arbeit.

<sup>1864</sup> Siehe Habermas' transzendentalpragmatisches Argument z.B. in: *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*, in: Die Einbeziehung des Anderen. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Habermas.

<sup>1865</sup> Siehe Alexys transzendentalpragmatisches Argument z.B. in: *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy.

<sup>1866</sup> Siehe z.B. das von K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt a.M. 1973, S. 358 ff.; das von J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, S. 93 ff.; und das von R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 134.

Die Transzendentalpragmatik stellt im Rahmen der Sprachphilosophie und Linguistik Argumente dar, in denen die notwendigen Präsuppositionen der Argumentation oder der Sprechakte bzw. die Regeln des Diskurses und die damit verbundene Freiheit und Gleichheit der Argumentation zum Ausdruck gebracht werden. Demnach ist die Notwendigkeit der Argumentation oder der Sprechakte selbst zu erweisen, denn diese Prämisse bildet den Ausgangspunkt der transzendentalpragmatischen Begründung.<sup>1867</sup>

### 1.1.2 Die allgemeine Struktur des transzendentalen Arguments

Das transzendente Argument zeigt eine dreigradige Struktur, die in einem System von Begriffen und einem normativ-analytischen Argumentationsvorgang zum Ausdruck kommt. Das triadische System von Begriffen besteht einerseits darin, dass bei dem transzendentalen Argument drei Begriffe verknüpft werden: der Begriff der Notwendigkeit, der Begriff menschlichen Eigenschaften oder Kompetenzen und der Begriff der Person. Diese Verknüpfung von Begriffen spiegelt sich in der normativ-analytischen Struktur des Gedankenganges des transzendentalen Arguments wieder, die wiederum eine triadische Gliederung aufweist.

Die Argumentationsstruktur des transzendentalpragmatischen Argumentes besteht aus zwei Prämissen und einer Konklusion. Die erste Prämisse eines transzendentalen Arguments behauptet das Vorhandensein einer bestimmten Notwendigkeit,<sup>1868</sup> die den Ausgangspunkt und ferner die Grundlage des gesamten Arguments bildet. Daraufhin behauptet die zweite Prämisse, dass das, was notwendig ist, bestimmte Implikationen<sup>1869</sup> zur Folge hat. Zum Schluss behauptet die Konklusion, dass diejenigen Implikationen notwendig gelten müssen, wenn es zutreffend ist, dass die in der ersten Prämisse beinhalteten Voraussetzungen notwendigen Charakter haben.<sup>1870</sup> Dies sind die drei Grade eines transzendentalen Argumentes.

Das triadische System von Begriffen lässt sich beim transzendentalen Argument von Kant finden. Kant versucht das Konzept von Notwendigkeit mit dem Konzept von Freiheit und das Konzept von Freiheit mit dem der Person auf eine *synthetische* Weise normativ zu verbinden. Diese drei Begriffe sind also bei dem Kantschen transzendentalen Argument mit dem Begriff von Synthesis intrinsisch verbunden. Der Begriff von Synthesis hat die Aufgabe, dem Ergebnis des transzendentalen Arguments bzw. der Freiheit der Person den Status praktischer Erkenntnis zu verleihen.

Bei Rawls lässt sich eine Verknüpfung des Begriffs der Notwendigkeit mit dem Begriff der Gerechtigkeit und des Begriffs der Gerechtigkeit mit dem der Person finden. Bei den verschiedenen Versionen des transzendentalpragmatischen Arguments der Argumentations- und Diskurstheorie lässt sich wiederum die Verknüpfung von drei Begriffen erkennen: der Begriff von Notwendigkeit mit dem Begriff kommunikativer bzw. diskursiver Kompetenz und der Begriff der Kompetenz mit dem Begriff der Person.

In diesem Sinne lässt sich die triadische transzendente Argumentationsstruktur bei Kant, Rawls, Apel, Habermas und Alexy erkennen. Das transzendente Argument bei diesen Autoren lässt mehrere Versionen seiner Formulierung zu, sofern die transzendente Notwendigkeit, die die

---

<sup>1867</sup> Vgl. Alexy, a.a.O.

<sup>1868</sup> Die von dem transzendentalen Argument ausgedrückte Notwendigkeit bezieht sich auf Dinge wie Wahrnehmungen, Gedanken oder sprachlichen Handlungen. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 133. Siehe auch Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19.

<sup>1869</sup> Diese Implikationen beziehen sich auf Kategorien oder Regeln, deren normativ-analytische Voraussetzung die erste Prämisse ist. Vgl. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 133. Siehe auch Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19.

<sup>1870</sup> Alexy stellt die gesamte Struktur eines transzendentalen Arguments folgendermaßen dar: „Die erste Prämisse identifiziert den Ausgangspunkt des Arguments, der aus Dinge wie Wahrnehmungen, Gedanken oder sprachlichen Handlungen besteht, und behauptet von diesem Ausgangspunkt, daß er in irgendeinem Sinne notwendig sei. Die zweite Prämisse sagt sodann, daß irgendwelche Kategorien oder Regeln notwendig sind, wenn der als Ausgangspunkt gewählte Gegenstand möglich sein soll. Die Konklusion lautet schließlich, daß diese Kategorien oder Regeln notwendig gelten“. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S 133. Siehe auch Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 19.

erste Prämisse behauptet, in verschiedenen Ideen zum Ausdruck kommt. Diese Ideen hängen jedoch eng miteinander zusammen. Die tiefere transzendente Notwendigkeit drückt sich im Konzept der moralischen Person als frei und gleich aus. Die zweite Prämisse und die Konklusion, die das Ergebnis des transzendentalen Arguments darlegt, entsprechen stets denselben Ideen: den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen, die notwendig gelten müssen. Auf diesen Ideen werden transzendental die Menschenrechte begründet.

Die Begründung der Menschenrechte mittels eines transzendentalen Arguments besagt in seiner Grundform also, dass Menschenrechte notwendig sind bzw. dass sie mit universellem Charakter notwendig gelten, weil eine Konzeption der moralischen Person als frei und gleich *normativ* unerlässlich ist.

Im nächsten Abschnitt wird versucht, die zulässigen Variationen der Argumentationsstruktur des transzendentalen Arguments bei Kant, Rawls, Apel, Habermas und Alexy in schematischen Formulierungen zu rekonstruieren.

## **1.2. Die Schematisierungen des transzendentalen Arguments bei Kant**

Bei Kant lassen sich drei verschiedene Schematisierungen seines transzendentalen Arguments vorschlagen. Alle drei Schemata spiegeln denselben systematischen und kohärenten Kantschen Argumentationsgang wieder und führen unmittelbar zu denselben Ergebnissen der reinen praktischen Vernunft von Universalität und praktischer Freiheit als Autonomie, und mithin zum Menschenrecht. Der Unterschied liegt allein bei den verschiedenen Varianten des Ausgangspunktes oder der ersten Prämisse, die die erforderliche Notwendigkeit zum Ausdruck bringt. Die Ideen, die bei Kant die Rolle der ersten Prämisse seines transzendentalen Arguments spielen, stehen also in einem streng normativ-analytischen Zusammenhang und bringen verschiedene Tiefen der transzendentalen Begründungsebene zum Ausdruck.

### **1.2.1. Die erste Schematisierung**

In dem ersten Schema, das die tiefste Ebene Kants transzendentaler Ebene der Begründbarkeit darstellt, geht Kant von der Idee des „*Noumenon*“ oder des „*Dinges-an-sich*“ aus, nämlich von seiner Metaphysik des Subjekts, die auf seiner Lehre der „*zwei Welten*“ beruht. Die Idee des Noumenon oder des Dinges-an-sich, nämlich des Subjekts, das zur intelligiblen Welt gehört, impliziert die Eigenschaften der reinen Vernunft und die der transzendentalen Freiheit eines solchen Subjekts. Beide Eigenschaften enthalten einander analytisch. Die reine Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch impliziert Universalisierbarkeit, nämlich das Gebot allein nach apriorischen bzw. verallgemeinerungsfähigen Prinzipien zu handeln. Die transzendente Freiheit in ihrem positiven praktischen Gebrauch als Autonomie impliziert ihrerseits das Gebot allein nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft zu handeln, nämlich nach Maximen die als universelle Gesetze gelten könnten. Beide Eigenschaften des transzendentalen Subjekts führen also zum kategorischen Imperativ, damit zur Universalität und Autonomie. Aus diesen beiden Prinzipien lässt sich schließlich das einzige Menschenrecht begründen.<sup>1871</sup>

Die erste Prämisse besagt also, dass die Person als Noumenon bzw. als Ding-an-sich notwendigerweise *vorausgesetzt werden muss*.

Die zweite Prämisse besagt, dass dem transzendentalen Subjekt reine Vernunft als Universalisierbarkeit und Freiheit als Autonomie zugeschrieben wird.

Die Schlussfolgerung besagt, dass daraus folgt, dass die Prinzipien der Universalität und Autonomie des Subjekts, nämlich der kategorische Imperativ, notwendig gelten soll.

---

<sup>1871</sup> Zur Kantschen Transzendentalität des Subjekts siehe z.B. Kant, KrV III, B 309, B 581, V, S.97 (A 175); ders., GMdS, S. 81-102, 95 (BA 119); Vgl. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 25-45; Forscher, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 123-128; König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 215-227; Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 119 ff.; siehe auch König, a.a.O., S. 225. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant und unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Kant.

Mit diesem Argument bringt Kant keine empirische Tatsache oder ontologische Konzeption der Person zum Ausdruck, sondern vielmehr eine transzendente Konzeption derselben als normative Voraussetzung. Dies bedeutet, dass bei Kant die Person als transzendentales bzw. als rein vernünftiges und freies, zur intelligiblen Welt gehörendes Wesen vorausgesetzt werden soll, um die Moralität selbst denken zu können. Dies bedeutet, dass die Moral als das Handeln nach Prinzipien der Universalität und Autonomie bzw. nach dem Kategorischen Imperativ und mithin das einzige Menschenrecht als Freiheit letztes Endes auf den moralischen Eigenschaften der Person selbst bzw. reiner praktischer Vernunft als Universalisierbarkeit und praktischer Freiheit als Autonomie begründet liegen.

Das erste Schema des Noumenon von Kants transzendentalen Arguments lässt sich folgendermaßen formulieren: (i) Das Noumenon oder Ding-an-sich bzw. das transzendentale Subjekt muss vorausgesetzt werden, um die Moralität als möglich denken zu können. (ii) Die reine praktische Vernunft als Universalisierbarkeit und die praktische Freiheit als Autonomie werden dem transzendentalen Subjekt zugeschrieben. (iii) Daraus folgt, dass die Universalität und Autonomie als die Prinzipien des Kategorischen Imperativs und mithin der Kategorische Imperativ selbst notwendig gelten.

Dieses erste Schema lässt sich als Hauptdarstellung des Kantschen transzendentalen Arguments ansehen. Die weiteren zwei Schematisierungen hängen bei Kant mit diesem tief-transzendentalen Argumentationsgang zusammen und lassen sich deshalb als Variationen desselben betrachten.

### 1.2.2 Die zweite Schematisierung

Bei dem Konstrukt des zweiten Schemas lässt sich bei Kant von der Notwendigkeit der Freiheit als Faktum der Vernunft ausgehen. Die Freiheit lässt sich bei Kant nicht beweisen, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem die Kategorien des Verstandes durch eine transzendente Deduktion nachgewiesen werden können. Die Freiheit bleibt also eine Idee reiner praktischer Vernunft, welche Kant als ein Faktum der Vernunft vorstellt. Sie entspricht also einer Notwendigkeit der Vernunft, nämlich einer normativen Voraussetzung der Vernunft, insofern sie notwendigerweise in dreierlei Hinsicht vorausgesetzt werden muss. Sie soll vorausgesetzt werden, um die Moral nicht nur denken, sondern auch um moralisch handeln zu können. Ferner wird sie vorausgesetzt, damit die Vernunft sich selbst als reine praktische Vernunft denken kann. Ohne die normative Voraussetzung der Freiheit, sowohl im negativen Sinne als Unabhängigkeit von empirischer Bestimmungen als auch im positiven Sinne als Selbstbestimmung durch Prinzipien reiner praktischer Vernunft, wären also Vernunft und Moralität nicht möglich. In diesem Sinne impliziert die transzendente Freiheit sowohl negative als auch positive Freiheit. Aus der Letzteren folgt sowohl praktische als auch rechtliche und politische Freiheit, nämlich private und öffentliche Autonomie. Die rechtliche Freiheit entspricht schließlich dem Rechtsprinzip und dem einzigen Menschenrecht.<sup>1872</sup>

Die erste Prämisse dieses transzendentalen Schemas besagt, dass die Freiheit in einem Faktum der Vernunft besteht, um die Moral und sich selbst denken zu können. Transzendente Freiheit impliziert negative und positive Freiheit, praktische und rechtlich-politische Freiheit, private und öffentliche Autonomie. Daraus folgt schließlich, dass das Prinzip der Freiheit, welches analytisch die Gleichheit enthält, als Rechtsprinzip und einziges Menschenrecht gelten muss. Damit lässt sich das ganze Kantsche praktisch philosophische Gebäude im Sinne von Freiheit erklären und begründen.

Das zweite Schema der transzendentalen Freiheit lässt sich folgendermaßen darstellen: (i) Die Freiheit bildet ein *Faktum der Vernunft*. (ii) Freiheit impliziert sowohl negative und positive Freiheit, praktische und rechtlich-politische Freiheit, als auch private und öffentliche Autonomie. (iii) Daraus folgt, dass das Freiheitsprinzip sowohl als Rechtsprinzip als auch als einziges Menschenrecht gelten muss.

---

<sup>1872</sup> Zur Freiheit als Faktum der Vernunft siehe z.B. Kant, GMdS, S. 82-102. Vgl. Forscher, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 195-224; Kaulbach, Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 120-126. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

### 1.2.3 Die dritte Schematisierung

Die dritte, mögliche Schematisierung des transzendentalen Arguments von Kant lässt sich anhand des Kategorischen Imperativs formulieren. Dieser Argumentationsgang geht davon aus, dass der Kategorische Imperativ notwendig gelten muss, um uns als vernünftiges und freies bzw. moralisches Wesen vorstellen und damit moralisch handeln zu können. Der Kategorische Imperativ impliziert weiterhin die Prinzipien der Universalität und der Freiheit als Autonomie als Kriterien der Richtigkeit praktischer moralischer Erkenntnis. Dem Kategorischen Imperativ gemäß ist eine praktische Norm richtig, insofern sie diesen zwei Kriterien genügt, nämlich wenn sie universalisierungsfähigen und autonomen Normen entspricht. Der Kategorische Imperativ impliziert also sowohl das Prinzip der Universalität als auch das Prinzip praktischer Freiheit, das analytisch das Prinzip der Gleichheit enthält.<sup>1873</sup>

Aus dem Kategorischen Imperativ lassen sich also die Prinzipien der Universalität, der Freiheit und der Gleichheit auf zweierlei Weise ableiten. Erst einmal lassen sich aus der Struktur des Kategorischen Imperativs selbst diese Prinzipien herleiten, da der Kategorische Imperativ sowohl das Prinzip der Universalisierbarkeit als auch das der praktischen Freiheit als Autonomie voraussetzt und dieses letztere wiederum das Prinzip der Gleichheit impliziert. Zweitens liegen die Prinzipien der Universalität, Freiheit und Gleichheit als praktische Normen auf dem Kategorischen Imperativ begründet, insofern sie den Test der Universalisierbarkeit und der Autonomie bestehen.

Aus dem Kategorischen Imperativ in seiner Hauptformel zusammen mit seinen weiteren Formulierungen folgen also die Prinzipien der Universalität und der Freiheit als Autonomie, mithin der Gleichheit. Aus ihm folgt schließlich das Prinzip der rechtlichen Freiheit bzw. das Rechtsprinzip, das dem allgemeinen Menschenrecht entspricht. Darüber hinaus ergeben sich aus dem Kategorischen Imperativ die konkreten weiteren Menschenrechte als Bürgerrechte, insofern sie als praktische Normen den Test der Universalisierbarkeit und Autonomie bestehen. Schließlich entsteht auch aus der Zweck-an-sich-Formel die Idee der Menschenwürde, aus der sich gleichfalls die Menschenrechte begründen lassen und die letzten Endes auf der Idee der Autonomie beruht.

Das dritte Schema Kants transzendentalen Arguments anhand des Kategorischen Imperativs lässt sich folgendermaßen rekonstruieren: (i) Der Kategorische Imperativ gilt als oberstes moralisches Gesetz notwendig, um uns als vernünftiges und freies Wesen voraussetzen und moralisch handeln zu können. (ii) Der Kategorische Imperativ impliziert die Prinzipien der Universalisierbarkeit und Freiheit als Autonomie, mithin der Gleichheit. (iii) Daraus folgt, dass das allgemeine Prinzip der Freiheit – damit das Prinzip der Gleichheit –, das dem Rechtsprinzip und dem allgemeinen Menschenrecht entspricht, sich aus dem Kategorischen Imperativ mit seinen strukturellen Prinzipien, insbesondere aus der Autonomie ableiten lässt. Darüber hinaus folgt daraus, dass sich die konkreten weiteren Menschenrechte als Bürgerrechte durch den Kategorischen Imperativ rechtfertigen lassen, nämlich durch den Test der Universalisierbarkeit und Autonomie.

Die zweite Formel des Kategorischen Imperativs erlaubt ihrerseits die folgende Variation des Kantschen Transzendentalargumentes: (i) Die Zweck-an-sich-Formel gilt als oberstes moralisches Gesetz notwendig, um die Humanität in uns und jeden Mensch jederzeit zugleich als objektiven Zweck unseres Handelns anzuerkennen, nämlich dass der Mensch Ding-an-sich ist. (ii) Das Gebot den Mensch als Zweck-an-sich zu betrachten impliziert, dass dem Menschen ein innerer Wert zuzuschreiben ist, nämlich eine Würde, die ein Ausdruck dessen ist, was Autonomie bedeutet. (iii) Daraus folgt, dass die Würde des Menschen bzw. die Autonomie bestimmte Rechte impliziert, die sie schützen und fordern. Darüber hinaus folgt daraus, dass die Humanitäts-Formel nur solche weiteren Normen als moralisch nachweist, die es erlauben, die Menschen als Wesen mit Würde zu betrachten.

---

<sup>1873</sup> Zum Kategorischen Imperativ siehe Kant, GmD, S. 51-71. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.



Die drei Arten von Notwendigkeit beim Kantschen Begründungsprogramm lassen also folgendes formulieren: Das Subjekt als Noumenon ist notwendig. Die Freiheit ist notwendig. Der kategorische Imperativ ist notwendig. Diese drei normativen Notwendigkeiten bilden bei Kant eine systematische Einheit, implizieren und rechtfertigen einander, führen unmittelbar zu einer Konzeption der Person und bilden eine Kettenbegründung der Menschenrechte.

### 1.3. Die Schematisierungen des Rawlsschen transzendentalen Arguments

Bei Rawls soll versucht werden, zwei mögliche Schematisierungen dessen zu formulieren, worin sein transzendentales Argument bestünde. Die erste Darstellung stützt sich auf die Notwendigkeit der normativen Voraussetzung seiner Theorie der Gerechtigkeit als ganzer, nämlich auf die Konzeption der Person, welche die Grundsätze der Gerechtigkeit notwendig impliziert. Die zweite Darstellung beruht auf der Notwendigkeit der Idee des Urzustandes, nämlich auf einem moralischen Standpunkt, der die moralisch politischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit notwendig impliziert.

#### 1.3.1 Die erste Schematisierung

Das erste Schema geht also von der Voraussetzung einer Konzeption der Person aus. Dieser Konzeption nach sind der Person selbst die strukturellen Eigenschaften des Vernünftigen und des Rationalen, des Guten und der Gerechtigkeit, der Autonomie, der Freiheit und Gleichheit sowie der Motivationsausstattung einer Moralphysikologie zuzuschreiben. In diesem Sinne ist die Person als vernünftig und rational, als Wesen mit den zwei moralischen Vermögen einer eigenen Konzeption des Guten und eines Gerechtigkeitsssinnes, als rational und voll autonom, als frei und gleich und als Person mit einer moralischen Motivation fürs Handeln zu begreifen.<sup>1874</sup>

Diese Voraussetzung der Konzeption der Person bildet jedoch nicht in eine empirische Auffassung der Person z.B. eine naturwissenschaftliche, biologische oder anthropologische Theorien über die Natur des Menschen. Diese Voraussetzung bildet vielmehr bei Rawls eine *normativ-autonome Voraussetzung*, insofern sie das Sollen der Gerechtigkeit bzw. die Gebote der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit letztlich ermöglicht und allein auf praktischer Vernunft beruht. Dies bedeutet, dass eine Konzeption der moralischen Person vorausgesetzt werden muss, um das Zusammenleben in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft nach gerechten Prinzipien einrichten zu können.

Die Konzeption der moralischen Person impliziert also unmittelbar die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit, die sich aus ihren eigenen Eigenschaften ableiten lassen. Eine in diesem Sinne aufgefasste Personkonzeption erkennt also an, dass diese beiden Grundsätze der Gerechtigkeit notwendig sind, um das gesellschaftliche Zusammenleben in einer Demokratie unter den Umständen des Pluralismus fair regeln zu können. Dies ermöglichen die Grundsätze in dreierlei Hinsicht. Erstens sichern sie Freiheit, insofern sie eine faire Zuweisung kollektiver Grundgüter wie Freiheiten, Grundrechte, Einkommen und Positionen in der Gesellschaft durch das Freiheitsprinzip leisten. Zweitens sichern sie Gleichheit im Sinne des Prinzips der Chancengleichheit und zeigen ferner eine Tendenz zur Gleichheit, insofern sie soziale Ungleichheiten allein nach den normativen Beschränkungen des Unterschiedsprinzips zulassen und steuern. Drittens ermöglichen sie im Bereich des Politischen einen Konsens hinsichtlich dieser grundlegenden politischen Gerechtigkeitsgrundsätze trotz der Vielfältigkeit von Konzeptionen des Guten. Damit gewinnt eine nach solchen gerechten Prinzipien wohlgeordnete Gesellschaft dauerhaft Stabilität.<sup>1875</sup>

Die Rawlsschen Gerechtigkeitsgrundsätze entsprechen Menschenrechten auf zweierlei Weise. Erst einmal, weil sie sich als allgemeine Prinzipien mit dem Inhalt der Menschenrechte bzw. mit

---

<sup>1874</sup> Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 2. Vorlesung. Siehe unten in diesem Kapitel die Kantsche Konzeption der Person bei Rawls.

<sup>1875</sup> Zu den zwei Gerechtigkeitsgrundsätzen siehe z.B. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 30 ff., Kapitel I § 6, S.27-28 deutsch: S. 46. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

Freiheit und Gleichheit gleichsetzen lassen. In diesem Sinne bestehen Menschenrechte in dem Inhalt der Gerechtigkeit selbst und bilden die Rahmenbedingung einer gerechten demokratischen Gesellschaft. Zweitens, weil Menschenrechte durch die Entfaltung und Durchsetzung der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze als positiv-rechtliche Freiheiten und Grundrechte in einem demokratischen Verfassungsrechtsstaat zum Ausdruck kommen.

Die erste Darstellung des Rawlsschen transzendentalen Arguments lässt sich also folgendermaßen rekonstruieren: Die erste Prämisse dieses transzendentalen Arguments besagt, dass eine Konzeption der Person als moralisches Wesen notwendig ist, als normative Voraussetzung einer Theorie der Gerechtigkeit. Die zweite Prämisse besagt, dass aus dieser Konzeption der Person die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit notwendig folgen, um das Zusammenleben freier und gleicher Menschen in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft nach fairen Bedingungen regeln zu können. Die Konklusion lautet demnach, dass diese Gerechtigkeitsgrundsätze, die den Menschenrechten entsprechen, notwendig gelten.

Das erste Schema Rawls' transzendentalen Arguments lässt sich wie folgt darstellen: (i) Eine Konzeption der moralischen Person als normative Voraussetzung ist notwendig, um eine Theorie der Gerechtigkeit aufbauen zu können. (ii) Diese Konzeption der moralischen Person impliziert die Freiheit und Gleichheit als Grundsätze der Gerechtigkeit. (iii) Daraus folgt, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit, mithin die Menschenrechte notwendig gelten.

### **1.3.2 Die zweite Schematisierung**

Das zweite Schema des Rawlsschen transzendentalen Arguments lässt sich anhand der Idee des Urzustandes mit ihren normativen Beschränkungen vorschlagen. Die Idee des Urzustandes bildet ein Darstellungsmittel des moralischen Standpunktes. In diesem Sinne bringt es die normativen Bedingungen der Unparteilichkeit, Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck, die notwendig sind, um moralisch politische Normen durch eine prozedurale und argumentative Verfahrenskonstruktion richtig bzw. gerecht zu bestimmen. Die normativen Bedingungen der Verfahrenskonstruktion werden durch die kognitiven Beschränkungen der Parteien im Urzustand mittels der Idee des Schleiers des Nichtswissens und ihrer Auffassung als rationale Vertreter der Bürger zum Ausdruck gebracht. Die in einem solchen Urzustand gewählten Grundsätze der Gerechtigkeit sollen allgemeinfähigen Normen entsprechen, sie lassen nämlich vernünftigerweise erwarten, dass sie von jedermann in der Gesellschaft akzeptiert werden können. Ein solcher moralischer Standpunkt muss also notwendig vorausgesetzt werden, wenn moralisch-politische universalisierungsfähige Gerechtigkeitsgrundsätze zustande kommen sollen.<sup>1876</sup>

Ein so definierter Urzustand mit dem Rekurs des Schleiers der Unwissenheit impliziert notwendig die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit, da in einem solchen Urzustand genau diese Grundsätze als die beste Gerechtigkeitsvorstellung von den Parteien gewählt werden würden. Die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit gelten letztlich notwendig, da sie vom moralischen Standpunkt des Urzustandes aus gewählt werden würden und ihre Richtigkeit wird durch die normativen Beschränkungen der prozeduralen Verfahrenskonstruktion gesichert.

Die erste Prämisse der dritten Darstellung des Rawlsschen transzendentalen Argumentes besagt also, dass es notwendig ist, den Standpunkt anzunehmen, der durch die Idee des Urzustandes mit dem Schleier des Nichtswissens zum Ausdruck kommt, um moralisch-politisch richtige Grundsätze einer Theorie der Gerechtigkeit zustimmen zu können. Notwendigkeit bringt eine normativ-analytische Bedingung unseres moralischen Denkens zum Ausdruck, nämlich die vernünftige Anforderung der praktischen Vernunft oder des vernünftigen Argumentierens. Diese sind also notwendig für das Urteil praktisch moralischer Erkenntnisse. Die zweite Prämisse besagt, dass in einem solchen Urzustand die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und

---

<sup>1876</sup> Zur Idee des Urzustandes siehe Rawls, A Theory of Justice, III Kapitel. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Rawls.

Gleichheit notwendig gewählt werden würden. Die Konklusion lautet dann, dass die Freiheit und Gleichheit als im Urzustand gewählte Grundsätze der Gerechtigkeit notwendig gelten.

Das dritte Schema des Rawlsschen transzendentalen Arguments lässt sich folgendermaßen formulieren: (i) Der Vorstellungsmechanismus des Urzustandes zusammen mit dem Schleier des Nichtwissens ist normativ-analytisch notwendig, um moralisch-politisch richtige Grundsätze der Gerechtigkeit wählen zu können. (ii) Im Urzustand würden die zwei Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit von den Parteien notwendig gewählt werden. (iii) Daraus folgt, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit, mithin die Menschenrechte notwendig gelten.

Diese zwei möglichen schematischen Darstellungen des Rawlsschen transzendentalen Arguments entsprechen bei Rawls einem analytischen praktisch-philosophischen System und einer kohärenten Einheit. Alle Argumentationsgänge hängen miteinander zusammen und bilden eine Begründungskette für die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit als moralisch-politische Grundsätze, mithin für die Menschenrechte. Die zwei Notwendigkeiten bei Rawls Argumentationsgang lassen sich so zusammenfassen: Die Voraussetzungen sowohl einer Konzeption der moralischen Person als auch der Annahme des moralischen Standpunktes des Urzustandes sind notwendig, wenn die Freiheit und Gleichheit des Menschen als politische Gerechtigkeitsgrundsätze notwendig gelten sollen. Daraus folgt, dass die Gerechtigkeitsgrundsätze der Freiheit und Gleichheit auch notwendig gelten.

#### 1.4 Die Schematisierung des Habermasschen transzendentalen Arguments

Habermas behauptet, sein Argumentationsvorgang entspricht keinem transzendentalen Argument, das sich im Rahmen der sogenannten Transzendentalpragmatik entwickeln ließe, sondern vielmehr einem „quasi-transzendentalen“ Argument, das zur von ihm sogenannten Universalpragmatik<sup>1877</sup> gehört. Demnach spricht Habermas von einer „Transzendenz von innen“,<sup>1878</sup> die ein nachmetaphysisches Denken charakterisieren muss.<sup>1879</sup>

Das Habermassche universalpragmatische Argument bezieht sich auf die pragmatischen Voraussetzungen der rationalen Argumentationspraxis, aus denen sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregel letztlich ableiten lassen. Diese pragmatischen Voraussetzungen sollen den kognitiven Gehalt der Moral, mithin die universelle Geltung praktischer Erkenntnis nachweisen. Sie beziehen sich auf die notwendigen Präsuppositionen, die beim Argumentieren gelten müssen und deren Negation einen Selbstwiderspruch notwendig impliziert.

Habermas geht von der Prämisse einer notwendigen kommunikativen Lebensform aus. Diese erste Prämisse besagt, dass jeder an *irgendeiner* kommunikativen, durch sprachliche Verständigung strukturierten Lebensform teilnimmt. Diese Kommunikationsform bezieht sich auf eine Argumentationspraxis, die sich als inhaltlich neutral, unvermeidlich, alternativlos,<sup>1880</sup> ohne Äquivalent und als empirisches Faktum<sup>1881</sup> kennzeichnen lässt. Die strukturellen Aspekte solcher Verständigungsprozesse und Lebensformen bilden bei Habermas einen *normativen Gehalt*, der letztlich die Grundlage für eine „immanente“ Begründung normativer Aussagen bildet.<sup>1882</sup>

---

<sup>1877</sup> Habermas, Was ist Universal Pragmatik?, S. 353-440; vgl. McCarthy, a.a.O., S. 309-330; Roderick, Universalpragmatik und gesellschaftliche Evolution, S. 110-130.

<sup>1878</sup> Habermas, Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, S. 127-156; ders., Einbeziehung des Anderen, S. 16, 17; dazu Schmidt, Immanente Transzendenz, S. 78-96.

<sup>1879</sup> „Das soll zunächst heißen, daß ihr methodisch der Gottesstandpunkt, inhaltlich der Rekurs auf Schöpfungsordnung und Heilsgeschichte und theoriestrategisch der Rückgriff auf jene Wesensbegriffe versagt ist, die die logische Differenzierung zwischen verschiedenen illokutionären Typen von Aussagen unterlaufen.“ Habermas, Einbeziehung des Anderen, S. 20; ders., Nachmetaphysisches Denken, S. 19-27.

<sup>1880</sup> Über die Thesen der Alternativlosigkeit bei Habermas siehe Gril, a.a.O., S. 47-73.

<sup>1881</sup> Habermas, a.a.O., S. 58-61.

<sup>1882</sup> Diese Ideen sind schon in der Tradition von Hegel, Humboldt und G.H. Mead aufgenommen und gezeigt worden. Habermas, a.a.O., S. 57; vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung; Forst, Kontexte der Gerechtigkeit.

