

---

Oliver Flügel-Martinsen • Daniel Gaus  
Tanja Hitzel-Cassagnes • Franziska  
Martinsen (Hrsg.)

# Deliberative Kritik – Kritik der Deliberation

Festschrift für Rainer Schmalz-Bruns

 Springer VS

*Herausgeber*

Oliver Flügel-Martinsen  
Universität Bielefeld  
Deutschland

Tanja Hitzel-Cassagnes  
Leibniz Universität Hannover  
Deutschland

Daniel Gaus  
Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Deutschland

Franziska Martinsen  
Leibniz Universität Hannover  
Deutschland

ISBN 978-3-658-02859-6

ISBN 978-3-658-02860-2 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-02860-2

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

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.  
[www.springer-vs.de](http://www.springer-vs.de)

## **Liberaler Agnostizismus, oder: Der Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit. Eine politische Sinngeschichte\***

*Karsten Fischer*

„Wie agnostisch können wir gegenüber der Normativität von Gründen sein?“  
*Rainer Schmalz Bruns*<sup>1</sup>

Die Wahrheit sei das erste Opfer eines Krieges, heißt eine berühmte Redewendung, die, von Aischylos bis zu Rudyard Kipling, etlichen verschiedenen Autoren zugeschrieben wird, aber wohl aus Samuel Johnsons *The Idler*, No. 30 aus dem Jahr 1758 stammt.<sup>2</sup> Um so eindeutiger von Michel Foucault (1999, S. 26) stammt die Umkehrung des berühmten Bonmots von Clausewitz, derzufolge „die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist“ Danach drängt es sich geradezu auf, syllogistisch zu schließen, dass die Verringerung der Wahrheitsliebe zu den Kalamitäten der Politik zu zählen ist.

Niklas Luhmann wiederum postuliert generell eine „höhere Amoralität der Politik“ (Luhmann 1994), und Hannah Arendt (1994, S. 341) hat sogar gemeint, „vom Standpunkt der Politik gesehen“, sei Wahrheit generell „despotisch“, weil „innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten jeder Anspruch auf absolute Wahrheit, die von den Meinungen der Menschen unabhängig zu sein vorgibt, die Axt an die Wurzeln aller Politik und der Legitimität aller Staatsformen legt“ (ebd., S. 333). Denn jedweder Wahrheitsanspruch stellt einen Gültigkeitsanspruch, „der jede Debatte ausschließt“, während doch „der Austausch und Streit der Meinungen [...] das eigentliche Wesen allen politischen Lebens“ ausmacht (ebd., S. 342). Aus derselben Wertschätzung öffentlicher Diskussion und Deliberation als unverzichtbarem Charakteristikum demokratischer Politik ist aber auch die scheinbar gegensätzliche Auffassung abgeleitet worden, derzufolge

---

\* Für Hinweise, Kritik und Redaktion danke ich Matthias Hansl, Sebastian Huhnholz, Astrid Sigglow und Yannick Bassler.

1 Diskussionsbemerkung auf der Tagung „Die Idee deliberativer Demokratie in der Bewährungsprobe“ der DVPW-Sektion „Politische Theorie und Ideengeschichte“ an der Leibniz-Universität Hannover am 20. März 2013.

2 Johnson (1767, S. 169): „Among the calamities of war may be justly numbered the diminution of the love of truth“.

„Demokratie ohne Wahrheitsansprüche inhaltsleer“ ist (Nida-Rümelin 2006, S. 7).

Dementsprechend bedarf es zunächst einer Vergewisserung des Wahrheitsproblems in der Politik im Allgemeinen und in der Demokratie im Besonderen, wozu sich eine historisch-rekonstruktive Methode anbietet, mittels derer sich der Problematik systematische Zusammenhänge und normative Konsequenzen abgewinnen lassen (I.). Damit erfolgt nicht nur eine methodische Orientierung an Habermas, sondern zeigt sich auch eine Entsprechung zu seiner These der Gleichursprünglichkeit zwischen Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, so dass eine Auseinandersetzung mit seiner Theorie der „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“ zu erfolgen hat (II.), bevor sich eine knappe, propädeutische Skizze des liberalen Agnostizismus als politischer Norm vornehmen lässt (III.).<sup>3</sup>

## 1 Zur historischen Rekonstruktion des liberalen Agnostizismus

Innerhalb der Politischen Theorie lassen sich drei untereinander nicht hierarchische Dimensionen unterscheiden. So hat die Politische Theorie zunächst eine – gemeinhin als „Politische Ideengeschichte“ beziehungsweise „Geschichte des Politischen Denkens“ bezeichnete – *historische Dimension*, die nach den Entstehungsbedingungen politischer Theorien fragt, und im Zuge dessen nach den Gründen ihrer Durchsetzung gegenüber konkurrierenden Konzepten, sei es durch ihre argumentative Kraft oder durch ihre Attraktivität für bestimmte Akteure in bestimmten machtpolitischen Kontexten, sowie nach der Rezeption, also der Wirksamkeit politischer Theorien im politischen Prozess. Weiterhin hat die Politische Theorie eine *normative Dimension*, deren Anliegen es ist, begründete Unterscheidungen zwischen anschlussfähigen und fehlgeleiteten Entwürfen vorzunehmen, ohne dies im Sinne der Politischen Philosophie zu einer idealen Theorie zu machen (vgl. Geuss 2011, S. 20 ff.). Von beiden Dimensionen ist eine dritte, *systematische Dimension* Politischer Theorie zu unterscheiden, die in innerdisziplinärer, politikwissenschaftlicher Kooperation auf die konzeptionelle Fundierung empirischer Analysen abzielt (vgl. Almond 1966, S. 877; Geuss 2011, S. 83).

Alle drei Dimensionen der Politischen Theorie konvergieren darin, eine *Sinngeschichte* (vgl. Assmann 1996) des Politischen Denkens zu ermöglichen, denn in historischer Perspektive werden Wahlverwandtschaften und Pfadabhängigkeiten erkennbar, die systematische Zusammenhänge zwischen bestimmten Anschauungsformen und deren Auswirkungen auf die politisch-soziale Praxis

3 Der Agnostizismus als Begriff und religionsphilosophische Haltung geht zurück auf Huxley (1894); wirkungsmächtig für seine Verbreitung dürfte vor allem Russell (1950) gewesen sein.

nahelegen, was wiederum normative Anschlussfähigkeit bedeuten oder aber ideologiekritische Reflexion erfordern kann.

Beispielsweise zeigt sich bei einer systematisierenden Auswertung der historischen Rekonstruktion der *Entstehung des Politischen bei den Griechen* (Meier 1995) eine Gleichursprünglichkeit zwischen dem paganen Verständnis des Politischen als kontingentem, unvermeidlicherweise menschlicher Deziision offen stehendem, rein innerweltlichem Geschehen, und der Vorstellung, dass dieses Geschehen folglich von denjenigen bestimmt werden sollte, die von ihm betroffen sind. Und im Sinne des von Habermas postulierten *Kreisprozesses*, „in dem sich der Kode des Rechts und der Mechanismus für die Erzeugung legitimen Rechts, also das Demokratieprinzip, *gleichursprünglich* konstituieren“ (Habermas 1992, S. 155; vgl. hierzu Gaus 2009, S. 202ff.), spricht die antik-griechische Gleichursprünglichkeit zwischen autonomem Politikverständnis und dessen demokratischer Organisationsform auch insofern für deren notwendigen Zusammenhang, als sich dieser, wie nachfolgend skizziert, in der weiteren Entwicklung immer wieder zeigt, und zwar insbesondere auch *via negativa*.

So gab es bis zur *Entstehung des Politischen bei den Griechen* in den frühen Hochkulturen gar keine Vorstellung von Politik als einem eigenständigen, durch autonomes menschliches Handeln gekennzeichnetem Lebensbereich, wie sich veranschaulichen lässt, wenn man den griechischen „Anfang Europas“ (Meier 2009) mit Altägypten und Israel (Assmann 2002) kontrastiert. So war der zentrale politiktheoretische Begriff des alten Ägyptens die *Ma'at* als über Götter und Menschen gesetzte, für Herrscher und Untertanen gleichermaßen verbindliche, gerechte Weltordnung (Assmann 1995), die für den untrennbaren Zusammenhang zwischen Wahrheit, Recht und Ordnung stand. Auf diese Weise war Pharaos Herrschaft untrennbar verbunden mit dem religiösen Heil, und „ein größerer Gegensatz zu dem, was sich in Griechenland und Israel an politischem Denken entwickelt, ist schwer vorstellbar“ (Assmann 1993, S. 26).

Als konzeptuell zwangsläufig erscheint dieser Kontrast, wenn man bedenkt, dass im Deuteronomium an die Stelle des gottgleichen Pharaos das allein verbindliche, göttliche Gesetz tritt, womit die politische Herrschaft zwar demokratisiert wird, allerdings um den Preis einer theokratischen Engführung, die das herrschaftslimitierende, korrektive Rechtsdenken Altägyptens sakralisiert: Als den Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk begründendes, göttliches Gesetz ist die politische Ordnung der menschlichen Verfügbarkeit entzogen, und Isonomie im Sinne der Herstellung politischer und rechtlicher Gleichheit konnte es nicht geben, weil die Idee sozialer Gerechtigkeit auf die Bewahrung des Alt-hergebrachten zielte, nicht auf die Erlangung von Neuem (Crüsemann 1993, S. 213).

Dieser Schritt wurde erst im antiken Griechenland vollzogen, als in den Poleis das Politische erstmalig als ausschließlich den Entscheidungen freier Bürger unterworfenen Angelegenheit verstanden wurde, also unter Verzicht auf jegliche, fortan als *unpolitisch* verstandene, transzendente oder anderweitig traditionelle Bezugnahme. Erst damit ist es möglich geworden, das Problem der Herrschaft konsequent von der Freiheit her zu denken, deren einzige Begrenzungen durch politische Entscheidungen der Bürgerschaft, mithin durch Selbstgesetzgebung, durch *Autonomie* gezogen werden.

Diese *Entstehung des Politischen bei den Griechen* führt auch zu einem neuen Rechtsdenken, das die Emanzipation von vermeinten Befindlichkeiten der Gottheiten und archaischen Praktiken wie der Blutrache beinhaltet. Im doppeldeutigen Sinne verdichtet findet sich dies in der 458 v. Chr., drei Jahre nach der Entmachtung des athenischen Adelsrates, des Areopags, uraufgeführten *Orestie* des Aischylos. Diese Tragödie erzählt davon, dass der athenische Feldherr Agamemnon zur Besänftigung der Götter seine Tochter Iphigenie als Opfer darbrachte und dafür, nach seiner siegreichen Heimkehr aus dem Trojanischen Krieg, von seiner Gattin Klytaimnestra erschlagen wird. Diese Tat wiederum wird von seinem Sohn Orest mit dem Muttermord an Klytaimnestra vergolten, woraufhin ihn die Rachegöttinnen, die Erinyen, unerbittlich verfolgen.

Mit dem Auftreten der Göttin Athene wird Aischylos' *Orestie* dann zum „*Polis-Mythos*“ (Meier 1995, S. 219), der dem überkommenen Moral- und Götterglauben eine erste Erscheinungsform paganer Rechtsstaatlichkeit entgegengesetzt. Denn das alte Recht war „unvordenklich, herkömmlich, gegeben“ und darin „streng, furchterregend, sein Anspruch zu strafen unerbittlich“ (ebd., S. 179f.). Dem Anspruch der Erinyen auf seine unhinterfragte Fortgeltung setzt Athene entgegen, die in Frage stehende Entscheidung sei sogar für Götter zu schwierig; daher muss sie auf breiter Basis erfolgen, mithin in einem sogar die religiöse Hierarchie zwischen Göttern und Menschen relativierenden, demokratischen Beteiligungsverfahren, dank dessen Orest schließlich entschuldigt wird (Meier 1993, S. 370f.).