Die faktisch unvermeidlichen Präsuppositionen der Argumentation implizieren das Diskursprinzip und die Diskursregel,<sup>1883</sup> die notwendigen Voraussetzungen für die Form kommunikativ menschlicher Praxis bilden.<sup>1884</sup> Habermas schlägt die Reflexionsform des *kommunikativen Handelns* vor,<sup>1885</sup> was die Annahme des moralischen Gesichtspunktes bzw. des Diskursprinzips „D“ ermöglicht.<sup>1886</sup> Die diskursethische Begründung besteht also nach Habermas darin, dass sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregel aus bestimmten Eigenschaften des Argumentationsprozesses ableiten lassen.<sup>1887</sup>

Die wichtigsten Eigenschaften des Argumentationsprozesses bzw. die pragmatischen Voraussetzungen der Argumentationspraxis sind Habermas zufolge die Öffentlichkeit des Diskurses, die Inklusion und kommunikative Gleichberechtigung der Teilnehmer und die Abwesenheit von Zwang und Täuschung in rationalen Diskursen.<sup>1888</sup> Diese pragmatischen Voraussetzungen sollen sichern, dass in praktischen Diskursen nur Gründe zum Zuge kommen, die die Interessen und Wertorientierungen eines jeden gleichmäßig berücksichtigen, und Gründe, die für eine Zustimmung geeignet sind.<sup>1889</sup>

Diese Präsuppositionen können nicht von Teilnehmern im Diskurs verneint werden, ohne einen performativen Selbstwiderspruch zu begehen.<sup>1890</sup> Die pragmatischen Voraussetzungen der Argumentationspraxis bilden die der Sprache „*innewohnende Rationalität*“.<sup>1891</sup> Sie haben den Status einer transzendentalen Nötigung,<sup>1892</sup> insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit der Kommunikation darstellen.<sup>1893</sup>

Die zweite Prämisse des Habermasschen universalpragmatischen Arguments besagt, dass die Voraussetzungen der Kommunikationspraxis die Freiheit und Gleichheit des Anderen im Diskurs implizieren. Dies bedeutet, dass die Erhebung und Einlösung von Geltungsansprüchen in Kommunikationsform voraussetzt, dass die Diskursteilnehmer sich gegenseitig als frei und gleich anerkennen.<sup>1894</sup> Aus diesen Präsuppositionen der Argumentationspraxis folgt letztlich die Ableitung des Diskursprinzips „D“ und der Diskursregel „U“. Schließlich lautet die Konklusion, dass die Begründungspraxis durch „D“ und „U“ allgemein zustimmungsfähige Normen wie Menschenrechte auszeichnet.

Das Schema des Habermasschen universalpragmatischen Arguments lässt sich folgendermaßen rekonstruieren: (i) Die Kommunikations- bzw. Argumentationspraxis sei ein notwendiges Faktum, das der menschlichen Lebensform entspricht. (ii) Diese Kommunikations- oder

---

<sup>1883</sup> Die Diskursregel „U“ besagt, „*daß eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten.*“ Habermas, a.a.O., S. 60. (Gleichheit und Freiheit bei Habermas)

<sup>1884</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 117.

<sup>1885</sup> „*Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, daß sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können.*“ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I., S. 385; vgl. Roderick, Habermas und das Problem der Rationalität, S. 130-160.

<sup>1886</sup> Das Diskursprinzip besagt: „*[N]ur die Normen dürfen Gültigkeit beanspruchen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten.*“ Habermas, *Einbeziehung des Anderen*, S. 59.

<sup>1887</sup> Die diskursethische Begründung besteht also nach Habermas darin, „*daß sich der Grundsatz ‚U‘, in Verbindung mit der in ‚D‘ ausgesprochenen Vorstellung von Normenbegründung überhaupt, aus dem impliziten Gehalt allgemeiner Argumentationsvoraussetzungen gewinnen läßt.*“ Habermas, a.a.O., S. 61, 62.

<sup>1888</sup> „*a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; d) die Kommunikation muß derart von äußeren und inneren Zwängen frei sein, daß die Ja/Nein- Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind.*“ Habermas, a.a.O., S. 62.

<sup>1889</sup> Habermas, a.a.O., S. 62.

<sup>1890</sup> Der Grundgedanke des performativen Selbstwiderspruchs ist, dass derjenige, der eine Diskursregel bestreitet, damit explizit eine Voraussetzung negiert, die er implizit bereits für seinen Sprechakt der Negation in Anspruch nehmen muss. Siehe Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 49-55.

<sup>1891</sup> Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band II, S. 132.

<sup>1892</sup> Vgl. Habermas, *Erläuterungen*, S. 132.

<sup>1893</sup> Vgl. Gril, a.a.O., S. 116.

<sup>1894</sup> Siehe Gril, a.a.O., S. 26-27.

Argumentationspraxis setzt unvermeidliche pragmatische Präsuppositionen voraus, aus denen sich sowohl das Diskursprinzip als auch die Diskursregeln ableiten lassen. (iii) Wenn das Diskursprinzip und die Diskursregel notwendig gelten, gelten auch notwendig die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, mithin die Menschenrechte.

## 1.5 Die Schematisierungen des Alexyanischen transzendentalen Arguments

Bei Alexy lassen sich zwei mögliche Darstellungen seines transzendentalen Arguments finden. Die erste geht von der Notwendigkeit des Sprechaktes des Behauptens und mithin der allgemeinsten Lebensform des Menschen aus. Die zweite geht von der Notwendigkeit einer Konzeption der Person aus. Die erste Version des Alexyanischen transzendentalen Arguments stellt Alexy selbst ausführlich vor. Die zweite Version lässt sich anhand von Alexys Hinweisen rekonstruieren und liegt im Hintergrund des ganzen Alexyanischen Begründungsprogramms.

### 1.5.1 Die erste Schematisierung

Die erste Darstellung Alexys transzendentaler Begründung der Menschenrechte macht geltend, die *Praxis des Behauptens, des Fragens und des Begründens* sei notwendig, insofern jede Person mit linguistischer Fähigkeit *irgendwann* bzw. mindesten einmal in ihrem ganzen Leben zu *irgendeinem* Anlass *irgendetwas* behauptet oder fragt bzw. eine Behauptung aufstellt, eine Frage stellt oder eine Begründung durchführt. In diesem Sinne ist eine menschliche, minimale kommunikative Praxis vorhanden, die sich als *allgemeinste Lebensform des Menschen* bezeichnen lässt. Die Teilnahme an dieser minimalen Praxis, die die allgemeinste Lebensform des Menschen bildet, sei also unvermeidlich und impliziert notwendig Behauptungsaufstellungen, Fragestellungen und Begründungsdurchführungen.<sup>1895</sup>

Die menschliche minimale kommunikative Praxis impliziert die Ansprüche auf Richtigkeit, Begründbarkeit und eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung, insofern die Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit zur Kernbedeutung des Begriffes des Behauptens gehören. Um die notwendige Verknüpfung der Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit mit dem Begriff des Behauptens zu zeigen, greift Alexy auf das Argument des Selbstwiderspruches zurück. Die Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit sind weiter mit der Begründbarkeit verknüpft, was letzten Endes zur einer *prima facie*-Pflicht zur Begründung führt.<sup>1896</sup> Diese Ansprüche implizieren wiederum die der Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität im Diskurs, welche den spezifischen Diskursregeln entsprechen und führen unmittelbar und notwendig zur Freiheit und Gleichheit in Argumentation bzw. zur Universalität und Autonomie im Diskurs.

Alexys Idee der allgemeinsten Lebensform des Menschen setzt *diskurstheoretische Universalien*<sup>1897</sup> bzw. Regeln des Diskurses<sup>1898</sup> voraus, die als Basis jeder konkreten menschlichen Lebensform vorhanden sind. Diese Idee bildet eine abgeschwächte transzendente These, im Vergleich zu Apel und Habermas, insofern die Teilnahme an dieser minimalen kommunikativen Praxis keine diskurs-argumentative Notwendigkeit impliziert, im Sinne von Begründungspflicht, sondern vielmehr eine allgemeine linguistische Fähigkeit des Behauptens, Fragens oder Begründens. Diese Fähigkeit benötigt ferner eine subjektive Entscheidung, von ihr vollkommenen Gebrauch zu machen. Es ist aber möglich, dass Menschen von dieser menschlichen Fähigkeit keinen sinnvollen diskurs-argumentativen Gebrauch machen, ohne in einer Sackgasse zu geraten. In diesem Sinne ist die Argumentation Alexy zufolge nicht unverzichtbar.

---

<sup>1895</sup> Zu dieser Annahme siehe Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21 f.; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140. Siehe auch in dieser Arbeit das Kapitel über Alexy und unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Alexy.

<sup>1896</sup> Vgl. Alexy, a.a.O.

<sup>1897</sup> Zu diesem Begriff siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140.

<sup>1898</sup> Zu den Diskursregeln siehe Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 130-131; ders., Theorie der juristischen Argumentation, S. 234 ff.

Die erste Prämisse dieser Darstellung des Alexyanischen transzendentalen Arguments besagt, dass die Praxis des Behauptens, des Fragens und des Begründens in irgendeinem Sinne notwendig ist. Die zweite Prämisse behauptet, dass für diese Praxis bestimmte Regeln vorausgesetzt werden müssen. Die Konklusion lautet dann, dass diese Regeln notwendig gelten, dies bedeutet die Geltung der normativen Voraussetzungen des Diskurses von Freiheit und Gleichheit.

Das erste Schema des Alexyanischen transzendentalen Arguments lässt sich also folgendermaßen rekonstruieren: (i) Der Sprechakt des Behauptens ist in irgendeinem Sinne notwendig, mithin eine minimale kommunikative Praxis, die die allgemeinste Lebensform des Menschen bildet. (ii) Der Sprechakt des Behauptens impliziert als seine notwendige Möglichkeitsbedingung bzw. als seine Regeln die Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit. Diese implizieren wiederum analytisch einen Anspruch auf Begründbarkeit, nämlich eine *prima facie*-Pflicht zur Begründung. Letztere führt schließlich zu den Ansprüchen auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität, die den Regeln des Diskurses entsprechen. (iii) Daraus, dass die Regeln des Behauptens notwendig gelten, folgt, dass die Regeln des Diskurses bzw. die Voraussetzungen des Diskurses von Freiheit und Gleichheit des Menschen auch notwendig gelten, jedenfalls für jeden der ein Interesse an Richtigkeit hat.<sup>1899</sup>

Das Ergebnis des Alexyanischen transzendentalen Arguments ist jedoch durch ein Interesse an Richtigkeit bedingt. Dies bedeutet, dass es keine notwendige, reale, objektive Begründung leistet, sondern vielmehr eine hypothetische, ideale, subjektive Begründung bzw. eine hypothetische Geltung der Diskursregeln, da das Motivationselement des Interesses an Richtigkeit vorausgesetzt werden soll. Deshalb ist es Alexy zufolge notwendig, das transzendente Argument durch das empirisch-anthropologische Argument der Nutzenmaximierung und des Interesses an Richtigkeit zu ergänzen.

### 1.5.2 Die zweite Schematisierung

Die zweite mögliche schematische Darstellung des Alexyanischen transzendentalen Arguments lässt sich anhand der Voraussetzung einer Konzeption der Person vorschlagen. Diese hängt jedoch streng mit dem oben dargestellten Argument zusammen, da die Alexyanische transzendente These der allgemeinsten Lebensform des Menschen „*Vernunftpotentiale*“<sup>1900</sup> des Menschen als Hintergrundthese voraussetzt und weist damit auf eine Erklärung über die „*Natur des Menschen*“<sup>1901</sup> hin. Diese Vernunftpotentiale, die auf eine Natur des Menschen hinweisen, kommen zuerst einmal in den linguistischen Fähigkeiten des Menschen zum Ausdruck, nämlich in der menschlichen argumentativ-diskursiven Kompetenz, die sich wiederum in der minimalen kommunikativen Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens ausdrückt. In diesem Sinne lässt sich behaupten, dass das Alexyanische transzendentalpragmatische Argument eine

---

<sup>1899</sup> Gril rekonstruiert das Alexyanische Transzendentalargument wie folgt:

„1. Prämisse: Der Sprechakt des Behauptens ist in irgendeinem (noch genau zu explizierenden) Sinn notwendig.

2. Prämisse: Es gibt bestimmte Regeln, die die Bedingung der Möglichkeit des Sprechakts der Behauptung sind. Diese Regeln lauten:

„(1) Wer etwas behauptet, erhebt einen Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit“.

„(2) Der Anspruch auf Wahrheit oder Richtigkeit impliziert einen Anspruch auf Begründbarkeit“.

„(3) Der Anspruch auf Begründbarkeit impliziert eine *prima facie*-Pflicht, das Behauptete auf Verlangen zu begründen“.

„(4) Mit Begründungen werden, jedenfalls was das Begründen als solches anbelangt, die Ansprüche auf Gleichberechtigung, Zwanglosigkeit und Universalität erhoben“.

Konklusion: Damit gelten auch die Regeln des Sprechakts der Behauptung notwendig. Da diese Regeln des Behauptens den genannten spezifischen Diskursregeln entsprechen, gelten die Diskursregeln notwendig für jeden, der ein Interesse an Richtigkeit hat. Dieses Interesse an Richtigkeit kann freilich nicht durch das transzendente Argument erzeugt werden. Demjenigen gegenüber, der kein Interesse an Richtigkeit hat, kann die Notwendigkeit der Beachtung der Diskursregeln nicht durch das transzendente Argument erwiesen werden. Insofern kann durch das transzendente Argument nur die hypothetische Geltung der Diskursregeln dargetan werden.“ P. Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 138-139.

<sup>1900</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 141; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 22.

<sup>1901</sup> Auf diese Weise räumt Alexy ein, dass die Diskurstheorie in der Tradition des Naturrechts steht, aber nur in Bezug auf diesen strikten Punkt. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 141.

Konzeption der Person voraussetzt, bei der die diskurstheoretischen Fähigkeiten und Kompetenzen zusammen mit der Eigenschaft der Autonomie im Mittelpunkt stehen und die sich als letzte und tiefste Ebene seines transzendentalpragmatischen Begründungsvorschlages ansehen lässt.

Alexys Konzeption der Person entspricht also einer diskurstheoretischen Personenkonzeption,<sup>1902</sup> die durch eine komplexe Verflechtung normativer und empirischer Eigenschaften zustande kommt. Letztere beziehen sich auf Fähigkeiten und Kompetenzen, Autonomie und Interessen. Ferner bildet bei Alexy die Konzeption der Person eine metaphysische Konzeption, insofern sie eine Ontologie von Personen impliziert. Die Personen lassen sich Alexy zufolge als „Entitäten“ bezeichnen<sup>1903</sup>, die durch den Gebrauch diskursiver Kompetenzen zusammen mit einer ernsthaften Teilnahme am Diskurs zur Anerkennung der Autonomie führt und dadurch zur Anerkennung des Anderen nicht nur als Diskurspartner, sondern auch als Person. Damit wird das Recht des Menschen auf Freiheit begründet.

Hier ist von Bedeutung, dass eine Konzeption der Person eine notwendige Voraussetzung in Alexys Begründungsprogramm der Menschenrechte ist. Sie lässt sich also auch als erste Prämisse der zweiten Darstellung des Alexyanischen transzendentalen Arguments ansehen. Diese Prämisse besagt, dass eine diskurstheoretische Konzeption der Person notwendig ist. Die zweite Prämisse besagt, dass diese Personkonzeption die Autonomie impliziert, mithin die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Die Konklusion lautet, dass die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen notwendig gelten, damit gelten auch die Menschenrechte.

Es lässt sich vorschlagen, das zweite Schema des Alexyanischen transzendentalen Arguments folgendermaßen zu formulieren: (i) Eine diskurstheoretische Konzeption der Person sei notwendig. (ii) Diese Konzeption der Person impliziert die Autonomie des Menschen, mithin die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. (iii) Daraus folgt, dass die Freiheit und Gleichheit nicht nur des Diskurspartners, sondern auch der Person notwendig gelten. Damit gelten auch notwendig die Menschenrechte.

Es lässt sich behaupten, dass diese Formulierung des Alexyanischen transzendentalen Arguments die letzte und tiefste Begründungsebene seines Begründungsprogramms bildet.

Schließlich ist einerseits festzuhalten, dass sich mit der Eigenschaft der Transzendentalität des transzendentalen Begründungsarguments der Zirkelwand überwinden lässt, insofern die Notwendigkeit der Ideen der Freiheit und Gleichheit als transzendente Eigenschaften des Menschen sich auf einer transzendentalen Ebene befinden, die sowohl die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit als Menschenrechte als auch ihre positiv-rechtliche Gestaltung als Grundrechte implizieren. Andererseits lässt sich behaupten, dass sich mit der Eigenschaft der Normativität des transzendentalen Begründungsarguments der naturalistische Fehlschluss überwinden lässt, insofern die Notwendigkeit nicht als eine empirische, sondern vielmehr als eine normative aufgefasst wird, nämlich als eine normative Voraussetzung.

Bisher wurde gezeigt, dass sich eine normative Konzeption der Person als erste Prämisse bzw. normative Voraussetzung des transzendentalen Arguments von Kant, Rawls, Habermas und Alexy zur Begründung der Menschenrechte erkennen lässt. Im Folgenden sollen die Vorschläge zum Inhalt einer solchen Konzeption der Person dargestellt werden.

## **2. Die Konzeption der moralischen Person als direkte und letzte diskurstheoretische Begründung**

Die Entwicklung einer Konzeption der moralischen Person lässt sich insbesondere in Kants und Rawls' praktischer Philosophie finden. Die Grundzüge der Konzeptionen der Person bzw. des

---

<sup>1902</sup> R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 162. Siehe auch unten in diesem Kapitel die Konzeption der Person bei Alexy.

<sup>1903</sup> Siehe Alexy, Menschenrechte ohne Metaphysik?, S. 15-24.

Subjekts bei diesen beiden Autoren werden in den nächsten Abschnitten vorgestellt. Dabei werden auch die Beiträge von Alexy und Nino berücksichtigt.

## 2.1. Die Kantsche Subjektkonzeption

Kennzeichen der Kantschen Konzeption des Subjekts bzw. der Person, wie auch der seiner ganzen praktischen Philosophie, ist ihr transzendentaler und metaphysischer Charakter. Kant schlägt ein transzendentalmetaphysisches Konzept des Subjekts vor, dessen Kern die Ideen der *Vernunft* und *Freiheit* bilden. Die Kantsche transzendente und metaphysische Konzeption des Subjekts versucht zu zeigen, dass es vernünftig und frei ist. Eine solche transzendentalpragmatische Konzeption der Person als vernünftig und frei dient bei Kant als letzte Grundlage seines Begründungsansatzes der Moral und mithin zur Begründung universell moralischer Normen wie der Menschenrechte.

Es werden zuerst die Grundzüge der Konzeption der Person als vernünftig und frei dargestellt, um anschließend zur transzendentalen und metaphysischen Grundlage dieser Merkmale zu kommen.

### 2.1.1 Das Subjekt als vernünftig und frei

Die Vernunft und die Freiheit bilden die Grundeigenschaften des Subjekts bei Kant. Beide Begriffe lassen bei Kant sowohl eine theoretische als auch eine praktische Bedeutung zu. Ferner bilden sie die Hauptmerkmale des ganzen Kantschen Systems theoretischer und praktischer Philosophie. In Kants praktischer Philosophie sind Vernunft und Freiheit in der transzendentalmetaphysischen Konzeption des Subjekts normativ-analytisch verknüpft.

Die normativ-analytische Verknüpfung der Vernunft und Freiheit bedeutet, dass beide sich im Konzept des Subjekts gegenseitig voraussetzen. Auf der einen Seite muss die Person als praktisch vernünftiges Subjekt ihre eigene praktische Freiheit voraussetzen, um praktisch-apriorische Erkenntnis erzeugen zu können. Dies bedeutet, dass die vernünftige Person sich selbst als frei denken können muss, um sich selbst als Quelle der Moralität bzw. als autonom moralisches Wesen begreifen zu können. Mit anderen Worten: Die Person als praktisch vernünftiges Subjekt muss sich als frei betrachten, um ihre eigene moralische Existenz als praktischer und vernünftiger Willen durch die Autonomie verwirklichen zu können. Auf der anderen Seite muss die Person als praktisch freies Subjekt den praktischen Gebrauch ihrer reinen Vernunft voraussetzen, um die universellen praktischen Gesetze bzw. die universell geltenden Handlungsnormen ihrer Vernunft befolgen zu können. Ohne praktische Vernunft ist also bei Kant die menschliche Freiheit nicht möglich, denn Freiheit bedeutet unabhängig und autonom handeln zu können, d.h. dass man sich nach den apriorischen Prinzipien der eigenen reinen praktischen Vernunft selbst bestimmen kann.<sup>1904</sup>

Die Kantsche Konzeption der Person als moralisches Subjekt drückt sich durch eine Beziehung und Wechselseitigkeit der Begriffe von Vernunft und Freiheit aus: Die Person kann nur als vernünftiges Subjekt betrachtet werden, wenn sie gleichzeitig als frei betrachtet werden kann. Andersherum kann der Person praktische Freiheit allein unter der Bedingung zugeschrieben werden, dass sie zugleich als praktisch vernünftiges Wesen angenommen werden kann. Die praktische Freiheit der Person kann also ohne praktische Vernunft nicht gedacht werden und der Gebrauch praktischer Vernunft ist ohne die Voraussetzung der Freiheit nicht möglich. Beide Begriffe lassen sich bei Kant im praktischen Prinzip der Autonomie des Willens vereinbaren, sofern die Idee der Autonomie die Übereinstimmung des Willens mit der praktischen Vernunft ermöglicht.

---

<sup>1904</sup> Zum moralischen Freiheitsbegriff bei Kant siehe Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, S. 122-125.

<sup>1904</sup> Siehe König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 212-228.

<sup>1904</sup> Vgl. König S., a.a.O., S. 216.

<sup>1904</sup> Zum Verhältnis zwischen Freiheit und Vernunft siehe Kant, GMdS, S. 82-92. Zur Definition von Freiheit siehe Kant, KpV, V, S. 93f. (A 167f.). Vgl. König, Zur Begründung der Menschenrechte, S. 219.



Bei der Kantischen Konzeption der Person als moralisches Subjekt wird also die Eigenschaft der reinen Vernunft bzw. einer universellen Vernunftstruktur des Menschen vorausgesetzt. Eine solche grundlegende Struktur des theoretischen und des praktischen Denkens und Urteilens lässt wiederum bei Kant sowohl theoretische als auch praktische Erkenntnisse zu. In diesem Sinne fordert Kant die *Einheit der Vernunft*, d.h. ihres spekulativen und praktischen Gebrauchs in einem gemeinschaftlichen Prinzip. Theoretische und praktische reine Vernunft sollen ausschließlich aufgrund ihrer Anwendung unterschieden werden, die Vernunft hingegen bleibt in jeder Hinsicht ein und dieselbe.<sup>1905</sup>

Der praktische Gebrauch der reinen Vernunft bedeutet, dass die Person ihren Willen durch zwei Arten von Prinzipien leiten kann: nach *hypothetischen* oder *kategorischen* Imperativen.<sup>1906</sup> Der hypothetische Imperativ stellt die Notwendigkeit einer Handlung als Mittels zur Erreichung eines Zweckes vor. Diese Art von Imperativ entspricht einer Zweckrationalität. Im Gegensatz dazu zeigt der kategorische Imperativ die objektive Notwendigkeit einer Handlung an sich an, nämlich aufgrund ihrer Gültigkeit oder Richtigkeit und ohne Beziehung auf einen anderen Zweck. Der kategorische Imperativ gilt als ein apodiktisches praktisches Prinzip. Die hypothetischen Imperative unterscheidet Kant in *Regeln der Geschicklichkeit*, die *technisch* sind und *Ratschläge der Klugheit*, die *pragmatisch* sind. Hingegen entsprechen die kategorischen Imperative *Geboten* oder *Gesetzen der Sittlichkeit*, die *moralisch* sind.<sup>1907</sup> Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt und zeigen das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem unvollkommenen Willen. Sie schreiben dem Willen vor, was praktisch gut ist. Das genau bedeutet nach Kant die Vorstellung praktischer Vernunft.<sup>1908</sup>

Wenn das Subjekt nach hypothetischen Imperativen handelt, handelt es aufgrund seiner Rationalität bzw. als rationale Person. Demgegenüber, wenn das Subjekt nach kategorischen Imperativen handelt, lässt es seinen Willen allein von seiner praktischen Vernunft leiten, es lässt sich als rein vernünftige Person erkennen. Ausschließlich das letztere Verhältnis von Prinzip und Handlung lässt moralisches Handeln zu.

Andererseits bedeutet die Freiheit der Person im Allgemeinen zweierlei bei Kant. In einer negativen Hinsicht impliziert sie, dass die Person unabhängig von empirischen Elementen handeln kann. In einer positiven Hinsicht bedeutet sie, dass die Person allein aufgrund der Prinzipien ihrer rein praktischen Vernunft bzw. ihres vernünftigen Willens handeln soll.

Die praktische Freiheit des Menschen lässt sich bei Kant durch fünf Grundzüge kennzeichnen. Erstens ist praktische Freiheit *möglich*, d.h. sie steht in keinem Widerspruchsverhältnis zur Kausalität der Natur. Zweitens lässt sie sich im strikten Sinne nicht nachweisen, sondern nur voraussetzen als bloße *Idee der Vernunft*. Drittens ist sie *notwendig*, d.h. sie bildet ein unerlässliches Postulat der Vernunft. Viertens zeigt sie eine universelle Gültigkeit, d.h. sie gilt für alle vernünftigen Wesen. Fünftens lässt sie sich als Gesetzgebungsvermögen verstehen und in einer *negativen* und *positiven* Gestalt formulieren.<sup>1909</sup>

Menschliche Freiheit lässt sich aber laut Kant nach unterschiedlichen Begriffen auffassen, nämlich nach einem theoretischen und zwei praktischen Freiheitsbegriffen für Moral und Recht unterscheiden, die in einem intrinsischen Verhältnis stehen.<sup>1910</sup> Hier sind die Begriffe praktischer Freiheit der Person von Bedeutung.

Der moralische Freiheitsbegriff kann nach Kant wiederum in eine negative und eine positive Bedeutung unterschieden werden.<sup>1911</sup> Die negative Bedeutung entspricht transzendentaler

---

<sup>1905</sup> Kant, GMdS, Vorrede, S. 16.

<sup>1906</sup> Vgl. Kant, GMdS, S. 43-44.

<sup>1907</sup> Sie lassen sich auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterscheiden: Nur das Gesetz oder der Imperativ der Moral führt den Begriff einer absoluten, objektiven und allgemein gültigen praktischen Notwendigkeit bei sich. Dagegen werden die anderen durch Bedingungen eingeschränkt. Kant I., GMdS, S.44-46.

<sup>1908</sup> Kant I., GMdS, S. 42.

<sup>1909</sup> Siehe in dieser Arbeit das Kapitel über Kant.

<sup>1910</sup> Vgl. Unruh Peter, Die Herrschaft der Vernunft, S. 117; siehe auch Forschner M., Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 132-150, 158-224; vgl. Sandermann E., Die Moral der Vernunft, S. 111-130.

<sup>1911</sup> Unruh P., a.a.O., S. 122-125.

Freiheit,<sup>1912</sup> nämlich der Unabhängigkeit eines vernünftigen Menschen von Antrieben und Neigungen.<sup>1913</sup> Die positive praktische Freiheit<sup>1914</sup> besteht in der Autonomie des Willens, d.h. in dem Vermögen des Menschen sich allein aus seinem vernünftigen Willen eine eigene allgemeine Gesetzgebung zu geben. Die Autonomie bedeutet bei Kant die vollkommene Realisierung praktischer Freiheit als Selbstgesetzgebung.<sup>1915</sup>

Die Idee der Freiheit als Autonomie des Subjekts bildet bei Kants praktischer Philosophie den Höchstwert. Sie ermöglicht den praktischen Gebrauch reiner Vernunft bzw. die Moralität, das Apriori derselben und dient bei Kant als Verknüpfung des Willens mit dem obersten praktischen Gesetz als synthetischer Satz. Ferner bedeutet Autonomie die volle Realisierung praktischer Freiheit,<sup>1916</sup> entspricht dem obersten Prinzip der Moralität und steht allen Formen von Heteronomie gegenüber.

Die Freiheit als Autonomie ist bei Kant der Grund des kategorischen Imperativs und aller praktischen Gesetze, denn sie enthält analytisch sowohl die Allgemeinheit des Gesetzes als auch den Imperativ des Zweckes-an-sich. Diese Formeln bilden die einzigen möglichen Einschränkungen des autonomen Willens.<sup>1917</sup>

Die Autonomie ist somit der Grund der Würde des Menschen, welche von Kant als die moralische Fähigkeit und Tätigkeit des vernünftigen Wesens als Autonomie verstanden wird. Die innere moralische Freiheit als Autonomie des Willens ist schließlich der Grund der äußeren Freiheit als Willkür, mithin des Rechtsprinzips und des Menschenrechts.

Der Begriff der Autonomie des Willens liegt schließlich dem Begriff der Moral und dem ganzen Kantschen System praktischer Begriffe zugrunde.<sup>1918</sup> Moralität und Autonomie des Willens sind somit bei Kant wechselseitige Ausdrücke, so dass das analytische Verhältnis von praktischer Freiheit und Moralität als Autonomie konstitutiv für Kants praktischen Freiheitsbegriff ist bzw. für die Selbstgesetzgebung und Selbstverpflichtung.<sup>1919</sup>

Praktische Freiheit als Autonomie in ihrer doppelten Bedeutung führt also bei Kant zu einer Konzeption der Person als vernünftiges und freies Wesen und mithin als zurechnungsfähig.<sup>1920</sup> Dem Menschen wird Zurechnung und Verantwortung zugeschrieben, wenn er als frei bzw. autonom in Bezug auf alle seine Handlungen betrachtet wird.<sup>1921</sup> Diese Kantische Grundidee führt ferner zu einer Theorie der menschlichen Zurechnung und Verantwortung. Der Mensch kann also bei Kant nur unter der Voraussetzung der Freiheit bzw. als autonome Person betrachtet werden, da diese normative Eigenschaft die Auszeichnung seiner Persönlichkeit bildet.<sup>1922</sup> Die Autonomie des Subjekts lässt sich bei Kant wiederum in einer doppelten Hinsicht als private und öffentliche Autonomie unterscheiden.

Die Konzeption der Person als vernünftiges und freies Subjekt beruht bei Kant letzten Endes auf seinem Begriff der Transzendentalsubjektivität und seiner Metaphysik des Subjekts.

---

<sup>1912</sup> König S., Zur Begründung der Menschenrechte, S. 212-228.

<sup>1913</sup> „daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte“ KpV V, S. 93f. (A 167 f.).

<sup>1914</sup> König S., a.a.O., S. 212-228.

<sup>1915</sup> König S., a.a.O., S. 220.

<sup>1916</sup> Unruh P., a.a.O., S. 122-125; König S., a.a.O., S. 220-228.

<sup>1917</sup> Vgl. Schwartländer J., Der Mensch ist Person, S. 144-160.

<sup>1918</sup> Vgl. Kant I., GMdS, S. 74.

<sup>1919</sup> König S., a.a.O., S. 224.

<sup>1920</sup> Kant I., Rel. VI, S.26. (B 15). König S., a.a.O., S. 225.

<sup>1921</sup> „Zurechnung... in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber ...einer Handlung, die alsdann That ...heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird.“ Kant I., MdS VI, S. 227 (B 29). König S., a.a.O., S. 224-225.

<sup>1922</sup> Kant I., Rel. VI, S.26. (B 15). König S., a.a.O., S. 225.

### 2.1.2 Transzendente Subjektivität

Kants praktische Philosophie erarbeitete ein neues Konzept des Subjekts bzw. der Person, deren Kern in dem Begriff transzendentaler Subjektivität besteht. Die Ideen der reinen Vernunft und der Freiheit derselben stehen im Mittelpunkt von Kants Transzendentalsubjektivität. Das transzendente Subjekt lässt bei Kant sowohl eine theoretische als auch eine praktische Deutung zu, wobei die Fähigkeit zur Erzeugung theoretischer als auch praktischer Erkenntnisse im Wesen der transzendentalen Subjektivität liegt.