Die Voraussetzung für diesen Schritt ist Aischylos' Bewusstsein für die Relativität von Rechtsnormen, sogar derjenigen göttlicher Provenienz: Für ihn scheint es „nicht mehr Ein Recht zu geben, dem gegenüber jede andere Behauptung, was Recht sei, falsch oder ungerecht ist. Er bezieht vielmehr zunächst einen dritten Standpunkt, von dem her jede der beiden Parteien als parteiisch zu erkennen ist. Jede von beiden verteidigt etwas, was lebenswichtig für die Gesellschaft ist, und verkennt zugleich etwas, was ebenso lebenswichtig ist.“

Insofern erscheinen die Alternativen in Hinsicht auf die Rechtsordnung als grundsätzlich gleich“ (Meier 1995, S. 187). Dies bedingt die Wählbarkeit des Rechts für eine demokratische Bürgerschaft, die sich – modern gesprochen –

zuschreiben kann, die Autorin aller für sie geltenden Normen zu sein, was ein zutiefst verstörender und schmerzlicher Prozess der Erosion selbstverständlicher Gewissheiten gewesen sein muss, dessen Unhintergebarkeit indes offensichtlich war.

Damit war eine präzedenzlose „Politisierung der Polis-Ordnung“ (ebd.) eingetreten, denn nun – und das heißt natürlich: in der von Aischylos' Drama reflektierten, historischen Wirklichkeit des antiken Athens – bestanden vormals ungeahnte Wahl- und Gestaltungsoptionen, sogar hinsichtlich der „Ordnung im Ganzen“ (ebd., S. 188). Vor allem aber ergab sich aus der nunmehr vorhandenen Wahlmöglichkeit der Zwang, sich zwischen den Optionen entscheiden zu müssen, und zwar auch und gerade dann, wenn der Einzelne „weiterhin diese oder jene für die einzig wahre halten“ mochte (ebd.) und sich also um so engagierter für eine Mehrheitsentscheidung in seinem Sinne einsetzen musste.

Was mit dem Demokratisierungsprozess der Jahre 462/461 v. Chr. verbunden war und in der *politischen Kunst der griechischen Tragödie* (Meier 1988) tradiert wurde, war mithin „das Bewußtsein, daß *Geltung und Wahrheit im politischen Entscheidungsprozeß* zu trennen sind; daß, wie begründet auch immer der Einzelne zu seinem Votum kommt, am Ende die Mehrheit entscheidet; daß diese Entscheidung verbindlich ist, ohne deswegen *zwingenden Argumenten* zu entspringen“ (Meier 1995, S. 194).

Insofern damit vor allem auch die göttliche Prärogative überwunden ist, weil für Aischylos nicht einmal mehr Zeus' Tochter Athene – die Göttin der Weisheit! – „die Richtigkeit der Entscheidung garantieren“ kann (ebd.), handelt es sich bei der *Entstehung des Politischen bei den Griechen* nicht nur um ein dem neuzeitlichen Fortschrittsbewusstsein äquivalentes „*Könnens-Bewußtsein*“ (ebd., S. 435ff.), sondern auch um eine Antizipation des von Rorty (1988) postulierten *Vorrangs der Demokratie vor der Philosophie* und also insbesondere auch vor jedweder Theologie. Eine weitere politische Implikation dieses Kontingenzbewusstseins ist eben der *Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit*.

Mit dem Schritt von der namenlosen und spontanen Pluralität der demokratischen Praxis im antiken Athen zur systematischen Reflexion auf Bürgerschaft und Politik bei den Klassikern des politischen Denkens hatte allerdings die Demokratiefreundlichkeit bekanntlich zunächst wieder abgenommen. Namentlich Platon wandte sich dezidiert gegen die agnostische Konsequenz der Demokratisierung und kritisierte dazu in den *Nomoi* bereits jenes Argument, das viel später durch Hobbes' Verwendung und vor allem durch Carl Schmitts Hobbes-Rezeption berühmt werden sollte, nämlich die Vorstellung, dass die Gesetzgebung und also die politische Ordnung nicht auf Wahrheit, sondern auf Autorität gründe (Höffe 2008, S. 207), wobei Platon, anders als Hobbes, natürlich an die von ihm inkriminierte, demokratische Legitimation dachte. Diese ist für

Platon eine künstliche und also willkürliche Technik (τέχνη), und damit das Gegenteil einer in der Natur (φύσις) gründenden Wahrheit (ἀλήθεια).<sup>4</sup> Es bedarf danach (Nomoi X, 890 b-d) nur noch des Stichworts des Kleinias, welche schlimme, jugendgefährdende und ordnungszersetzende Lehre dies doch sei, um den Athener drakonische Strafen für das Zweifeln an der Existenz der Götter und der Wahrheit fordern zu lassen.

Während der sophistische Relativismus im demokratischen Athen anschlussfähig war und auch mit der gewerblichen Lehre der Rhetorik zum Zwecke der Mehrheitsbeschaffung die Konsequenz aus der *Isonomie*, also der *Gleichheitsordnung*, gezogen hatte (Kerferd 1981, S. 17ff.; Raaflaub 1992, S. 17; von Fromberg 2007, S. 109ff.), hat Platon mithin die radikale, *wahrheitspolitische* Gegenposition bezogen. Folgt man der vorstehend anhand Christian Meiers historischer Analyse der *Entstehung des Politischen bei den Griechen* entwickelten, auf Habermas' normatives Theorem der Gleichursprünglichkeit zwischen Rechtsstaatlichkeit und Demokratie hindeutenden Argumentation, dass die Einsicht in die Kontingenz und also Entscheidungsbedürftigkeit politischer Fragen systematisch mit einer demokratischen Organisationsform von Kontingenzbewältigung und Entscheidungsorganisation korreliert, wird man das platonische Denken mithin als vorübergehendes „Ende des Politischen“ (Flaig 1994, S. 62ff.) einzustufen haben.

Indem jedenfalls die christliche politische Theologie die politische Freiheitskultur im Abendland für nahezu ein Jahrtausend „im Lagerregal der Geschichte“ verschwinden ließ (Geuss 2011, S. 70), weil „alle spekulative Kühnheit“ des Mittelalters darauf zielte, „den Möglichkeiten Gottes, nicht denen des Menschen, bis zum äußersten nachzugehen“ (Blumenberg 1981, S. 83), war das *Politikverständnis* auch im buchstäblichen Sinne entfallen, was sich daran zeigt, dass sich der Begriff *Politik* erst mit dem Einsetzen der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert überhaupt wieder in den Quellen nachweisen lässt (Struve 1993, S. 189). Doch die inhärente Spannung des Dualismus der *civitates* führte ausgangs des 11. Jahrhunderts zur Eskalation des Investiturstreits zwischen Heinrich IV. und Papst Gregor VII. und zog langfristige Veränderungen des Ordnungsdenkens nach sich (Böckenförde 2007, S. 47ff.). Denn die Schlichtung der Auseinandersetzung im Wormser Konkordat von 1122 hatte zwar vordergründig die Suprematie der Kirche bestätigt und die königliche Macht auf die weltlichen

4 Platon: Nomoi X, 889 d: „καὶ δὴ καὶ τὴν πολιτικὴν μικρὸν τι μέρος εἶναι φασιν κοινωνοῦν φύσει, τέχνη δὲ τὸ πολὺ, οὕτω δὲ καὶ τὴν νομοθεσίαν πᾶσαν οὐ φύσει, τέχνη δέ, ἥς οὐκ ἀληθεῖς εἶναι τὰς θέσεις“ Schöpsdau (2011, S. 74) übersetzt exakt: „Und so sagen sie auch von der Staatskunst, daß nur ein geringer Teil von ihr mit der Natur zusammenhänge, der größte dagegen mit der Kunst; und so beruhe auch die Gesetzgebung im ganzen nicht auf der Natur, sondern auf der Kunst, deren Satzungen nicht wahr seien“.

Belange, die *Temporalien*, begrenzt. Mit dieser, auf Ausführungen des Bischofs Ivo von Chartres fußenden Unterscheidung der weltlichen von den vorrangigen, geistlichen Angelegenheiten, den *Spiritualien* (Weinfurter 2007, S. 187), waren indes auch „zumindest auf theoretischer Ebene die Voraussetzungen für die Autonomie der irdisch-staatlichen Sphäre geschaffen“ (Struve 1993, S. 235). Denn entscheidend war weniger die Präferenzbildung im Rahmen der Unterscheidung als vielmehr der Umstand, dass überhaupt weltliche Angelegenheiten als eigenständiger menschlicher Handlungsbereich mit einer spezifischen Logik unterschieden und also (wieder)erkennbar wurden.

Nach dieser unintendierten „Entzauberung der Welt“ (Weinfurter 2007) vermochte die scholastische Anknüpfung an das aristotelische Politikverständnis maßgeblich mit einer wahrheitspolitischen Umorientierung auf die weitere Entwicklung einzuwirken. Hierfür steht namentlich Marsilius von Padua mit seiner 1324 erschienenen Schrift *Defensor pacis*. In ihr wird die neuzeitliche Frage nach den Bedingungen legitimer Herrschaft vorweg genommen und die nicht minder avancierte Antwort gegeben, es komme auf die ordnungsgemäße Gesetzgebung durch die hierfür zuständige Instanz an, und dies sei allein die Gesamtheit der Bürger oder ihre Mehrheit, die als deren Ausdruck anzusehen sei. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Aristoteles' *Politik* (1292 a, 32ff.) macht Marsilius (1522, Cap. XIII) so das rechtsstaatliche Prinzip geltend, dass die Gesetze regieren sollten, das heißt, dass die Regenten nach ihnen regieren sollten, damit man überhaupt von *politia* sprechen könne (ebd., Cap. XI).

Diese kirchenkritische Delegitimierung von Wahrheitspräventionen zugunsten ergebnisoffener politischer Entscheidungen fand seine Wiederaufnahme und Vertiefung naheliegenderweise nachdem es im Zuge der Reformation im 16. und 17. Jahrhundert zu erbitterten Bürgerkriegen in Europa gekommen war, deren Beendigung durch den Westfälischen Frieden von 1648 die vier Schlüsselmonopole des institutionellen Territorialstaates der Neuzeit konstituiert hat: Er ist *souverän* im Sinne seines Gewaltmonopols, seines Rechtsetzungsmonopols, seines Steuermonopols und seiner Neutralität gegenüber religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüchen (Grimm 1987; 2009). In diesem Sinne ist *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (Böckenförde 2007) zu begreifen und „erweist sich die These von der Suspension der Wahrheitsfrage und der Etablierung der politischen Herrschaft über den konfessionellen Streitparteien als stimmige Erklärung für die gravierenden verfassungsrechtlichen Änderungen auf der Reichsebene, also im seit 1486 so genannten Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. [...] Nur dieser Rückzug auf friedlichen Ausgleich und die Suspension der religiösen Wahrheitsfrage rettete das Reich vor dem Zerfall“ (Dreier 2002, S. 11).

Dieser Entwicklung dienten auch die Legitimationstheorien des Absolutismus, wie sie schon in Jean Bodins *Les Six Livres de la République* von 1583 „implizit antiklerikal“ (Holmes 1995b, S. 123) waren und in Thomas Hobbes' *Leviathan* von 1651 zu einem bedingungslos säkularen Konzept ausgestaltet worden sind. Denn bekanntlich ängstigte Hobbes nichts mehr als die Aussicht auf Bürgerkriege, weswegen er inneren Frieden um jeden Preis sichern wollte und den von ihm theoretisch sekundierten Absolutismus als adäquates Mittel zum Zweck angesehen hat. Hierzu begrenzt er religiöse Geltungsansprüche auf den Status privater Überzeugungen und überantwortet dem Souverän sogar die autoritative Entscheidung der Frage nach der Realität von Wundern. Dies ist ihm möglich, insofern er in wahrheitspolitischer Hinsicht die von Marsilius von Padua geschlagene Schneise ausweitet und die radikal antiplatonische Position bezieht: Es ist für Hobbes nicht die Weisheit der Rechtsnorm oder der sie anwendenden, untergeordneten Richter, und erst recht nicht die Interpretation von Moralphilosophen, die ein Gesetz zu schaffen und auszulegen vermögen, sondern allein die aus seiner Vernünftigkeit als „künstlichem Menschen“ resultierende Autorität des Staates. Diese Bestimmung ist in der englischen und der lateinischen Version des *Leviathan* jeweils in unterschiedlicher Akzentuierung vertreten (Euchner 1982, S. 183f.): So heißt es zunächst: „it is not that *Juris prudentia*, or wisdom of subordinate Judges; but the Reason of this our Artificiall Man the Common-wealth, and his Command, that maketh Law“ (Hobbes 1991, S. 187). In der Übertragung seines Werks in das Lateinische richtet sich Hobbes hingegen stärker gegen die Moralphilosophie als gegen die Jurisprudenz, betont nurmehr die Schaffung des Gesetzes, nicht aber dessen Interpretation, und schärft das Autoritätsargument, ohne den Staat explizit zu erwähnen: „In civitate constituta, legum naturae interpretatio non a doctoribus et scriptoribus moralis philosophiae dependet, sed ab autoritate civitatis. Doctrinae quidem verae esse possunt; sed autoritas, non veritas, facit legem“ (Hobbes 1961, S. 202).<sup>5</sup>

Es erscheint aber angebracht, diesen Unterschied nicht für programmatisch zu halten, sondern die oben bereits genannte, die englische und lateinische Version synthetisierende Deutung vorzunehmen. Demzufolge geht es Hobbes sowohl um die Genese als auch um die *interpretatio* von Gesetzen, und für beides, die Gestaltungs- und die Deutungsmacht, bestreitet er jedweden gewaltenteiligen Funktionseliten und kritischen Intellektuellen autoritative Befugnisse, die allein

5 „In der verfassten Bürgerschaft hängt die Interpretation des natürlichen Gesetzes nicht von Doktoren und Schriftstellern der Moralphilosophie ab, sondern von der bürgerschaftlichen Autorität. Lehrmeinungen können sicherlich wahr sein; aber Autorität, nicht Wahrheit, schafft das Gesetz. [Übersetzung von mir, K.F.]“ In Hobbes (1840, S. 5) heißt es entsprechend: „It is not wisdom, but authority that makes a law.“

dem vertraglich legitimierten Staat zukommen sollen. Damit wehrt Hobbes einen theologischen Geltungsgrund ebenso ab wie einen rationalistischen (vgl. Höffe 2008, S. 207ff.) – Wahrheit ist für ihn *kein* Argument in Fragen kollektiv verbindlichen Entscheidens.

Diesbezüglich ist es nun interessant, dass Carl Schmitt Hobbes als seinen „Freund“ bezeichnet hat (Schmitt 1950, S. 67), was eine „Halbwahrheit“ (Holmes 1995a, S. 82) auch insofern ist, als Schmitt einerseits Hobbes für die von seinem individualistischen und agnostischen Ansatz verschuldete, unintendierte Wegbereitung des neuzeitlichen Liberalismus kritisiert hat (Schmitt 1950, S. 67; 1995, S. 82ff.), und andererseits behauptet hat, Hobbes sei *un auteur chrétien* gewesen (Schmitt 1995, S. 139f.), der das Tor zur Transzendenz keineswegs verschlossen (Schmitt 1991, S. 123), sondern auf die Frage, wer die Wahrheit in gültige Münze ummünze, eben mit der Formel *autoritas, non veritas, facit legem* geantwortet habe (ebd., S. 122; Schmitt 1990, S. 107). Hieran zeigt sich erneut, dass man politisch gut beraten ist, wenn man stets das Gegenteil von Schmitts Positionen für richtig hält. Denn Hobbes hätte Schmitts Ansinnen, *die Wahrheit* gleichsam in eine politische Währung zu konvertieren, kaum verstanden, geschweige denn goutiert. Vielmehr bildete der von Schmitt mit beißender Kritik und Häme überschüttete, „relativistische stato neutrale e agnostico, der inhaltslose oder doch auf ein inhaltliches Minimum beschränkte Staat“ (Schmitt 1991, S. 97f.), für Hobbes gerade den Idealzustand.

Solchermaßen markiert Hobbes „the historical origin of political liberalism (and of liberalism more generally)“ (Rawls 1993, S. 21) und ist „one of the major progenitors of liberal political theory“ (Holmes 1995b, S. 69), während Schmitts politische Theologie zum Kernelement seiner totalitären Neigungen wurde. Statt politische Theologie als aporetisch zu erkennen (vgl. Nassehi 2002, S. 57), macht Schmitt sie nämlich zu einer „Frage von Leben und Tod“ (Müller 2003, S. 156), und folgerichtig orientiert er sich mit „unübertroffenem Sinn für Überholtes“ (Luhmann 2000, S. 333) an Donoso Cortés reaktionärer Apotheose der Diktatur (Schmitt 1993, S. 55). Diesen Schritt versucht Schmitt auch Hobbes zu unterstellen, wobei er interessanterweise konzidiert, dass dies just aufgrund der „mit einem mathematischen Relativismus vermischten Konsequenz dezisionistischen Denkens“, wie sie in der Formel *autoritas, non veritas, facit legem* liege, (ebd., S. 55), nicht aufgeht.

Hieran erweist sich, dass Schmitt in die Ideologieproduktion gegangen ist und so, wie er seinen eschatologisch-existentialistischen Antagonismus auf die Politik projiziert und als Wesensmerkmal *des Politischen* ausgegeben hat (Derrida 1994a, S. 62; 1994b, S. 160), auch die dezisionistische Pointe seiner gerade genannten Konzession verfälscht hat. Er schreibt Locke nämlich – wie üblich, ohne Beleg – das Zitat „The Law gives authority“ zu (Schmitt 1993, S. 38) und

dürfte damit § 206 der *Two Treatises of Government* meinen, wo es heißt: „for the king's authority being given him only by the law, he cannot empower any one to act against the law, or justify him, by his commission, in so doing“ (Locke 1764, S. 379). Dies bedeutet aber nichts anderes als die Begründung der Unmöglichkeit, so zu argumentieren, wie Schmitt (1934) es in seiner berühmten Apologie des Röhm-Putsches getan hat. Denn Locke meint selbstverständlich gerade nicht, dass das aus einem anomischen Ausnahmezustand hervorgegangene Gesetz dem schöpferischen Souverän unbegrenzte Autorität bis hin zur Beugung des Gesetzes verleihe, was ebenso antiliberal wie unlogisch ist. Vielmehr geht es Locke bekanntlich um die Begründung der rechtsstaatlichen Selbstbeschränkung der Politik.

Schmitt hat also die politiktheoretischen Klassiker mit einer verfälschenden, *unbegrenzten Auslegung* (vgl. Rüthers 2012) heimgesucht. Denn mit der von Locke begonnenen und von Montesquieu vorangebrachten Ausdifferenzierung des neuzeitlichen Liberalismus war „die Umkehrung des in Hobbes' Staatstheorie endgültig formulierten Prinzips der absoluten Herrschaft vorbereitet: *veritas non auctoritas facit legem*“ (Habermas 1991a, S. 118). „Dem ‚Gesetz‘, Inbegriff der generellen, abstrakten und permanenten Normen, zu deren bloßem Vollzug Herrschaft herabgesetzt werden soll“, wird nun nämlich eine innewohnende Rationalität zugeschrieben“ (ebd.): «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses» (Montesquieu 1951, S. 232; vgl. Holmes 1985 und Fischer 2009b).

Die von Habermas als Quintessenz des rationalistischen Liberalismus formulierte Umkehrung der Hobbes'schen beziehungsweise Platonischen Formel in das Prinzip *veritas, non auctoritas, facit legem* beabsichtigt aber selbstredend nicht die Rückkehr zu dem schon von Marsilius von Padua bekämpften Vorrang religiöser Wahrheitsansprüche und ihrer von Carl Schmitt in der Tradition von Donoso Cortés affirmierten, säkular-diktatorischen Surrogate. Vielmehr zeigt sich hier die neuzeitliche Wiederanknüpfung an den in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit verlorenen, antik-griechischen Zusammenhang zwischen autonomem Politikverständnis und dessen demokratischer Organisationsform.

Von hieraus stellt sich die Frage, welchen Wahrheitsbegriff man der Debatte über das angemessene Verhältnis zwischen *autoritas* und *veritas* unter demokratischen Bedingungen zugrunde zu legen hat. Diesbezüglich lässt sich zunächst ein *emphatischer Wahrheitsbegriff* identifizieren, der gegen Relativismus und (Sozial-)Konstruktivismus auf der Möglichkeit objektiver Erkenntnis insistiert (Boghossian 2013) und folglich „die richtige Einrichtung der Gesellschaft mitgedacht“ (Adorno 1990, S. 565) zu haben beansprucht, so dass „die Idee wissenschaftlicher Wahrheit [...] nicht abzuspalten [ist] von der einer wahren Gesellschaft“ (ebd.: 309). Ihm gegenüber steht ein *prozeduralistischer Wahr-*

*heitsbegriff*, der die Suche nach Wahrheit im politischen Prozess zwar als zentrale Aufgabe der Demokratie bestimmt, unter Wahrheit aber keine objektive Erkenntnis und keine „endgültigen Gewissheiten“ versteht, sondern „das Ringen um das empirisch und normativ Richtige“, das uns „auf die alltäglichen Begründungen unserer empirischen wie normativen Überzeugungen“ verweist (Nida-Rümelin 2006, S. 7; vgl. Misak 2000).

Dieser prozeduralistische Wahrheitsbegriff berücksichtigt die Kritik Karl Raimund Poppers (1992; vgl. Copp 1993) an den demokratiegefährdenden Konsequenzen emphatischer Wahrheitsansprüche, denen er die Übertragung des erkenntnistheoretischen Fallibilismus auf demokratisch-rechtsstaatliche Verfahren entgegengesetzt. Politisch bedeutet dies, die nicht bloß sozial-moralische, sondern eben auch epistemische Dimension des berühmten Theorems Ernst-Wolfgang Böckenfördes (2007) zu akzeptieren, dass der freiheitliche Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er nicht selbst garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen. Denn „er gründet sich nicht auf eine geoffenbarte Wahrheit, sondern auf vernünftige Zwecke. Er bleibt, nach den Erfahrungen der konfessionellen Bürgerkriege, bewußt im Bereich der *Setzungen*, im vorletzten Raum. Eben deshalb kann er seine Bürger nicht mit der Unbedingtheit und Kraft einer offenbaren Wahrheit verbinden, sondern nur mit der Kraft seiner Zwecke“ (Böckenförde 1970, S. 80).

An dieser Unterscheidung zwischen der *Unbedingtheit einer offenbaren Wahrheit* und der *Kraft der Zwecke des freiheitlichen Rechtsstaats* zeigt sich die Irrtümlichkeit der pejorativen Behauptung Carl Schmitts, die Demokratie sei „der Ausdruck eines politischen Relativismus“ (Schmitt 1993, S. 47), weil die Konsequenz der für die Demokratie tatsächlich charakteristischen, „wunder- und dogmenbefreiten, auf den menschlichen Verstand und den Zweifel der Kritik gegründeten Wissenschaftlichkeit“ (ebd.) eben nur die Ablehnung der politischen Implikationen erkenntnisoptimistischer Präentionen ist, und nicht gleichzeitig die Ablehnung einer prozeduralen Verständigung über anerkennungsfähige, verbindliche Zwecke.

Aus dieser Unterscheidung hinsichtlich des Wahrheitsverständnisses ergibt sich auch eine Spezifikation des Relativismus- beziehungsweise des hier programmatisch genutzten Agnostizismusbegriffs. So hat Hans Kelsen (2006, S. 32f.) Kapitel 18, Vers 37 f. des Johannes-Evangeliums „zu einem tragischen Symbol des Relativismus und der – Demokratie“ erklärt. Denn als „Mensch einer alten, müde und darum skeptisch gewordenen Kultur“ (ebd., S. 32) antwortet Pilatus auf Jesus' Satz, er sei in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, und jeder, der auf Seiten der Wahrheit stehe, höre auf seine Stimme, mit der rhetorischen Frage *Was ist Wahrheit?* (τί ἐστὶν ἀλήθεια), bevor er bekanntlich dem Volk die Entscheidung zwischen Jesus und Barabbas überlässt.