In ihrer theoretischen Deutung bezieht sich die transzendente Subjektivität darauf, dass der Mensch als rein theoretisch vernünftiges Subjekt dazu fähig ist, objektiv wissenschaftliche Erkenntnisse über die universell geltenden Gesetze der Natur zu erzeugen. Für diese Aufgabe ist das Subjekt mit einer transzendentalen Struktur ausgestattet, deren Zentrum die *Kategorien des Verstandes und des Denkens* bilden. Dass das Subjekt transzendental ist, bedeutet also bei Kant, dass der eigenen Subjektivitätsstruktur die erforderlichen Kategorien des Verstandes und des Denkens innewohnen, aus denen die theoretischen Erkenntnisse entstehen. Dies impliziert eine Umgestaltung des epistemologischen Bezugssystems: Die menschliche Vernunft wird nicht mehr als diejenige gedacht, die gegenüber einer äußerlich objektiven Welt bzw. Wirklichkeit steht und diese erkennt, sondern vielmehr als diejenige, die die einheitliche Vorstellung der Welt bzw. ihrer Wirklichkeit und ihrer Gesetze aus sich selbst hervorruft. In diesem Sinne tauscht Kant die ontologische Metaphysik in eine transzendente Metaphysik.<sup>1923</sup>

In ihrer praktischen Deutung weist Kants transzendente Subjektivität auf der anderen Seite darauf hin, dass der Mensch als rein *praktisch* vernünftiges Subjekt die Befähigung dazu hat, praktische Erkenntnis allein aus den apriorischen Prinzipien seiner rein praktischen Vernunft bzw. seines vernünftigen Willens zustande zu bringen. Dass das Subjekt transzendental ist, bedeutet also bei dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, dass das Subjekt aus sich selbst die objektiven und universell geltenden Gesetze der Moral bzw. die Kausalität seines Willens hervorruft. Mit andere Worten: Die Kantsche Transzendentalsubjektivität in ihrer praktischen Bedeutung entspricht der Freiheit des Menschen als Autonomie, d.h. der Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen allein aufgrund seiner rein praktischen Vernunft.

Die transzendente Subjektivität vermag nach Kant also nicht nur richtiges Wissen aus dem spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft systematisch hervorzubringen, sondern auch moralische Gesetze im weiteren Sinne, d.h. moralische und juristische, aus dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft vorzuschreiben. Letztere legen die eigene Kausalität des allgemein gesetzgebenden Willens im Sinne privater und öffentlicher Autonomie dar.

Der Begriff der reinen Vernunft steht also im Zentrum des Kantschen Konzepts des transzendentalen Subjekts. Die reine Vernunft dient in ihrem spekulativen Gebrauch als Konstitutionsbedingung der Wirklichkeit und in ihrem praktischen Gebrauch als praktische Selbstgesetzgebung.<sup>1924</sup> Die Autonomie der Vernunft, die den Kantschen Apriorismus ermöglicht, ist also auf beiden Ebenen die einzige Bedingung unter der die Vernunft als rein gedacht werden kann, mithin die Subjektivität als transzendental, d.h. als einzige Instanz, in dem die Gesetzesordnung sowohl der Natur wie auch der Moralität systematisch eingeordnet werden kann. Auf beiden Ebenen lässt sich bei Kant die Vernunft als die Tätigkeit des Begründens verstehen.<sup>1925</sup>

Kants Begriff der transzendentalen Subjektivität bildet den Kern seiner transzendentalen Wende, die er selbst mit der kopernikanischen Wende der Kosmologie vergleicht.<sup>1926</sup> Die transzendente Subjektivität kommt in der Kantschen transzendentalen Methode zum Ausdruck. Die transzendente Methode besteht darin, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von apriorischen Normen aufgezeigt werden.<sup>1927</sup>

---

<sup>1923</sup> Forscher M., Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 116-123; Kaulbach F., Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 17-31, 100-109, 199-208.

<sup>1924</sup> König S., Zur Begründung der Menschenrechte, S.187.

<sup>1925</sup> König S., a.a.O., S.193-194.

<sup>1926</sup> Vgl. König S., a.a.O., S.187.

<sup>1927</sup> König S., a.a.O., S.191.

Das transzendente Merkmal der Kantschen Konzeption der Person ist mit dem metaphysischen Merkmal derselben intrinsisch verbunden. Dies zeigt sich bei der transzendental praktischen Subjektivität dadurch, dass ihre transzendente Freiheit wiederum die Haupteigenschaft von Kants metaphysischer Konzeption des Subjekts und letzte Grundlage seiner praktischen Philosophie ist. Die transzendente Freiheit kann ausschließlich auf einer Metaphysik des Subjekts begründet werden.

### 2.1.3 Metaphysik des Subjekts

Die grundlegende metaphysische Eigenschaft des Menschen besteht bei Kant wiederum in der Freiheit und mithin in der Autonomie des Willens als positivem Begriff derselben. Die menschliche Freiheit muss nach Kant vorausgesetzt werden, damit die Moralität als möglich gedacht werden kann. Das Subjekt muss also als freies oder autonomes Wesen bzw. als moralische Person gedacht werden können, sofern Freiheit die Bedingung der Möglichkeit der Moral bildet.

Der moralische Begriff der Person bedeutet also die Freiheit derselben als Autonomie, nämlich die freie Bestimmung des Subjekts ausschließlich durch ihren vernünftigen Willen bzw. durch die reine praktische Vernunft. Dementsprechend ist die moralische Person diejenige, die mit Freiheit ausgestattet ist, nämlich diejenige, die nach apriorischen Gründen aus ihrer rein praktischen Vernunft handeln kann. Diese metaphysische Eigenschaft verleiht der Person ihre Würde. Die Menschenwürde ist bei Kant ein Ausdruck dessen, was Freiheit als Autonomie bedeutet.

Die metaphysische Eigenschaft praktischer Freiheit als Autonomie bildet im Kantschen Begründungsprogramm die letzte Grundlage des obersten Gesetztes der Moral bzw. des Kategorischen Imperativs mithin des allgemeinen Rechtsprinzips und des einzigen angeborenen Menschenrechts. Damit das ganze Kantsche Begründungsprogramm und mit ihm die ganze praktische Philosophie Kants gelingen kann, ist es erforderlich, praktische Freiheit bzw. die moralische Eigenschaft der Person nachzuweisen.

Bei der Betrachtung menschlicher Freiheit stößt Kant auf drei wesentliche Probleme. Zuerst soll Kant zeigen, dass Freiheit *möglich* ist. Danach soll er sich mit der Frage befassen, *ob* und *wie* Freiheit *begründbar* bzw. nachweisbar ist. Schließlich soll Kant darlegen, dass die Idee der Freiheit *notwendig* ist und in welcher Hinsicht sie dies ist. Die Lösung dieser Probleme findet Kant in einer Metaphysik des Subjekts, die den Mensch als intelligibles Wesen oder Dinge-an-sich bzw. Noumenon und als sensibles Wesen oder Phänomen zu unterscheiden zulässt.<sup>1928</sup>

Das erste Problem hinsichtlich der Möglichkeit der Freiheit besteht in der dritten *Antinomie*<sup>1929</sup> der Vernunft, die einen Widerspruch zwischen Naturgesetzen und Freiheit hinsichtlich der menschlichen Handlungen bzw. zwischen der Kausalität der Natur und der Kausalität der Freiheit darlegt.<sup>1930</sup> Diese Antinomie stellt aber nach Kant einen scheinbaren Widerspruch dar,<sup>1931</sup> der daraus entsteht, dass nicht zwischen zwei Sinnen und Verhältnissen hinsichtlich menschlicher

---

<sup>1928</sup> Siehe Cohen H., Kants Begründung der Ethik, S. 25-45.

<sup>1929</sup> Die dritte Antinomie der transzendentalen Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft Kants: „*Thesis. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.*“-, „*Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.*“ Kant I., KrV Ibid, WW IV., S.426-427 ff. „*Die Thesis besagt, daß eine vollständige Kausalitätsreihe undenkbar sei, wenn nicht eine der Sinnenwelt transzendente Ursache als möglich angenommen werden könne. Die Antithesis hingegen bestreitet die Kausalität aus Freiheit mit dem Argument, eine solche Annahme führe zur Aufhebung des Kausalitätsgesetzes in der Sinnenwelt und somit zu ihrer vollkommenen Gesetzlosigkeit.*“ Unruh P., Ibid, S.120. Über dieses Problem siehe auch die Referenz von Unruh, Die Herrschaft der Vernunft, Fußnote 75 S.119.

<sup>1930</sup> Dieses Problem versucht Kant in seiner theoretischen Philosophie anhand der *Kritik der reinen Vernunft* aufzulösen. In seiner praktischen Philosophie versucht Kant, es in erste Linie, anhand der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weiter zu entwickeln. Vgl. Kant I., KrV, WW IV., S. 492.

<sup>1931</sup> Kant I., GMdS, S. 90.

Handlungen unterschieden wird. Es müssen also zwei verschiedene Perspektiven angenommen werden, wenn man den Mensch als den Naturgesetzen unterworfen oder als frei denkt.<sup>1932</sup>

Die kritische Auflösung dieses Problems erfolgt nach Kant, wenn der Mensch bezüglich seiner Kausalität nach zwei Sinnen und Verhältnissen gedacht wird: als intelligibel bzw. Ding-an-sich oder Noumenon und als sensibel oder Phänomenon.<sup>1933</sup> Durch diese Differenzierung zeigen die menschlichen Handlungen einen doppelten Charakter: einen empirischen und einen intelligiblen.<sup>1934</sup> Wenn der Mensch sich als Intelligenz denkt, d.h. als Mensch mit einem Willen, der sich selbst bestimmen kann, betrachtet er sich als frei und damit als Glied der Verstandeswelt. Wenn der Mensch sich als Gegenstand der Natur erkennt, hält er sich für den Naturgesetzen unterworfen. Diese gleichzeitige, zweifache Art der Bestimmung des Menschen bedeutet nach Kant keinen Widerspruch.<sup>1935</sup> Demzufolge ist Freiheit nach Kant widerspruchsfrei möglich.

Die Möglichkeit der Freiheit widerspruchsfrei zu sein, ist die einzige Notwendigkeit, damit die reine Vernunft als praktisch gedacht werden kann.<sup>1936</sup> Sie ist die Voraussetzung der praktischen Vernunft, was uns zu dem zweiten Problem führt. Das zweite und dritte Problem hängen zusammen, sofern der Nachweis der Freiheit auf der Notwendigkeit ihrer Idee beruht. Im Bezug auf das Problem des Nachweises der Freiheit räumt Kant ein, dass die reine Vernunft die Realität der Freiheit nicht beweisen kann, jedenfalls nicht in dem Sinne einer *transzendentalen Deduktion*, wie diejenige, die Kant bei der Ableitung der Kategorien durchführt. Die Freiheit bildet also nach Kant keinen Erfahrungsbegriff, weil sie kein Gegenstand der Kategorien des menschlichen Verstandes ist.<sup>1937</sup> Das bedeutet, dass die Realität der Freiheit nicht aus der Natur bewiesen werden kann, sondern dass sie nur als eine *Voraussetzung* oder *bloße Idee der Vernunft* und ferner als *Faktum der Vernunft* betrachtet werden muss.<sup>1938</sup>

Die Idee der Freiheit bildet also nach Kant eine *Voraussetzung der Vernunft*, um ihren praktischen Gebrauch als Moralität denken zu können. Die Vernunft muss die Freiheit voraussetzen, um sich selbst denken zu können. Ohne diese Voraussetzung wäre die Moralität unmöglich, d.h. die freie Handlung aus apriorischen Gründen durch Autonomie des Willens.<sup>1939</sup>

Die Vernunft kann also die Freiheit nicht im strikten Sinne beweisen, sondern nur ihre Idee denken bzw. ihre Idee verteidigen.<sup>1940</sup> Die Freiheit ist also eine unabdingbare *Idee der Vernunft*, die ein *Faktum* derselben darstellt. Das Faktum der Idee praktischer Freiheit bedeutet, dass die Freiheit als allgemeine Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden muss, weil die Moralität lediglich aus ihrer Idee abgeleitet werden kann. Deshalb muss die Freiheit als Befähigung aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. Wenn jedermann nur unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist er damit *im praktischen Sinne* nach Kant wirklich frei und alle seine Handlungen können nach den Gesetzen der Freiheit als *Pflicht* beurteilt werden, d.h. nach einem *Sollen*.<sup>1941</sup>

---

<sup>1932</sup> Kant I., GMdS, S. 93. Deshalb fragt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ob Freiheit und Naturkausalität „nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne“ Kant I., KrV III, B 564; Vgl. Unruh P., Die Herrschaft der Vernunft, S. 120-122.

<sup>1933</sup> Der Mensch muss also nach Kant „als intelligibel nach ihrer Handlung als Ding an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt“ gedacht werden. Kant I., KrV III, B 566.

<sup>1934</sup> Siehe Cohen H., Kants Begründung der Ethik, S. 115-133.

<sup>1935</sup> Kant I., GMdS, S. 93-94; KrV, WW IV., S. 489, 506. „Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden“ KrV, WW IV., S. 491.

<sup>1936</sup> Unruh P., a.a.O., S. 122.

<sup>1937</sup> Alle Dinge, die in Raum und Zeit sind, bestimmen sich nach der Kausalität. Kant I., GMdS, S. 89-102.

<sup>1938</sup> Forschner M., Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, S. 195-224.

<sup>1939</sup> Kant I., GMdS, S. 89-102.

<sup>1940</sup> Kant I., GMdS, S. 96; vgl. Kaulbach F., Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 120-126.

<sup>1941</sup> Kant I., GMdS, S. 82, 91 f.

In diesem praktischen Sinne muss nach Kant Autonomie vorausgesetzt werden, um ein vernünftiges Wesen mit Bewusstsein der eigenen Kausalität seiner Handlungen denken zu können, obwohl sie nicht bewiesen werden kann.<sup>1942</sup> Die Freiheit ist jedoch der einzige Weg, um einen praktischen Gebrauch der Vernunft auszumachen. Freiheit als Voraussetzung und Faktum der Vernunft ist also *normativ* notwendig.

Die Erörterung der Idee der Freiheit erfolgt jedoch – so räumt Kant selbst ein – in einem zirkulären Argumentationsvorgang.<sup>1943</sup> Man setzt die Idee der Freiheit voraus, um die eigene Autonomie zu denken, und dann denkt man sich selbst autonom, weil man sich selbst als frei vorausgesetzt hat. Freiheit und Autonomie sind Wechselbegriffe und keiner von beiden kann durch den anderen erklärt werden.<sup>1944</sup> Es muss also ein dritter Begriff gefunden werden, auf den Freiheit sich als Autonomie stützen kann. Diesen findet Kant in dem metaphysischen Begriff der Person als Noumenon.

Die Idee der Freiheit der Person stützt sich schließlich auf eine Metaphysik des Subjekts, nach der der Mensch als Ding-an-sich und Glied einer intelligiblen Welt gedacht werden muss. Die Freiheit eines Dinges-an-sich in der Verstandeswelt ist nach Kant die letzte Grundlage der Moralität und oberste Grenze aller moralischen Nachforschung. Erscheinung und Dinge-an-sich entsprechen bei Kant den Begriffen Phänomen und Noumen,<sup>1945</sup> aus denen Kant seine Theorie der „zwei Welten“ errichtet.

Um die Idee der Freiheit zu rechtfertigen, unterscheidet Kant also zwischen dem Gedanken des Menschen als *hominis phaenomenon* bzw. als Teil der Natur, der den Naturgesetzen unterworfen ist, und als *hominis noumenon* bzw. als Intelligenz und freiem Wesen, das den autonomen Gesetzen unterworfen ist.

Der Mensch gehört gleichzeitig zu der Sinnenwelt – mundus sensibilis – und zur Verstandeswelt – mundus intelligibilis –, aber jeweils in einem ganz anderen Sinne und Verhältnis in Bezug auf seine Handlungen. Als Glied der Sinnenwelt handelt er aufgrund von Ursachen, d.h. der Neigung und den Naturgesetzen unterworfen. Als Glied der noumenischen Welt handelt er aufgrund von Gründen,<sup>1946</sup> d.h. allein aufgrund der Maxime seiner Handlungen, die aus seiner Vernunft entspringen sollen. Einerseits handelt der Mensch nach Heteronomie, andererseits gilt für ihn Autonomie.<sup>1947</sup> Als Glied der intelligiblen Welt befindet sich der Mensch unter Gesetzen, die bloß in der reinen praktischen Vernunft begründet werden können.<sup>1948</sup> Der Mensch muss also als Teil einer kausalen Naturwelt und als Teil einer intelligiblen Vernunftwelt betrachtet werden.<sup>1949</sup>

Wir müssen also nach Kant einen empirischen und einen intelligiblen Charakter des Menschen unterscheiden.<sup>1950</sup> Der Mensch steht somit im Schnittpunkt zweier Sphären, in welchem sowohl die empirische Bestimmung als auch die Freiheitsgesetze ohne Widerspruch Gültigkeit haben.<sup>1951</sup> Allein unter dem Gesichtspunkt des Menschen als Intelligenz bzw. als intelligibles Wesen kann er als moralische Person betrachtet werden, nämlich als autonomes bzw. verantwortliches Vernunftwesen.<sup>1952</sup>

---

<sup>1942</sup> Kant I., GMdS, S. 84.

<sup>1943</sup> Brandt R., Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 169-192.

<sup>1944</sup> Kant I., GMdS, S. 85-86; vgl. Kaulbach F., Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 127-138.

<sup>1945</sup> Kant I., GMdS, S. 86-87. Siehe auch König S., a.a.O., S. 215-218.

<sup>1946</sup> „Jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt“ Kant I., KrV III, B 581 und auch KrV, V, S.97 (A 175).

<sup>1947</sup> Kant I., GMdS, S. 81-102.

<sup>1948</sup> Kant I., GMdS, S. 88.

<sup>1949</sup> König S., Zur Begründung der Menschenrechte, S. 227.

<sup>1950</sup> Unruh P., Die Herrschaft der Vernunft, S. 119-12; König S., a.a.O., S. 225.

<sup>1951</sup> König S., a.a.O., S. 226.

<sup>1952</sup> „Jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt“ Kant I., KrV, III, B 581. „Aber ebendasselbe Subjekt ..betrachtet auch sein Dasein, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung“ KrV, V, S.97 (A 175).

Dass der Mensch Ding-an-sich ist, bedeutet nach Kant, dass er sich selbst als frei wirkende Ursache seiner Handlungen denken kann, nämlich dass er sich selbst als vernünftiges und freies bzw. autonomes Subjekt betrachten kann.<sup>1953</sup> Der Begriff des Ding-an-sich ist eine Idee der Vernunft, nämlich ein Standpunkt derselben,<sup>1954</sup> den der Mensch annehmen muss, um an sich selbst als praktisch denken zu können. Die Idee des Dinges-an-sich zeigt also keinen Beweischarakter und entspricht bei Kant keinem ontologischen Postulat, wie es von der traditionellen Metaphysik behauptet werden kann.

Die Idee des Dinges-an-sich lässt sich nach Kant nur in „*negativer Bedeutung*“<sup>1955</sup> erklären, d.h. als die restliche Instanz unseres Wesens, die nicht den Neigungen und den Naturgesetzen unterworfen ist. Nach Kant muss man also annehmen, dass hinter den Erscheinungen doch noch etwas anderes ist, die Dinge-an-sich, das, was sie an sich sind und was uns niemals bekannt werden kann, sondern von dem wir nur erkennen können, wie sie uns betreffen.

Aufgrund der Idee eines vernünftigen Wesens als Ding-an-sich und Glied einer Verstandeswelt ist es nach Kant möglich, den Begriff der Freiheit, damit die Autonomie und die Moralität als ihre Folge, zu erklären, um den ursprünglichen Zirkel zu lösen.<sup>1956</sup>

Das moralische Gesetz und mithin die Moralität als ganze bzw. alle praktische Gesetzgebung sind möglich, da der Mensch gleichzeitig als Glied der Sinnes- und Verstandeswelt bzw. als Phänomen und Intelligenz betrachtet werden kann. Wenn er nur ein Glied der Sinneswelt wäre, wäre er nur der Heteronomie unterworfen. Dann würden seine Handlungen lediglich durch Naturgesetze und empirische Elemente – Neigung und Begierden – bestimmt werden. Wenn er nur ein Glied der Verstandeswelt wäre, wäre er nur von der Autonomie seines Willens bestimmt. Dann würden seine Handlungen lediglich aus der Maxime seines vernünftigen Willens entspringen bzw. sie wären dem obersten Prinzip der Sittlichkeit gemäß.<sup>1957</sup>

Die Idee der Freiheit der Person ist eine bloße Idee, jedoch eine unabdingbare.<sup>1958</sup> Insofern die Person als frei betrachtet wird, wird sie durch reine Vernunft gleichzeitig als bestimmtes und freies Wesen betrachtet, mithin wird ihre Freiheit im vollen Sinne als Autonomie verwirklicht. Dadurch konstituiert der Mensch sich als Person, denn er verwirklicht die Eigenschaft der Menschheit in seiner Person durch die Selbstzweckhaftigkeit und durch die Würde. Dieser Zustand bleibt bei Kant immer noch ein *Sollens-Begriff*.<sup>1959</sup>

In diesem Sinne sind bei Kant die Begriffe der Person, Freiheit, Autonomie und des Kategorischen Imperativs verbunden, denn jeder schließt jeden anderen analytisch ein.<sup>1960</sup> Die Idee der Freiheit bzw. Autonomie der Person mit ihrem metaphysischen Charakter ist der letzte Grund der Moralität. Sie stellt also den letzten Grund der verschiedenen Formeln des Kategorischen Imperativs als Universalisierbarkeit und Zweck-an-sich Formulierung und damit der Würde des Menschen und ferner als Mitglied eines möglichen Reiches der Zwecke dar.<sup>1961</sup>

Durch die Metaphysik der Person als Ding-an-sich, Noumenon oder Glied der Verstandeswelt lässt sich ihre Freiheit bei Kant rechtfertigen und mithin das oberste moralische Gesetz bzw. der Kategorische Imperativ, in dem die Moralität besteht. Die Moral bzw. der Kategorische Imperativ ist also möglich, weil die Idee der Freiheit den Menschen zugleich zu einem Glied der

---

<sup>1953</sup> **Dass der Mensch Erscheinung bzw. Phänomen ist bedeutet im praktischen Sinne bei Kant, dass er seine Handlungen als Wirkungen der heteronomen Bestimmung der Naturgesetze betrachtet. Vgl. Kant I., GMdS, S. 86.**

<sup>1954</sup> „Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken“. Kant I., GMdS, S.95 (BA 119).

<sup>1955</sup> Kant I., KrV, III, B 309.

<sup>1956</sup> Kant I., GMdS, S. 89.

<sup>1957</sup> Kant I., GMdS, S. 89-90.

<sup>1958</sup> Kant I., GMdS, S. 96.

<sup>1959</sup> König S., a.a.O., S. 228.

<sup>1960</sup> Kant I., GMdS, S. 89.

<sup>1961</sup> Kant I., GMdS, S. 100-101.

Verstandeswelt macht und damit alle seine Handlungen der Autonomie des Willens und seinem Gesetz gemäß sein *sollen*.<sup>1962</sup>

Aus einer metaphysischen Konzeption der Person als vernünftiges und freies Wesen bzw. Ding-an-sich und Glied einer Verstandeswelt ist es also möglich, den Begriff der Freiheit als Autonomie und die Moralität als ihre Folge zu erklären.<sup>1963</sup> Auf diese Weise sind also das moralische Gesetz bzw. der kategorische Imperativ und damit alle Gesetzgebung letzten Endes begründet.

## 2.2 Die Konzeption der Person bei Rawls

Rawls entwickelt eine grundlegende Konzeption der Person, die jedoch wesentliche Abwandlungen bei dem Rawlsschen *politischen Wandeln* zeigt. In „*A Theorie of Justice*“ geht Rawls von einer abstrakten Konzeption der Person aus, die auf einer individualistischen und nicht-gesellschaftlichen Vorstellung der menschlichen Natur beruht.<sup>1964</sup> In „*Political Liberalism*“ wandelt sich dagegen die Idee der Person als „*moral agency*“ bzw. als eine moralische Persönlichkeit mit uneingeschränkter moralischer Handlungsfähigkeit in die des Bürgers.<sup>1965</sup>

In Rawls Moralphilosophie und politischen Philosophie wird eine allgemeine Konzeption der Person anhand ihrer moralischen Handlungsfähigkeiten zusammen mit ihrem intellektuellen, moralischen und emotionalen Vermögen erörtert. Personen werden als moralische Wesen auf dreierlei Weise betrachtet: als diejenige, die ihre moralischen Rechte wahrnehmen und ihre moralischen Pflichten erfüllen können und als diejenigen, die den moralischen Motivationen unterliegen. Darüber hinaus wird in „*Political Liberalism*“ die Konzeption der Person insbesondere anhand des moralisch-politischen Vermögens eines Staatsbürgers betrachtet bzw. als freier und gleicher Bürger mit politischen Rechten und Pflichten, der in einer gleichberechtigten politischen Beziehung mit anderen Bürgern steht. Bürger werden also auch von Rawls als moralische Akteure betrachtet, da eine politische Konzeption in einer moralischen Konzeption besteht.<sup>1966</sup>

Im Unterschied zu Kant will Rawls, vor allem in „*Political Liberalism*“, keine transzendente und metaphysische Konzeption der Person vorschlagen, sondern vielmehr eine politische Konzeption der Person als Bürger. Eine solche politische Konzeption der Person lässt sich bei Rawls durch dieselben Haupteigenschaften von Vernunft und Freiheit wie bei Kant kennzeichnen, welche jedoch in einem politischen Sinne formuliert werden. Rawls politische Philosophie zeigt dennoch eine kohärente und systematische Entwicklung seiner Konzeption der Person.

Der Einfluss Kants auf Rawls praktische Philosophie zeigt sich also vor allem durch die Hauptrolle der Konzeption der Person als vernünftig und frei bzw. autonom bei der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie als ganzer. Das Rawlssche rationale Konstruktionsverfahren lässt sich als eine Nachbildung dieser Konzeption der Person ansehen und der Urzustand als eine normative Brücke zwischen zwei Musterkonzeptionen: der einer Person und der einer wohlgeordneten Gesellschaft.<sup>1967</sup> Die Rawlssche Konzeption der Person sieht den Menschen in dem Sinne als frei und gleich an, dass alle Menschen die zwei moralischen Vermögen besitzen, jedenfalls ein Minimum derjenigen moralischen Fähigkeiten, die es dem Menschen ermöglichen, einen Gerechtigkeitssinn zu entwickeln und eine eigene Konzeption des Guten auf eine rationale Art und Weise zu bilden und zu verfolgen.<sup>1968</sup> Daraus folgt, dass die Personen als frei und gleich in mehrfacher Hinsicht betrachtet werden können. Auf der einen Seite sind sie frei, insofern sie eine

---

<sup>1962</sup> Kant I., GMdS, S. 90.

<sup>1963</sup> Kant I., GMdS, S. 89.

<sup>1964</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, Einleitung 1992, deutsch: S. 27.

<sup>1965</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 42 u. Fn. 11.

<sup>1966</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 42 u. Fn. 11.

<sup>1967</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 149 f.

<sup>1968</sup> J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in „*The Journal of Philosophy*“, Sep. 1980, Vol. LXXVII, No. 9, S. 525.



Quelle gültiger Ansprüche bilden, keinem Zweck untergeordnet und zurechnungsfähig bzw. verantwortlich für ihre eigenen Handlungen und Ziele sind.<sup>1969</sup> Rawls behauptet, es gibt ein übergeordnetes Interesse des Menschen dieses moralische Vermögen zu entfalten. Dementsprechend sind die Grundgüter als diejenige definiert, die diesem obersten Zweck dienen.<sup>1970</sup> Darüber hinaus sind die Bedürfnisse und Merkmale der Person, die intrinsisch zu der moralischen Persönlichkeit gehören, entscheidend für die Zustimmung der Grundbedingungen sozialer Kooperation.<sup>1971</sup> Die Rechtfertigung der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption als ganzer ist mit einer bestimmten Konzeptionen der Person und der Sozialkooperation verknüpft, die in einer demokratischen Gesellschaft vorhanden sind.<sup>1972</sup>

Die Menschen als Bürger können als frei und gleich betrachtet werden, insofern sie moralische Personen sind, nämlich insofern sie über eine moralische Befähigung verfügen. Die moralische Ausstattung der moralischen Persönlichkeit zeichnet sich durch die Rationalität, Vernunft, Freiheit und Autonomie der Person aus. Diese grundlegenden Merkmale der Person kommen im moralischen Vermögen der Person zum Ausdruck bzw. in der Ausübung ausreichender Fähigkeiten zu einem Gerechtigkeitsinn und einer eigenen Konzeption des Guten. Darüber hinaus berücksichtigt Rawls auch die motivationale und psychologische Ausstattung der Person als Bürger. Hier werden nur die Grundzüge dieser Konzeption der Person vorgestellt.

### 2.2.1 Die Person als vernünftig und als rational

Rawls greift auf Kant zurück, um den Vernünftigen und den Rationalen unterscheiden zu können.<sup>1973</sup> Dass die Person rational ist bedeutet auf der einen Seite, dass sie auf eine pragmatische Weise bzw. gemäß einer Zweckrationalität handeln kann, nämlich den Mitteln entsprechend zur Förderung ihrer Zwecke.<sup>1974</sup> Dass die Menschen vernünftig sind, bedeutet auf der anderen Seite, dass sie auf eine moralische Weise bzw. gemäß universalisierungsfähiger Prinzipien handeln können, nämlich den Prinzipien des gemeinsamen Argumentierens entsprechend.<sup>1975</sup> Die Rolle des Vernünftigen ist für Rawls entscheidend, aber bei der Idee der Person als Bürger in der Gesellschaft, wie sie in der Wirklichkeit ist, eingeschränkt und von dem Konstruktionsverfahren des Urzustandes ausgeschlossen. Bürger sind also nach Rawls vernünftig und rational, anders als die Parteien im Urzustand, die als künstliches Konstrukt zur Darstellung lediglich rational sind.<sup>1976</sup>

Vernünftige Personen sind diejenigen, die als Bürger einer konstitutionellen und demokratischen Gesellschaft ihre beiden moralischen Vermögen im hinreichenden Grade entwickelt haben.<sup>1977</sup> Dass die Personen vernünftig sind, zeigt sich durch zwei Kennzeichen der Bürger: die Bereitschaft faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen und zu achten unter der Bedingung des Reziprozitätskriteriums,<sup>1978</sup> und die Bereitschaft zum Gebrauch der öffentlichen praktischen

---

<sup>1969</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 543-547. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 150.

<sup>1970</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 527. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 149 f.

<sup>1971</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 339 u. 331.

<sup>1972</sup> J. Rawls, a.a.O., S. 538, 569. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 150 f.

<sup>1973</sup> Sie bezieht sich auf Kants Unterscheidung zwischen dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in seinen anderen Schriften. J. Rawls, *Political Liberalism*, Fn. 1, S. 120.

<sup>1974</sup> Der Rationale bezieht sich auf Zweck-Mittel Erwägungen, nämlich auf die Einsetzung des wirksamsten Mittels zur Erreichung des Zieles, auf Wahrscheinlichkeitsabwägungen, nämlich auf die Wahl der besten Alternative, und auf Rangordnungsbestimmungen, nämlich auf die Einordnung von Zielprioritäten. Er bezieht sich also auf die Fähigkeit Zweck-Mittel-Handlungsverhältnisse innerhalb einer Zielrangordnung sorgfältig abzuwägen. Das angemessene Prinzip besagt: „Setze die wirksamsten Mittel zur Erreichung eines Zieles ein“ oder „Entscheide dich *ceteris paribus* für die wahrscheinlichere Alternative“. Rational Handelnde sind aber nach Rawls nicht auf Zweck-Mittel- Erwägungen beschränkt und sind nicht ausschließlich an sich selbst interessiert. Wenn rational Handelnde ausschließlich an Vorteilen für sich selbst interessiert sind, nähern sie sich nach Rawls dem Zustand eines Psychopathen. Was aber rational Handelnden fehlt, ist die besondere Form der moralischen Sensibilität. Diese entspricht bei einer politischen Gerechtigkeitslehre dem Wunsch, an einer fairen gesellschaftlichen Kooperation unter vernünftigen Bedingungen, denen alle zustimmen könnten, teilnehmen zu wollen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: 1. Vorlesung § 2, u. S. 123, 161-162.