Und Kelsen widerspricht an dieser Stelle Carl Schmitts (1993, S. 66) mit Donoso Cortés formulierten Spott, der Liberalismus „mit seinen Inkonsequenzen und Kompromissen“ könnte darauf „mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission“ antworten, bereits zwei Jahre vorab, wenn er dem möglichen Einwand von „politisch Gläubigen“, diese Geschichte spreche „eher gegen als für die Demokratie“, entgegenhält, das gelte nur unter der Bedingung, dass „die Gläubigen ihrer politischen Wahrheit, die, wenn nötig, auch mit blutiger Gewalt durchgesetzt werden muß, so gewiß sind, wie – der Sohn Gottes“ (Kelsen 2006, S. 32f.).

Kelsen hat aus dieser wahrheitspolitischen Überlegung die Konsequenz gezogen, das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit als ausschlaggebendes Demokratie-kriterium zu bestimmen, und das beinhaltet sowohl die Reversibilität der Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse und den Minderheitenschutz, als auch die aus dem Mangel an absoluten Wahrheitsgewissheiten folgende Maßgeblichkeit von Mehrheitsentscheidungen und deren Akzeptanz durch die vorübergehende Minderheit:

„Denn wer sich nur auf irdische Wahrheit stützt, wer nur menschliche Erkenntnis die sozialen Ziele richten läßt, der kann den zu ihrer Verwirklichung unvermeidlichen Zwang kaum anders rechtfertigen, als durch die Zustimmung wenigstens der Mehrheit derjenigen, denen die Zwangsordnung zum Heile reichen soll. Und diese Zwangsordnung darf nur so beschaffen sein, daß auch die Minderheit, weil nicht absolut im Unrecht, nicht absolut rechtlos, jederzeit selbst zur Mehrheit werden kann. Das ist der eigentliche Sinn jenes politischen Systems, das wir Demokratie nennen und, [sic!] das nur darum dem politischen Absolutismus entgegengesetzt werden darf, weil es der Ausdruck eines *politischen Relativismus* ist“ (ebd., S. 32).

Es droht dann aber nicht nur, wie von Tocqueville (1840, S. 249; 1864, S. 142ff.) befürchtet, «le despotisme de la majorité» beziehungsweise «la tyrannie de la majorité», sondern ebenso eine Tyrannei der *Minderheit*, in der demokratischen Wahlergebnissen nicht mehr der Status einer Experimentierphase zugestanden wird, sondern politische Wahrheits- und Geltungspräventionen über den institutionalisierten, demokratischen Fallibilismus gestellt werden (Fischer 2012, S. 31). Ein Beispiel hierfür ist die Entwicklung des republikanischen Lagers in den seinerzeit von Tocqueville untersuchten USA (Sabato 2005).

Gustav Radbruch (1990: 21ff.) ist der Konzeptionalisierung Kelsens zwar gefolgt (vgl. Llanque 1999, S. 228 ff.; Kielmansegg 2013, S. 15f.), indem er betont hat, „*diese letztendige Demokratie, diese Volkssouveränität*“ sei „*eine unerschütterliche Folge des Relativismus*“, der wiederum in den Liberalismus münde, insofern der Relativismus jede Meinung dulden könne „außer der Meinung, welche behauptet, absolut zu sein“ Radbruch (1990, S. 21), woraus sich

die wehrhafte Demokratie ergebe. Denn „*Relativismus ist die allgemeine Toleranz – nur nicht Toleranz gegenüber der Intoleranz*“ (ebd.). Radbruch stilisiert dieses Paradox, „aus dem Relativismus selbst absolute Folgerungen“ wie Menschenrechtsbindung, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und Volkssouveränität abgeleitet zu haben (ebd., S. 22), sogar als „logisches Wunder“: „das Nichts hat aus sich heraus das All geboren“ (ebd., S. 21f.).

Gleichwohl hat er diese Konzeption als *Agnostizismus* zu präzisieren versucht. Denn der Relativismus sei „mehrfacher weltanschaulicher Begründung fähig“, und nicht der totalisierende, negativistische Skeptizismus des Pilatus sei vorbildlich, sondern der wertbasierte Agnostizismus von Lessings *Nathan der Weise*, der aus der Not mangelnder Gewissheit die Tugend der Toleranz ableitet (Radbruch 1995, S. 236).

In dieser Differenzierung zeigt sich der *wahrheitspolitische Zirkel*, absolute Geltungspräventionen, wie sie zumal religiöser Orientierung entspringen können, um der *freiheitlich-demokratischen Rechtsstaatlichkeit* willen *agnostizistisch einschränken*, diesen *Agnostizismus aber normativ aufladen beziehungsweise seinerseits relativieren* zu müssen, um die politischen Zwecke überhaupt statuieren zu können.

Von dieser Zirkularität her erklärt sich auch, weshalb die eingangs behauptete Entsprechung zwischen dem von Habermas vertretenen, normativen Konzept der gleichursprünglichen Konstitution von Demokratieprinzip und Rechtslogik und der historisch-systematischen Einsicht in den notwendigen Zusammenhang zwischen autonomem Politikverständnis und dessen als Kontingenzbewältigung fungierender, demokratischer Organisationsform, in wahrheitspolitischer Hinsicht auf den ersten Blick doch nicht vereinbar zu sein scheinen. Seinen persönlichen, religionsphilosophischen Agnostizismus (Habermas/Taylor 2009: “I am raised as a Lutheran Protestant and now I am an agnostic”) von dessen demokratietheoretischer Übertragung trennend, insistiert Habermas nämlich auf der Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen und betont, dass eine *post-truth-democracy*, wie sie die *New York Times* während des amerikanischen Präsidentschaftswahlkampfes 2004 befürchtete, gar keine Demokratie mehr sei (Habermas 2005, S. 150f.; vgl. Suskind 2004).

Diese scheinbare Infragestellung eines liberalen Agnostizismus bedarf nun der Aufarbeitung, zumal davon abhängt, ob er als *politische Sinngeschichte* im Sinne der eingangs genannten Entsprechung zwischen Habermas’ Gleichursprünglichkeitstheorem und der historischen Entwicklungslogik konzeptualisiert werden kann.

## 2 Jürgen Habermas und die „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“

Auch wenn die *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas 1987) „mit dem Primat der Erkenntnistheorie gebrochen“ hat und, entgegen der früheren Theorie der Erkenntnisinteressen (Habermas 1973a), „die Präsuppositionen verständigungsorientierten Handelns *unabhängig* von den transzendentalen Voraussetzungen der Erkenntnis“ behandelt (Habermas 1982, S. 10), bildet die Insistenz auf der „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“ (Habermas 1973b, S. 140ff.) ein kontinuierliches Anliegen in der Werkentwicklung von Jürgen Habermas. Denn für die Erzeugung kommunikativer Rationalität im allgemeinen und eines normativen Konsenses im speziellen ist es unabdingbar, dass ein verständigungsorientierter Akteur mit seiner Äußerung die Geltungsansprüche erhebt, eine wahre Aussage zu tätigen, eine „mit Bezug auf einen geltenden normativen Kontext“ richtige Sprechhandlung zu vollziehen, mit dieser Sprechhandlung einem legitimen normativen Konsens zu dienen, und eine aufrichtige Sprecherintention zu verfolgen: „Der Sprecher beansprucht also Wahrheit für Aussagen oder Existenzpräsuppositionen, Richtigkeit für legitim geregelte Handlungen und deren normativen Kontext, und Wahrhaftigkeit für die Kundgabe subjektiver Erlebnisse“ (Habermas 1987, Bd. 1: S. 149; vgl. ebd., Bd. 2: S. 184f.).

Als solchermaßen für den gesellschaftlichen Verständigungsprozess konstitutiv, hat der Wahrheitsbegriff bei Habermas eine pragmatische Dimension, die mit einem irreduziblen Platonismus von Geltungsansprüchen konvergiert, und dieses Spannungsverhältnis ist für das Agnostizismusproblem von grundlegendem Interesse.

Zunächst bestimmt Habermas (1999, S. 256) Wahrheit als dasjenige, „was unter idealen Umständen als rational akzeptiert werden darf“ Denn „nur Aussagen können wahr oder falsch sein. Wahrheit muß also mit Bezugnahme auf Argumentation bestimmt werden“ (Habermas 1984, S. 171). Folglich können Wahrheitsansprüche „nur durch Gründe gerechtfertigt, nicht durch die Genese von Vorstellungen beglaubigt werden“ (Habermas 1999, S. 236), und dieser Zirkel, dass sich „die Wahrheit von Meinungen oder Sätzen wiederum nur mit Hilfe anderer Meinungen und Sätze begründen läßt, [...] legt einen antifundamentalistischen Begriff von Erkenntnis und einen holistischen Begriff von Rechtfertigung nahe“ (ebd., S. 246). Unter Bedingungen postkonventionellen und nachmetaphysischen Denkens (Habermas 1988; 2012) gilt das Diskursprinzip mithin auch für die solchermaßen sprachtheoretisch spezifizierte Wahrheitsfrage. Demnach ist eine *Aussage* dann und nur dann *wahr*, „wenn sie unter den anspruchsvollen Bedingungen eines rationalen Diskurses allen Entkräftungsversuchen standhält“ (Habermas 1999, S. 259). Doch der Diskursbegriff der Wahrheit bleibt „unzureichend“ (ebd., S. 290), weil er nicht erklärt, „was uns dazu

*autorisiert*, eine als ideal gerechtfertigt unterstellte Aussage für wahr zu halten“ (ebd.; vgl. ebd., S. 259). Schließlich kann diese Autorisierung zwar nur *innerhalb*, nicht aber allein *durch* reale Diskurse erfolgen, will man nicht Wahrheitsfragen zu Anschauungsfragen degradieren und damit einem platonischen Vorbehalt gegenüber der vermeintlichen Herrschaft der *δόξα*, des bloßen Meinens, Vorschub leisten. Vielmehr ergibt sich aus dem Rechtfertigungszwang jeglichen Wahrheitsanspruchs das Erfordernis, „dass die Begründung für eine wahre Aussage nicht nur in der hier und jetzt geführten Argumentation allen Gegengründen Stand hält, sondern dass sie gegenüber allen Einwänden, die aus allen möglichen Interpretationen der Welt hervorgehen, Stand halten würde“ (Gaus 2009, S. 56).

Habermas zufolge ergibt sich mithin gerade aus dem prinzipiellen Wahrheitsanspruch von Sprechakten der kommunikativen Alltagspraxis eine Selbstbeschränkung unbedingter Wahrheitspräventionen. Denn die kommunikative Vernunft ist keinesfalls solipsistischer, sondern prozeduraler Natur, und „Geltungsansprüche lassen sich am Ende nur mit Argumenten einlösen; gleichzeitig wissen wir, daß sich Argumente, die uns heute stichthaltig erscheinen, im Lichte neuer Erfahrungen und Informationen morgen als falsch herausstellen können“ (Habermas 2003, S. 152). Wenn Habermas ausdrücklich „das fallibilistische Bewußtsein von Argumentationsteilnehmern, die damit rechnen, daß sie sich auch noch im Falle gut begründeter Meinungen irren können“ (Habermas 1999: 292), betont, zeigt sich daran erneut, dass der Prozeduralismus einerseits Poppers Fallibilismus-Postulat genügt. Andererseits hält Habermas dafür, dass das fallibilistische Selbstverständnis kommunikativ Handelnder eine „dogmatische Verfassung der Lebenswelt“ zur Bedingung hat (ebd.).

„Denn mit dem Platonismus ihrer starken, auf Handlungsgewißheiten bezogenen Konzepte von Wahrheit und Wissen liefert die in den Diskurs gewissermaßen hineinragende Lebenswelt den rechtfertigungstranszendenten, aber im Handeln immer schon vorausgesetzten Maßstab für eine Orientierung an kontextabhängigen Wahrheitsansprüchen. Hier, innerhalb des Diskurses, hält die derart erzeugte Differenz zwischen Wahrheit und gerechtfertigter Behauptbarkeit das Bewußtsein der Fallibilität wach und nötigt zugleich die Argumentationsteilnehmer zur selbstkritischen Annäherung an ideale Rechtfertigungsbedingungen, d.h. zu einer immer weitergehenden Dezentrierung ihrer jeweiligen Rechtfertigungsgemeinschaft“ (ebd., S. 292f.).