<sup>1975</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 120, Fn. 1.

<sup>1976</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 104, deutsch: S. 185-186.

<sup>1977</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 128-129.

<sup>1978</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 120, Fn. 1, S. 121-122.

Vernunft unter den Umstände der *Bürden des Urteilens*,<sup>1979</sup> nämlich unter der Bedingung der Anerkennung der Komplexität des richtigen Gebrauches des Vernunft- und Urteilsvermögens in politischen Angelegenheiten. Die Bürde des Urteilens enthält also analytisch die Aufforderung zum Argumentieren und zum Rechtfertigen und bildet die Quelle der Meinungsverschiedenheiten zwischen vernünftigen Personen unter den Umständen des Pluralismus und der Toleranz.<sup>1980</sup>

Dass die Bürger vernünftig und rational sind, bedeutet, dass sie zurechnungsfähig im Bereich des politischen und sozialen Lebens sind und deshalb für Verletzungen vernünftiger Grundsätze und Standards verantwortlich sein können.<sup>1981</sup> Der Vernünftige gehört zur Öffentlichkeit in einem Sinne in dem der Rationale es nicht kann.<sup>1982</sup> Die Disposition der Bürger vernünftig zu handeln bzw. die Fähigkeit faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen, zu akzeptieren und ihnen gemäß zu handeln, bildet nach Rawls eine wesentliche soziale Tugend.<sup>1983</sup>

Darüber hinaus ist kennzeichnend für vernünftige Personen als Bürger, dass sie ausschließlich vernünftige Lehren bejahen bzw. diejenigen Lehren, die sich durch vernünftige Gründe rechtfertigen lassen und insofern nicht den Gerechtigkeitsgrundsätzen einer demokratischen Gesellschaft widersprechen.<sup>1984</sup>

Der Begriff des Vernünftigen entspricht bei Rawls keinem epistemologischen Begriff, auch wenn zu ihm epistemologische Elemente gehören. Vielmehr gehört er zu einem politischen Ideal demokratischer Staatsbürgerschaft, das die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs einschließt. Der Inhalt dieses Ideals schließt auch das ein, was freie und gleiche Bürger als Vernünftige mit Blick auf ihre vernünftigen umfassenden Ansichten voneinander fordern können.<sup>1985</sup>

Daraus, dass die Person vernünftig und rational ist, ergibt sich das entsprechende Vermögen der Person eines Gerechtigkeitssinnes und zu einer eigenen Konzeption des Guten.

### 2.2.2 Die zwei moralischen Vermögen der Person

Rawls schreibt der Person zwei moralische Vermögen zu. Sie beziehen sich auf die Fähigkeiten zu einer eigenen Konzeption des Guten und eines Gerechtigkeitssinnes. Diese beiden moralischen Vermögen ermöglichen der Person den praktischen Gebrauch ihrer Vernunft. Daraus, dass die Personen vernünftig und rational sind, folgt, dass sie einen Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten haben. Diese zwei moralischen Vermögen gehören Rawls zufolge nicht zu einer transzendentalen und metaphysischen Konzeption der Person wie bei Kant, sondern vielmehr zu einer politischen Konzeption der Person als Bürger.

Dass die Person als Bürger einen Gerechtigkeitssinn besitzen und sich von ihm leiten lassen, bedeutet, dass sie die vernünftigen Gerechtigkeitsgrundsätze, die die Bedingungen fairer sozialer Kooperation festlegen, nicht nur versteht und anerkennt, sondern darüber hinaus anwenden und gemäß ihnen handeln.<sup>1986</sup> Psychologisch betrachtet besteht der Gerechtigkeitssinn in einer dauerhaften Disposition bzw. in einer moralischen Gesinnung und Einstellung zur Anerkennung und zum Handeln gemäß dem moralischen Standpunkt, den die Gerechtigkeitsgrundsätze fordern.<sup>1987</sup>

---

<sup>1979</sup> Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, Fn. 2, S. 121-122; Fn. 9, S. 129; ders., *A Theory of Justice*, deutsch: S. 129-131.

<sup>1980</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 127 ff., 132-138.

<sup>1981</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, deutsch: S. 123.

<sup>1982</sup> Vgl. Samuel Freeman, „Reason and Agreement in Social Contract Views“, in: ders., *Philosophy and Public Affairs* 19 (1990), S. 141-147. Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, Fn. 8, S. 126 f.

<sup>1983</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 127.

<sup>1984</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, § 3. Zur Definition von vernünftigen umfassenden Lehren siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 133 ff.; siehe auch ders., *Political Liberalism*, Fn. 9 u. 13, S. 134.

<sup>1985</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 137.

<sup>1986</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 103-104, deutsch: S. 185. Zu Erörterung des Gerechtigkeitssinnes siehe auch J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel 8.

<sup>1987</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 533.

Einerseits hängt der Rawlssche Begriff des Gerechtigkeitssinnes mit einer Moralphysikologie der Person zusammen, nämlich mit dem Problem der Motivation des Handelns bzw. der Neigung, die fairen Bedingungen der gesellschaftlichen Kooperation andauernd zu achten. Jedoch setzt dies voraus, dass die Gesellschaft gerecht sei.<sup>1988</sup> In diesem Sinne steht die Idee eines Gerechtigkeitssinnes mit dem Problem der Stabilität<sup>1989</sup> einer wohlgeordneten Gesellschaft in einem intrinsischen Verhältnis, sofern die Grade der Stabilität einer Gerechtigkeitsvorstellung von der Stärke des Sinnes für Gerechtigkeit der Bürger abhängt. In dieser Richtung versucht Rawls darüber hinaus zu zeigen, dass der Wunsch, gerecht zu handeln, zum Begriff des Guten gehört bzw. auch in einem vernünftigen Lebensplan enthalten ist, dass nämlich das gerechte Handeln zu unserem Wohl gehört. In diesem Sinne sollen, jedenfalls in „*A Theory of Justice*“, die Begriffe der Gerechtigkeit und des Guten analytisch verbunden sein, damit die Theorie der Gerechtigkeit als ganze Kongruenz gewinnen kann.<sup>1990</sup> Andererseits bedeutet dies bei Rawls, was die Befähigung der Person als Bürger zu einer Konzeption des Guten betrifft, dass sie nach Zielen und Zwecken im Rahmen ihres eigenen Lebensprojekts streben kann.<sup>1991</sup>

Die beiden moralischen Vermögen der Person werden von Rawls innerhalb des Konstruktionsverfahrens des Urzustandes nachgebildet. Die Fähigkeit zu einer Konzeption des Guten spiegelt die Rationalität der Parteien wider. Die Anlage der Bürger zu einem Gerechtigkeitssinn kommt ihrerseits durch die vernünftigen Bedingung der symmetrischen Stellung bzw. Gleichheit und die Informationsbeschränkungen des Schleiers der Unwissenheit zum Ausdruck. Ferner drückt sich der Gerechtigkeitssinn in dem ganzen Verfahren des Urzustandes aus, sofern er sich in den Argumentationen der Bürger im politischen Leben einer wohlgeordneten Gesellschaft äußert.

### 2.2.3 Die öffentliche Autonomie der Person als Bürger

Rawls betrachtet die Autonomie als eine grundlegende und wesentliche Eigenschaft der Person als Bürger nicht im Sinne privater Autonomie, die er als einen Wert einer umfassenden Lehre betrachtet, sondern vielmehr im Sinne öffentlicher Autonomie, die im Bereich des Politischen eine zentrale Rolle spielt.<sup>1992</sup> Jedoch zeichnet sich die öffentliche Autonomie der Person als Bürger immer noch durch zwei Formen aus: (i) Als politische Autonomie bedeutet sie die rechtliche Unabhängigkeit von Bürgern, ihre garantierte politische Integrität und ihre gleiche Beteiligung an der Ausübung politischer Macht; (ii) als moralische Autonomie drückt sie die Selbstbestimmung des Menschen aus, nämlich die freie Entscheidung über die eigene Lebensweise und das eigene Lebensprojekt.<sup>1993</sup> Obwohl Rawls einräumt, dass die moralische Autonomie bei dem demokratischen Denken eine bedeutende Stellung einnimmt, fehlt ihr das öffentliche Reziprozitätskriterium, das zu vernünftigen politischen Grundsätzen gehört.<sup>1994</sup>

Darüber hinaus wird von Rawls bei der öffentlichen Autonomie zwischen (i) der rationalen Autonomie, die sich auf die Parteien im Urzustand als künstlichen Personen bezieht und (ii) der vollen Autonomie, die den Bürger als wirkliche Personen einer gerechten bzw. wohlgeordneten Gesellschaft zugeschrieben wird, unterschieden.<sup>1995</sup> Rawls betrachtet die Nachbildung sowohl der

---

<sup>1988</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 494.

<sup>1989</sup> Zur Erörterung des Stabilitätsbegriffes siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 497 ff. Zum Problem der Stabilität siehe J. Rawls, *A Theory of Justice*, § 76, S. 539-547.

<sup>1990</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel 8, § 69, S. 494-495.

<sup>1991</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, 3. Vorlesung, § 3, S. 104, deutsch: S. 185-186.

<sup>1992</sup> In diesem Sinne bildet die Autonomie im rawlsschen praktischen System ein Beispiel für den Unterschied zwischen den moralischen Werten einer umfassenden Lehre und den (moralischen) politischen Werten einer politischen Konzeption. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1993</sup> Wie in Mills Ideal der Individualität oder Kants Lehre der Autonomie. Vgl. J.S. Mill, *On Liberty*, Kapitel 3, insbesondere § 1-9. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42, 155-156. Siehe auch ders., *Political Liberalism*, Fn. 8 über Kants Lehre der Autonomie, Fn. 12, S. 42. Siehe auch Rawls, *Political Liberalism* S. 155-156

<sup>1994</sup> Rawls betrachte auch den Fall, dass viele gläubige Bürger moralische Autonomie für ihre Lebensweise ablehnen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 42.

<sup>1995</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung.

rationalen als auch der vollen Autonomie im Urzustand und will zeigen, inwiefern die Bürger im Urzustand als frei und gleich zu betrachten sind.<sup>1996</sup>

Allgemein verstehen sich die Personen als Bürger in dreierlei Hinsicht als frei: erstens verfügen sie über das moralische Vermögen, eine Konzeption des Guten auszubilden, sie zu verändern und sie in rationaler Weise zu verfolgen; zweitens sind sie selbstbeglaubigende Quellen gültiger Ansprüche; und drittens sind sie in der Lage, Verantwortung für ihre Ziele zu übernehmen. In dieser Hinsicht frei zu sein ermöglicht den Bürgern sowohl rationale als auch volle Autonomie.<sup>1997</sup>

### 2.2.3.1 Die rationale Autonomie

Rawls behauptet, die rationale Autonomie sei „*künstlich und nicht politisch*“.<sup>1998</sup> Dies bezieht sich darauf, dass die Parteien im Urzustand als ausschließlich rational autonome Personen nicht mehr als künstliche Personen sind, die erdacht werden, damit der Urzustand als Darstellungsmitteln gelingt. Die rationale Autonomie beruht auf dem intellektuellen und moralischen Vermögen der Person.<sup>1999</sup> Sie wird auch durch die Auffassung des Urzustandes als einem Fall reiner Verfahrensgerechtigkeit nachgebildet.<sup>2000</sup>

Die rationale Autonomie wird ebenfalls nach Rawls nachgebildet, insofern die Parteien im Urzustand, ebenso wie die Bürger in der Gesellschaft, in zweierlei Hinsicht rational autonom sind.<sup>2001</sup> In der ersten Hinsicht sind sie rational autonom, da sie als freie Personen mit der Fähigkeit einer eigenen Konzeption des Guten und als rationale Vertretern der Bürger den Verfahrensprozess zur Festlegung fairer Bedingungen sozialer Kooperation bzw. angemessener Gerechtigkeitsgrundsätze durchführen.<sup>2002</sup> In der zweiten Hinsicht sind sie es, weil sie durch die höherrangigen Interessen an der Entwicklung des moralischen Vermögens der Bürger, die durch die Grundgüter gesichert sind, die Beratungen zur Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze leiten.<sup>2003</sup>

Schließlich wird die rationale Autonomie der Bürger im Urzustand nachgebildet, wenn die Parteien im Urzustand durch die Idee der Grundgüter, die die politischen und sozialen Bedingungen zur Verwirklichung des Wohles und des moralischen Vermögens der Bürger sichern, autonom und nicht heteronom handeln. Dies bedeutet, dass die Parteien im Urzustand nicht durch die materiellen und physischen Wünsche der Bürger motiviert sind, sondern nur durch die höchstrangigen Interessen an ihren Grundgüter, keine heteronome oder egozentrische Motivation bilden.<sup>2004</sup>

---

<sup>1996</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, § 5, S. 148 f.

<sup>1997</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, 1. Vorlesung § 5, S. 149.

<sup>1998</sup> „*Künstlich*“ bedeutet hier nach Rawls nach dem älteren Sinne, ein Gebilde der Vernunft wie der Urzustand selbst. Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 152.

<sup>1999</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, § 5, S. 149.

<sup>2000</sup> Das heißt, welche Grundsätze die Parteien auch immer aus der ihnen vorliegenden Liste von Alternativen auswählen mögen, sie werden als gerecht anerkannt. Rawls, Political Liberalism, S. 149 ff. Eine weitergehende Erörterung dieser Unterschiede findet sich in „A Theory of Justice“, S. 85 f., deutsch: S. 106 ff.

<sup>2001</sup> Rawls behauptet, dass ebenso „*wie Bürger in zweierlei Hinsicht rational autonom sind, nämlich sie -sie haben die Freiheit, ihre (zulässigen) Konzeption des Guten innerhalb der Grenzen der politischen Gerechtigkeit zu verfolgen, und sie sind durch ihre mit den beiden moralischen Vermögen verbundenen höherrangigen Interessen motiviert -, so sind auch die Parteien in zweierlei Hinsicht rational autonom: Sie haben die Freiheit, sich im Rahmen der Beschränkungen des Urzustandes auf Grundsätze (welche auch immer) zu einigen, von denen sie glauben, daß sie zum größtmöglichen Vorteil der von ihnen Vertretenen sind; und bei der Einschätzung dieses Vorteils gehen sie von den höherrangigen Interessen dieser Personen aus. Unter beiden Gesichtspunkte bildet die Beschreibung der Parteien demnach die rationale Autonomie der Bürger nach.*“ Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 152.

<sup>2002</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 150 f.

<sup>2003</sup> Daraus folgt, dass die Parteien als Vertreter der Bürger allein Grundsätze wählen, die die Bedingungen für die Entwicklung und Ausübung dieser Vermögen garantieren. Solche Bedingungen beziehen sich auf die Grundgüter, die notwendig sind, um die höherrangigen Interessen der Personen zu verwirklichen. Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 151-153 f. Diese Gründe für die Grundrechte und Freiheiten werden auch in „Der Vorrang der Grundfreiheiten“ erörtert. Vgl. Rawls, Political Liberalism, S. 431-436, 453 - 464.

<sup>2004</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 154.

### 2.2.3.2 Die volle Autonomie

Die volle Autonomie sei nach Rawls „politische und nicht ethisch“.<sup>2005</sup> Damit will Rawls die volle Autonomie als öffentliche von der privaten Autonomie als ethische unterscheiden. In diesem Sinne wird die volle Autonomie durch die Entfaltung des öffentlichen Lebens des Bürgers verwirklicht. Das öffentliche Leben des Bürgers schließt die Anerkennung und Verfolgung der politischen Gerechtigkeitsgrundsätze und mithin die Ausübung der Grundrechte und Freiheiten, sowie die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten einer Gesellschaft, an der Verfolgung ihrer kollektiven Ziele und an ihrer Selbstbestimmung ein.<sup>2006</sup>

Die volle Autonomie wird von Rawls nicht den Parteien im Urzustand, sondern den Bürgern einer wohlgeordneten Gesellschaft in ihrem öffentlichen Leben zugeschrieben. Dies bedeutet, dass die Bürger in ihrem Handeln nicht nur den Gerechtigkeitsgrundsätzen gemäß handeln, sondern, dass sie diesen Grundsätzen folgen, weil sie gerecht sind.<sup>2007</sup> Voll autonome Bürger handeln also nicht nur *gesetzgemäß*, sondern vielmehr *moralisch* bzw. aus innerer Überzeugung oder Achtung vor dem Gesetz.<sup>2008</sup> Die volle Autonomie der Bürger einer wohlgeordneten Gesellschaft bedeutet also bei Rawls die öffentliche Anerkennung und Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze, nämlich die Verfolgung der fairen Bedingungen der Kooperation oder das Handeln gemäß den Gerechtigkeitsgrundsätzen, die die Bürger selbst als frei und gleiche Personen wählen würden.<sup>2009</sup>

Eine der Bedingungen für die Verwirklichung der vollen Autonomie der Bürger besteht in der Erfüllung vollständiger Öffentlichkeit. Dies bedeutet für die Bürger die völlige und öffentliche Begründung und Erklärung der Konzeption der Gerechtigkeit.<sup>2010</sup> Die volle Autonomie der Bürger wird nach Rawls ebenfalls in den Strukturmerkmalen des Urzustandes nachgebildet. Dies geschieht, insofern die volle Autonomie als die Verfolgung öffentlicher Gerechtigkeitsgrundsätze der fairen Kooperation zwischen gleichen und freien Bürgern verstanden wird, die die Bürger selbst in einer fairen Situation, die durch das Konstruktionsverfahren des Urzustandes zum Ausdruck gebracht wird, wählen würden.<sup>2011</sup>

### 2.2.4 Die Freiheit und die Gleichheit der Person als Bürger

Die Grundsätze der Freiheit und Gleichheit sind intrinsisch analytisch verbunden. Dies bedeutet, dass der Begriff von Freiheit die Gleichheit analytisch einschließt, dass also die Gleichheit auf Freiheit bezogen wird. Auf der einen Seite wird die Freiheit der Person als Bürger in mehrfacher Hinsicht behandelt.<sup>2012</sup> Auf der anderen Seite wird die Gleichheit hinsichtlich des moralischen Vermögens der Person als Bürger aufgefasst, d.h. dass die Personen als Bürger gleich sind, weil sie über die beiden moralischen Vermögen und über die anderen Fähigkeiten in hinreichendem Maße verfügen, die es ihnen ermöglichen, normale und uneingeschränkt kooperative

---

<sup>2005</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 155-156.

<sup>2006</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 155.

<sup>2007</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 155.

<sup>2008</sup> Dies entspricht Kants Unterscheidung zwischen dem gesetzmäßigen Handeln bzw. Legalität und dem moralischen Handeln bzw. Moralität. Dies betrifft das Problem der Motivation bei dem Gehorsam des Gesetzes, nämlich die Verfolgung des Gesetzes aus Überzeugung seiner Gerechtigkeit. Siehe I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*. GMdS, S. 59 (BA 64). AA, S. 427 (A19-20).

<sup>2009</sup> „Durch die öffentliche Anerkennung und informierte Anwendung der Gerechtigkeitsgrundsätze in ihrem politischen Leben erreichen Bürger ihre volle Autonomie“ „Volle Autonomie ist demnach verwirklicht, wenn Bürger Gerechtigkeitsgrundsätze folgen, die diejenigen fairen Kooperationsbedingungen festlegen, die sie für sich selbst wählen würden, wenn sie fair als frei und gleiche Personen repräsentiert wären“ Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 155.

<sup>2010</sup> Nur wenn die vollständige Explikation und Begründung der Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness öffentlich zugänglich ist, können die Bürger nach Rawls dahin gelangen, ihre Grundsätze in Übereinstimmung mit der Idee der Gesellschaft als eines fairen Systems der Kooperation zu verstehen. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 156.

<sup>2011</sup> Die volle Autonomie wird nach Rawls in dem Konstruktionsverfahren des Urzustandes in dreierlei Hinsicht nachgebildet: erstens durch die Festlegung fairer Bedingungen für die faire Wahl der Grundsätze sozialer Kooperation; zweitens durch die Beschränkungen der Gründe, die die Parteien benutzen und bewerten dürfen; und drittens durch die Wahl von Grundsätzen, die Stabilität bieten, nämlich von Grundsätzen, die zum Fokus eines übergreifenden Konsenses vernünftiger Lehren unter den Umständen eines vernünftigen Pluralismus werden können. Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, S. 156 f.

<sup>2012</sup> Zu diesem Punkt siehe Rawls, *Political Liberalism*, 1. Vorlesung § 5.

Gesellschaftsmitglieder zu sein. Daraus folgt, dass den Bürgern gleiche Grundrechte, Freiheiten und Chancen zugeschrieben werden und dass sie denselben Schutz der Gerechtigkeitsgrundsätze genießen. In diesem Sinne wird bei Rawls die Gleichheit aus dem Vermögen der Person insbesondere aus der Freiheit abgeleitet. Anders gesagt: die Eigenschaft der Freiheit enthält – wie bei Kant – analytisch die der Gleichheit.<sup>2013</sup>

Darüber hinaus werden die Freiheit und Gleichheit im Mechanismus des Urzustandes nachgebildet, da die Parteien Vertreter der Personen als freie und gleiche Bürger mit den beiden moralischen Vermögen sind, und sich insofern auf einer symmetrischen Startposition befinden.<sup>2014</sup>

Schließlich ist zu betonen, dass die Rawlssche praktische Philosophie als Theorie der Gerechtigkeit die Person als ein kooperatives Mitglied einer Gesellschaft auffasst, was einer politisch kommunitaristischen Auffassung der Person als Bürger entspricht.

## **2.2.5 Die Rawlssche Moralpsychologie der Person**

Rawls schlägt eine komplexe Moralpsychologie der Person vor, bei der (i) die Entwicklung der Moralität bzw. des Gerechtigkeitssinnes der Person, (ii) die Eigenschaften und Beziehungen zwischen moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle der Person, (iii) die Grundsätze der Moralpsychologie und (iv) schließlich die motivationale Ausstattung der Person, betrachtet werden.

### **2.2.5.1 Die Entwicklung der Moralpsychologie der Person**

Zur Bildung und Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes untersucht Rawls die Vorschläge des Empirismus von Hume bis Sidgwick und des Rationalismus von Rousseau bis Kant.<sup>2015</sup> Das erste Muster tritt in Form einer Theorie des sozialen Lernens auf, deren Kern die Bildung der Motivation durch die moralische Erziehung in den früheren Jahren des Menschen ist.<sup>2016</sup> Demgegenüber besteht der Kern der Tradition des Rationalismus, der in neuerer Zeit in Piaget ein Vertreter findet, in der freien Entfaltung der angeborenen intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten des Menschen, aus deren Entfaltung die moralische Motivation sich von selbst ergeben soll. Das volle und reife Verständnis der Moralvorstellung kommt dementsprechend im reifen Alter der Person zustande.<sup>2017</sup>

Rawls versucht einen Mittelweg zwischen diesen beiden Lehrmeinungen vorzuschlagen, in dem er die entscheidende Rolle sowohl der Erziehung und der Entfaltung der intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten der Person zur Bildung und Entwicklung einer Gerechtigkeits- bzw. Moralvorstellung herausarbeitet. In diesem Sinne behauptet Rawls, dass eine moralische Auffassung eine höchst komplizierte Struktur von Grundsätzen, Idealen und Vorschriften bildet, an deren Bildung und Entwicklung alle Seiten des Denkens, Verhaltens und Empfindens beteiligt sind. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, wie die allgemeinen Tatsachen der Moralpsychologie der Person die Wahl der Grundsätze im Urzustand beeinflussen können.<sup>2018</sup> Im Allgemeinen sieht Rawls die moralische Entwicklung der Person als Bürger bzw. das Verständnis der Gerechtigkeitsgrundsätze und die Bindung an diese in einer wohlgeordneten Gesellschaft als verschiedene und unterschiedliche Stadien an, die nicht nur eine empirische Reihenfolge, sondern vielmehr einen normativen Fortschritt zum Ausdruck bringen.

Den Verlauf der moralischen Entwicklung der Person stellt Rawls in drei unterschiedlichen Schritten dar.<sup>2019</sup> Das erste Stadium besteht in einer „*autoritätsorientierte Moralität*“, <sup>2020</sup> wobei

---

<sup>2013</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 157.

<sup>2014</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 157-159.

<sup>2015</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Kapitel 8, S. 498-503.

<sup>2016</sup> Hierzu J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 499, Fn. 4.

<sup>2017</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 501-503.

<sup>2018</sup> Vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, S. 503.

<sup>2019</sup> Die Betrachtung der moralischen Entwicklung (§ 70-72) ist auf die Gerechtigkeitstheorie zugeschnitten. Der Gedanke der drei Stadien, deren Inhalte durch Vorschriften, Rollenideale und Grundsätze gegeben ist, lehnt sich an

die Einhaltung moralischer Normen und Regeln hauptsächlich durch autoritative Mittel erzeugt wird.<sup>2021</sup> Im zweiten Stadium geht es um eine „gruppenorientierte Moralität“,<sup>2022</sup> deren Mittelpunkt die Normen und Regeln der Gemeinschaften bilden, die ihren Idealen, Zielen und Zwecken dienen sollen.<sup>2023</sup> Das letzte und höchst entwickelte Stadium entspricht einer „grundsatzorientierten Moralität“,<sup>2024</sup> in der der Gerechtigkeitssinn der Bürger die vollkommene und reife Gestalt annimmt. Bei dieser Stufe der Moralität handelt die Person als Bürger selbstbewusst bzw. autonom, nämlich aufgrund von Grundsätzen des Rechten und Gerechten, die sie als rationale und vernünftige Person wählen und akzeptieren kann. Dementsprechend ist die Person als Bürger bereit, die entsprechenden gerechten Institutionen einzurichten, anzuerkennen und auf Dauer einzuhalten.<sup>2025</sup> Diese drei Stufen der Entwicklung der Moralität der Person als Bürger stehen zueinander nicht in einem Widerspruchsverhältnis, sondern vielmehr in einem Ergänzungsverhältnis.

Ferner will Rawls zeigen, dass der Gerechtigkeitssinn, nämlich der Wunsch bzw. die Neigung moralisch oder gerecht zu handeln, nicht eine Form von irrationaler Gehorsamkeit oder Resultat von Zwang ist, wie eine positivistische Ansicht ihn deuten will, sondern vielmehr eine Form der natürlichen Entwicklung der moralpsychologischen Struktur der Person.<sup>2026</sup> Der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze, ihre Herleitung und die Stadien der moralischen Entwicklung sollen darlegen, wie in der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness eine solche Deutung möglich ist.<sup>2027</sup> Ferner weist die Rawlssche Moralpsychologie der Person darauf hin, dass bei dem Gerechtigkeitssinn der Person moralische Gefühle und moralische Grundsätze sich nicht widersprechen, sondern vielmehr übereinstimmen. Das Gerechtigkeitsgefühl ist also in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit mit den Gerechtigkeitsgrundsätzen vereint, insofern der Wunsch, nach den Prinzipien der Gerechtigkeit zu handeln, ein Ausdruck der *Natur des Menschen als freie und gleiche, vernünftige Person* bildet.<sup>2028</sup>

### 2.2.5.2 Die moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle

In den vorgestellten Rahmen berücksichtigt Rawls auch die Eigenschaften der „moralischen Gesinnungen“ der Person.<sup>2029</sup> Er baut ein komplexes System von Begriffen auf, wobei er zwischen den Ausdrücken *Gesinnung* (sentiment), *Einstellung* (attitude) und moralisches *Gefühl* oder moralische *Emotion* unterscheidet.<sup>2030</sup> Dabei werden drei Hauptpunkte betont. Der erste Punkt weist darauf hin, dass moralische Einstellungen nicht mit kennzeichnenden Empfindungen und Verhaltensäußerungen identisch sind. Der zweite Punkt erklärt die moralischen Gefühle

---

William McDougall, An Introduction to Social Psychology (London, 1908), Kap. 7-8 an. Siehe Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, S. 502, Fn. 8.

<sup>2020</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, § 70.

<sup>2021</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, S. 503-508.

<sup>2022</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, § 71.

<sup>2023</sup> „Der Inhalt dieser Moralität ist durch die Tugenden der Zusammenarbeit gekennzeichnet: Gerechtigkeit und Fairness, Treu und Glauben, Integrität und Unparteilichkeit“ Diese moralische Empfindungen entwickelten sich bei der Person als Bürger bzw. Mitglied einer gerechten Gesellschaft. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 513.

<sup>2024</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, § 73.

<sup>2025</sup> J. Rawls, A Theory of Justice, S. 514-521.

<sup>2026</sup> Hierzu J. Rawls. A Theory of Justice, S. 518 f.

<sup>2027</sup> Hierzu J. Rawls. A Theory of Justice, S. 519.

<sup>2028</sup> „Wer aber die Vertragstheorie versteht und anerkennt, für den ist das Gerechtigkeitsgefühl nichts anderes als der Wunsch, nach Grundsätzen zu handeln, denen vernünftige Menschen in einer anfänglichen Situation zustimmen würden, die jeden gleichermaßen als moralisches Subjekt zählen läßt; nichts anderes als der Wunsch, nach Grundsätzen zu handeln, die die Natur der Menschen als freier und gleicher vernünftiger Wesen ausdrücken“. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 519.

<sup>2029</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, §73.

<sup>2030</sup> Der Begriff von Gesinnung bezieht sich auf beständige *geordnete Familien von Dispositionen* der Person wie z.B. den Gerechtigkeitssinn und die Menschenliebe sowie auf dauerhafte bedeutende Bindungen an Menschen oder Gruppen. Rawls unterscheidet zwischen moralischen und natürlichen Gesinnungen. Den Begriff von Einstellung gebraucht Rawls in einem weiteren Sinne als diejenigen moralischen oder natürlichen *geordneten Familien von Dispositionen*, die jedoch nicht notwendig besonders maßgebend oder dauerhaft sind. Schließlich wendet Rawls die Ausdrücke von moralischen Gefühl oder Emotion für bestimmte gelegentliche Empfindungen der Person an. Rawls versucht in „A Theorie of Justice“ den Zusammenhang zwischen moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühlen und den entsprechenden moralischen Grundsätzen zu erörtern. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 521 ff., 529. Zur Menschenliebe siehe ders., A Theory of Justice, § 30.

aufgrund der moralischen Grundsätze, die ihnen zugrunde liegen. Moralische Gefühle lassen sich mittels der moralischen Tugenden und ihrer grundlegenden Grundsätze verstehen und voneinander unterscheiden.<sup>2031</sup> Der dritte Punkt zeigt die Verbindung zwischen moralischen und natürlichen Einstellungen.<sup>2032</sup> Mit diesem letzteren Punkt wird darauf hingedeutet, dass die Moralpsychologie der Person bzw. der moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle der Person und die natürlichen Gesinnungen und Einstellungen des Menschen, die sich unter dem *Begriff der Menschlichkeit*<sup>2033</sup> zusammenfassen lassen, intrinsisch verknüpft sind bzw. sich gegeneinander voraussetzen. Daraus folgt, dass die moralischen Empfindungen der Person zum Teil des menschlichen Lebens gehören.<sup>2034</sup>

### 2.2.5.3 Die Grundsätze der Moralpsychologie der Person

Ferner legt Rawls drei Grundsätze bzw. Gesetze der Moralpsychologie der Person fest,<sup>2035</sup> die Tendenzen unter gleichen Umständen darstellen. Diese Grundsätze spüren wiederum die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes der Person auf und stellen ihren Verlauf aus einem anderen Blickwinkel dar. Während die drei Stadien der Entwicklung der Moralvorstellung der Person die Entfaltung der Moralität selbst hinsichtlich einer Moralpsychologie darstellt, legen die drei Grundsätze der Moralpsychologie die Entfaltung der Psychologie der Person in Bezug auf die Moralität dar. Es lässt sich sagen, dass erstere eine *externe* Perspektive der Behandlung der strukturellen Entwicklung der Moralität mit Hilfe einer Moralpsychologie der Person zum Ausdruck bringt. Demgegenüber geht letzterer von einem *internen* Standpunkt aus, um die Entwicklung der Psychologiestruktur des Menschen zu untersuchen, die der Moralität zugrunde liegt.<sup>2036</sup>

Die drei Grundsätze der Moralpsychologie bestehen also in psychologischen Gesetzen, die eine Theorie des moralischen Lernens<sup>2037</sup> darstellen bzw. die Entwicklung der Moralität bei der Psychologie der Person beschreiben. Sie schreiben die psychologischen Mechanismen zur Entstehung von moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühlen unter günstigen Umständen vor, die sich von der Menschenliebe über Gemeinschaftsgefühle wie Freundschaft und Vertrauen bis zum Gerechtigkeitssinn der Person als Bürger entwickeln sollen, wenn die Gesellschaft gerecht ist.