Paradoxerweise soll mithin ausgerechnet „das Moment Unbedingtheit, das wir intuitiv mit Wahrheitsansprüchen verbinden“ (ebd., S. 288), den fallibilistischen Vorbehalt verbürgen:

„Wie der Wahrheitsbegriff auf der einen Seite die Übersetzung von erschütterten Handlungsgewißeheiten in problematisierte Aussagen erlaubt, so gestattet andererseits die festgehaltene Wahrheitsorientierung die Rückübersetzung von diskursiv gerechtfertigten Behauptungen in wiederhergestellte Handlungsgewißeheiten. Für diese Erklärung müssen wir die bisher gesammelten Teilaussagen nur noch richtig zusammensetzen. In der Lebenswelt sind die Akteure auf Handlungsgewißeheiten angewiesen. Hier müssen sie mit einer als objektiv unterstellten Welt zurechtkommen und deshalb mit der Unterscheidung von Meinen und Wissen operieren. Es besteht die praktische Notwendigkeit, sich intuitiv auf unbedingt Für-wahr-Gehaltenes zu verlassen. Dieser Modus des unbedingten Für-wahr-Haltens spiegelt sich auf der diskursiven Ebene in den Konnotationen von Wahrheitsansprüchen, die über den jeweils bestehenden Kontext der Rechtfertigung hinausweisen und zur Unterstellung idealer Rechtfertigungsbedingungen – mit der Folge einer Dezentrierung der Rechtfertigungsgemeinschaft – nötigen. Deshalb kann sich der Rechtfertigungsprozeß an einer zwar rechtfertigungstranszendenten, aber im Handeln immer schon operativ wirksamen Wahrheit orientieren“ (ebd., S. 263f.).

Denn *Wahrheit* ist und bleibt „ein rechtfertigungstranszendenter Begriff“ (Habermas 1999, S. 284) mit einem gleichsam objektivierenden Realitätsbezug.

Darüber hinaus macht Habermas aber vor allem auch ein pragmatisches Argument für einen residualen, wahrheitstheoretischen Platonismus geltend. Eine Parallele zur Situation der *Entstehung des Politischen bei den Griechen* besteht nämlich nicht nur hinsichtlich der funktionalen Äquivalenz zwischen dem antik-griechischen „Könnens-Bewußtsein“ (Meier 1995, S. 435ff.) und dem neuzeitlichen Fortschrittsbewußtsein sowie den demokratisch-fallibilistischen Konsequenzen aus dem entstandenen Kontingenzbewußtsein, sondern auch hinsichtlich der Verunsicherungspotentiale infolge des mit der Überwindung tradiertter Weltbilder verbundenen Verlusts von Wahrheitsüberzeugungen, im antik-griechischen Demokratisierungsprozess ebenso wie unter den spätmodernen Bedingungen nachmetaphysischen Denkens. Diesbezüglich meint Habermas, auch wenn man „in reflexiver Einstellung“ wisse, „daß alles Wissen fallibel ist“, könne man „im Alltag nicht allein mit Hypothesen, also durchgängig fallibilistisch leben“ (Habermas 1999, S. 255). Deshalb könne „die Argumentation die Rolle einer *Entstörung* von problematisch gewordenen Handlungsgewißeheiten nur erfüllen [...], wenn sie an Wahrheit in einem kontextunabhängigen, eben unbedingten Sinne orientiert“ sei (ebd.), und also gewinne „die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen den Sinn einer Lizenz zur Rückkehr in die Naivität der Lebenswelt“ (ebd., S. 292). Auch wenn wir „wissen, daß Wahrheitsansprüche nur diskursiv, also nur innerhalb des jeweiligen Rechtfertigungskontextes eingelöst werden können“ (ebd., S. 255), nähmen wir als Handelnde nämlich „nur *zeitweise* die reflexive Einstellung von Argumentationsteilnehmern“ ein (ebd., S. 292), und demnach schließe „der performative Bedarf an Hand-

lungsgewißeheit [...] einen prinzipiellen Wahrheitsvorbehalt aus“ (ebd., S. 255), weil „nur starke, unter Platonismusverdikt stehende Begriffe von Wissen und Wahrheit“ der in Handlungen und Diskursen bedeutsamen „Einheit des illokutionären Sinnes von Behauptungen“ gerecht werden könnten (ebd.). Angesichts dessen steht für Habermas nicht weniger auf dem Spiel als „Praxis, die nicht zusammenbrechen darf“, insofern „die Unterstellung einer objektiven, von unseren Beschreibungen unabhängigen Welt [...] ein Funktionserfordernis unserer Kooperations- und Verständigungsprozesse“ erfülle und ohne diese Unterstellung „eine Praxis aus den Fugen“ geriete, „die auf der (in gewisser Weise) platonischen Unterscheidung von Meinen und vorbehaltlosem Wissen beruht“ (ebd., S. 248f.). Folglich ist „die Frage nach dem internen Zusammenhang von Rechtfertigung und Wahrheit, der erklärt, warum wir im Lichte der verfügbaren Evidenzen einen unbedingten, über das Gerechtfertigte hinauszielenden Wahrheitsanspruch stellen dürfen“, für Habermas „keine erkenntnistheoretische Frage“ (ebd.), sondern eine unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit kommunikativen Handelns. So betont er, sein „Entschluß“, an der Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen auch unter Bedingungen des modernen Weltanschauungspluralismus festzuhalten“, sei „mit pragmatischen und ethischen Motiven verflochten“ (ebd., S. 317).

Letztgenannte Betonung zeigt, dass diese Erwägungen nicht zufällig im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit Richard Rortys liberalem Pragmatismus stehen, was für das im vorliegenden Zusammenhang dominante Interesse an einer „Sinnesgeschichte“ des liberalen Agnostizismus den weiterführenden Pfad eröffnet.

*Einerseits* entspricht Habermas' pragmatisches Interesse an der „Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen“ nämlich Rortys Betonung, „Wahrheit und Wirklichkeit“ existierten „um der sozialen Praktiken willen und nicht umgekehrt. Sie wurden, wie der Sabbat, für den Menschen erschaffen“ (Rorty 2008, S. 21). Hiermit bezieht sich Rorty explizit auf William James; der Ursprung dieser Überlegung geht jedoch bereits auf Nietzsche zurück:

„Die Wahrheit erscheint als soziales Bedürfnis: durch eine Metastase wird sie nacher auf alles angewandt, wo sie nicht nötig ist. [...] Der Trieb zur Erkenntnis hat eine *moralische* Quelle“ (Nietzsche 1988, S. 473 (19 [175])).

Rorty zieht hieraus die politische Konsequenz, dass „die utilitaristische und pragmatistische These [...], wonach wir keinen vom Willen zum Glück getrennten Willen zur Wahrheit haben“, begrüßen werde, wer „von ganzem Herzen Demokrat“ sei (Rorty 2008, S. 67). Folgerichtig führt er „die Epistemisierung des Wahrheitsbegriffs konsequent durch“, mit dem Ergebnis, dass nur diskursive

Rechtfertigung verbleibt und aus der solchermaßen „gerechtfertigten Behauptbarkeit einer Aussage nichts für deren Wahrheit folgt“, so dass „der Wahrheitsbegriff *überflüssig*“ wird (Habermas 1999, S. 265) und jedenfalls „für demokratische Politik schlicht irrelevant“ ist (Rorty 1988, S. 15). Angesichts der konstruktiven Funktion sozialer Gesprächspraxis verbietet sich jeglicher Ehrgeiz einer korrektiven und damit notwendigerweise autoritären „Metapraxis“ (Rorty 1981, S. 191), die „für Rorty ein Rückfall in den Fundamentalismus“ wäre (Habermas 1999, S. 239).

*Andererseits* wendet sich Habermas gegen Rortys pragmatistische Eskamotierung des Wahrheitsbegriffs, indem er seiner Insistenz auf der *Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen* den politischen Pragmatismus zuschreibt, „angesichts hartnäckiger Handlungskonflikte ein zwanglos herbeigeführtes, eben rational motiviertes Einverständnis den Alternativen von Gewalt, Drohung, Bestechung oder Täuschung vorzuziehen“ (ebd., S. 317).

Irritierend ist hieran nicht nur der Versuch einer Verbindung des modernen Weltanschauungsppluralismus mit jenem residualen Platonismus, der stets strikt avers gegenüber jedwedem Pluralismus gewesen ist, sondern auch der vermeinte politische Effekt. Schließlich sind Wahrheitspräventionen in praktischen Fragen von jeher und bis heute eher eine Quelle von Gewaltbereitschaft als ein Kompromissmotiv, und so ist es empirisch wesentlich naheliegender, Gewaltverzicht und Verständigungsbereitschaft von Rortys liberalem Agnostizismus zu erwarten (vgl. Rorty 1991; 2003), so wie ja bereits im antiken Griechenland Kontingenzbewusstsein und Demokratie einhergegangen waren.

Der Kern von Habermas' irritierender Verkehrung dieses Zusammenhangs besteht in seinem partiellen Einwand gegen den politischen Liberalismus (vgl. auch Brunkhorst 2009 und Cohen 2009). Dieser erklärt nämlich „die Richtigkeit moralischer Aussagen [...] wie die Wahrheit assertorischer Aussagen in Begriffen der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen“ (Habermas 1996, S. 123) und beabsichtigt eine, der „Arbeitsteilung zwischen dem Politischen und dem Metaphysischen“ entsprechende, „komplementäre Beziehung zwischen öffentlichem Agnostizismus und privatisiertem Bekenntnis, zwischen der konfessionellen Farbenblindheit einer neutralen Staatsgewalt und der illuminierenden Kraft von Weltbildern, die um ‚Wahrheit‘ im emphatischen Sinne konkurrieren“ (ebd., S. 106f.). Auf diese Weise wird der politische Diskurs gerade dadurch von moralischen, religiösen und philosophischen Diskursen unterschieden und frei gehalten, dass deren Wahrheitsansprüche als nicht politisch entscheidbar ausgelagert und der Eigenlogik der „umfassenden Lehren“ überlassen werden (Rawls 1997, S. 214). Entgegen einem gängigen Vorurteil ist diese liberale Konzeption zwar mitnichten individualistisch und unachtsam gegenüber Belangen sozialer Kohäsion und politischer Ordnung. Denn:

“The decision to protect individual conscience from interference by public officials is simultaneously a decision to secularize political life, to remove from the public agenda issues that are impossible to resolve by either argument or compromise. In other words, private freedom serves public freedom” (Holmes 1995, S. 10).

Gleichwohl beabsichtigt Habermas' *Kantischer Republikanismus* (Habermas 1996, S. 126) eine den politischen Liberalismus korrigierende, engere Verbindung zwischen politischen, moralischen und im weiteren Sinne weltanschaulichen Diskursen und wird damit zu einer „Logik im umfassenden Hegelschen Sinne, [...] die alle augenscheinlich substantiellen Elemente religiöser und metaphysischer Lehren in sich einschließt“ (Rawls 1997, S. 204). Habermas sieht nämlich „das Politische einer eigenen Geltungsquelle beraubt“ (Habermas 1996, S. 107) und den liberalen Staat daher „langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann“ (Habermas 2005, S. 9). Dies steht in einem überraschenden Spannungsverhältnis zu seiner Betonung, dass „der demokratische Prozeß selbst die Ausfallbürgschaft für die soziale Integration einer immer weiter ausdifferenzierten Gesellschaft übernehmen“ könne (Habermas 1996, S. 158) und „die Formen und Verfahren des Verfassungsstaates mit dem demokratischen Legitimationsmodus zugleich eine neue Ebene des sozialen Zusammenhalts erzeugen“ könnten (ebd., S. 189). Während er sein Theorem der Ausfallbürgschaft ursprünglich gegen die nun von ihm paraphrasierte Böckenförde-Aporie der im liberalen Staat gegebenen Unzugänglichkeit seiner eigenen, reproduktiven Ressourcen gewendet hatte, scheint Habermas mittlerweile eher noch skeptischer als Böckenförde (2007) geworden zu sein, der schließlich vor rund einem halben Jahrhundert von seiner römisch-katholischen Kirche die Befürwortung des freiheitlich-demokratischen Staates verlangt hatte (vgl. Fischer 2009a, S. 188ff.). Dies verhindert Habermas' Einverständnis mit der Striktheit der vom Liberalismus vorgesehenen Trennung zwischen politischen und jedwedem weltanschaulichen Diskursen und dem Optimismus, dass dies nicht zu Frustrationserfahrungen bei weltanschaulich engagierten Bürger(inne)n führt, sondern es dem demokratischen Prozess bereits seit der *Entstehung des Politischen bei den Griechen* zu gelingen pflegt, die *Ausfallbürgschaft* für Kontingenzen und fragwürdig gewordene Gewissheiten zu übernehmen, wie die vorstehend rekonstruierte Sinngeschichte lehrt. Habermas sieht statt dessen eine umso größere Ähnlichkeit zwischen politischen und moralischen Diskursen, je mehr sich die politischen Diskurse „mit Verfassungsprinzipien und den zugrundeliegenden Gerechtigkeitskonzeptionen befassen“ (Habermas 1996, S. 109). Seiner Meinung nach würde nämlich „die Gewohnheit, über moralische Fragen mit Gründen zu streiten, [...] zusammenbrechen, wenn die Teilnehmer davon ausgehen müßten, daß moralische Urteile *wesentlich* von persönlichen

Glaubensüberzeugungen abhängen und nicht mehr auf die Akzeptanz derer rechnen dürfen, die diesen Glauben nicht teilen“ (ebd.).

Nicht nur die damit vollzogene Relativierung der strikten Kantischen Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität ist für einen *Kantischen Republikanismus* mindestens überraschend; dies gilt ebenso für die motivationale Sorge, die Habermas in diesem Zusammenhang artikuliert. Deontologische Moraltheorien sind nämlich durch den „höherstufigen Internalismus“ gekennzeichnet, „dass keine moralfremden Motive zur Moral motivieren können“ (Forst 2007, S. 59); denn Moral gilt ihnen als „normativer Gesamtgeltungskomplex: bezüglich Motiv und Gehalt“ (ebd., S. 78). Die motivationale Frage ist aus dieser Sicht falsch gestellt und liefert „entweder eine Erklärung *zuwenig* oder eine *zuviel* – eine Erklärung zuwenig, da nicht ersichtlich ist, wie Wünsche zu vernünftigerem Handeln motivieren können sollen, ohne selbst auf Gründen zu beruhen; und eine Erklärung zuviel, da die Gründe für Handeln anscheinend verdoppelt werden – einmal als kognitiv-praktisch eingesehene und einmal als solche, die zu einer vorgängigen Motivationsverfassung passen“ (ebd.: 50). Das ist philosophisch zweifellos zutreffend; allerdings hilft das in der empirischen, zumal politischen Wirklichkeit wenig; erst recht, wenn Zwangsmittel die ultima ratio bleiben sollen (Goodin 1992, S. 149f.), ein wie auch immer selbstwidersprüchliches Verhalten „bei der sozusagen unaufgeklärten Masse“ aber nicht ausgeschlossen werden kann (Peters 2001, S. 281f.).

Sinnvollerweise hat Habermas daher gegen eine strikt deontologische Moraltheorie argumentiert, dass es ein „intellektualistische[s] Mißverständnis der Moral“ (Habermas 2001, S. 21) sei, die Frage nach der Motivation zu moralischem Handeln zu ignorieren: „Wir wissen dann, daß wir keine guten Gründe haben, anders zu handeln – aber tun wir’s auch?“ (Habermas 1995, S. 77). Solchermaßen kann Habermas Hegels gegen Kant gerichteter Problematisierung der *Ohnmacht bloßen Sollens* das Argument abgewinnen, dass moralische Einsichten „für die Praxis in der Tat folgenlos bleiben“ müssten, „wenn sie sich nicht auf die Schubkraft von Motiven und auf die anerkannte soziale Geltungen von Institutionen stützen könnten“ (Habermas 1991b, S. 25). Für die Diskursethik ist dies relevant, insofern „die diskursive Begründung von Normen nicht zugleich die Verwirklichung moralischer Einsichten sicherstellen kann“ und vom Diskurs selbst nicht einmal jene Bedingungen erfüllt werden können, „die notwendig sind, damit alle jeweils Betroffenen für eine regelrechte Teilnahme an praktischen Diskursen instandgesetzt werden“ (ebd., S. 27).

Dadurch wird einerseits verständlich, welche Bedenken Habermas gegen die liberale Sphärentrennung hegt, die er verdächtigt, den Zusammenhang aufzulösen, „der moralischen Urteilen erst die Motivation zum richtigen Handeln

sichert“ (Habermas 2008, S. 45f.), insofern eine Parallele zwischen deontologischen Moraltheorien und liberalen politischen Theorien bestehe:

„Deontologische Theorien mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig. Ebenso wenig können politische Theorien die Frage beantworten, warum sich die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens im Streit um Prinzipien des Zusammenlebens am Gemeinwohl orientieren sollen, statt sich mit einem zweckrational ausgehandelten *modus vivendi* zufriedenzugeben. Die von Ethik entkoppelten Theorien der Gerechtigkeit können nur auf das ‚Entgegenkommen‘ von Sozialisationsvorgängen und politischen Lebensformen hoffen“ (ebd.).

Andererseits bleibt es um so seltsamer, eine nachhaltige Motivation zu moralischer Handlungsorientierung ausgerechnet von der residual platonischen Aufrechterhaltung von Wahrheitspräntionen zu erwarten, zumal Platons ethischer Intellektualismus, unmoralisches Handeln auf einen Denkfehler zurückzuführen, für Habermas ja gerade nicht attraktiv sein kann. Vielmehr insistiert er schließlich darauf,

“that under modern conditions normativity cannot but be derived from intersubjectivity, that is, from the rationality assumptions built into language-mediated social interactions in which individuals acquire a sense of themselves as well as of the ideas of rightness and truth expected to govern their social relationships. If that is the sort of normativity distinctive of modernity, it has immediate implications for our understanding of reason in the light of which we judge a political order as justified or accept political decisions as legitimate. The reason precisely lies in the reasons we mutually offer one another in order to collectively convince ourselves of the acceptability of generally binding norms and political decisions; that in turn implies that those reasons must at least meet the formal qualification of being generally and reciprocally justifiable” (Schmalz-Bruns 2007, S. 284)

Die Pointe der deliberativen Perspektive besteht dann in der grundlegenden Rechtfertigung der Demokratie als „politischer Widerspiegelung“ der modernitätsspezifischen Angewiesenheit jeglicher Normativität auf intersubjektive Herleitung (ebd., meine Übersetzung, K.F.), und damit lässt sich Habermas’ biographisch frühe, im Namen der Demokratie geäußerte Skepsis gegenüber dem „angelsächsische[n] Liberalismus“ (Habermas 2005, S. 22) mit seiner Konzentration auf eine sich selbst beschränkende Politik entkräften. Demokratie und Liberalismus zu kontrastieren ist nämlich schon insofern falsch, als man „den normativen Kern des Liberalismus“ so verstehen kann, „dass er Prinzipien verlangt, die von Bürgern als freien und gleichen Personen gleichermaßen akzeptiert und als lei-

tende Normen einer gemeinsamen gesellschaftlichen Grundstruktur wechselseitig gerechtfertigt werden können“, so dass nicht nur „der Begriff der intersubjektiven Rechtfertigung von vornherein diesem Kern eingeschrieben“ ist (Forst 2007, S. 226), sondern auch die *Demokratie als politische Widerspiegelung der intersubjektiven Herleitung von Normativität* (Schmalz-Bruns 2007, S. 284).

Mithin gibt es zwar, wie nicht zuletzt der Fall Carl Schmitts lehrt, sinnvollerweise ein liberales Misstrauen gegenüber im Ergebnis antiliberalen, demokratischen Perversionen (vgl. Forst 2007, S. 226 f.), denn nicht jede Demokratie erfüllt liberale Standards. Umgekehrt aber ist keine diesen Begriff verdienende liberale Ordnung denkbar, die keine Demokratie wäre; vielmehr ist der Begriff der konstitutionellen Demokratie, auf die ein liberales Verständnis angesichts des gerade genannten Misstrauens notwendigerweise abzielt, gar als Oxymoron anzusehen (Holmes 1995, S. 135f.).

So erscheint schließlich die „Verwirklichung einer liberalen deliberativen Demokratie“ (Forst 2007, S. 232) sowohl als angemessene Respezifikation der von Habermas' unterschiedenen *Drei normativen Modelle der Demokratie* (Habermas 1996, S. 277ff.), als auch als sinnvolle Konsequenz aus der eingangs vorgenommenen, historisch-rekonstruktiven Sekundierung von Habermas' normativem Konzept der gleichursprünglichen Konstitution von Demokratieprinzip und Rechtslogik. Hinsichtlich der vermeintlichen *Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen* begründet diese Auffassung indes auch die Annäherung der Diskurstheorie an die nunmehr abschließend zu konturierende Position eines liberalen Agnostizismus.

### 3 Das Ouroboros-Paradox des liberalen Agnostizismus

Die neuzeitliche Renaissance der Demokratie seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert hat politische Wahrheitspräventionen mitnichten vermindert, sondern deren Beanspruchung sowohl seitens demokratischer Systeme, als auch seitens ihrer autoritären und totalitären Feinde, eher noch befördert. Angesichts dessen hat Foucault von Wahrheitsinstitutionen gesprochen und damit *Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen*, gemeint (Foucault 1992, S. 15), und man wird seine rhetorische Frage bejahen können, ob nicht das Problem der Wahrheit „the most general of political problems“ ist (Foucault 1991, S. 82). Mindestens ebenso sehr wie für den Pragmatismus gilt mithin für Foucault, dass die Wahrheit „von dieser Welt“ ist und in dieser „aufgrund vielfältiger Zwänge produziert“ wird (Foucault 1978, S. 51). Zu diesen Zwängen dürfte auch die in zeitgenössischen Demokratien weit verbreitete Argumentation mit *Sachzwängen* zu rechnen sein (vgl. Sigglow 2013), deren Determinismus sich auf vermeintlich

evidente Wahrheiten beruft (Sörensen 2012, S. 177) und damit auch zu der eingangs angesprochenen *Tyrannie der Minderheit* beizutragen geeignet ist.

Angesichts solcher Probleme, offener Flirts mit neo-leninistischer „Wahrheitspolitik“ (Budgen/Kouvelakis/Žižek 2007) und willkürlichen Behauptungen wie derjenigen, die Herabstufung angeblich auch „in Moral und Politik“ vorhandener „absolute[r] Tatsachen“ zu „relativen Setzungen“ sei es, die Politiken wie diejenige Berlusconi ermögliche (Gabriel 2013, S. 137; Ferraris 2014), ist der agnostizistische Grundkonsens in der Demokratietheorie umso bedeutsamer. Er hat seinen Ausgangspunkt zunächst in der eingangs rekonstruierten, *säkularen Logik autonomer* und somit *demokratischer Politik*. Zu deren Garantie betreibt der säkulare Staat „auf dem Feld letzter Wahrheiten konsequente Abrüstungspolitik“ (Dreier 2013: 34) und verzichtet mit seiner weltanschaulichen Neutralität (Fischer 2013) auf wahrheitspolitische „Sinnstiftungsambitionen“ (Safranski 1990, S. 207). Vielmehr genügt die Demokratie als „Verfassungsform des Zweifels“ (Kielmansegg 2013, S. 15) dem Fallibilismus durch eine „experimentelle Politik“ unter dem „Vorbehalt praktischer Bewährung“ (ebd., S. 22). Dies impliziert jene Selbstbeschränkung im Umgang mit nicht-demokratischen Systemen, wie sie, ausweislich der sogenannten monadischen Ebene der *Theorie des demokratischen Friedens*, beklagenswerterweise noch keine demokratische Selbstverständlichkeit ist (Risse-Kappen 1995; Geis 2001; Geis et. al. 2013):

„Wer in der Unvollendetheit, der Vorläufigkeit alles menschlichen Wissens, in der Relativität aller unserer Urteile die eigentliche Demokratieprämisse sieht, der wird schwerlich ein missionarisches Selbstverständnis entwickeln, das selbst Gewalt als Mittel im Dienst der Wahrheit nicht unbedingt ausschließt“ (Kielmansegg 2013, S. 26).