Bezüglich der drei Rawlsschen moralpsychologischen Grundsätze lassen sich vier Hauptbemerkungen vorbringen. Erstens bringen sie wichtige psychologische Tendenzen zum

---

<sup>2031</sup> Siehe J. Rawls, A Theory of Justice, S. 524-527, 529.

<sup>2032</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, S. 528-532.

<sup>2033</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, S. 531.

<sup>2034</sup> Moralische Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle hängen mit natürlichen Gesinnungen und Einstellungen zusammen. Ohne Gerechtigkeitssinn könnte es z.B. keine Freundschaft und kein gegenseitiges Vertrauen geben. Das Fehlen des Gerechtigkeitssinnes impliziert auch das Fehlen der bestimmten grundlegenden Einstellungen und Fähigkeiten, die man unter dem *Begriff der Menschlichkeit* zusammenfassen kann. Daraus ergibt sich, dass die moralischen Gesinnungen, Einstellungen und Gefühle ein normaler Teil des menschlichen Lebens sind, die mit den natürlichen Empfindungen zusammenhängen. Es gibt z.B. eine intrinsische Verbindung zwischen der Menschenliebe und dem Einsatz für das Gemeinwohl und den Grundsätze des Rechten und der Gerechtigkeit. Dass die moralischen Empfindungen einen Teil der Menschlichkeit bilden, bedeutet nach Rawls, dass ihre Erklärung sich auf vernünftige Grundsätze des Rechten und der Gerechtigkeit beruft. Dafür ist es notwendig, dass die zugrundeliegende ethische Vorstellung vernünftig sei. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 528-532.

<sup>2035</sup> „*Erstes Gesetz: Falls die Familieninstitutionen gerecht sind und die Eltern das Kind lieben und das in ihrer Sorge für es deutlich ausdrücken, dann wird im Kinde, indem es ihre offensichtliche Liebe erkennt, Liebe zu ihnen geweckt.*

*Zweites Gesetz: Hat sich die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen gemäß dem ersten Gesetz verwirklicht, und ist ein soziales Gebilde gerecht und allen öffentlich als gerecht bekannt, dann entwickelt dieser Mensch Freundschafts- und Vertrauensbindungen gegenüber anderen Gruppenmitgliedern, wenn sie mit offener Absicht ihre Pflichten und Verpflichtungen und die für ihre Stellung geltenden Ideale erfüllen.*

*Drittes Gesetz: Hat sich die Fähigkeit eines Menschen zum Gemeinschaftsgefühl in Bindungen gemäß den beiden ersten Gesetzen verwirklicht, und sind die Institutionen einer Gesellschaft gerecht und allen öffentlich als gerecht bekannt, dann erwirbt dieser Mensch den entsprechenden Gerechtigkeitssinn, wenn er erkennt, dass er wie auch die, die ihm wichtig sind, von diesen Verhältnissen Vorteil haben“.* J. Rawls, A Theory of Justice, S. 532-533.

<sup>2036</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, § 75.

<sup>2037</sup> Hierzu J. Rawls, A Theory of Justice, S. 534.



Ausdruck.<sup>2038</sup> Zweitens sind diese Grundsätze eine Vereinfachung für die Zwecke Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. Drittens zeigen diese Grundsätze Elemente sowohl der Tradition des Empirismus als auch des Rationalismus.<sup>2039</sup>

Rawls' Moralphysikologie der Person mit ihren drei Stufen der Entwicklung der Moralität und ihren drei Grundsätzen der Moralphysikologie zur Erklärung des Gerechtigkeitssinnes lässt sich als ganze letzten Endes anhand der Gerechtigkeitseinstellung der Fairness bzw. anhand der Gerechtigkeitsgrundsätze erklären. In diesem Sinne setzt die Rawlssche Moralphysikologie die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness voraus.<sup>2040</sup> Rawls will eine psychologische und nicht nur eine philosophische Theorie darstellen, die mit der Darstellung der psychologischen Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes als Teil einer Theorie der Gerechtigkeit als Fairness den Einfluss moralischer Gesinnung auf das politische Geschehen erklären kann.<sup>2041</sup>

#### 2.2.5.4 Die motivationale Ausstattung der Person

Die motivationale Ausstattung der Person<sup>2042</sup> bezieht sich auf die moralische Sensibilität des Vernünftigen oder vernünftige Moralphysikologie, bei der sich drei Arten von Wünschen unterscheiden lassen: objekt-, prinzipien- und konzeptionenabhängige Wünsche.

Die erste Art von Wünschen entspricht den „objektabhängigen Wünschen“, die sich auf Wünsche nach bloßen Gegenständen beziehen.<sup>2043</sup> Die zweite Art von Wünschen entspricht den „prinzipienabhängigen Wünschen“, die sich auf Wünsche beziehen, bei deren Erfüllung rationale oder vernünftige Grundsätze verwendet werden.<sup>2044</sup> Auf der anderen Seite fordert die Anwendung vernünftiger Grundsätze praktische Vernunft, nämlich die Anerkennung und Verfolgung allgemeiner Prinzipien, die das Zusammenleben regeln und die Person als vernünftig kennzeichnen.<sup>2045</sup>

Schließlich sind noch „konzeptionsabhängige Wünsche“ vorhanden. Diese sind die wichtigsten und haben die höchste Rangordnung innerhalb der Rawlsschen Moralphysikologie. Solche Wünsche sind also von Grundsätzen geleitet, die zu einer bestimmten rationalen oder vernünftigen Konzeption oder zu einem politischen Ideal gehören. Der höchststufige Wunsch besteht also in der Realisierung einer Konzeption der sozialen Gerechtigkeit, innerhalb derer das wichtigste Ideal die Verwirklichung des Ideals des Bürgers als rational und vernünftig, frei und gleich ist.<sup>2046</sup>

Es ist anzumerken, dass diese Erklärung von Motivationen einen nicht-humeschen, sondern vielmehr einen kantischen Charakter zeigt, da Hume die möglichen Motive von Menschen begrenzt, während bei Kant und Rawls es Wünsche und Interessen gibt, die nach Ideen, Prinzipien und Konzeptionen streben.<sup>2047</sup> Derartige Überlegungen führten Rawls zu der Annahme, dass Bürger über eine vernünftige Moralphysikologie verfügen.<sup>2048</sup> Eine solche Moralphysikologie der Person ergibt sich als Konsequenz der Merkmale, die Rawls den Bürgern

<sup>2038</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 536-538.

<sup>2039</sup> Das empirische Element lässt sich bei der Bildung von Gefühlsbindungen finden. Das rationalistische Kennzeichen besteht darin, dass die Entwicklung des Gerechtigkeitssinnes von der des Wissens und Verstehens abhängt und ferner von der Entwicklung einer Vorstellung von der sozialen Welt und vom Rechten und Unrechten. Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 538.

<sup>2040</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 533 ff, 538 f.

<sup>2041</sup> Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice, S. 535.

<sup>2042</sup> Den Ausdruck übernimmt Rawls von Williams, der von „die motivationale Ausstattung einer Person“ (*a person's motivational set*) spricht. Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: Fn. 33, S. 164.

<sup>2043</sup> Siehe J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 160.

<sup>2044</sup> Die rationalen Grundsätze sind für die rationale Person kennzeichnend. Sie beziehen sich auf Zweck-Mittel Erwägungen, Wahrscheinlichkeitsabwägungen sowie auf Zielprioritäteneinordnungen. Siehe J. Rawls, Political Liberalism, 1. Vorlesung, § 2, u. S. 161-162. Siehe auch oben in diesem Kapitel.

<sup>2045</sup> Beispiele sind Grundsätze der Fairness und Gerechtigkeit, nämlich der fairen Kooperation, und ebenso moralische Tugenden wie Wahrhaftigkeit und Treue. J. Rawls, Political Liberalism, S. 162.

<sup>2046</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 162-165.

<sup>2047</sup> Hierzu J. Rawls, Political Liberalism, Fn. 33, S. 164; S. 164-165.

<sup>2048</sup> Vgl. J. Rawls, Political Liberalism, deutsch: S. 165 ff. Auf diese Psychologie greift Rawls in der 4. Vorlesung des Political Liberalism, §§ 6-7, zurück.

als vernünftige Personen zugeschrieben hat, nämlich die Bereitschaft, faire Kooperationsbedingungen vorzuschlagen, die Anerkennung der Bürde des Urteilens, die Bejahung ausschließlich vernünftiger umfassender Lehren und die Fähigkeit, ein kooperatives Mitglied der Gesellschaft zu sein. Daraus folgen also die Wünsche und Neigungen des Bürgers in Übereinstimmung mit der Konzeption der Gerechtigkeit zu handeln, zu gerechten Institutionen ihren fairen Beitrag zu leisten und zu Vertrauen und Zuversicht unter Reziprozitätsbedingungen beizutragen. Rawls nimmt also an, vernünftige Bürger haben den Wunsch, soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen.<sup>2049</sup>

Darüber hinaus soll eine solche Moralphysikologie der Person als Bürger zur langfristigen Existenz und Entwicklung der Gesellschaft, nämlich zu ihrer Stabilität beitragen.<sup>2050</sup> Diese Moralphysikologie ist „*philosophisch und nicht psychologisch*“ in dem Sinne, dass sie keine Psychologie bildet, die auf wissenschaftlichen Auffassungen der menschlichen Natur beruht, sondern vielmehr ein „*System von Begriffen und Grundsätzen*“ bildet, das eine bestimmte politische Konzeption der Person und ein Ideal des Bürgers zum Ausdruck bringt.<sup>2051</sup> Diese Konzeption der Person und das Ideal des Bürgers setzen jedoch ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Natur und eine Gesellschaftstheorie voraus. Der methodologische Vorgang geht also von einer vernünftigen Konzeption der Person zu den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Natur und der Gesellschaft über. Beide Elemente werden in Rawls politischer Gerechtigkeitkonzeption vereint.<sup>2052</sup>

In diesem Sinne ist die Rawlssche politische Philosophie bzw. die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness zusammen mit ihrer Voraussetzung der Konzeption der moralischen Person keine auf empirischer oder anthropologischer Basis beruhende Konzeption, sondern vielmehr eine *normative* und *autonome*. Auf der einen Seite ist sie dies, insofern sie ein *normatives Gedankensystem* bildet, nämlich insofern ihre grundlegenden Ideen sich nicht anhand empirischer Begriffe, wie psychologischer, biologischer, sozialer oder ökonomischer Begriffe, analysieren lassen. Vielmehr arbeitet das normative System der politischen Gerechtigkeitkonzeption der Fairness die notwendigen Bedingungen und Voraussetzungen aus, die man benötigt, um auf eine moralisch-politische Weise denken und handeln zu können. Auf der anderen Seite bedeutet es, dass die Rawlssche politische Philosophie mit ihrer Voraussetzung der moralischen Person normativ und autonom ist.<sup>2053</sup>

Schließlich lässt sich herausarbeiten, dass diese Personkonzeption Rawls zufolge keine metaphysische Auffassung ist, sondern vielmehr eine politische. Der politische Charakter Rawls' Konzeption der Person bezieht sich auf den normativen Charakter derselben und dient den Zwecken des Diskurses, d.h. um ein Konzens zu erreichen, die Kooperation zu vereinfachen und Konflikte zu vermeiden. In Bezug auf das Problem, ob eine solche Konzeption metaphysisch oder nicht metaphysisch ist, räumt Rawls selbst ein, dass der Metaphysikbegriff extrem komplex ist. Es lässt sich behaupten, dass auf der einen Seite diese Konzeption keine metaphysische ist, indem sie keine wesentliche Realität beschreibt oder keine Wahrheit in Anspruch nimmt. Sie lässt sich aber metaphysisch in dem Sinne nennen, als sie sich aus der transzendentalen Methode ergibt, weil sie bestimmte grundlegende und notwendige Voraussetzungen anerkennt, die man beim moralischen Argumentieren bzw. beim moralischen Diskurs notwendigerweise anerkennen muss.<sup>2054</sup>

### 2.3 Die Konzeption der Person bei Alexy

Alexy weist darauf hin, dass im Hintergrund seines Begründungsprogramms der Menschenrechte eine diskurstheoretische Konzeption der Person vorhanden ist, die sich als letzte Begründung der

---

<sup>2049</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 165-166.

<sup>2050</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 166 ff.

<sup>2051</sup> Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 166.

<sup>2052</sup> Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 167 ff.

<sup>2053</sup> Vgl. Allan Gibbard, „*Wise Choices, Apt Feelings*“, Cambridge, Mass, 1990. Zitat von Rawls, *Political Liberalism*, Fn. 36, S. 167. Siehe J. Rawls, *Political Liberalism*, deutsch: S. 167-168.

<sup>2054</sup> Vgl. C.S. Nino, *Ethics and Humans Rights*, *Etica y Derechos Humanos*, S. 177 f.

Menschenrechte verstehen lässt. Eine derartige Konzeption der Person lässt sich anhand von Alexy mit Hilfe des diskurstheoretischen Werkzeuges aufbauen und kann durch die folgenden normativen Elemente charakterisiert werden: (i) eine allgemeinste kommunikative Lebensform; (ii) Vernunftpotentiale, kommunikative Kompetenzen und Fähigkeiten, und Urteilsvermögen; (iii) Autonomie; (iv) Interessen an Richtigkeit und an Autonomie und (iv) metaphysische Elemente.

### 2.3.1 Die allgemeinste Lebensform des Menschen bzw. der Person

Personen sind auf eine *allgemeinste kommunikative Lebensform des Menschen* angewiesen. Diese Annahme bezieht sich darauf, dass Personen an der Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens, die der allgemeinsten menschlichen Lebensform entspricht, notwendig teilnehmen. Die Teilnahme von Personen an der allgemeinsten Lebensform des Menschen bedeutet Behauptungsaufstellungen, Fragestellungen und Begründungsdurchführungen notwendig vollziehen zu müssen. Mit anderen Worten: Personen nehmen an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teil, insofern als sie Sprechakte in Form von Behauptungen, Fragen und Begründungen vollziehen. Die notwendige Teilnahme von Personen an der allgemeinsten Lebensform des Menschen wird von Alexy auf eine negative Weise behauptet: „(5) *Wer sein ganzes Leben lang keine Behauptung (...) aufstellt und keine Begründung (...) gibt, nimmt nicht an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teil*“.<sup>2055</sup>

Personen verfügen also über die Fähigkeit einer minimalen Praxis des Behauptens, Fragens und Begründens, in der die höchste Allgemeinheit einer menschlichen Lebensform besteht. Diese minimale Praxis bedeutet, dass jede Person *irgendwann* und zu *irgendeinem* Anlass *irgendeine* Behauptung aufstellen, Begründung durchführen oder Frage stellen muss. In diesem Sinne ist es unvermeidlich für eine Person, an der allgemeinsten Lebensform des Menschen teilzunehmen.<sup>2056</sup>

Darüber hinaus impliziert die These der allgemeinsten Lebensform des Menschen, dass „*argumentationstheoretische Universalien*“<sup>2057</sup> vorhanden sind, die zu jeder menschlichen Lebensform gehören und die durch die Diskursregel zum Ausdruck gebracht werden.<sup>2058</sup> Die Diskursregeln entsprechen also diskursiven Eigenschaften, welche alle menschlichen Lebensformen teilen,<sup>2059</sup> auch wenn die konkreten Lebensformen ganz unterschiedlich sein können.<sup>2060</sup> Diese These wird jedoch bei Alexy in zweierlei Hinsicht abgeschwächt. Erstens in dem Sinne, dass die Begründungspflicht nicht gegenüber jedermann und jederzeit besteht, sondern im Prinzip nur gegenüber jemandem, der eine Begründung verlangt und für den Fall, dass die Begründung für den Proponenten möglich ist. In diesem Sinne gibt es nur eine *prima facie*-Begründungspflicht aber trotzdem eine Pflicht zur Begründung *gegenüber jedermann, der es verlangt*.<sup>2061</sup> Zweitens ist sie abgeschwächt, insofern sie die Teilnahme an hoch idealisierten Diskursen nicht voraussetzt, sondern vielmehr die kommunikative Fähigkeit der Person und den tatsächlichen Gebrauch dieser Kompetenz durch einfache Behauptungen oder Fragen. Eine solche minimale Praxis der Person kann zum Diskurs führen, muss es aber nicht. Mit dieser Abschwächung der These trifft es zu, dass jede Person an der allgemeinsten Lebensform teilnimmt, die die Aufstellung von Behauptungen oder Fragen voraussetzt.

<sup>2055</sup> Siehe R. Alexy, a.a.O.; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 21 f.

<sup>2056</sup> „Jeder hat grundsätzlich die Fähigkeit, diese Frage zu stellen, Behauptungen zu äußern und einen Grund, der kein guter sein muß, vorzutragen, und jeder verfügt –von ungewöhnlichen Umständen abgesehen– im Hinblick auf diese Fähigkeiten mindestens über eine minimale Praxis“. In diesem Sinne spielt die Qualität der Behauptung, Fragen oder Begründung für die Festlegung der allgemeinsten Lebensform keine Rolle. R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22; ders., Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140.

<sup>2057</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140.

<sup>2058</sup> Siehe auch R. Alexy, Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>2059</sup> „Die Diskursregeln definieren deshalb nicht eine partikuläre Lebensform, sondern etwas, was allen Lebensformen (...) gemeinsam ist“. Trotzdem erkennt Alexy an, dass die Diskursregeln in partikularen Lebensformen in sehr unterschiedlichem Maße zur Geltung kommen können. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 141; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>2060</sup> Vgl. R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 140; ders., Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, S. 22.

<sup>2061</sup> Vgl. K.-E. Hain, Diskurstheorie und Menschenrechte, S. 207.

### 2.3.2 Die Vernunftpotentiale, kommunikativen Kompetenzen und Fähigkeiten, und das Urteilsvermögen

Ferner bringt die Konzeption der Person von Alexy die Voraussetzung von *Vernunftpotentialen* der Person zum Ausdruck, welche eng mit der Voraussetzung von argumentationstheoretischen Universalien verbunden ist. Solche *Vernunftpotentiale* sind in der *menschlichen Wirklichkeit* vorhanden.<sup>2062</sup> Auf diese Weise versucht Alexy durch das transzendentalpragmatische Argument „*Vernunftpotentiale*“ des Menschen zu zeigen und damit „*Aufklärung über die Natur des Menschen*“ zu leisten.<sup>2063</sup>

Hinsichtlich der Vernunftpotentiale, kommunikativen Kompetenzen und Fähigkeiten, und des Urteilsvermögen des Menschen lässt sich behaupten, dass sie sich auf eine kommunikative Vernunft bzw. diskursive Vernunft beziehen, die ihnen Rechnung trägt. In diesem Sinne bringt bei Alexy das transzendentalpragmatische Argument eine diskursive Praxis bzw. eine argumentative Kompetenz der Person zum Ausdruck, die sich in der allgemeinsten Lebensform des Menschen zeigt und bestimmte Regeln notwendig voraussetzt. Alexy greift dabei auf eine Zusatzprämisse zurück, nämlich auf die des *Urteilsvermögens* der einzelnen Diskursteilnehmer.<sup>2064</sup>

Es wirft sich jedoch bei Alexy die Frage auf, ob eine auf Vernunftpotentiale bezogene These über die Natur des Menschen empirisch oder normativ ist. Wenn diese These eine empirische wäre, ließe sie es zu, mindestens zwei Kritiken vorzubringen. Zuerst einmal wäre das Problem der Rechtfertigung einer empirischen These über eine universell diskurstheoretische Natur des Menschen vorhanden, was Gegenstand des klassischen Einwandes des Sein-Sollen-Fehlschlusses sein könnte. Zweitens bestünde auch die Kritik, dass eine solche empirische These nicht zu einer transzendentalen These passen könnte oder nicht zu einer transzendentalen Begründung beitragen könnte.<sup>2065</sup> Dieser Einwand könnte insbesondere aus einer Kantschen Sicht vorgebracht werden. Hinsichtlich dieser Probleme macht Alexy aber geltend, dass es beim transzendentalen Argument nicht um die Ableitung von Normen aus Tatsachen geht, sondern vielmehr um die Rekonstruktion einer minimalen und notwendigen diskursiven Praxis aus der Teilnehmerperspektive.<sup>2066</sup> Das Alexyanische Begründungsprogramm lässt sich also als Rekonstruktion einer minimalen diskursiven Praxis ansehen, in der die Diskursregeln zur Geltung kommen, was nicht als eine empirische These, sondern vielmehr als eine normative These verstanden werden soll, welche wiederum eine normative Konzeption der Person impliziert, die durch diskurstheoretische Vermögen gekennzeichnet wird.

### 2.3.3 Die Autonomie der Person

Die Autonomie der Person ist aus einer Kantschen Sicht als private und öffentliche Autonomie von Alexy bearbeitet worden.<sup>2067</sup> Beide Formen von Autonomie stehen in einem Ergänzungsverhältnis und setzen einander voraus. Darüber hinaus unterscheidet Alexy zwischen der *Autonomie des Diskursteilnehmers* bzw. der *Autonomie im Diskurs* und der *Autonomie einer Person* oder der *Autonomie im Bereich des Handelns*.<sup>2068</sup> Die Annahme der Autonomie setzt die

<sup>2062</sup> Siehe R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: ders., *Recht, Diskurs und Vernunft*, S. 141; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 22.

<sup>2063</sup> Auf diese Weise räumt Alexy ein, dass die Diskurstheorie in der Tradition des Naturrechts steht, aber nur in Bezug auf diesen strikten Punkt. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 141.

<sup>2064</sup> Hierzu P. Gril, *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, S. 187-188.

<sup>2065</sup> Siehe P. Gril, *Möglichkeit praktischer Erkenntnis*, S. 147; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 207.

<sup>2066</sup> R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, in: ders., *Recht, Diskurs und Vernunft*, Fn. 36, S. 141.

<sup>2067</sup> Die private Autonomie kann nach Alexy „*als individuelle zu treffende Wahl und die Realisierung einer persönlichen Konzeption des Guten*“ interpretiert werden. Gleichzeitig kann die öffentliche Autonomie „*als gemeinsam mit anderen zu treffende Wahl und die Realisierung einer politischen Konzeption des Gerechten und des Guten*“ verstanden werden. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.127.

<sup>2068</sup> Nach Alexy lässt sich Ninos Grundnorm richtig als Autonomieprinzip verstehen, denn es schließt sowohl die Autonomie des Gesprächspartners im Diskurs als auch die eigene Autonomie im Bereich des Handelns ein. Nach Ninos Formulierung: wer ernsthaft an Diskursen teilnehmen will, lässt sich auf die „*Grundnorm des moralischen Diskurses*“ ein: „*It is desirable that people determine their behaviour only by the free adoption of principles that, after sufficient reflection and deliberation, they judge valid*“. C.S. Nino, *Ethics and Humans Rights*, Fn. 2, S. 138. Zitat von R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, Fn. 49, S. 148.

Anerkennung der moralischen und rechtlichen Autonomie der Person voraus und ihr Bestreiten führt zu einem performativen Widerspruch. Deshalb sind beide mit dem Begriff der ernsthaften Teilnahme am Diskurs verknüpft. Die ernsthafte Teilnahme am Diskurs impliziert bei Alexy nicht nur die Anerkennung der Autonomie des Gesprächspartners, sondern auch die Anerkennung der Autonomie des Anderen als *Person*. Letztere schließt die Anerkennung der Menschenwürde ein und damit die Zuschreibung von bestimmten Menschenrechten.<sup>2069</sup> Daraus ergibt sich die Alexyanische Formulierung des Autonomiearguments, welches besagt, dass ein ernsthafter Diskursteilnehmer notwendig die Autonomie seiner Gesprächspartner und damit bestimmter Menschenrechte voraussetzt.<sup>2070</sup>

Das Autonomieprinzip lässt sich daher sowohl subjektiv als auch objektiv begründen. Es ist subjektiv und damit vollkommen moralisch begründet, wenn eine ernsthafte und genuine Teilnahme am Diskurs besteht, weil dann die Autonomie der Gesprächspartner vorausgesetzt wird. Dies impliziert ein *voll ausgebildetes Interesse an moralischer Richtigkeit*, welches mit dem Interesse an Autonomie verknüpft ist und dieses Prinzip notwendig voraussetzt.<sup>2071</sup> Demgegenüber ist das Autonomieprinzip nur objektiv begründet, wenn im Diskurs kein Interesse an Richtigkeit und Autonomie des Anderen vorhanden ist, sondern nur das Interesse an Nutzenmaximierung. In diesem Fall muss der Nutzenmaximierer mindestens so tun, als ob er dieses Prinzip akzeptiert. Deshalb wird Autonomie auf eine objektive Weise durch das Argument der Nutzenmaximierung ergänzt.<sup>2072</sup>

Die Idee der Person wird bei Alexy sowohl als Diskursteilnehmer im Bereich des Diskurses als auch als Person im Bereich des Handelns selbst durch Autonomie gekennzeichnet. Ferner wird die Autonomie der Person in ihren zwei Gestalten als privat und öffentlich entfaltet. Autonomie steht also im Mittelpunkt der von Alexy vorausgesetzten moralischen Konzeption der Person.

### **2.3.4 Die Interessen der Person: Das Interesse an Richtigkeit und das Interesse an Autonomie**

Die Alexyanische Konzeption der Person setzt bestimmte Interessen voraus: Das Interesse an Richtigkeit, an Autonomie, an Legitimität, an Demokratie und letztlich an Menschenrechten, welche sich in einem engen analytischen Verhältnis befinden. Hier werden nur die Interessen an Richtigkeit und an Autonomie kurz erwähnt.

#### **2.3.4.1 Das Interesse an Richtigkeit**

Bei Alexy verfügt die Person über ein Interesse an Richtigkeit.<sup>2073</sup> Das Interesse an Richtigkeit wird zumindest einer hinreichenden Anzahl von Personen, nicht notwendig jeder Person zugeschrieben. Alexy baut diese These im Rahmen seiner Argumente von Autonomie und Nutzenmaximierung auf. Einerseits ist das Interesse an Richtigkeit verknüpft mit der Idee der ernsthaften Teilnahme am Diskurs, die nicht nur das Interesse an Autonomie des Anderen, sondern auch ein Interesse an Richtigkeit voraussetzt. Das Interesse der Person an Richtigkeit impliziert wiederum eine Verknüpfung ihrer diskursiven Fähigkeiten mit dem Interesse, diese Fähigkeiten im Bereich des Handelns zu gebrauchen. Das Interesse an Richtigkeit führt zu einer existentiellen Entscheidung, die Autonomie des Anderen anzuerkennen.<sup>2074</sup> Die Anerkennung der

---

<sup>2069</sup> Vgl. R. Alexy, *Menschenrechte ohne Metaphysik?*, S. 20.

<sup>2070</sup> Alexys Formulierung des Autonomieprinzips besagt, „*daß derjenige, der ernsthaft an Diskursen teilnimmt, die Autonomie seiner Gesprächspartner voraussetzt, was das Bestreiten bestimmter Menschenrechte ausschließt*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S.148. Vgl. K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 200.

<sup>2071</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S.151.

<sup>2072</sup> Vgl. R. Alexy, a.a.O., S.153.

<sup>2073</sup> Vgl. R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S 142.

<sup>2074</sup> Das Interesse an Richtigkeit ermöglicht es nach Alexy von der diskursiven Fähigkeit Gebrauch zu machen. Dieses Interesse ist mit existentiellen Entscheidungen verbunden, die die Akzeptanz unserer diskursiven Möglichkeiten betreffen. Was letztlich zu entscheiden ist, ist nach Alexy, „*ob wir uns selbst als diskursive Kreaturen wollen*“. Deswegen nennt Alexy diese Begründungsweise „*existentiell*“. Siehe R. Alexy, a.a.O., S. 21.

Autonomie bedeutet schließlich die Anerkennung des Anderen als Person mit Würde und entsprechenden Rechten.<sup>2075</sup>

Andererseits entwickelt Alexy das Interesse an Richtigkeit im Rahmen seines Arguments der Nutzenmaximierung, das ein Interesse an Richtigkeit von zahlreichen Personen voraussetzt. Nach diesem Argument gibt es Interesse an individueller Nutzenmaximierung, doch auch wenn die Person nur aufgrund eines egoistischen Nutzenskalküls, d.h. aus strategischen Gründen, in den Diskurs eintritt und die Diskursregeln praktisch befolgt,<sup>2076</sup> muss der Nutzenmaximierer mit einer Anzahl an Personen mit einem Interesse an Richtigkeit rechnen, was zu einer objektiven Begründung des Autonomieprinzips und damit der Menschenrechte führt.

Das Interesse an Richtigkeit bildet bei Alexy im Prinzip eine normative Prämisse, die eine Weiterentwicklung einer normativen Konzeption der Person ermöglicht, aber gleichzeitig eine empirische Bedeutung enthält. Die empirische Bedeutung der Prämisse des Interesses an Richtigkeit ist erst dann von Bedeutung, wenn die moralische bzw. ideale Geltung der Diskursregeln nicht vorhanden ist, sondern nur die objektive Geltung, bzw. wenn kein Interesse an Richtigkeit besteht. Dann muss der Nutzenmaximierer, obwohl er kein Interesse an Richtigkeit hat, mit der Tatsache rechnen, dass es immer ausreichend Personen mit einem solchen Interesse an Richtigkeit gibt<sup>2077</sup> und sich aus zweckrationalen Gründen in angemessener Weise zu verhalten.

#### 2.3.4.2 Das Interesse an Autonomie

Alexy betrachtet die Idee des Interesses der Person an Autonomie im Rahmen seines Konsensargumentes. Dieses Argument stützt sich auf die Idee der Autonomie als Gegenstand elementarer menschlicher Interessen. Es nimmt an, dass die Personen als Teilnehmer am idealen Diskurs unter den Bedingungen der argumentativen Unparteilichkeit menschliche Interessen geltend machen und berücksichtigen. Eine solche Annahme soll auf einer diskurstheoretischen Konzeption der Person begründet liegen. In diesem Sinne behauptet Alexy: „*Es spricht vieles dafür, daß sich mit Hilfe der Diskurstheorie eine Konzeption der Person begründen läßt, in der das Interesse an Autonomie eine zentrale Rolle spielt*“.<sup>2078</sup>

Das Interesse an Autonomie<sup>2079</sup> entspricht dem Interesse, wonach die Teilnehmer eines idealen Diskurses das Autonomieprinzip für berechtigt halten würden. Diese Annahme führt zur Idee einer universellen Zustimmung zum Autonomieprinzip, nämlich dass die Teilnehmer an einem idealen Diskurs einen idealen Konsens zum Autonomieprinzip finden würden. Die universale Zustimmung bildet also eine *zweite Begründung* des Autonomieprinzips,<sup>2080</sup> welche dieses Prinzip nicht nur ergänzt, sondern auch verstärkt.<sup>2081</sup> Das Interesse an Autonomie bildet bei Alexy eine Annahme, die sich nur auf einer *diskurstheoretischen Personkonzeption* begründen lässt.<sup>2082</sup>

Die Idee menschlicher Interessen, die Gegenstand von Autonomie sind und im Diskurs eingeführt werden und denen zugestimmt werden könnte, bildet bei Alexy nicht nur eine Ergänzung, sondern vielmehr eine Verstärkung des Autonomiearguments. Dies geschieht, insofern das

---

<sup>2075</sup> „*Wer den anderen als autonom anerkennt, erkennt ihn als Person an. Wer ihn als Person anerkennt, spricht ihm Würde zu. Wer ihm Würde zuspricht, erkennt seine Menschenrechte an*“. R. Alexy, a.a.O., S. 20.