Es wäre auch verfehlt, aus dem Wortlaut des Anfangssatzes der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 „We hold these truths to be self-evident [...]“ auf ein wahrheitspolitisches Motiv zu schließen (Arendt 1994, S. 349f.; Kielmansegg 2013, S. 12), denn zumal im Kontext der Anfangsworte der amerikanischen Verfassung von 1787 „We the People“ liegt die Betonung nicht auf *truth*, sondern auf dem selbstbewußten Republikanismus des *We hold* (vgl. Huhnholz 2014, S. 228f.).

Die Kehrseite der demokratischen Volkssouveränität ist indes die Subordination unter das demokratische Mehrheitsprinzip, das aufgrund der Reversibilität der Mehrheitsverhältnisse akzeptabel sein kann, für die gegebene Entscheidung aber nicht dadurch delegitimierbar sein soll, dass die Minderheit für ihre Ansichten gute Gründe vorzubringen vermag. Gerade wenn, Habermas zufolge, die Wahrheit assertorischer Aussagen unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens nurmehr diskursiv bestimmbar ist, ist eine *Legitimation durch Verfahren*

(Luhmann 1997) alternativlos und, spieltheoretisch formuliert, die einzige evolutionär stabile Strategie. Es bedarf demnach der Unterscheidung zwischen dem diskursiven, „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (Habermas 1984, S. 144) und dem politischen Zwang einer demokratischen Entscheidung, denn die Zumutung, Mehrheitsentscheidungen akzeptieren zu müssen, „würde unerträglich, wenn sie mit der Verpflichtung identisch wäre, nun auch noch die Wahrheitsansprüche anerkennen zu sollen, von deren Geltung die siegende Mehrheit überzeugt war“ (Lübbe 1977, S. 79).

Diese Überlegung begründet auch Zurückhaltung gegenüber direktdemokratischen Entscheidungspraktiken, insofern diese zwar hohe Legitimität verheißen, aber gegenüber repräsentativ-demokratischen Verfahren auch mit einem höheren Wahrheitsanspruch verbunden zu sein pflegen, der Widerspruch zu delegitimieren geeignet ist und dadurch demokratietheoretisch problematisch wirken kann (Nonhoff 2013).

Gerade die „Verwirklichung einer liberalen deliberativen Demokratie“ (Forst 2007, S. 232) setzt mithin voraus, dass die mitsprache- und entscheidungsberechtigten Bürger(innen) gute Gründe für ihre Entscheidungen suchen und austauschen, die in lebensweltlich situierten Wahrheitspräventionen gründen mögen, aber auf jener institutionellen Ebene kollektiv verbindlichen Entscheidens, auf der sie erst *politisch* werden, dem Vorrang der Legitimation durch ein demokratisches Verfahren unterstellt werden, das im konstitutionalistischen Sinne unhinterfragbar bleibt, so dass die Logik *votes are good, reasons are better* ausgeschlossen bleibt. Von hieraus lässt sich das demokratietheoretische Profil des liberalen Agnostizismus dergestalt weiter spezifizieren, dass die unmittelbare direkt-demokratische Entscheidung des Volkes hinter den naturgemäß stärker fallibilistischen Charakter des iterativen, parlamentarischen Prozesses zurückzutreten hat. In diesem werden nämlich idealiter Überzeugungen notorisch bezweifelt und hinterfragt, was der konstitutionalistischen Selbstbeschränkung des liberal-demokratischen Rechtsstaates noch ein weiteres, immanent politisches Element hinzufügt, und das ist die *reflexive Demokratie*. Versteht man dieses, von Rainer Schmalz-Bruns (1995) eingeführte und von Rosanvallon (2008, S. 215) weiterentwickelte Konzept solchermaßen als eine funktionssystemspezifische Selbstbeschränkung, ergibt sich daraus das Desiderat der Ermittlung solcher Selbstbeschränkungslogiken auch für die anderen Funktionsbereiche der modernen Gesellschaft, insbesondere für die sich immer wieder schrankenlos aufführenden Teilsysteme Wirtschaft und Religion.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Vgl. zur Frage, wie Elemente reflexiver Selbstbeschränkung in „religiöse Symbolsprachen“ integrierbar sein könnten, Fischer (2009a) und Graf (2013, S. 39ff. (dort das Zitat)); zur Idee politischer Selbstbeschränkung im Anschluss an Michael Th. Greven vgl. Fischer (2012).

Dies bedeutet, das Paradox zu akzeptieren, dass allein ihr institutionalisierter Agnostizismus als höhere Wahrheit der Demokratie anzusehen ist. Man kann dies als das Ouroboros-Paradox des liberalen Agnostizismus bezeichnen, der die von ihm postulierte Kommunikation guter Gründe nicht stilisiert, sondern gleichsam wieder konsumiert und von neuem fördert. Denn anders als das ausgreifende Hobbes'sche Ungeheuer *Leviathan* ist der ebenso mythologische, interkulturell verbreitete *Ouroboros* der von sich selbst zehrende Meister der Selbstgenügsamkeit:

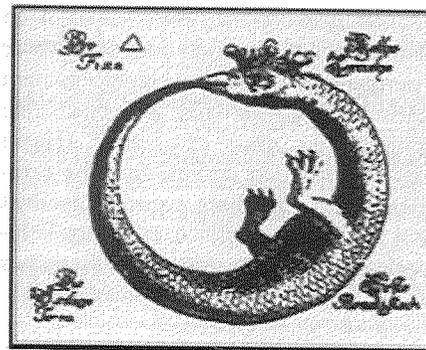


Abbildung 1: Titelbild von Hellmann/Fischer/Bluhm 2003

Dies kann auch als Illustration für Radbruchs eingangs genannten, wahrheitspolitischen Zirkel gelten, von dem aus sich die Auseinandersetzung mit Habermas' Wahrheitstheorie aufgedrängt hatte, um die mit seinem Theorem der gleichursprünglichen Konstitution von Demokratieprinzip und Rechtslogik verbundene, auf die antike Entwicklung rekurrierende, *politische Sinngeschichte* aufrechterhalten zu können. Dies scheint am Ende gelungen, denn wenn man demokratische Praxis als „aussichtsreiche Wahrheitssuche durch erhellende Interaktion“ versteht, mit der wir Weltdeutungen produzieren, „die einen – falsifizierbaren – Wahrheitsanspruch begründen“, dann behält die Demokratie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das soziale Selbstverständnis und die Selbsterkenntnis des Menschen (Richter 2008, S. 31) durchaus eine epistemische Dimension (Habermas 2008, S. 138ff.; vgl. Estlund 1993).

Diese politische Sinngeschichte wäre indes keine liberale, könnte sie nicht auch anders erzählt werden und erkennte und betonte sie ihren Konstruktivismus (Searle 2011) nicht selber. Und sie muss im Sinne von Rortys *Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* politisch bejaht werden. Deshalb ist die Methodik der drei Dimensionen der Politischen Theorie auch kein Fundamentalismus

zweiter Ordnung, sondern bekennt sie sich zu dem normativen Element der Vorrangstellung liberaler Selbstbeschränkung, das allerdings historisch rekonstruktiv hergeleitet und systematisch verortet wird, anstatt bloß präskriptiv gesetzt zu werden (vgl. Hegel 1989, S. 26ff.), so dass sich sinnhafte Bezüge zwischen Historizität, Systematizität und Normativität herstellen lassen.

Die diesem Beitrag als Motto vorangestellte, kritische Anfrage von Rainer Schmalz-Bruns, wie agnostisch wir gegenüber der Normativität von Gründen sein können, ist mithin so zu beantworten, dass wir dies überhaupt nicht sein dürfen. Liberaler Agnostizismus ist die einzig erkenntliche Antwort auf das Problem sozialer Ordnung und politischer Entscheidungen in einer imperfekten Welt; er bezieht sich aber nicht auf die Normativität von Gründen, sondern er garantiert gerade die Verfahren für deren permanente Geltendmachung. Insofern realisiert er die für die Idee einer historisch-rekonstruktiven Sinngeschichte maßgebliche Einsicht Hegels: „Was vernünftig ist, muss geschehen“ (Hegel 1983, S. 192).<sup>7</sup> Und der liberale Agnostizismus insistiert darauf, dass die Feststellung Herbert Marcuses, dass es eine essentielle Verbindung zwischen Freiheit und Wahrheit gebe und jede Fehlkonzepktion der Wahrheit gleichzeitig eine Fehlkonzepktion der Freiheit sei,<sup>8</sup> richtig ist – allerdings nur im Sinne des *Vorrangs der Freiheit vor der Wahrheit*.

## Literatur

- Adorno TW (1990) Gesammelte Schriften. In: Soziologische Schriften 1. Hg. v. Tiedemann R, u.M.v. Adorno G, Buck-Morss S, Schultz K, Bd. 8. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>3</sup>
- Almond GA (1966) Political Theory and Political Science. Am. Polit. Sci. Rev. 60:869-879
- Arendt H (1994) Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. v. Ludz U. Piper, München
- Assmann J (1993) Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik. In: Raaflaub KA, u.M.v. Müller-Luckner E (Hg) Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen. Oldenbourg, München, S 13-28
- Assmann J (1995) Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten. C.H. Beck, München<sup>2</sup>

7 So Hegels Vorlesungsformulierung dessen, was er in der *Rechtsphilosophie* zu der missverständlichen Formel „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ verdichtet hat (Hegel 1989: 24).

8 Herbert Marcuse, 1939, aus dem Nachlass, zit.n. Habermas (1999, S. 271, 312) “There is an essential connection between freedom and truth, and any misconception of truth is, at the same time, a misconception of freedom.”