<sup>2076</sup> Vgl. E. Hilgendorf, *Rechtstheorie* 27 (1995), S. 198; K-E. Hain, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 207 f.

<sup>2077</sup> Das Argument der individuellen Nutzenmaximierung steht in der hobbesianischen Tradition. Hierzu R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 141; ders., *Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft*, S. 22.

<sup>2078</sup> Vgl. R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 162.

<sup>2079</sup> Alexy erklärt, dass der Unterscheid zwischen diesem Argument und dem zweiten darin liegt, dass bei diesem das Autonomieprinzip nicht als Voraussetzung des Diskurses betrachtet wird, sondern als *Gegenstand elementarer menschlicher Interessen*. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 162.

<sup>2080</sup> Damit werden auch das allgemeine Menschenrecht und die mit ihm verbundenen Rechte auf eine andere Weise begründet. Vgl. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 163.

<sup>2081</sup> Hierzu R. Alexy, „*Diskurstheorie und Menschenrechte*“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 162-163.

<sup>2082</sup> „*Es spricht vieles dafür, daß sich mit Hilfe der Diskurstheorie eine Konzeption der Person begründen läßt, in der das Interesse an Autonomie eine zentrale Rolle spielt*“. R. Alexy, *Diskurstheorie und Menschenrechte*, S. 162.

Interesse an Autonomie impliziert, dass im idealen Diskurs dem Autonomieprinzip von allen zugestimmt werden würde.<sup>2083</sup>

### 2.3.5 Die metaphysischen Elemente der Konzeption der Person

Weiterhin schließt eine Konzeption der Person bei Alexy *metaphysische* Elemente ein. Diese Metaphysik ist jedoch keine dogmatische bzw. *emphatische*, sondern vielmehr eine *konstruktive* Metaphysik. Dies führt – wie bei Kant – letzten Endes zu einer Metaphysik des Subjekts. In diesem Sinne werden bei Alexy Personen als „Entitäten“ bzw. als diskurstheoretische Entitäten begriffen. Dies impliziert eine Ontologisierung der Person.

### 2.4 Die Konzeption der Person bei Nino

Als erstes bezieht sich Nino auf das Problem des *graduellen Charakters des Begriffes* „*moralischer Person*“, wenn dieser Begriff zur Analyse des Begriffes der Menschenrechte gebraucht wird. Es wird versucht, eine Lösung dieses Dilemmas der zwei sich gegenüberstehenden Alternativen der klassischen Auffassungen von Person darzustellen. Die erste Alternative besteht darin, dass der Begriff von Person auf *prima facie* moralischen Eigenschaften beruht, wie die Kennzeichen von *Vernunft, Rationalität und Autonomie*, die insbesondere die Kantsche Konzeption der Person herausarbeitet.<sup>2084</sup> Dieser Alternative gegenüber wendet Nino ein, dass diese Konzeption der Person einen graduellen Charakter derselben zulässt, nämlich dass es Personen gibt, die solche moralischen Eigenschaften in einem höheren Grad als andere besitzen und deshalb in einem höheren Grad als moralische Personen betrachtet werden sollen.<sup>2085</sup>

Die zweite Alternative zur Konzeption moralischer Person schlägt eine biologische Konzeption der Person vor, die keinen graduellen Begriff von Person bildet, da sie allein die elementarsten biologischen Merkmalen der Person darstellt, welche ausnahmslos und in gleichem Maße alle Menschen besitzen. Eine derartige Konzeption bietet aber auch keine wirkliche Lösung an. Dieser Konzeption der Person wird zweierlei vorgeworfen. Erstens lassen die biologischen Merkmale keine Verknüpfung zum Inhalt der Menschenrechte zu und in diesem Sinne kann nicht aufgrund dieser Merkmale eine Konzeption der Person entworfen werden, die als Grundlage zur Begründung der Menschenrechte dienen könnte. Zweitens lässt eine solche Konzeption diskriminierende und rassistische Auffassungen zu. Deshalb ist Nino der Ansicht, dass ein solcher faktischer Begriff von „*moralischer Person*“, der auf bestimmten *faktischen Eigenschaften* beruht und die Grundlage bestimmter menschlicher Rechte bildet, irreführend ist.<sup>2086</sup>

Dahingegen vertritt Nino in Anlehnung an Bruce Ackerman,<sup>2087</sup> keine empirische, sondern vielmehr eine politische und in weiterem Sinne moralische Konzeption der Person. Dementsprechend wird eine Wendung der philosophischen Forschungsstrategie zu einer konstruktivistischen Methode vorgeschlagen, um anhand der Menschenrechte und ihrer grundlegenden Grundsätze zu einer Konzeption der Person gelangen zu können. Man muss also nicht von faktischen, sondern vielmehr von den moralischen Prinzipien ausgehen, aus denen die Menschenrechte sich ergeben, um die Person als diejenige zu definieren, die bestimmte und notwendige moralische Eigenschaften für die Ausübung ihrer Menschenrechte besitzt.<sup>2088</sup> In diesem Sinne lassen sich bei Nino zwei Kennzeichen finden: erstens ist der Begriff von

<sup>2083</sup> Siehe R. Alexy, „Diskurstheorie und Menschenrechte“, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, S. 162-163.

<sup>2084</sup> Vgl. Thomas E., *Humanity as an End in Itself*, in „*Ethics*“, Hill (Hg.), Oktober 1980, Vol. 91, Nr. 1, S. 85-86.

<sup>2085</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 44.

<sup>2086</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 44-45.

<sup>2087</sup> B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980, S. 78.

<sup>2088</sup> Dies bedeutet, dass die moralischen Grundprinzipien, aus denen sich die Menschenrechte ergeben, kategorische Rechte in dem Sinne bilden, dass sie „*erga omnes*“ sind, nämlich dass sie den Menschen ohne einen graduellen Charakter bzw. unabhängig von dem Besitz irgendwelcher Eigenschaft zugeschrieben werden. Die Tatsache, dass einige Individuen ihre Rechte mehr ausüben oder von ihnen in einem größeren Maße profitieren können, ist nur dies bzw. eine bloße Tatsache. Dies impliziert aber, dass aus der Sicht der Person unterschieden werden muss, zwischen Rechtsinhaber und der Fähigkeit Rechte auszuüben. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 45.

moralischer Person normativ-analytisch mit dem der Menschenrechte verknüpft und zweitens ist der Begriff der moralischen Person auf die Ausübung moralischer Rechte wie der Menschenrechte angewiesen.<sup>2089</sup>

Anhand dieser konstruktivistischen Methode schlägt Nino drei grundlegende Grundsätze vor, die Eigenschaften der Person widerspiegeln und aus deren Kombination die Menschenrechte entspringen: das Prinzip der Autonomie der Person, das der Unverletzlichkeit der Person und das Prinzip der Würde der Person. Das Autonomieprinzip bezieht sich auf einen ausgesprochenen intrinsischen Wert zum Entwurf und der Verfolgung von Lebensplänen und Idealen des Guten. Darüber hinaus wird auch ein intrinsischer Wert auf die Freude und Abwesenheit von Schmerz gelegt durch ein Ergänzungsprinzip bzw. das hedonistische Prinzip.<sup>2090</sup> Das Prinzip der Unverletzlichkeit der Person verbietet den instrumentellen Gebrauch von Individuen zugunsten anderer Individuen oder Gruppen von Individuen, dass nämlich einige Personen als Mittel zu individuellen oder kollektiven Zwecken gebraucht werden.<sup>2091</sup> Schließlich besagt das Prinzip der Würde der Person, dass die Menschen aufgrund ihres Willens und nicht aufgrund der Willkür anderer betrachtet werden müssen, nämlich dass der Willen des Menschen ernst genommen werden muss.<sup>2092</sup>

Aus dem Inhalt und der Begründung dieser Prinzipien lässt sich schlussfolgern, dass diese Prinzipien sich auf Individuen mit „*potentiellem Vermögen*“ beziehen. Diese potentiellen Vermögen der Person weisen bei Nino auf Dreierlei hin: erstens auf das Selbstbewusstsein der eigenen unabhängigen und unersetzbaren Identität als Zuschreibungszentrum von Wünschen, Interessen und Glauben; zweitens auf die Fähigkeit das eigene Leben nach frei angenommenen Idealen und Prinzipien zu entwerfen und zu entfalten; und drittens auf die Befähigung zur Gestaltung des eigenen Willens zum Treffen von Entscheidungen.<sup>2093</sup>

Menschenrechte lassen sich nach Ninos Ansicht anhand dieser Eigenschaften der moralischen Person als diejenigen moralischen Rechte definieren, die alle *Wesen mit potentiellen moralischen Fähigkeiten* besitzen. Solche potentiellen moralischen Fähigkeiten der Person beziehen sich auf das Selbstbewusstsein ihrer eigenen Identität als Rechtsinhaber und auf die Gestaltung ihres eigenen Lebens nach ihren eigenen Werturteilen. Obwohl diese Definition keinen graduellen Charakter der moralischen Person einschließt, muss man mit Nino anerkennen, dass es *faktische* und nicht *normative* Beschränkungen des Begriffes der moralischen Person gibt. Daraus folgt, dass die moralischen Prinzipien, aus denen sich die Menschenrechte und ihre Konkretisierung als Grundrechte ableiten lassen, eine ständige Optimierung für die volle Verwirklichung der moralischen Person und ihrer moralischen Rechte fordern.<sup>2094</sup> Dies bietet nach Ninos Ansicht eine ausreichende Antwort auf den Einwand hinsichtlich des graduellen Charakters des auf Autonomie bezogenen Begriffes der moralischen Person.

In diesem Zusammenhang wendet Nino sich der *liberalen Konzeption der Person* zu und behauptet in Anlehnung an Sandel, dass zum Kantschen Liberalismus eine bestimmte Konzeption der Person gehört. Nino findet ebenfalls in Rawls' praktischer Philosophie das deutliche Beispiel einer liberalen und an Kant anknüpfenden Formulierung einer Konzeption der Person als frei und gleich anhand der moralischen Vermögen derselben zu einem Gerechtigkeitsinn und einer eigenen Konzeption des Guten.<sup>2095</sup>

---

<sup>2089</sup> Hierzu C. S. Nino, a.a.O., S. 45-46.

<sup>2090</sup> Zum Autonomieprinzip siehe C. S. Nino, a.a.O., spanisch: S. 46, englisch.: S. 147 f. Vgl. R. Alexy, Carlos Santiago Ninos Begründung der Menschenrechte, S. 196 ff.

<sup>2091</sup> Zum Unverletzlichkeitsprinzip siehe C. S. Nino, a.a.O., spanisch: S. 46, englisch.: S. 186. Vgl. R. Alexy, a.a.O., S. 196 ff.

<sup>2092</sup> Siehe C. S. Nino, a.a.O., spanisch: S. 46, englisch.: S. 176; vgl. R. Alexy, Carlos Santiago Ninos Begründung der Menschenrechte, S. 197.

<sup>2093</sup> Diese Eigenschaften der moralischen Person nähern sich nach Ninos Ansicht Robert Nozicks konstitutiven Eigenschaften der „moralischen Basis“, nämlich hinsichtlich derjenigen Kennzeichen, die ein Individuum zum Subjekt eines moralischen Verhaltens machen. Diese Eigenschaften beziehen sich bei Nozick auf ein *selbstreflexives Ich* und auf ein Wesen das Werte verfolgen kann. Vgl. Siehe Nino, a.a.O., S. 46 f.

<sup>2094</sup> Siehe C. S. Nino, a.a.O., S. 47.

<sup>2095</sup> Hierzu C. S. Nino, a.a.O., S. 171.



Ninos Vorschlag einer normativen Konzeption moralischer Person stützt sich auf Sandels Formulierung einer minimalen bzw. „*feine(n) Konzeption der Person*“. Eine feine Konzeption der Person ist notwendig, um Prinzipien der Gerechtigkeit abzuleiten und ihre Priorität gegenüber anderen sozialen Werten zu rechtfertigen.<sup>2096</sup> Bei einer solchen Konzeption lässt sich die Person durch fünf streng verbundene Merkmale kennzeichnen: (i) Erstens hat die moralische Person die Fähigkeit sich selbst Ziele und Zwecke zu setzen und sie zu befolgen, indem sie ihren eigenen Interessen und Wünschen genügt. (ii) Zweitens muss zwischen der Person und ihren Zielen und Zwecken unterschieden werden. Die moralische Person ist eine vorgegebene und unveränderte Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit aller ihrer unterschiedlichen Ziele und Zwecke. (iii) Daraus folgt drittens, dass die Person und ihre Fähigkeit zur Autonomie vom empirischen Charakter ihrer Ziele und Zwecke nicht betroffen sind und dass ihnen ein normativer Charakter zuzuschreiben ist. (iv) Viertens lassen sich die moralischen Personen voneinander unterscheiden, sofern sie verschiedene Systeme von Interessen und Zielen sowie unabhängige Urteilsvermögen haben. (v) Schließlich zeigt die moralische Person ausschließlich einen individuellen Charakter. Dies bedeutet, dass allein das Individuum eine moralische Person sein kann und keine Gemeinschaft oder Gruppe von Individuen.<sup>2097</sup>

In Anlehnung an Sandel ist Nino der Meinung, dass die Priorität der Person gegenüber ihren Zielen und Zwecken die Grundlage des Vorranges der Gerechtigkeit gegenüber anderen Werten ist, da die Prinzipien der Gerechtigkeit sich aus den grundlegenden moralischen Merkmalen bzw. Eigenschaften der Person ableiten lassen. Dies geschieht insofern, als anerkannt wird, dass die grundlegenden moralischen Merkmale der Person vorrangig als ihre Ziele gewährleistet werden müssen.<sup>2098</sup> Jedoch räumt Nino ein, dass die moralische Person nicht nur durch moralische Eigenschaften gekennzeichnet ist, sondern auch durch viele andere Merkmale, die ihre Identität betreffen, wie ihre Körperlichkeit, ihre Psychologie und ihre Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder einer Gesellschaft.<sup>2099</sup>

Die Aufgabe einer liberalen Konzeption der Person besteht Nino zufolge darin, dass durch eine normative Konzeption der Person beantwortet werden kann, wie die Menschen gemäß einigen Prinzipien behandelt werden *sollen*.<sup>2100</sup> Darüber hinaus sollen konkrete Merkmale der Person, wie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, von der *feinen* Konzeption der Person aufgrund der formellen Eigenschaften der moralischen Prinzipien von Allgemeinheit und Universalität ausgeschlossen werden. Die formellen Bedingungen des moralischen Denkens von Universalität und Allgemeinheit fordern die Trennung eines minimalen Ichs, das im moralischen Argumentieren vorausgesetzt wird, von konkreten und bestimmten Merkmale desselben.<sup>2101</sup>

Das Hauptargument Ninos lautet dann, dass die formellen Kantschen Bedingungen des moralischen Denkens von Universalität und Allgemeinheit, die den Kern des moralischen Diskurses bilden, zu den liberalen Prinzipien und zu einer *feinen normativen Konzeption der Person* führen.<sup>2102</sup> Demzufolge hat eine derartige normative Konzeption der Person eine diskurstheoretische Grundlage. Der einzige mögliche Rechtfertigungsweg einer normativen

---

<sup>2096</sup> Hierzu C. S. Nino, a.a.O.

<sup>2097</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 172.

<sup>2098</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O.

<sup>2099</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 173.

<sup>2100</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 174.

<sup>2101</sup> Die Bedingung der Allgemeinheit schreibt es einerseits vor, dass die moralischen Prinzipien normative Folgen der generellen Situationen berücksichtigen sollen. Die Bedingung der Universalität fordert es andererseits, dass ein Prinzip in allen Situationen unter im Wesentlichen gleichen Umständen angewendet werden soll. Hinsichtlich dieser Grundposition behaupten die Kritiker des Liberalismus, dass die entscheidende Rolle der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft unterschätzt wird und dass dieses wichtige Merkmal einer Person allein unter einem instrumentalistischen Blickwinkel berücksichtigt wird. Aus der Sicht einer normativen Konzeption der Person ist es aber nicht nötig, die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder Gesellschaft als ein konstitutives Merkmal der moralischen Person zu betrachten, die man voraussetzen muss, wenn man an einem moralischen Diskurs teilnimmt bzw. wenn man in moralischen Angelegenheiten argumentiert. Der Liberalismus lässt sich jedoch vollkommen mit dem Ideal eines Leben in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft unter der Bedingung vereinen, dass die Freiheit des Menschen gewahrt wird. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 176-195.

<sup>2102</sup> Demzufolge lässt sich bei Nino der moralische Diskurs als eine liberale Praxis kennzeichnen, nämlich als „*der interne Aspekt der liberalen Institutionen*“, obwohl der Diskurs eine gewisse Unabhängigkeit von diesen Institutionen zeigt. Vgl. C. S. Nino, S. 195.

Konzeption der Person besteht nach Nino in dem Nachweis, dass eine solche Konzeption der Person eine notwendige Voraussetzung der Teilnahme an der Praxis des moralischen Diskurses ist und ferner eine Voraussetzung der Struktur des Diskurses selbst darstellt.<sup>2103</sup>

Dass eine normative Konzeption der Person eine notwendige Voraussetzung des moralischen Diskurses ist, bedeutet zweierlei bei Nino. (i) Erstens bedeutet es, dass, wenn man an einem Diskurs hinsichtlich moralischer Frage teilnimmt, man implizit und notwendigerweise eine normative Konzeption der Person als frei und gleich voraussetzt. Demzufolge zeigt sich diese Voraussetzung dadurch, dass ihre Ablehnung eine gewisse „*Inkonsistenz*“ hervorruft.<sup>2104</sup> Ninos *Inkonsistenzargument* weist auf eine Art von pragmatischen Widerspruch hin, den Habermas und Alexy mit dem Argument des *Selbstwiderspruchs* zur Geltung bringen. (ii) Zweitens bedeutet diese Voraussetzung, dass die normative Konzeption der Person der Diskursgrundstruktur selbst entspricht bzw. der Hintergrundstruktur des Argumentationsvorganges der moralisch-diskursiven Praxis. Nun wird die Struktur des moralischen Diskurses nach den liberalen Prinzipien bestimmt und diese liberalen Prinzipien werden intrinsisch mit den Merkmalen einer normativen Konzeption der moralischen Person verknüpft.<sup>2105</sup> Dementsprechend bildet die normative Idee der moralischen Person die strukturelle Grundlage der Idee des moralischen Diskurses. In diesem Zusammenhang lässt sich bei Nino eine normativ-analytische, strukturelle Identität zwischen *Diskurs*, *liberalen Prinzipien* und einer *normativen Konzeption der moralischen Person* erkennen.

Es lässt sich also behaupten, dass bei Nino die normative Struktur des moralischen Diskurses der normativen Struktur der Konzeption der moralischen Person entspricht, nämlich dass im moralischen Diskurs eine normative Konzeption der moralischen Person durch die liberalen Prinzipien nachgebildet wird. Daraus folgt, dass die normativen Merkmale der moralischen Person sich in den liberalen Prinzipien und ferner in der Struktur des Diskurses selbst widerspiegeln. Es lässt sich eine normativ dreifache Reihenfolge des Begründungsverhältnisses zwischen einer normativen Konzeption der moralischen Person, den moralischen Prinzipien und dem moralischen Diskurs erkennen.

Dieses *Begründungsverhältnis* zwischen *Person-Prinzipien-Diskurs* bringt die Haupteigenschaft der moralischen Person zum Ausdruck, welche in Autonomie besteht, nämlich in der Fähigkeit, Ziele und Zwecke eines eigenen Lebensplanes zu wählen und zu verfolgen. Dieses Begründungsverhältnis impliziert sowohl das Prinzip der Autonomie der Person, als auch die Teilnahme am moralischen Diskurs mit einem Anspruch auf universelle Zustimmung aller Diskursteilnehmer sowie die Einhaltung der moralischen Normen, denen zugestimmt wurde. Vom Standpunkt des Diskurses aus lässt sich wiederum bei Nino dasselbe Begründungsverhältnis folgendermaßen formulieren: Da der Diskurs einen Konsens anstrebt, setzt er voraus, dass die Diskursteilnehmer dazu fähig sind, moralische Normen zu wählen und sie einzuhalten. Die Idee des Konsenses bzw. der Zustimmung impliziert also die Idee eines Subjektes, das Entscheidungen trifft, und diese Idee impliziert wiederum die Idee eines kontinuierlichen und von anderen unabhängigen und differenzierten Ichs als autonomes Zentrum aller Entscheidungen, was letztlich der Idee einer moralischen Person entspricht.<sup>2106</sup> Darüber hinaus führt das Grundmerkmal der Trennung und Unabhängigkeit der Personen voneinander zum Prinzip der Unverletzlichkeit der Person, nämlich zu dem Prinzip, dass eine Person nicht als Mittel zu den Zwecken einer anderen Person oder Gruppe von Personen geopfert werden darf.<sup>2107</sup>

Daraus, dass die Konzeption der Person, die dem moralischen Diskurs zugrunde liegt, normativ ist, folgt nach Nino, dass der moralische Diskurs *nicht neutral*, sondern vielmehr von *gewissen*

---

<sup>2103</sup> Im Gegensatz dazu scheint bei Rawls die Konzeption der Person als implizit in der demokratischen Kultur enthalten zu sein. Nino nimmt einen anderen Weg und zwar eine diskurstheoretische Erklärung der moralischen Person. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 174.

<sup>2104</sup> Hierzu C. S. Nino, a.a.O., S. 174.

<sup>2105</sup> Zu dieser Verknüpfung siehe C. S. Nino, a.a.O., S. 174-175.

<sup>2106</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 175.

<sup>2107</sup> Die anderen Merkmale einer Person sind nach Nino problematisch: die Talente oder die Körperlichkeit. Dennoch schlägt dieser Autor vor, dass die Einbeziehung der Körperlichkeit in der feinen Konzeption der Person und das Kriterium der persönlichen Identität aus derjenigen Voraussetzung des moralischen Denkens folgt, die besagt, dass die Freude gesucht werden und der Schmerz vermieden werden soll. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 175 f.

*Prinzipien bzw. den liberalen Prinzipien* geprägt ist. In diesem Sinne wird behauptet, dass der moralische Diskurs nicht nur keiner neutralen Institution entspricht, sondern vielmehr, dass der Diskurs nicht neutral sein *kann*, da die Struktur des Diskurses selbst bestimmte Voraussetzungen beinhaltet, aus denen sich substantielle moralische Prinzipien herleiten lassen.<sup>2108</sup> Die Aufgabe der Diskursteilnehmer ist es, zu zeigen, dass die von allen notwendigerweise geteilten Voraussetzungen des Diskurses zu einer spezifischen Art von moralischen Prinzipien bzw. den liberalen führen.<sup>2109</sup>

Bei Nino ist festzuhalten, erstens, dass Ninos These besagt, dass die moralische Konzeption der Person als Voraussetzung des Diskurses besteht, nämlich dass die Hintergrundstruktur des moralischen Denkens eine *feine bzw. schwache Konzeption der moralischen Person* voraussetzt. Zweitens ist festzuhalten, dass eine feine Konzeption der moralischen Person diejenige ist, die allein die notwendigsten, normativen Grundvoraussetzungen berücksichtigt, um sie mit den moralischen Grundprinzipien in Einklang bringen zu können.<sup>2110</sup> Eine noch reichere Konzeption von moralischer Person ist aber nach Ninos Ansicht wünschenswert, sie lasse sich aber nur aus den substantielleren und vollständigen moralischen Prinzipien gewinnen. Damit würde der Umfang des Begriffs der moralischen Person aus den moralischen Prinzipien erläutert.<sup>2111</sup>

Bisher wurden die verschiedenen Konzeptionen der Person bei Kant, Rawls, Alexy und Nino vorgestellt. Es lässt sich schlussfolgern, dass die aussichtsreichste Konzeption der Person als Ergänzung des transzendentalen Argumentes im Rahmen eines diskurstheoretischen Begründungsprogramms der Menschenrechte eine diskurstheoretisch ist, die sich als letzte transzendente und normative Voraussetzung des Diskurses selbst und seiner Grundstruktur ansehen lässt. Sie lässt sich auch als letzte Begründungsebene moralischer Normen und mithin der Menschenrechte erkennen. Auf eine solche Konzeption weisen sowohl Alexy als auch Nino hin. Nach dieser Konzeption bildet die Idee der Person eine notwendige und unverzichtbare Voraussetzung des Diskurses bzw. des Argumentierens. Ohne eine solche Konzeption der Person könnten also der Diskurs selbst und die Argumentation nicht gedacht werden. Die Person muss als vernünftig, frei, gleich und würdig gedacht werden. Autonomie steht im Mittelpunkt einer solchen normativ diskurstheoretischen Konzeption der Person. Ihr müssen ferner diskurstheoretische und kommunikative Fähigkeiten und Kompetenzen zugeschrieben werden. Darüber hinaus impliziert eine solche Voraussetzung, dass der Begriff des Diskurses, seine Regeln und Präsuppositionen sich aus den normativen Eigenschaften der moralischen Person ergeben. Dies bedeutet, dass die normativen Voraussetzungen praktischer Vernunft die Freiheit als Autonomie und Gleichheit implizieren und der Idee des Diskurses innewohnen, die normativen Eigenschaften der moralischen Person als vernünftig, frei, gleich und würdig nachbilden. Darüber hinaus soll mit Nino zugestanden werden, dass eine solche Konzeption eine *minimale* und *allein normative* Auffassung der Person sein soll, die diejenigen notwendigen normativen Elemente enthalten soll, die eine diskurstheoretische Begründung universell praktischer Normen wie der Menschenrechte benötigt.

### III. Schlussfolgerungen

Bisher wurde versucht die Hauptthese dieser Arbeit zu entfalten, dass die aussichtsreichste formal objektive und rationale Begründung der Menschenrechte eine normative diskurstheoretische Begründung bildet, die sich letztlich auf eine normative Konzeption der Person als frei und gleich stützt, deren Kern die Idee der Autonomie bildet. Eine solche Konzeption der Person bietet eine letzte Begründung der Menschenrechte – nicht im Sinne einer Letztbegründung, sondern vielmehr einer letzten Begründungsebene – und soll dazu dienen, das transzendentalpragmatische Argument des diskurstheoretischen Begründungsmodells zu ergänzen.

---

<sup>2108</sup> Hierzu C. S. Nino, a.a.O., S. 177. In einem ähnlichen Sinne behauptet Alexy, dass der Diskurs keine neutrale Idee, sondern eine liberal geprägte Idee ist. Siehe R. Alexy, Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., Recht, Vernunft, Diskurs, S 132.

<sup>2109</sup> Vgl. C. S. Nino, a.a.O.

<sup>2110</sup> In Bezug auf eine feine Konzeption der Person siehe C. S. Nino, S. 178.

<sup>2111</sup> Dies macht Nino im Kapitel VIII des Ethics und Humans Rights. Siehe C. S. Nino, a.a.O., S. 177.

Es wurde gezeigt, dass eine *Entfaltung und Umformulierung* der Argumente zur Begründung universell praktischer Normen und mithin der Menschenrechte von Kant über Rawls bis zur Diskurstheorie vorhanden ist. In diesem Zusammenhang wurde versucht zu zeigen, dass ein diskurstheoretisches Begründungsmodell den aussichtsreichsten Kandidaten zur Begründung der Menschenrechte bildet. Ein derartiges diskurstheoretisches Begründungsmodell entspricht also einer intersubjektivistischen und transzendentalpragmatischen Umformulierung der Kantschen Hauptargumente der praktischen Vernunft bzw. des Universalitätsprinzips und Freiheitsprinzips in ihren verschiedenen Formeln zur Begründung universeller moralischer Normen und mithin der Menschenrechte. Eine solche Entfaltung und Umformulierung lässt sich in einer diskurstheoretischen Lesart der Konzeption praktischer Vernunft, der Ideen der Universalität und Autonomie, des Kriteriums praktischer Richtigkeit, der normativen Voraussetzungen des diskursiven Denkens und Argumentierens, des transzendentalen Arguments und letzten Endes der einer normativen Konzeption der Person erkennen.

Dass das diskurstheoretische Begründungsmodell die aussichtsreichste Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte anbietet, lässt sich durch die folgenden Merkmale behaupten: (i) Erstens, die Diskurstheorie schlägt ein entwickeltes formell-prozedurale Begründungsverfahren vor, das sich sowohl auf einer abstrakteren transzendentalpragmatischen normativ-analytischen Begründungsebene als auch auf einer konkreteren und dennoch normativ diskurstheoretischen Begründungsebene durchführen lässt. (ii) Zweitens, die Diskurstheorie bietet ein formell-prozedurales Richtigkeitskriterium praktischer Normen durch das diskurstheoretische Begründungsprinzip als Universalisierungsprinzip oder Richtigkeitsformel an, das sowohl die Teilnahme als auch die Zustimmung aller Betroffenen im Begründungsverfahren als Diskurs fordert. Und (iii) drittens, die Diskurstheorie stellt das komplexeste und vollständigste Begründungsmodell dar, bei dem alle Begründungsebenen, -argumente, -prinzipien und -voraussetzungen einer auf diskursives Denken und Argumentieren bezogenen praktischen Vernunft berücksichtigt werden. Aus diesen Gründen zeigt die diskurstheoretische Begründung den höchsten Grad an Rationalität sowie das höchste Begründungspotential.

In diesem Sinne wurde gezeigt, dass die aussichtsreichste Begründung der Menschenrechte in einer *normativ, liberalen, transzendental-pragmatischen und diskurstheoretischen Begründung* besteht, die auf einer argumentativen bzw. diskursiven Auffassung praktischer Vernunft beruht und die die vernünftigste Möglichkeit zur Begründung moralischer Normen wie der Menschenrechte in Zeiten einer *postkonventionellen Moral* oder einer *säkularen kritischen Moral* bildet.

Die diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur teilt die in diesem Kapitel dieser Arbeit vorgestellte *allgemeine Struktur jeder objektiv-rationalen und formellen Begründung universell praktischer Normen* wie der Menschenrechte, welche in einem *komplexen* Begründungsgebäude besteht. Die allgemeine Grundstruktur des diskurstheoretischen Begründungssystems besteht aus *allgemein-analytischen* und *allgemein-strukturellen* (i) *Formen* und (ii) *Inhalten*. Die *allgemein-analytischen Formen* beziehen sich auf die formell-rationalen Merkmale des diskurstheoretischen Begründens, nämlich auf einen diskurstheoretischen *Begründungsgrundbegriff*. Der diskurstheoretische Begründungsgrundbegriff lässt sich als ein auf dem Diskurs basierender *formal-rationaler, fallibilistischer, prozeduraler, normativer, liberaler, konstruktivistischer, intersubjektivistischer, konsensueller und transzendental-pragmatischer Begründungsgrundbegriff* kennzeichnen.

Die *allgemein-strukturellen Formen* der diskurstheoretischen Begründungsgrundstruktur bestehen in der *Sonderfallthese* und in den verschiedenen *Begründungsebenen, Begründungsdarstellungsstrukturen* und *Begründungsgraden*. Erstere besagt, dass die Begründung der Menschenrechte von der Begründung universell praktischer Normen abhängt. Letztere bringen eine *intern-logische Ebenenstruktur des Begründungsvorganges* zum Ausdruck. Die Begründungsebenen lassen sich in eine *normativ-analytische* Begründungsebene, einer auf ihr basierte *Anwendungsebene* oder *pragmatischen Begründungsebene*, und letztlich in eine *transzendente* Begründungsebene unterscheiden. Bei den zwei ersten Begründungsebenen geht es um den Konstrukt eines Begründungsverfahrens, dessen Kern ein moralischer Standpunkt

bzw. ein Richtigkeitskriterium bildet, und seine praktische Anwendung. Bei letzterer geht es ferner um die Formulierung der notwendigen Voraussetzungen eines solchen moralischen Standpunktes, aus dem sich die Ergebnisse des Freiheitsprinzips und Gleichheitsprinzips gewinnen lassen. Die letztere und tiefere Begründungsebene des diskurstheoretischen Begründungsprogramms besteht in der Formulierung der Regeln des Diskurses und ihrer Begründung durch die notwendigen Voraussetzungen des Diskurses, die Freiheit und Gleichheit des Menschen und ferner eine Konzeption der Person implizieren. Die *Begründungsdarstellungsstrukturen* beziehen sich auf eine *unmittelbare* oder *mittelbare* diskurstheoretische Begründung und auf eine *direkte* oder *nicht-direkte* auf Diskurs basierte Begründung. Die *Begründungsgrade* beziehen sich auf eine *absolute* oder eine *relative* diskurstheoretische Begründung. Darüber hinaus lässt die diskurstheoretische Begründung eine Begründung der Menschenrechte *am* und *auf* Diskurs zu, nämlich sowohl als Ergebnisse als auch als Voraussetzungen des Diskurses.