- Assmann J (1996) Ägypten. Eine Sinngeschichte. Hanser, München.
- Assmann J (2002) Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. Hanser, München
- Blumenberg H (1981) Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Reclam, Stuttgart
- Böckenförde E-W (1970) Das Grundrecht der Gewissensfreiheit. VVDStL 28:33-88
- Böckenförde E-W (2007) Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München
- Boghossian P (2013) Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Suhrkamp, Berlin
- Brunkhorst H (2009) Demokratie und Wahrheit. Jürgen Habermas zum 80. Geburtstag. Leviathan 37:491-500
- Budgen S, Kouvelakis S, Žižek S (Hrsg) (2007) Lenin Reloaded. Toward a Politics of Truth. Duke University Press, Durham
- Cohen J (2009) Truth and Public Reason. Philos. Public Aff. 37:2-42
- Copp D (1993) Could Political Truth be a Hazard for Democracy? In: Ders., Hampton J, Roemer (Hrsg) The Idea of Democracy. Cambridge University Press, Cambridge, S 101-117
- Crüsemann F (1993) „Theokratie“ als „Demokratie“. Zur politischen Konzeption des Deuteronomiums. In: Raaflaub KA, u.M.v. Müller-Luckner E (Hrsg) Anfänge des politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen. Oldenbourg, München, S 199-214
- Derrida J (1994a) Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité». Galilée, Paris
- Derrida J (1994b) Politiques de l'amitié. Galilée, Paris
- Dreier H (2002) Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat. JZ 57:1-13
- Dreier H (2013) Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Mohr Siebeck, Tübingen
- Estlund D (1993) Making truth safe for democracy. In: Ders., Hampton J, Roemer (Hrsg) The Idea of Democracy. Cambridge University Press, Cambridge, S 71-101
- Euchner W (1982) Auctoritas non veritas facit legem? Zur Abgrenzung von Politik und Nicht-Politik bei Thomas Hobbes. In: Bermbach U, Kodalle K-M (Hrsg) Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Hobbes. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Opladen, S 176-193
- Ferraris M (2014) Manifest des neuen Realismus. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.
- Fischer K (2009a) Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat. Berlin University Press, Berlin
- Fischer K (2009b) Demokratie und Differenzierung bei Montesquieu. Zfp 56:19-34
- Fischer K (2012) Selbstbeschränkung in der „politischen Gesellschaft“: Eine Bestandsaufnahme im Werk von Michael Th. Greven. In: Asbach O, Schäfer R, Selk V, Weiß A (Hrsg) Zur kritischen Theorie der politischen Gesellschaft. Festschrift für Michael Th. Greven zum 65. Geburtstag. Springer VS, Wiesbaden, S 25-39
- Fischer K (2013) Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: Eine Problemskizze. In: Der Staat. Beiheft 21: Verabschiedung und

- Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplinen, Hg. v. Voßkuhle A, Bumke C, Meinel F. Duncker & Humboldt, Berlin, S 125-153
- Flaig E (1994) Weisheit und Befehl. Das Ende des Politischen in Platons „Politeia“. In: *Saeculum* 45:37-70
- Forst R (2007) Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Foucault M (1978) Dispositive der Macht. Merve, Berlin
- Foucault M (1991) Questions of Method. In: Burchell G (Hrsg) *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. The University of Chicago Press, Chicago, S 74-86
- Foucault M (1992) Was ist Kritik? Merve, Berlin
- Foucault M (1999) In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76). Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Fromberg D v (2007) Demokratische Philosophen. Der Sophismus als Traditionslinie kritischer Wissensproduktion im Kontext seiner Entstehung. Westfälisches Dampfboot, Münster
- Gabriel M (2013) Nachwort: Abgesang und Auftakt. In: Boghossian P *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Suhrkamp, Berlin, S 135-156
- Gaus D (2009) Der Sinn von Demokratie. Die Diskurstheorie der Demokratie und die Debatte über die Legitimität der EU. Campus, Frankfurt a.M./New York
- Geis A (2001) Diagnose: Doppelbefund – Ursache: ungeklärt? Die Kontroversen um den „demokratischen Frieden“. *PVS* 42:282-298
- Geis A, Müller H, Schörnig N (Hrsg) (2013) *The Militant Face of Democracy. Liberal Forces for Good*. Cambridge University Press, Cambridge
- Geuss R (2011) Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift. Hamburger Edition, Hamburg
- Goodin RE (1992) *Motivating Political Morality*. Wiley, Cambridge (MA)/Oxford
- Graf FW (2013) Einleitung. In: Ders., Heinrich M (Hrsg) *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. C.H. Beck, München, S 7-45
- Grimm D (1987) *Recht und Staat in der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Grimm D (2009) *Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs*. Suhrkamp, Berlin
- Habermas J (1973a) *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1973b) *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1982) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>5</sup>
- Habermas J (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>3</sup>
- Habermas J (1987) *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>4</sup>
- Habermas J (1988) *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>2</sup>
- Habermas J (1989) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>3</sup>

- Habermas J (1991a) *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>2</sup>
- Habermas J (1991b) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1995) *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (2001) *Die Zukunft der menschlichen Natur, Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (2003) *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (2008) *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas J (2012) *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Suhrkamp, Berlin
- Habermas J, Taylor C (2009) *Rethinking secularism: Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation*, <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation/> [Zugriff: 31.01.2014].
- Hegel GWF (1983) *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von Peter Wannenmann*. In: Ders. *Vorlesungen Bd 1*. Hg. v. Becker C et al. Meiner, Hamburg
- Hegel GWF (1989) *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenständigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. In: Ders. *Werke*. Hg.v. Moldenhauer E, Michel KM, Bd. 7. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>2</sup>
- Hellmann K-U, Fischer K, Bluhm H (Hrsg) (2003) *Das System der Politik. Niklas Luhmanns politische Theorie*. Westdeutscher Verlag, Opladen
- Hobbes T (1840) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Hg. v. Molesworth W, Bd. 6. J. Bohn, London
- Hobbes T (1961) *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*. Hg. v. Molesworth W, Bd. 3. Scientia, Aalen (Nachdr. d. Ausg. 1839-45)
- Hobbes T (1991) *Leviathan*. Hg. v. Tuck R. Cambridge University Press, Cambridge
- Höffe O (2008) „Sed authoritas, non veritas, facit legem“. *Zum Kapitel 26 des Leviathan*. In: Kersting W (Hrsg) *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Oldenbourg, Berlin<sup>2</sup>, S 193-211
- Holmes S (1985) *Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus*. In: Niklas Luhmann (Hrsg) *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Westdeutscher Verlag, Opladen, S 9-41
- Holmes S (1995a) *Die Anatomie des Antiliberalismus*. Rotbuch, Hamburg

- Holmes S (1995b) *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. The University of Chicago Press, Chicago/London
- Huhnholz S (2014) *Krisenimperialität. Romreferenz und Imperialitätsverständnis im US-amerikanischen Empire-Diskurs*. Campus, Frankfurt a.M./New York
- Huxley TH (1894) *Collected Essays*, 9 Bde., Bd. 5. Macmillan & Co., London
- Johnson S (1767) *The Idler*. London<sup>3</sup>.
- Kelsen H (2006) *Verteidigung der Demokratie. Aufsätze zur Demokratietheorie*. Hg. v. Jestaedt M, Lepsius O. Mohr Siebeck, Tübingen
- Kerferd GB (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press, Cambridge
- Kielmansegg P Graf (2013) *Die Grammatik der Freiheit. Acht Versuche über den demokratischen Verfassungsstaat*. Nomos, Baden-Baden
- Llanque M (1999) *Die politische Differenz zwischen absoluter Gerechtigkeit und relativem Rechtsstaat bei Hans Kelsen*. In: Ders., Münkler H (Hrsg) *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte*. Nomos, Baden-Baden, S 219-240
- Locke J (1764) *Two Treatises of Government*. Hg. v. Thomas Hollis. Millar, London
- Lübbe H (1977) *Wissenschaftspolitik. Planung, Politik, Relevanz*. Edition Interfrom, Zürich
- Luhmann N (1994) *Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik*. In: Kemper P (Hrsg) *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Insel, Frankfurt a.M., S 27-42
- Luhmann N (1997) *Legitimation durch Verfahren*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>4</sup>
- Luhmann N (2000) *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Marsilius de Padua (1522) *Defensor Pacis*, Hg. v. Tiege MJ de, Paffen W. Basel
- Meier C (1988) *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. C.H. Beck, München
- Meier C (1993) *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Siedler, Berlin
- Meier C (1995) *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.<sup>3</sup>
- Meier C (2009) *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?* Siedler, München
- Misak C (2000) *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation*. Routledge, London/New York
- Montesquieu (1951) *Œuvres Complètes*. Hg. v. Roger Caillois, Bd. 2. Gallimard, Paris
- Müller J-W (2003) *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*. Yale University Press, New Haven/London
- Nassehi A (2002) *Politik des Staates oder Politik der Gesellschaft? Kollektivität als Pathosformel des Politischen*. In: Hellmann K-U, Schmalz-Bruns R (Hrsg) *Theorie der Politik*. Niklas Luhmanns politische Soziologie. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S 38-59
- Nida-Rümelin J (2006) *Demokratie und Wahrheit*. C.H. Beck, München
- Nietzsche F (1988) *Kritische Studienausgabe*. Hg. v. Colli G, Montinari M, 15 Bde., Bd. 7. dtv, München<sup>2</sup>
- Nonhoff M (2013) *Demokratisches Verfahren und politische Wahrheitsproduktion. Eine radikaldemokratische Kritik der direkten Demokratie*. In: Hubertus Buchstein (Hrsg) *Die Versprechen der Demokratie*. 25. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft. Nomos, Baden-Baden, S 313-332

- Peters B (2001) *Normative Theorien und soziale Empirie*. In: Wingert L, Günther K (Hrsg) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S 274-298
- Popper KR (1992) *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde. Mohr Siebeck, Tübingen<sup>7</sup>
- Raaflaub KA (1992) *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.* HZ 255: 1-60
- Radbruch G (1990) *Gesamtausgabe*, Bd. 3: *Rechtsphilosophie III*. Hg. v. Hassemer W. C.F. Müller, Heidelberg
- Radbruch G (1995) *Gesamtausgabe*, Bd. 2: *Rechtsphilosophie II*. Hg. v. Kaufmann A. C.F. Müller, Heidelberg
- Rawls J (1993) *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York
- Rawls J (1997) *Erwiderung auf Habermas*. In: *Zur Idee des politischen Liberalismus*. John Rawls in der Diskussion. Hg. v. der Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg u. Hirsch W. Suhrkamp, Frankfurt a.M., S 196-262
- Richter E (2008) *Die Wurzeln der Demokratie*. Velbrück, Weilerswist
- Risse-Kappen T (1995) *Democratic Peace – Warlike Democracies? A Social Constructivist Interpretation of the Liberal Argument*. Eur. J. Int. Rel. 1:489-515
- Rorty R (1981) *Der Spiegel der Natur*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Rorty R (1988) *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart
- Rorty R (1991) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Rorty R (2003) *Wahrheit und Fortschritt*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Rorty R (2008) *Philosophie als Kulturpolitik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Rosanvallon P (2008) *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Seuil, Paris
- Rüthers B (2012) *Die unbegrenzte Auslegung. Zum Wandel der Privatrechtsordnung im Nationalsozialismus*. Mohr Siebeck, Tübingen<sup>7</sup>
- Russell B (1950) *Am I an Atheist or an Agnostic?* Haldeman-Julius, Girard (KS)
- Sabato, Larry (2005) *Divided States of America. The Slash and Burn Politics of the 2004 Presidential Election*. Longman, New York
- Safranski R (1990) *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare*. Fischer, München/Wien
- Schmalz-Bruns R (1995) *Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik*. Nomos, Baden-Baden
- Schmalz-Bruns R (2007) *The Euro-Polity in Perspective: Some Normative Lessons from Deliberative Democracy*. In: Kohler-Koch B, Rittberger B (Hrsg) *Debating the Democratic Legitimacy of the European Union*. Rowman & Littlefield, Lanham, S 281-303
- Schmitt C (1934) *Der Führer schützt das Recht*. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934. DJZ 39:945-950
- Schmitt C (1950) *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Greven, Köln
- Schmitt C (1990) *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin<sup>3</sup>

- Schmitt C (1991) Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Duncker & Humblot, Berlin
- Schmitt C (1993) Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Duncker & Humblot, Berlin<sup>6</sup>
- Schmitt C (1995) Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Klett-Cotta, Stuttgart<sup>2</sup>
- Schöpsdau K (2011) Platon: Nomoi (Gesetze), Buch VIII-XII. In: Platon: Werke. Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hg. v. Heitsch E, Müller CW, Sier K, Abt. IX/2, 3. Teilbd. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
- Searle JR (2011) Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Sigglow A (2013) The Rhetoric of Disillusionment. Discursive Shifts in the Rhetoric of "There is no alternative". Ms. Sciences Po Graduate Political Theory Conference
- Sörensen P (2012) Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie. Hannah Arendt über Institutionen und Kritik. ZPTh 3:167-186
- Struve T (1993) Regnum und Sacerdotium. In: Fetscher I, Münkler H (Hrsg) Pipers Handbuch der Politischen Ideen, Bd. 2: Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation. Piper, München, S 189-242
- Suskind R (2004) Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush. The New York Times Magazine, 17.10.2004
- Tocqueville A de (1840) De la Démocratie en Amérique, Bd. 1. Gallimard, Paris<sup>8</sup>
- Tocqueville A de (1864) De la Démocratie en Amérique, Bd. 2. Gallimard, Paris<sup>14</sup>
- Weinfurter S (2007) Canossa. Die Entzauberung der Welt. C.H. Beck, München<sup>3</sup>

## II. Verhältnisse