Ferner zeigt die diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur auch *allgemeine, analytisch-normative Inhalte*, die sich in mehreren Thesen formulieren lassen: Erstens vertritt die Diskurstheorie die Existenz von etwas wie praktischer Vernunft und von Menschenrechten, die auf die Möglichkeit ihrer Begründung bezogen sind; zweitens formuliert sie die Prinzipien aller rationellen Normbegründung in den Prinzipien der Universalität und Autonomie, mithin in den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit des Menschen, die ferner zu einer Konzeption der moralischen Person führen; und letztlich zeigt das diskurstheoretische Begründungsprogramm das interne analytisch-normative Verhältnis zwischen Menschenrechten, Demokratie und Verfassungsrechtsstaat.

In Bezug auf die diskurstheoretische Begründungsgrundstruktur wurde in diesem Kapitel gezeigt, dass die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte einem *komplexen Begründungsmodell* mit verschiedenen *Begründungsebenen*, *-strukturen*, *-argumenten* und *-graden* entspricht, das jedoch intern analytisch-normative Einheit und Kohärenz beansprucht. Darüber hinaus wurde gezeigt, dass die aussichtsreichsten Begründungsmöglichkeiten beim diskurstheoretischen Begründungsmodell sich folgendermaßen formulieren lassen: (i) Erstens lässt sich nach der *Begründungsebene* die Notwendigkeit einer *transzendentalen* Ebene der Begründbarkeit vorschlagen; (ii) zweitens, lässt sich nach der *Begründungsstruktur* eine *unmittelbare* sowie eine *direkte diskurstheoretische* Begründung verteidigen. Die unmittelbare Begründungsstruktur beruht auf der *Struktur des Diskurses selbst* bzw. auf den Voraussetzungen des Diskurses, während die direkte diskurstheoretische Begründungsstruktur sich auf die Möglichkeit bezieht, *allein* durch eine *Rekonstruktion der normativen Voraussetzungen des Diskurses* Menschenrechte zu begründen. (iii) Drittens, lässt sich nach den *Begründungsargumenten* ein *normatives* Modell verteidigen, bei dem die liberalen Ideen der *Universalität* und *Autonomie* die zentrale Rolle spielen. (iv) Viertens, es lässt sich nach den *Begründungsgraden* ein *ursprünglich erster Begründungsgrad* des allgemeinen Menschenrechts vorschlagen, aus dem sich die anderen abgeleiteten Menschenrechte begründen lassen. (v) Schließlich lässt es sich die These einer Ergänzung des transzendentalen Arguments durch eine normative Konzeption der moralischen Person vorschlagen. Dabei wurde auch gezeigt, dass die letzte Begründungsebene bei Kant, Rawls, Habermas und Alexy in transzendentalpragmatischen Argumenten besteht, die aus der Prämisse einer Konzeption der moralischen Person eine Rekonstruktion durch verschiedene Schematisierung dieses Arguments zulassen.

Hinsichtlich der letzteren These wurde hier dargestellt, dass das transzendentalpragmatische Argument, das den Kern des diskurstheoretischen Begründungsmodells bildet, durch die Prämisse einer normativen Konzeption der moralischen Person ergänzt werden muss und dass die *letzte Begründung* der Menschenrechte im Sinne einer *letzten Ebene der Begründbarkeit* durch eine derartige *normative Konzeption der moralischen Person* gelingen kann.

In Bezug auf die Konzeption der moralischen Person ist hier festzuhalten, dass die entfalteten normativen Konzeptionen der moralischen Person sich bei Kant und bei Rawls erkennen lassen. Einerseits lässt sich die Kantsche Konzeption des moralischen Subjekts als transzendental bzw. als transzendente Subjektivität und durch die Eigenschaften der Vernunft, der Freiheit und der Würde des moralischen Subjekts kennzeichnen. Andererseits bietet Rawls das entwickelte

Beispiel einer auf Kant bezogenen normativen Konzeption der moralischen Person, die sich wiederum durch die Eigenschaften der Vernunft und der Autonomie als moralisches Vermögen des Menschen kennzeichnen lässt. Darüber hinaus führt die Rawlssche Konzeption der moralischen Person die Eigenschaften der öffentlichen Vernunft und der öffentlichen Autonomie sowie der psychologischen Eigenschaften als Moralpsychologie der Person weiter. Diese Konzeption lässt sich als normativ verstehen, obwohl sie auch psychologische Elemente enthält und als implizit in der demokratischen Kultur enthalten zu sein scheint.<sup>2112</sup> Hier ist es wichtig festzuhalten, dass der aussichtsreichste Vorschlag einer Konzeption der Person eine diskurstheoretische Konzeption der Person ist. Eine derartige Konzeption der moralischen Person schlagen Alexy und Nino vor, insofern als sie versuchen, die Konzeption der Person mit Hilfe der Werkzeuge der Diskurstheorie zu erklären. Alexy weist darauf hin, dass die Idee einer moralischen Person als letzte normative Voraussetzung seines ganzen Begründungsprogramms der Menschenrechte dient. Eine solche diskurstheoretische Konzeption der Person lässt sich bei Alexy durch bestimmte diskurstheoretische normative Elemente – wie die Vernunftpotentiale, die kommunikativen Kompetenzen und Fähigkeiten, das Urteilsvermögen, die private und öffentliche Autonomie, die Interessen an Richtigkeit und an Autonomie – kennzeichnen. Nino schlägt ebenfalls eine normative, liberale, feine, minimale und diskurstheoretische Konzeption der Person vor, die eine notwendige Voraussetzung der Teilnahme an der Praxis des moralischen Diskurses und ferner eine Voraussetzung der Struktur des Diskurses selbst bildet. Die Haupteigenschaft einer normativ diskurstheoretischen Konzeption der moralischen Person lässt sich in der Autonomie erkennen.

Darüber hinaus wurde in dieser Arbeit versucht, mehrere Thesen zu entfalten: (i) Es wurde gezeigt, dass Menschenrechte universell moralische Rechte sind, die eine *quasiuniversell* juristisch-politische Anerkennung genießen. Dabei wurde auch gezeigt, dass zwischen Menschenrechten als moralische Rechte und Grundrechten als ihrer positiv-rechtlichen Gestalt unterschieden werden soll. (ii) Es wurde dargestellt, dass sich von einem *allgemeinen Menschenrecht* sprechen lässt, das dem allgemeinen *Recht auf Freiheit* entspricht, welches wiederum das *Recht auf Gleichheit* analytisch enthält und dass in der Begründung dieses allgemeinen Menschenrechts die weiteren konkreten Menschenrechte begründen liegen. (iii) Es wurde der Zusammenhang zwischen der Existenz und dem Begriff der Menschenrechte vorgestellt, insofern die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte die *Existenz* der Menschenrechte selbst zulässt. (iv) Es wurde behauptet, dass Menschenrechte sowohl *begründungsfähig* als auch *begründungsbedürftig* sind, dass die Möglichkeit der Begründung der Menschenrechte letztlich von der Begründung der praktischen Vernunft selbst, nämlich von der Begründbarkeit moralischer Normen, abhängt; und dass in diesem Zusammenhang die Menschenrechtsbegründung als ein *Sonderfall der allgemeinen praktischen Normbegründung* zu verstehen ist.

Ferner wurden in dieser Arbeit, mit dem Versuch Menschenrechte zu begründen, zusätzliche Hinweise darauf gegeben, dass ein *intrinsisch analytisches* und *normatives Verhältnis* zwischen Menschenrechten und *Rechtssystem*, Menschenrechten und *Demokratie*, Menschenrechten und *Gerechtigkeit* vorhanden ist, indem die Begründung der Menschenrechte zur Begründung des Rechts, der Demokratie und der Gerechtigkeit dient. Es wurde mit der Begründung der Menschenrechte auch auf eine *analytische* und *normative Verbindung* zwischen Recht und Moral hingewiesen.

---

<sup>2112</sup> Im Gegensatz dazu scheint bei Rawls die Konzeption der Person als implizit in der demokratischen Kultur enthalten zu sein. Nino nimmt einen anderen Weg und zwar eine diskurstheoretische Erklärung der moralischen Person. Vgl. C. S. Nino, a.a.O., S. 174.

## Literaturverzeichnis

**Agra Romero, María José**, Ètica neo-contractualista, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmeron (Hrsg.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, S. 247-268

**Albert, Hans**, Transzendentalen Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott, Hamburg 1975, S. 11-38, 90-142, 143-152

\_. Traktat über rationale Praxis, Tübingen, 1978, S. 1-8, 33-59

\_. Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen, 1982, S. 6-36, 58-94

\_. Kritik der reinen Erkenntnislehre, Tübingen, 1987, Einleitung, S. 1-8, 9-42, 70-93

\_. Traktat über kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen 1991

**Alejandro, Roberto**, *The limits of Rawlsian justice*, Baltimore 1998

**Alexy, Robert**, A Defence of Radbruch's Formula, in: D. Dyzenhaus (Hrsg.), *Recrafting the Rule of Law: The Limits of Legal Order*, Oxford / Portland Oregon 1999, S. 15-39

\_. A Definition of Law, in: W. Krawietz/D. N. MacCormick/G. H. v. Wright (Hrsg.), *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems. Festschrift für Robert S. Summers*, Berlin 1994, S. 101-107

\_. Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg/München 1992

\_. Bulygins Kritik des Richtigkeitsarguments, in: E. Garzón Valdés/W. Krawietz/G. H. v. Wright/R. Zimmerling (Hrsg.), *Normative Systems in Legal and Moral Theory. Festschrift für Carlos E. Alchourrón und Eugenio Bulygin*, Berlin 1997, S. 235-250

\_. Carlos Santiago Ninos Begründung der Menschenrechte, in: B. Ziemke/Th. Langheid/H. Wilms/G. Haverkate (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele*, München 1997, S. 187-217

\_. Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: S. Gosepath/G. Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998, S. 244-264

\_. Die juristische Argumentation als rationaler Diskurs, in: E. G. Valdés/R. Zimmerling (Hrsg.), *Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel*, Freiburg/München 1995, S. 361-378

\_. Diskurstheorie und Menschenrechte, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995, S. 127-164

\_. Probleme der Diskurstheorie, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995, S. 109-126

\_. Diskurstheorie und Rechtssystem, in: *Synthesis philosophica* 5 (1988), S. 299-310

\_. Eine diskurstheoretische Konzeption der praktischen Vernunft, in: R. Alexy/R. Dreier (Hrsg.), *Rechtssystem und praktische Vernunft, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 51 (1993), S. 11-29

\_. Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Normenbegründung – Normendurchsetzung, Materialien zur Normendiskussion*, Bd. 2, Paderborn 1978, S. 22-58

\_. Grundrecht und Status (Abdruck des 5. Kap. aus: *Theorie der Grundrechte*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1996 (Nr. 2)), in: S. L. Paulson/M. Schulte (Hrsg.), *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*, Tübingen 2000, S. 209-225

\_. Grundrechte als subjektive Rechte und als objektive Normen, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995, S. 262-287

\_. Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat, in: A. Aarnio/R. Alexy/G. Bergholtz (Hrsg.), *Justice, Morality and Society. Festschrift für Aleksander Peczenik*, Lund 1997, S. 27-42

\_. Grundrechte, in: *Enzyklopädie Philosophie*, H. J. Sandkühler (Hrsg.), Hamburg 1999, Bd. 1, S. 525-529

- \_. Grundrechtsnorm und Grundrecht, in: *Rechtstheorie*, Beiheft 13 (2000), S. 101-115
- \_. Idee und Struktur eines vernünftigen Rechtssystems, in R. Alexy/R. Dreier/U. Neumann (Hrsg.), *Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland Heute*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 44 (1991), S. 30-44
- \_. Jürgen Habermas` Theorie des juristischen Diskurses, in: ders.: *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main 1995, S. 165-174.
- \_. Juristische Begründung, System und Kohärenz, in: O. Behrends/M. Dießelhorst/R. Dreier (Hrsg.), *Rechtsdogmatik und praktische Vernunft*, Symposium zum 80. Geburtstag von Franz Wieacker, Göttingen 1990 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 181), S. 95-107
- \_. My Philosophy of Law: The Institutionalisation of Reason, in: L. J. Wintgens (Hrsg.), *The Law in Philosophical Perspectives*. My Philosophy of Law, Dordrecht/Boston/London 1999, S. 23-45
- \_. Normenbegründung und Normanwendung, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995, S. 52-70
- \_. Notizen zu einer Diskurstheorie des Rechts und (Diskussion mit K. Günther/R. Zaczyk/R. Zippelius) Rechtsdiskurs und Rechtssubjekt, in: P. Siller/B. Keller (Hrsg.), *Rechtsphilosophische Kontroversen der Gegenwart*, Baden-Baden 1999, S. 49-50, 65-73
- \_. Problems of Discursive Rationality in Law, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 42 (1990), S. 174-179
- \_. Recht und Moral, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 14 (2002), S. 83-92
- \_. Recht und Richtigkeit, in: W. Krawietz/R. S. Summers/O. Weinberger/G. H. v. Wright (Hrsg.), *The Reasonable as Rational? On Legal Argumentation and Justification. Festschrift für Aulis Aarnio*, Berlin 2000, S. 3-19
- \_. *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995
- \_. Rechtsregeln und Rechtsprinzipien, in: R. Alexy/H.-J. Koch/ L. Kuhlen/H. Rüßmann (Hrsg.), *Elemente einer juristischen Begründungslehre*, Baden-Baden 2003, S. 217-233
- \_. *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main 1986
- \_. Zur Entwicklung der Menschen- und Grundrechte in Deutschland, in: *Christiana Albertina* 54 (2002), S. 6-18
- \_. Zur Kritik des Rechtspositivismus, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Beiheft 37 (1990), S. 9-26
- \_. Zur Struktur der Rechtsprinzipien, in: B. Schilcher/P. Koller/B.-C. Funk (Hrsg.), *Regeln, Prinzipien und Elemente im System des Rechts*, Wien 2000, S. 31-52
- \_. Grundrechte und Demokratie in Jürgen Habermas` prozeduralem Rechtsparadigma, in: *Gerechtigkeit und Geschichte. Beiträge eines Symposiums zum 65. Geburtstag von Malte Dießelhorst*, O. Behrends/R. Dreier (Hrsg.), Göttingen 1996, S. 78-89
- \_. John Rawls` Theorie der Grundfreiheiten, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und W. Hirsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 263-303
- \_. *Theorie der juristischen Argumentation*, 3. Aufl. Frankfurt am Main 1996
- \_. Menschenrechte ohne Metaphysik? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 15-24
- \_. Grund- und Menschenrechte, in: Jan-R. Sieckmann (Hrsg.), *Verfassung und Argumentation*, Baden-Baden 2005, S. 61-72
- \_. Die Idee einer prozeduralen Theorie der juristischen Argumentation, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1995, S. 94-108
- \_. Zum Begriff des Rechtsprinzip, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main 1995, S. 177-212
- \_. Individuelle Rechte und kollektive Güter, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main 1995, S. 213-231



- \_. Grundrechte als subjektive Rechte und als objektive Normen, in: ders., *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main 1995, S. 262-287
- \_. Theorie der Grundfreiheiten, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 263-303

**Alford, C. Fred**, Eine Theorie der Gerechtigkeit, New Haven 1991

**Apel, Karl Otto**, Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung, in: ders., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M. 1998, S. 727-837

- \_. Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des „kritischen Rationalismus“, in: ders., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M. 1998, S. 33-79

- \_. Der Ansatz von Apel, in: Willi Oelmüller (Hrsg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn 1978, S. 160-173

- \_. Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins, in: ders., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1990, S. 306-369

- \_. Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?, in: Karl-Otto Apel/ Matthias Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1992, S. 29-61

- \_. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung, in: Forum für Philosophie (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main 1987

- \_. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, in: ders., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1988, S. 103-153

- \_. Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht, in: ders., *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988, S. 69-102

- \_. Regarding the relationship of morality, law and democracy: on Habermas' Philosophy of Law (1992) from a transcendental-pragmatic point of view, in: *Habermas and Pragmatism*, M. Abouafia/ M. Bookman/ C. Kemp (Hrsg.), London 2002, S.17-30

- \_. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: ders., *Transformation der Philosophie*. Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973, S. 358-435

- \_. Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1992

- \_. Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1993

**Apsalons, Edmunds**, Das Problem der Letzbegründung und die Rationalität der Philosophie: Kritischer Rationalismus versus Transzendental Pragmatik. Zum Begründungsstreit in der deutschen Philosophie, Bremen, Univ. Diss., 1995

**Ara Pinilla, Ignacio**, Las transformaciones de los derechos humanos, Madrid 1990

**Arango, Rodolfo**, Der Begriff der sozialen Grundrechte, Baden-Baden 2001

- Bausch, Thomas**, Ungleichheit und Gerechtigkeit. Eine kritische Reflexion des Rawlsschen Unterschiedsprinzips in diskursethischer Perspektive, Berlin 1993, S. 52 ff.
- Baynes, Kenneth**, The normative grounds of social criticism. Kant, Rawls and Habermas, New York 1992
- \_. Kant's Theory of Justice, S. 11-48
- \_. Justice as Fairness: Rawls's Kantian Interpretation, S. 49-76
- \_. The Concept of Person, Moral Autonomy, and Generalizable Interest, S. 123-152
- \_. From Distributive Justice to Normative Social Criticism (Rawls's Two Principles of Justice), S. 153-181
- \_. Communicative Action and Formal Pragmatics. Habermas's Defense of Discourse Ethics, S. 77-121, in: ders., The normative grounds of social criticism. Kant, Rawls and Habermas, New York 1992
- \_. Globale Gerechtigkeit. Die Anwendung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen, Albany 1992
- Becker, Michael**, Rechtsstaatliche Legitimität zwischen der Kritik der Verständigungsverhältnisse und der Kritik der Urteilskraft. Elemente einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas und Ronald Dworkin, Mainz 1991
- \_. Verständigungsorientierte Kommunikation und rechtliche Ordnung, Nomos, Baden-Baden, 2001, S. 32-53, 142-148, 210-223.
- Becker, Wolfgang**, Zur Wahrheitstheorie in der Transzendentalpragmatik, S. 93-117
- Beckermann, Ansgar**, Die realistischen Voraussetzungen der Konsensstheorie von J. Habermas, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 1972, S. 63-80.
- Bergmann, Jörg**, Kommunikative Konstruktion von Moral, Opladen 1999
- Berlin, Isaiah**, Two Concepts of Liberty, in: ders., Four Essays on Liberty, Oxford 1969, S. 118-172
- Besch, Thomas M.**, Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie, Frankfurt am Main 1998
- Bielefeldt, Heiner**, Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag, Würzburg 1992
- \_. Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998
- Bittner, Rüdiger**, Die Hoffnung auf politischen Konsens, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 39-51
- Bloch, Ernst**, Naturrecht und menschliche Würde, Surhkamp, Frankfurt am Main, 3. Aufl., 1999: Kants und Fichtes Naturrecht ohne Natur: als Vernunftrecht a priori, S. 81-92
- Blocker, Harry Gene**, Rawls „Original Position“ oder Kants „Ursprünglicher Kontrakt“. Die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordneten Zusammenlebens, 2. Aufl., Athen 1982
- Bobbio, Norberto**, Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?, Berlin 1998, S. 9-106
- Böckerstette, Heinrich**, Die Aufklärung der Aporien durch Kant, S. 207-246; Der Grenzbegriff des Ding an sich selbst und die Endlichkeit der menschlichen Vernunft, S. 292-305; Kants Begründung der Menschenwürde, S. 306-344. Über die transzendente Idee der Freiheit S. 306-310; Kant und das moderne Menschenrechtsdenken S. 408-422., In: ders., Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant, Stuttgart 1982
- Bookman, Myra**, Forming competence. Habermas on reconstructing worlds and context-transcendent reason, in: Habermas and Pragmatism, M. Aboulafia/M. Bookman/C. Kemp (Hrsg.), London 2002
- Borowski, Martin**, Discourse theory in international Law- Human Rights through Discourse, German Yearbook of International Law 44, 2001, S. 38 ff.

- Bothe, Michael**, Durchsetzung der Menschenrechte und des humanitären Völkerrechts. Ein Paradigmenwechsel?, in: Die Rechtsstellung des Menschen im Völkerrecht, 2003, S.115-130
- Bowie, Norman**, Equal Basic Liberty for All, in: Blocker, H. Gene, und Smith, Elizabeth H. (Hrsg.), John Rawls' Theory of Social Justice, Ohio 1976, S. 110-131.
- Boucher, David**, Political liberalism, London 1994
- Braun, Edmund**, Der Mensch vor seinem eigenen Anspruch. Moral als kritisch-normative Orientierungskraft im Zeitalter der posttraditionalen Gesellschaft, Würzburg 2002
- Brehmer, Karl**, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Königstein/Ts. 1980  
- Rawl' ‚Original Position‘ oder Kants ‚Ursprünglicher Kontrakt‘. Die Bedingungen der Möglichkeit eines wohlgeordneten Zusammenlebens, Hanstein 1980. (Monographien zur philosophischen Forschung)
- Brieskorn, Norbert**, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart 1997
- Brown, Stephen A. (2003)**, ‚The Problem with Marx on Rights‘, Journal of Human Rights, 2, pp. 517-22, in: Susan Easton (Hrsg.), Marx and Law, UK, 2008. S. 259-264
- Brugger, Winfried**, Menschenwürde, Menschenrechte, Grundrechte, Baden-Baden 1997  
\_. Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte, Freiburg 1980
- Brunkhorst, Hauke**, Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt am Main 1999
- Buchanan, Allen**, A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice, in: Blocker, H. Gene, und Smith, Elizabeth H. (Hrsg.), John Rawls' Theory of Social Justice, Ohio 1976, S. 5-41
- Busch, Werner**, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762-1780, Berlin, 1979
- Buchwald, Delf**, Der Begriff der rationalen juristischen Begründung. Zur Theorie der juristischen Vernunft, Nomos, Baden-Baden, 1990, S. 147 ff., 232 ff.
- Castenheda Hector-Neri**, Die Reflexivität des Selbstbewusstseins: Eine phänomeno-logische Untersuchung, in: Bertram Kienzle und Helmut Pape (Hrsg.), *Dimension des Selbst. Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, Frankfurt am Main 1991, S. 85-132
- Cavell, Stanley**, Understanding Rawls. A reconstruction and critique of A Theory of Justice, Chicago 1990
- Cavkaytar, Oemer**, Deliberative Politik und das Konzept der Zivilgesellschaft in Jürgen Habermas Faktizität und Geltung, Kiel, M.A., 1996
- Chambers, Simone**, Discourse and democratic practices, in: The Cambridge Companion to Habermas, S. White (Hrsg.), Cambridge 1995
- Chang, Chia-Yin**, Zur Begründung und Problematik der objektiven Dimension der Grundrechte, Frankfurt am Main 2000
- Cohen, Hermann**, Kants Begründung in der Ethik nebst ihrer Anwendung auf Recht, Religion und Gesichte (1877), Berlin 1910
- Colomer, Jose Luis**, Algunos Apuntes sobre Kant y la Libertad Política, in: Doxa 15/16 (1994), S. 581-598
- Cortina, Adela**, El problema de la fundamentación, in: ders., *Ética mínima*, Madrid 1986  
\_. *Ética comunicativa*, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmeron (Hrsg.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, S. 177-200  
\_. *Ética mínima*, 3. Aufl., Madrid 1992  
\_. *Pragmática formal y derechos humanos*, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S.125-134  
\_. *Ética sin Moral*, 2. Aufl., Madrid 1992  
\_. *La estructura de la razón práctica. Moral, derecho y política en la ética diskursiva*, in: ders., *Ética sin Moral*, Madrid 1990

- Cremer, Hans-Joachim**, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, in: Tradition und Weltoffenheit des Rechts, Bd. 152 (2002), S. 97-126
- Davion, Victoria**, The idea of a political liberalism. Essays on Rawls, Lanham, MD [u.a.], 2000
- Daniels, Norman**, Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice, 2. Aufl., Oxford 1985
- Darwall, Stephen L.**, Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?, in: Blocker, H. Gene, und Smith, Elizabeth H. (Hrsg.), John Rawls' Theory of Social Justice, Ohio 1976, S. 311-345.
- De Asis Roig**, Algunas notas para una fundamentación de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), El fundamento de los derechos humanos, Madrid 1989, S.66-80
- De Castro Cid Benito**, La fundamentación de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), El fundamento de los derechos humanos, Madrid 1989, S.119-124
- De Lucas, Javier**, Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos, in: Derechos Humanos, J. Ballesteros (Hrsg.), Madrid 1992, S. 13-22
- De Merneffe, Peter**, Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 142-168
- Dias, Maria Clara**, Die sozialen Grundrechte. Eine philosophische Untersuchung der Frage nach den Menschenrechten, Konstanz 1993
- Dicke, Klaus**, Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte, in: Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag, Würzburg 1992, S. 161-182
- Dietze, Gottfried**, Problematik der Menschenrechte, Berlin 1995
- Dreier, Ralf**, Der Begriff des Rechts, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 1986, S. 890-896.
- \_. Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants, in *Recht – Moral - Ideologie*, Frankfurt 1981
- Dworkin, Ronald**, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt a.M. 1984.
- Ebbinghaus, Julius**, Das Kantische System der Rechte des Menschen und des Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)* 1964, S. 23-55
- Eglin, Dieter**, Demokratie und Minderheiten. Unter besonderer Berücksichtigung der Demokratie als Lebensform, der materiellen Schranken von Verfassungsrecht und der Diskurstheorie, Bern 1998
- Engel, Gerhard**, Die Grenzen der politischen Öffentlichkeit. Jürgen Habermas im Lichte der konstitutionellen Gesellschaftstheorie, in: Ingo Pies/Martin Leschke (Hrsg.), James Buchanas konstitutionelle Ökonomik, Tübingen 1996, S. 19-55
- Engländer, Armin**, Zur begrifflichen Möglichkeit des Rechtspositivismus. Eine Kritik des Richtigkeitsarguments von Robert Alexy, in: *Jura*, 1997, S. 113-118
- \_. Diskurs als Rechtsquelle? Zur Kritik der Diskurstheorie des Rechts, Tübingen 2002, S. 7-87, 116-134, 157-176
- \_. Grundrechte als Kompensation diskursethischer Defizite? Kritische Anmerkungen zu Jürgen Habermas' Diskurstheorie des Rechts, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1995, S. 482-495
- Fernández, Eusebio**, Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), El fundamento de los derechos humanos, Madrid 1989, S.155-162
- \_. El problema del fundamento de los derechos humanos, in: ders., *Teoria de la justicia y derechos humanos*, 2. Aufl., Madrid 1991
- Forschner, Maximilian**, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, München/Salzburg 1974

- Freeman, Samuel Richard**, *The Cambridge companion to Rawls*, 1. Aufl., Cambridge 2002
- Fusfield, William D.**, Can Jürgen Habermas' "Begründungsprogramm" Escape Hans Albert's Münchhausen Trilemma?; in: *Jahrbuch Rhetorik* 8, 1989, S. 73-82
- García Amado, Juan A.**, La filosofía del derecho de Jürgen Habermas, in *Doxa*-13 1993, S.235-258
- García Máynez, Eduardo**, *Etica Formal*, in *Etica*, 26. Aufl., Mexiko 1990  
 \_ . *Etica*, 16. Aufl., Mexico 1990
- García, Anhon José**, Los derechos humanos como derechos morales. Aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez, in: *Derechos Humanos*, J. Ballesteros (Hrsg.), Madrid 1992
- Gau-Jeng, Ju**, *Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten*, Würzburg 1990
- Gebauer, Richard**, *Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas*, München 1993
- Geis, Max-Emanuel**, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, in: *Juristenzeitung*, Bd. 50, 1995, S.324-331
- Gimbernat, José Antonio**, Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación ética de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S.171-178
- Gonzalez García, José María**, Fundamento de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 179-184
- Gosepath, Stefan**, Das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechte, in: Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*, Frankfurt a.M., S. 201-240.  
 \_ . *Philosophie der Menschenrechte*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1999  
 \_ . *Gleiche Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, 1o Aufl. Suhrkamp, 2004, S. 29 ff., 108 ff., 215 ff., 288 ff., 308 ff., 322 ff., 348 ff., 447 ff.
- Gril, Peter**, Alexys Version einer transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursregeln im Unterschied zu Habermas, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1997, S. 206-216  
 \_ . *Die Möglichkeit praktischer Erkenntnis aus Sicht der Diskurstheorie*, Berlin 1997, S. 17 ff., 77-123, 124-193, 194-210
- Gronke, Horst**, Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik, in: Andreas Dorschel u.a. (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik, Ein Symposium für Karl Otto Apel*, Frankfurt a.M., S. 273-296
- Guariglia, Osvaldo**, *Kantismo*, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmeron (Hrsg.) *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, S. 53-72
- Guisán, Esperanza**, Una justificación utilitarista de los derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 185-194  
 \_ . *Utilitarismo*, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmerón (Hrsg.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, S. 269-296
- Gunkel, Klaus**, *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern 1989
- Günther, Klaus**, Universalistische Normbegründung und Normenwendung in Recht und Moral, in: ders., *Individualisierung und Generalisierung im Rechtsdenken*, Stuttgart 1992  
 \_ . *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a.M. 1988, S. 23-100
- Habermas, Jürgen**, Drei normative Modelle der Demokratie, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 277-292

- Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996, S. 11-64
- Entgegnung, in: Axel Honneth/Hans Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns'. Frankfurt a.M. 1986, S. 327-405
- Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt a.M. 1973.
- Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns (1982), in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 119-226
- Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., *Diskursethik*, Philosophische Texte Band 3, Frankfurt am Main, 2009, S. 179-301
- Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988
- Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1995
- Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, S. 187-241
- Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988
- Naturrecht und Revolution, in: ders., *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1978
- Rationalität und Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M. 1999, S. 102-137
- Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 309-398
- Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999, S. 271-318
- Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 5. Aufl., Berlin 1971
- Theorie des kommunikativen Handelns, Band I und II, Frankfurt am Main 1981
- Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, S. 127-156
- Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskurstheorie zu?, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991
- Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 293-305
- Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 100-118
- Wahrheitstheorien (1972), in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 1984, S. 127-183
- Was heißt Universalpragmatik? (1976), in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 353-440
- Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998, S. 170-192
- Zur Logik von Legitimationsproblemen, in: ders., *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1973
- Faktizität und Geltung, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1994
- **Politischer Liberalismus. Eine Auseinandersetzung mit John Rawls**, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996
- Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1984, S. 53-125

- .. Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen, in: ders., *Diskursethik*, Philosophische Texte Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 382-434
- .. Vom pragmatischen, etischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., *Diskursethik*, Philosophische Texte Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, S. 360-381
- .. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 65-94
- .. Vernünftig' versus ‚Wahr‘ oder die Moral der Weltbilder, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, S. 95-127
- .. Drei normative Modelle der Demokratie, in: ders., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996 S. 277-292
- .. - Metaphysik nach Kant, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988, S. 18-34
- .. Motive nachmetaphysisches Denkens, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988, S. 35-60
- .. Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1988, S. 153-186
- .. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 53-119
- .. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, 1983, S. 127-200
- .. Zur Rekonstruktion des Rechts (I), in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 4. Aufl., 1994, S. 109-165
- .. Zur Rekonstruktion des Rechts (2), in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 4. Aufl., 1994, S. 166-237
- .. Deliberative Politik- ein Verfahrensbegriff der Demokratie, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 4. Aufl., 1994, S. 349-398
- .. Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 4. Aufl., 1994, S. 399-467
- .. Recht und Moral (Tanner Lectures 1986): Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen*, S. 541-570
- .. Zu Idee des Rechtsstaats, in: ders. *Vorstudien und Ergänzungen*, S. 571-599
- .. Theorie des kommunikativen Handelns, Band I und II, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.
- .. Die Krise der Erkenntniskritik, in: ders. *Erkenntnis und Interesse*, 1988, S. 11-87
- .. Hegels Kantskritik, in: ders. *Erkenntnis und Interesse*, 1988, S. 14-35
- .. Die Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie, in: ders. *Erkenntnis und Interesse*, 1988, S. 59-87
- .. Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse, in: ders. *Erkenntnis und Interesse*, 1988, S. 234-235
- .. Vernunft und Interesse, in: ders. *Erkenntnis und Interesse*, 1988, S. 235-261
- .. Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 169-195

**Haim, Karl-Eberhard**, Diskurstheorie und Menschenrechte, Der Stadt 40, 2001, S. 1933 ff.

- Hare, Richard M.**, *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz*, Frankfurt a.M. 1992.
- Hart, Herbert L.A.**, Rawls on Liberty and its Priority, in: *University of Chicago Law Review*, 1973, S. 131-161
- \_. *The Concept of Law*, Oxford 1961.
- Harzer, Regina**, *Der Naturzustand als Denkfigur moderner praktischer Vernunft. Zugleich ein Beitrag zur Staats- und Rechtsphilosophie von Hobbes und Kant*, Frankfurt am Main 1994
- Hasselfeldt, Gerda**, *Die Universale Geltung der Menschenrechte*, Hasselfeldt 1995
- Hegel Georg, Wilhelm F.**, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1931*, Stuttgart 1973-1974
- \_. *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, Die Moralität, § 105-141, Die Sittlichkeit § 142-360*, Berlin 1997, S. 167-191
- Heming, Ralf**, *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft. Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden 1997
- Herrschaft, Lutz**, *Geltung und philosophische Argumentation. Systematische Untersuchungen zu Thema und Begriff der Geltung im neukantischen Kritizismus und in der Diskurstheorie*, Tübingen, 1991
- Hideshi, Yamada**, *Philosophische Überlegungen über die Menschenrechte*, in: *Völkerrechtsordnung und Völkerrechtsethik*, 2000, S.125-135
- Hilgendorf, Eric**, *Zur transzendentalpragmatischen Begründung von Diskursregeln*, in: *Rechtstheorie* 27, 1995, S. 183-200.
- Hinkmann, Jens**, *Philosophische Argumente für und wider die Universalität der Menschenrechte*, Marburg 1996
- Hinsch, Wilfried**, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997
- \_. *Die Idee der öffentliche Rechtfertigung*, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 67-115
- Hoerster, Norbert**, *Grundthesen analytischer Rechtstheorie*, in: Hans Albert (Hrsg.), *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1972, Bd. II, S. 115-132.
- \_. *Rechtsethik ohne Metaphysik. Theodor Viehweg zur Vollendung des 75. Lebensjahres am 30.4.1982*, in: *Juristenzeitung* 1982, S. 265-272.
- Höffe, Otfried**, *Eine Konversion der kritischen Theorie? Zu Habermas' Rechts- und Staatstheorie*, in: *Rechtshistorisches Journal*, 1993, S. 70-88
- \_. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin 1999
- \_. *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1977
- \_. *Understanding Rawls. A reconstruction and critique of A Theory of Justice*, Frankfurt am Main 1977
- \_. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001
- \_. *Immanuel Kant*, 4. Aufl., München 1996
- \_. *John Rawls, eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998
- \_. *Kritische Überlegungen zur Konsensstheorie der Wahrheit (Habermas)*, in: ders., *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, S. 251-277
- \_. *Menschenrechte*, in: ders., *Vernunft und Recht*, Frankfurt am Main, S. 49-82
- \_. *Transzendente Interessen und transzendentaler Tausch*, in: ders., *Vernunft und Recht*, Frankfurt am Main, S. 67-77
- \_. *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in: *Ethik und Politik*, Frankfurt am Main, 4. Aufl. 1992, S. 84-102
- \_. *Kritische Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, in: *Ethik und Politik*, Frankfurt am Main, 4. Aufl. 1992, S. 160-189.



.. Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls in Vergleich, in: *Ethik und Politik*, Frankfurt am Main, 4. Aufl. 1992, S. 206-225

.. Zur Rolle der Entscheidungstheorie bei der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien – Kritische Überlegungen im Anschluß an Rawls, in: *Ethik und Politik*, Frankfurt am Main, 4. Aufl. 1992, S. 227-240

.. Sind Moral- und Rechtsbegründung kommunikations- (konsens-, diskurs-) theoretisch möglich? –Einigen Thesen, in: *Ethik und Politik*, Frankfurt am Main, 4. Aufl. 1992, S. 243-250

**Honneth, Axel, Joas Hans**, Kampf um Anerkennung, Frankfurt am Main 1992

.. Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt am Main 2002

**Horster, Detlef**, Erkenntnis und Moral bei Habermas, in: *Theorie und Praxis heute: Ein Kolloquium zur Theorie und politischen Wirksamkeit von Jürgen Habermas*, O. Negt (Hrsg.), Frankfurt am Main 1990

.. Jürgen Habermas zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg 2001

**Hossenfelder, Malte**, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Wollens und Begründung der Menschenrechte, München 2000

**Hoyos Vásquez, Guillermo**, Por un concepto crítico de libertad en la filosofía práctica de Kant, in: *Ideas y Valores* N. 66-67, 1985, S. 101-116

**Hruschka, Joachim**, Die Person als Zweck an sich selbst Zur Grundlegung von Recht und Ethik bei August Friedrich Müller (1733) und Immanuel Kant (1785), in: *Juristenzeitung* 1990, S.1-15

**Internationalen Vereinigung für Rechts- und Staatsphilosophie IVR (Hrsg.)**, Philosophie der Menschenrechte und der Grundrechte des Staatsbürgers, Istanbul 1963

Irrlitz, Gerd, **Moral und Methode: die Struktur in Kants Moralphilosophie und die Diskursethik**, Baden-Baden 1994

**Jansen, Nils**, Die Struktur der Gerechtigkeit, Baden-Baden, 1998, S. 189-274 ff.

**Jergius, Holger**, Subjektive Allgemeinheit: Untersuchungen im Anschluss an Kant, Freiburg 1984

**Kaehler, Klaus Erich**, Probleme der moralischen Identität in der praktischen Philosophie Kants, in: Bertram Kienzle und Helmut Pape (Hrsg.), *Dimension des Selbst. Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, Frankfurt am Main 1991, S. 298-310

**Die Werke von Kant wird nach dem Akademie Textausgabe verzeichnet: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ff.**

**Kant, Immanuel**, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? , Band VIII, Berlin 1912

.. Der Streit der Fakultäten, Band VII, Berlin 1907

.. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Band IV, Berlin 1903

.. Kritik der Praktischen Vernunft, Band V, Berlin 1908

.. Kritik der Reinen Vernunft, Band IV, Berlin 1903

.. Über den Gemeinspruch, Band VIII, Berlin 1912

.. Zum ewigen Frieden, Band VIII, Berlin 1912

.. Metaphysik der Sitten, Band VI, Berlin 1907

.. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797), Bemerkungen E nach § 49, in: *Werke*, AA, Bd., 6, S. 332

**Kater, Thomas**, Politik, Recht, Geschichte. Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants, Würzburg 1999

- Katzner, Louis I.**, The Original Position and the Veil of Ignorance, in: Blocker, H. Gene, und Smith, Elizabeth H. (Hrsgs.), *John Rawls' Theory of Social Justice*, Ohio 1976, S. 42-70
- Kaufmann, Arthur**, Grundprobleme der Rechtsphilosophie. Eine Einführung in das rechtsphilosophische Denken, München 1994
- Kelsen, Hans**, Allgemeine Theorie der Normen, Wien 1979
- \_. Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze. 2. Aufl., Tübingen 1923
- \_. Naturrechtslehre und Rechtspositivismus, in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Ausgewählte Schriften von Hans Kelsen, Adolf Julius Merkel und Alfred Verdross*, Bd. 1. Wien, Frankfurt, Zürich 1968, S. 817-832
- \_. Reine Rechtslehre, 2. Aufl., Wien 1923
- \_. Zur Theorie der Interpretation, in: *Die Wiener Rechtstheoretische Schule*, Bd. 2, 1968, Bd. 2, Wien, Frankfurt, Zürich 1968, S.1363-1373
- Kersting, Wolfgang**, Fairneß und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte, Hamburg 1993
- \_. Theorie der Gerechtigkeit von 1971, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 23-160
- \_. Gerechtigkeit als Fairneß, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 25-46
- \_. Zwei Prinzipien der Gerechtigkeit, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 47-94
- \_. Die philosophische Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 95-142
- \_. Urzustand und rationale Verfassungswahl, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 111-118
- \_. Schematische Darstellung des gesamten Rechtfertigungsarguments, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 138-142
- \_. Zur Kritik der Rawlsschen Gerechtigkeitsphilosophie, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 161-198
- \_. Die Idee des politischen Liberalismus, in: ders., *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, S. 199-233. Die politische Philosophie und John Rawls S. 233-238
- \_. Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral, Weilerswist 2002
- \_. Wohlgeordnete Freiheit – Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984
- \_. Methodologische Probleme einer Theorie der sozialen Gerechtigkeit, in: ders., *Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt am Main, 1997, S. 213-317
- \_. Rawls Differenzprinzip, in: ders., *Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt am Main, 1997, S.223 f.
- \_. Pluralismus und soziale Einheit, in: ders., *Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt am Main, 1997, S. 459-496
- \_. Grundzüge der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie von 1971, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 23-35
- \_. Der Bürger und seine Fähigkeiten, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 36-57
- \_. Das Vernünftige und das Rationale, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 51-54
- \_. Die Bürden des Urteilens, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 54-57
- \_. Politisch Gerechtigkeit und umgreifender Konsens, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 58-109

- \_. Kant und Habermas über Vernunft und Öffentlichkeit, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 110-135
- \_. Rawls' Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauch, in: *Gerechtigkeit und Öffentliche Vernunft*. Über John Rawls' politischen Liberalismus. Tübingen, 2006, S. 136-162
- Kettner, Matthias**, Bereichsspezifische Relevanz. Zur konkreten Allgemeinheit der Diskursethik, in: Karl-Otto Apel/Matthias Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 317-348
- Keuth, Herbert**, Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie, Tübingen 1993
- Klein, Eckart**, Menschheit und Menschenrechte. Probleme der Universalisierung und Institutionalisierung, Berlin 2002
- Klenner, Hermann**, Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie, Berlin 1982
- Kley, Roland**, Realizing Rawls, Bern 1989
- Kliemt, Hartmut**, Autonomie als Grundlage kollektiver Beschlüsse, in: A. Bohnen/A. Musgrave (Hrsg.), *Wege der Vernunft*. Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Hans Albert, Tübingen 1991, S. 261-285
- Klug, Ulrich**, Rechtsphilosophie, Menschenrechte, Strafrecht. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1981 bis 1993, Köln 1994
- Koller, Peter**, Kant und Rawls. Eine kritische Untersuchung von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit im Lichte der praktischen Philosophie Kants, Berlin 1987
- \_. *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin 1987
- König, Peter-Paul**, Kommunikatives und strategisches Handeln. Kritische Bemerkungen zu zwei zentralen Begriffen der „Theorie des kommunikativen Handelns“ von Jürgen Habermas, in: Gerhard Preyer u.a. (Hrsg.), *Intention- Bedeutung- Kommunikation, kognitive und handlungstheoretische Grundlagen der Sprachtheorie*, Opladen 1997, S. 304-320
- König, Siegfried**, Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes-Locke-Kant, Freiburg/München 1994
- Konrad, Ott**, Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral? Ein neuer Versuch zu „U“ und „D“, in: ders., *Vom Begründen zum Handeln. Aufsätze zur angewandten Ethik*, Tübingen, 1996, S. 12-50
- Krawietz, Werner**, System der Rechte, demokratischer Rechtsstaat und Diskurstheorie des Rechts nach Jürgen Habermas, Berlin 1998
- Krebs, Waltern**, Freiheitsschutz durch Grundrechte, in: Jura, 1988, S. 617-627
- Kriele, Martin**, Recht und praktische Vernunft, Göttingen 1979
- Kroker, Eduard Josef M.**, Rechtspositivismus, Menschenrechte und Souveränitätslehre in verschiedenen Rechtskreisen, Wien 1976
- Kuhlmann, Wolfmann**, Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft. Bemerkungen zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1986, S. 24-234
- \_. Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München 1985
- \_. Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung, in: Andreas Dorschel u.a. (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main 1993, S. 212-237
- \_. Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, in: ders., *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt am Main 1986, S. 194-214
- \_. Sprachphilosophie – Hermeneutik- Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg 1992
- \_. Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letztbegründung, in: (Hrsg.) *Von Forum für Philosophie Bad Hamburg, Kants*

- transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendental-philosophie*, Frankfurt am Main 1988, S. 193-219
- \_. Ethik und Rationalität, in: Bernhard Irrgang und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Begründung von Ethik*, S. 83-96
- Kühnhardt, Ludger**, Die Universalität der Menschenrechte, 2. Aufl., Bonn 1991
- Küsters, Gerd-Walter**, Kants Rechtsphilosophie, Darmstadt 1988
- Kutschera, Franz von**, Grundlage der Ethik, 2. Aufl., Berlin/New York 1999
- Ladeur, Karl-Heinz**, Can Habermas` discursive ethics support a theory of the constitution? Towards a critique of the attempt to replace the unity of substantive universal reason by a procedural rationality of argumentation, Badia Fiesolana 1999
- Laporta, Francisco J.**, Sobre la fundamentación de enunciados jurídicos de derechos humanos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 203-208
- Larmore, Charles**, Die Wurzeln radikaler Demokratie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1993, S. 321-327.
- Leilich, Joachim**, Die unbeantwortete Frage, Bemerkungen zur Kontroverse zwischen Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und John R. Searle, in: Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann und Marcel Niquet (Hrsg.), *Transzendental Pragmatik*, Frankfurt am Main, 1993, S. 45-61
- Leiser, Burton M.**, Human rights in philosophy and practice, Aldershot 2001
- Lim, Mi-Won**, Der Begriff der Autonomie und des Menschenrechts bei Kant. Zur Möglichkeit des Menschenrechts auf sittliche Autonomie bei Kant, Frankfurt am Main 2002
- López Hernández, José**, La Fundamentación del Derecho en Kant, in: Anuario de Filosofía del Derecho IX 1992, S. 395-406
- Ludwig, Bernd**, Kants Rechtslehre, Hamburg 1988
- Luf, Gerhard**, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien/New York 1978
- Luhmann, Niklas**, Quod omnes tangit ... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas, in: Rechtshistorisches Journal 1993, S. 36-56
- Lumer, Christoph**, Habermas Diskursethik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 1997, S. 42-64
- Lutz-Bachman, Matthias**, Praktischer Diskurs und sittliche Vernunft. Rückfragen an die Diskursethik von Jürgen Habermas, in: Bernhard Irrgang und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Begründung von Ethik*, S. 98-111
- MacIntyre, Alasdair**, Der Verlust der Tugend, Frankfurt am Main 1987
- Maier, Hans**, Wie universal sind die Menschenrechte?, Freiburg im Breisgau 1997
- Mahlmann, Matthias**, Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz, Nomos, Baden-Baden, 2. Aufl., 2009, S. 40-88 u. 206-220
- Margolis, Joseph**, Vicisitudes of transcendental reason, in: M. Aboulafia/M. Bookman /C. Kemp (Hrsg.), *Habermas and Pragmatism*, London 2002, S. 31-46
- Maus, Ingeborg**, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt am Main 1992
- Mbaya, Etienne-Richard**, Zur Universalität der Menschenrechte. Ein Erlebnisbericht mit Martin Kriele, in: Staatsphilosophie und Rechtspolitik, 1997, S. 49-84
- Meyer, Herbert**, Kants Freiheitsantinomie als Antinomie der Freiheit, in: ders., *Kants transzendente Freiheitslehre*, Freiburg/München 1996, S. 19-53
- \_. Transzendente Freiheit als Autonomie des Willens, in: ders., *Kants transzendente Freiheitslehre*, Freiburg/München 1996, S. 54-104
- Meyer, Lutz**, Die kommunitaristische Rawls-Kritik, Würzburg 1996
- Muguerza, Javier**, Kant y el sueño de la razón, in: C. Thiebaut (Hrsg.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona 1991, S. 9-36

- \_. La alternativa del disenso, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 19-56
- Mulhall, Stephen**, The normative grounds of social criticism. Kant, Rawls, and Habermas, Oxford 1992
- \_. John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, 2. Aufl., Cambridge 1996
- Müller, Wolfgang Hermann**, Ethik als Wissenschaft und Rechtsphilosophie nach Immanuel Kant, Würzburg 1992
- Müller-Schmid, Peter Paul**, Begründung der Menschenrechte, Stuttgart 1986
- Musgrave, Alan**, Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie, Tübingen 1993
- Nagel, Thomas**, Die Möglichkeit des Altruismus, Mainz 1998
- Naucke, Wolfgang**, Kants Kritik der empirischen Rechtslehre, Stuttgart 1996
- Neumann, Ulfrid**, Rezension zu Robert Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, in: *Protozoologie*, 1994, S. 241-247
- \_. Juristische Argumentationslehre, Darmstadt 1986
- \_. Zur Interpretation des forensischen Diskurses in der Rechtsphilosophie von Jürgen Habermas, in: *Rechtstheorie* 1996, S. 415-426
- Neves, Marcelo**, Zwischen Themis und Leviathan. Eine schwierige Beziehung. Eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas, Baden-Baden 2000
- Neil MacCormick**, Deductive Justification, in: ders., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford 1978, S. 19-52
- \_. Legal Reasoning and Legal Theory, in: ders., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford 1978, S. 229-264
- \_. Law, Morality, and the limits of Practical Reason, in: ders., *Legal Reasoning and Legal Theory*, Oxford 1978, S. 265-274
- Nielsen, Kai**, Nozicks Kritik an Rawls' Gerechtigkeitstheorie, in: *McGill law journal* 1990, S. 572-601
- Nino, Carlos Santiago**, Ética y Derechos Humanos. Un ensayo de fundamentación, Barcelona 1989
- \_. Ética analítica en la actualidad, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmeron (Hrsg.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992, S. 131-152
- \_. Radical evil on trial, New Haven 1996
- Niquet, M.**, Transzendente Argumente, Frankfurt am Main 1991
- \_. Transzendente Intersubjektivität, in: Andreas Dorschel, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlmann und Marcel Niquet (Hrsg.), *Transzendental Pragmatik*, Frankfurt am Main 1993, S. 148-166
- Nozick, Robert** (o.J.), Anarchie, Staat, Utopie, München
- Odersky, Walter**, Die Menschenrechte. Herkunft, Geltung, Gefährdung, Düsseldorf 1994
- Oestreich, Gerhard**, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Hannover 1961
- Ofsti, Audun**, Ist diskursive Vernunft nur eine Sonderpraxis? Betrachtungen zum „Verbindlichkeitstransfer“ von transzendental-reflexiv (letzt-) begründeten Normen, in: Kar-Otto Apel/Matthias Kettner (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 296-316
- Ott, Konrad**, Wie begründet man ein Diskursprinzip der Moral? Ein neuer Versuch zu „U“ und „D“, in: ders., *Vom Begründen zum Handeln*. Aufsätze zur angewandten Ethik, Tübingen 1996, S. 12-50
- Ottmann, Henning**, Politik und Vertrag. Eine Kritik der modernen Vertragstheorien, in: *Zeitschrift für Politik* 1986, S. 22-32

- Papacchini, Angelo**, *Filosofía y derechos humanos*, 2. Aufl., Santiago de Cali 1995
- Park, Goo-Yong**, *Freiheit, Anerkennung und Diskurs. Die Moral und Rechtsphilosophie des deutschen Idealismus und deren Aktualität in Habermas` Diskurstheorie*, Würzburg 2001
- Patzig, Günther**, *Ethik ohne Metaphysik*, 2. Aufl., Göttingen 1983
- Peces-Barba, Gregorio**, *Sobre el fundamento de los derechos humanos*, in: ders., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 265-278
- Perez Luño, Antonio Enrique**, *Sobre los valores fundadores de los derechos humanos*, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 279-288
- Peters, Bernhard**, *Deliberative Öffentlichkeit*, in: L. Wingert/ K. Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 2001
- Philips, Michael**, *Between universalism and skepticism. Ethics as social artifact*, New York 1994
- Pierre, Guibentif**, *Approaching the production of law through Habermas's concept of communicative action*, in: M. Deflem (Hrsg.), *Habermas, Modernity and Law*, London 1996
- Pies, Ingo**, *Das revidierte Konzept der „Gerechtigkeit als Fairneß“ bei John Rawls. Materielle oder prozedurale Gerechtigkeitstheorie?*, Tübingen 1995
- Pogge, Thomas W.**, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Ithaca 1989
- \_ The social contract from Hobbes to Rawls, München, 1994
  - \_ John Rawls, München 1994, S. 51-128 u. 156-198
  - \_ Realizing Rawls, New York, 1989, 63-106, 161-207
- Popper, Karl Raimund**, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, 7. Aufl., Tübingen 1992
- \_ Logik der Forschung, 9. Aufl., Tübingen 1989
- Prauss, Gerold**, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974
- \_ Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt am Main 1983
- Puy, Francisco**, *Qué significa fundamentar los derechos humanos?*, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 289-302
- Radbruch, Gustav**, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945)*, in: Arthur Kaufmann (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe 3.*, Heidelberg 1990, S. 78-79
- \_ Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1946), in: Arthur Kaufmann (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe 3*, S. 83-93
  - \_ Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, in: Arthur Kaufmann (Hrsg.), *Gustav Radbruch Gesamtausgabe 3*, S. 83-93
  - \_ Rechtsphilosophie, Leipzig 1932
- Rasmussen, David M.**, *"How is valid law possible?" A review of Between Facts and Norms by Jürgen Habermas*, in: M. Deflem (Hrsg.), *Habermas, Modernity and Law*, London 1996
- Rawls, John**, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. [u.a.] 1999 / *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 6. Aufl., Frankfurt am Main 1991
- \_ Gerechtigkeit als Fairneß, Frankfurt am Main, Freiburg 1977
  - \_ Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf., Frankfurt am Main, 2006
  - \_ Collected Papers, Cambridge/London 1999
  - \_ Die Idee des politischen Liberalismus - Aufsätze 1978-1989, Frankfurt am Main 1992
  - \_ Political Liberalism, New York 1993 / Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998
  - \_ Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main 1992, S. 80-158
  - \_ The law of peoples, Cambridge 1999 / Das Recht der Völker, Frankfurt am Main 2002
  - \_ Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt am Main 2002

\_. Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauch, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 116-141

\_. Erwiderung auf Habermas, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 196-263

**Reath, Andrews**, Reclaiming the history of ethics: essays for John Rawls, Cambridge, 1997.

**Reese-Schäfer, Walter**, Kommunitarismus, 3. Aufl., Frankfurt am Main 2001

\_. Ethik und Politik. Diskursethik, Gerechtigkeitstheorie und politische Praxis, Marburg 1991

**Regh William**, Discourse and the Moral Point of View. Deriving a Dialogical Principle of Universalization, in: *Inquiry*, 1991, S. 27-48

\_. Insight and solidarity. A study in the discourse ethics of Jürgen Habermas, Berkeley 1994

**Ricken, Friedo**, Ist eine moralische Konzeption der politischen Gerechtigkeit ohne umfassende moralische Lehre möglich?, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 420-438

**Ricoeur, Paul**, John Rawls` Politischer Liberalismus, Paris 1995

**Riedel, Eibe**, Die Universalität der Menschenrechte. Philosophische Grundlagen, nationale Gewährleistungen, internationale Garantien, Berlin 2003

**Rinderle, Peter**, Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik, Freiburg 1998

**Roderick, Rick**, Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie, Hamburg 1989

**Roth, Brad R. (2004)**, 'Retrieving Marx for the Human Rights Project', *Leiden Journal of International Law*, 17, in: Susan Easton (Hrsg.), *Marx and Law*, UK, 2008, pp. 31-66, S. 265-300

**Rubio, Carracedo**, La irrenunciable Autonomía, in: C. Thibaut (Hrsg.), *La Herencia Ética de la Ilustración*, Barcelona 1991

**Ruiz Miguel, Alfonso**, Los derechos humanos como derechos morales, entre el problema verbal y la denominación confusa?, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 321-326

**Sandel, Michael J.**, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2. Aufl., Cambridge 1998

**Sandermann, Edmund**, Die Moral der Vernunft: transzendente Handlung und Legitimationstheorie in der Philosophie Kants, Freiburg 1989

**Sattig, Alfred**, John Rawls theory of social justice. An introduction, Manhein 1985

**Scheit, Herbert**, Wahrheit - Diskurs - Demokratie. Studien zur ‚Konsensustheorie der Wahrheit‘, Freiburg/München 1987

**Scheyli, Martin**, Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. Institutionelle Gestaltung durch direktdemokratische Beteiligungsformen?, Baden-Baden 2000

**Schilling, Christof**, Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen, Paderborn 1996

**Schlink, Bernhard**, The Dynamics of Constitutional Adjudication, in: M. Rosenfeld/A. Arato (Hrsg.), *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*, Berkeley/Los Angeles/London 1998, S. 371-378

\_. Abenddämmerung oder Morgendämmerung? Zu Jürgen Habermas` Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaat, in: *Rechtshistorisches Journal*, 1993, S. 57-69

**Schmidt, Th. M.**, „Immanente Transzendenz“, in: L. Hauser/ E. Nordhofen (Hrsg.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen*, Freiburg 1994

**Schmücker, Reinold**, Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven, Berlin 2002

- Schnädelbach, Herbert**, Transformation der Kritischen Theorie, in: A. Honeth/H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt am Main 1986, S. 15-34
- Schnell, Martin W.**, Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus, München 2001
- Schockenhoff, Eberhard**, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996
- Schoemaker, Sydney**, Rationalität und Selbstbewußtsein, in: Bertram Kienzle und Helmut Pape (Hrsg.), *Dimension des Selbst. Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*, Frankfurt am Main 1991, S. 19-53
- Schönrich, Gerhard**, *Bei Gelegenheit Diskurs*. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung, Frankfurt am Main 1994
- Schuartz, Luis Fernando**, Die Hoffnung auf radikale Demokratie. Fragen an die Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Univ. Diss., 1999
- Schwaiger, Clemens**, Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785, Stuttgart 1999
- Schwartländer, Johannes**, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968
- Schweidler, Walter**, Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, Münster 2001
- Schweppenhäuser, Gerhard**, Die „kommunikativ verflüssigte Moral“ Zur Diskursethik bei Habermas, in: G. Bolte (Hrsg.), *Unkritische Theorie*, Lüneburg 1989
- Searle, John**, Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt am Main 1983
- Seelmann, Kurt**, Kommunitarismus versus Liberalismus, Stuttgart 2000
- Seifert, Josef**, Die vielfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte, in: *Saatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag*, München 1997, S. 165-185
- Siep, Ludwig**, Rawls' politische Theorie der Person, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 380-395
- Shute, Stephen**, Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1996
- Silber, John**, Procedural Formalism in Kant's Ethics, in: *Review of Metaphysics*, Volume XXIII., Nr. 2 (1974), S. 198-220
- Steinhoff, Uwe**, Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Gesamtdarstellung und Analyse der kommunikationstheoretischen jüngeren Kritischen Theorie, Marsberg 2001
- \_. Probleme der Legitimation des demokratischen Rechtsstaats, in: *Rechtstheorie*, 1996, S. 449-459
- \_. Die Begründung der Konsenstheorie. Über das fehlende Fundament der Diskursethik, in: *Logos N.F.*, 1996, S. 191-210
- Stillman, Peter G.**, Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights', *American Political Science Review*, in: Michel Salter (Hrsg.), *Hegel and Law*, UK, 2003, S. 209-234
- Strahlmann, Michael**, Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Göttingen 1989
- Streb, Jochen**, John Rawls zur Einführung, Heidelberg 1993
- Tarski, Alfred**, Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik, in: Gunnar Skirbekk (Hrsg.), *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1977, S. 140-188
- Taylor, Charles**, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1977, S. 118-188
- Thibeaut, Carlos**, Neoaristotelismos contemporáneos, in: V. Camps/O. Guariglia/F. Salmeron (Hrsg.), *Concepciones de la ética*, Madrid 1992



- Tödt, Heinz Eduard**, Die Antinomie von Freiheit und Gleichheit. Ihre Bedeutung für das Verständnis der Grundrechte als Menschenrechte, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen 1978, S.149-160
- Tönnies, Sibylle**, Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen, 2. Aufl., Opladen 1997
- Tschentscher, Axel**, Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit. Rationales Entscheiden, Diskursethik und prozedurales Recht, Baden-Baden 2000, S. 80-333
- Tugendhat, Ernst**, Sprache und Ethik, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, S. 275-314
- \_. Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, S. 32-48, 65-78, 131-176, 364-391
- \_. Wie sollen wir Moral verstehen?, in: ders., *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt am Main 2001, S. 163-184
- \_. Habermas on Communicative Action, in: ders., *Philosophische Aufsätze*, 1992, S. 433-440
- \_. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt am Main 1979
- \_. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt am Main, 1994, S. 53-71, 92-106
- Unruh, Peter**, Der Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Baden-Baden, Göttingen 1993, S. 47 -157
- Vernengo, Roberto J.**, Los derechos humanos y sus fundamentos éticos, in: G. Peces-Barba (Hrsg.), *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid 1989, S. 327-343
- Villacañás, Jose Luis**, Kant, in Camps V. (Hrsg.), *Historia de la Etica*, Barcelona 1992
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz**, Freiheit, Menschenwürde, Menschenrecht. Zum Ethos der modernen Demokratie in der Sicht Kants, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein/Straßburg 1981, S.177-187
- Von Manz, Hans Georg**, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Hildesheim 1992
- Von Niekerk, Petrus Johannes**, Demokratie und Mündigkeit. Eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main, Univ. Diss., 1982
- Weiler, Hagen**, Liberals and communitarians, Opladen 1992
- Weinberger, Ota**, Legal Validity, Acceptance of Law, Legitimacy. Some Critical Comments and Constructive Proposals, in: *Ratio Juris*, 1999, S. 336-353
- \_. Habermas on Democracy and Justice. Limits of a Sound Conception, in: *Ratio Juris*, 1994, S. 239-253
- Wellmer, Albrecht**, Freiheitsmodelle in der modernen Welt, in: ders., *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Essays und Vorträge, Frankfurt a.M. 1993, S. 265-291
- \_. Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit?, in: L. Wingert/ K. Günther (Hrsg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main 2001
- \_. Menschenrechte und Demokratie, in: S. Gosepaht/G. Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998, S. 265-291
- \_. Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main 1986
- Wendel, Hans Jürgen**, Fallibilismus und Letztbegründung. Über notwendige Voraussetzungen und die Kontingenz von deren Erkenntnis, in: V. Gadenne/H. Jürgen Wendel (Hrsg.), *Rationalität und Kritik*, Tübingen 1996, S. 29-55
- Wesche, Steffen**, Robert Alexys diskurstheoretische Menschenrechtsbegründung, in: *Rechtstheorie*, 1999, S. 79-93
- Wilkes, Florian**, John Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, und Ronald Dworkin, These der Rechte. Positionen neuer amerikanischer Rechtsphilosophie zwischen Liberalismus, Utilitarismus, Positivismus und Naturrecht, Frankfurt am Main 1997
- Wintrich, Josef M.**, Zur Problematik der Grundrechte, Köln 1957

- Wittgenstein, Ludwig**, Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main, 1984
- Wolf, Ursula**, Übergreifender Konsens und öffentliche Vernunft, in: (Hrsg.) von der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg und Wilfried Hinsch, *Zur Idee des politischen Liberalismus. Jhon Rawls in der Diskussion*, Frankfurt am Main 1997, S. 52-66
- Wolff, Robert Paul**, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Princeton 1977
- \_. John Rawl's new methodology, Mass 1990
- Wright, Georg Henrik von, Sein und Sollen, in: ders., *Normen, Werte und Handlungen*, Frankfurt am Main 1994, S. 19-43