

Freiwilligkeit und Dissidenz

Ist ein Recht ohne Gewalt möglich?¹

DANIEL LOICK

„„Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören“, lautet der dritte Präliminarartikel in Kants *Zum ewigen Frieden*. „Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; [...] wozu kommt, dass zum Töten, oder getötet zu werden in Sold genommen zu sein einen Gebrauch von Menschen als bloßen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt“ (Kant 1998a, 197 f.). Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person wird also nicht erst durch eine gewaltsame Handlung lädiert, sondern bereits durch die Androhung und die Bereitschaft zur Gewalt. Kant hält es daher für pflichtgemäß, die politischen und institutionellen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass wir in einen Zustand übergehen können, in dem diese ständige Gewaltandrohung aufhört: den Zustand eben des ewigen Friedens. Was Kant in seiner – zugegebenermaßen heute mehr denn je utopisch anmutenden – Programmschrift für den Bereich der Außenpolitik für sowohl geboten, als auch für möglich hält, nämlich nicht nur die Einhegung, Domestizierung oder lokale Regulierung, sondern die grundsätzliche Überwindung von Gewalt, hält er für den Bereich der Innenpolitik für sowohl unmoralisch, als auch für unmöglich. Staatliche Gewalt, in Form des Zwangs, ist für ihn ein irreduzierbarer Bestandteil

1 Der vorliegende Text ist eine stark kondensierte und leicht geänderte Version des Abschlusskapitels meines Buches *Kritik der Souveränität* (Loick 2012). Den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops *Politische Philosophie der Gewalt* danke ich für wertvolle Anmerkungen, die ich aber leider nur zum Teil berücksichtigen konnte.

jeder Rechtsordnung und somit jeder legitimen Gesellschaftsordnung. Bei Kant kommt so die Gewalt zu transzendentalen Weihen. Die Verbindung von Recht und Zwang hat für ihn einen analytischen Status, das heißt, es sind keine weiteren Ableitungsschritte vonnöten, um sie zu begründen; die Zwangsbefugnis ist dem Begriff des Rechts von vornherein implizit: „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei“ (Kant 1998b, 340).

Im folgenden möchte ich Zweifel an dieser sehr weit verbreiteten Vorstellung sowohl von der Legitimität, als auch der Unvermeidbarkeit staatlicher Gewalt anmelden. Dafür möchte ich zunächst eine sehr prägnante Kritik an der kantischen Begründung staatlich prozessierter Zwangsbefugnis vorstellen, nämlich diejenige des heute leider weitgehend in Vergessenheit geratenen Marburger Neukantianers Hermann Cohen. In einem zweiten Teil will ich eine detranszendentalisierte Version dieser Kritik am staatlichen Zwang skizzieren, die ich in Form einer radikaldemokratischen Weiterentwicklung von Habermas' Modell der deliberativen Demokratie ausprobieren möchte, um auf diese Weise die Idee eines Rechts ohne Zwangsbefugnis zu plausibilisieren.

1. COHENS KRITIK DER ZWANGSBEFUGNIS

Für Kant ist die Legitimität staatlichen Zwangs apriori, das heißt ohne Ansehung der Empirie, gegeben. Er ist einfach Negation einer Negation, er sichert das Recht als Bedingung der Freiheit gegen rechts- und damit freiheitswidrige Angriffe: „Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: Wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft“ (Kant 1998b, 338 f.).

Hermann Cohen hat diesem Argument, das Kant ganz zu Beginn seiner *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* vorbringt und das gemeinhin relativ unangefochten akzeptiert wird, eine ausführliche Kritik gewidmet. Interessant ist Cohens Intervention vor allem deshalb, weil er die meisten der kantischen Prämissen teilt und über weite Strecken Kants Argumentation folgt. So geht Cohen mit Kant zunächst davon aus, dass aus der Vernunftbegabung des Menschen resultiert, dass er, anders als nicht-vernünftige Lebewesen, ein Zweck an sich

selbst ist. Er ist Grund einer Zweck-Mittel-Relation und darf daher nie auf ein Relatum in ihr degradiert werden. Dieser Ausgangspunkt aller moralphilosophischen Reflexionen ist bei Kant und Cohen strikt apriorisch gewonnen und kommt ohne weitere Annahmen über ein „Wesen des Menschen“, ja ganz ohne empirische Zusätze aus. Es sind daher auch alle hobbesianischen Erwägungen bezüglich der anthropologischen Freiheitsqualifikation des Menschen ausgeschlossen: Insofern der Mensch vernunftbegabt ist, ist er freiheitsfähig und somit absoluter Selbstzweck, unabhängig von Spekulationen über Affektstrukturen, Neigungen oder Interessen. Cohen gibt dieser moralphilosophischen Erkenntnis nun allerdings eine stärker gesellschaftskritische Pointe als Kant: Verwerflich sind alle sittlichen Verhältnisse, die dieser menschlichen Fähigkeit zur Autonomie und also zur Selbstgesetzgebung nicht genügen.

Dies ist zum Beispiel bei vielen „ungerechten Gesetzen“ der Fall, die nicht minder zwangsbewehrt sind. An dieser Stelle scheidet sich Cohen von Kant. Bereits in seinem frühen Kant-Kommentar *Kants Begründung der Ethik* (1877) geht es ihm darum zu demonstrieren, dass dessen Versuch einer transzendentalen Rechtfertigung des Zwangs scheitern muss. Dies ist zunächst deshalb der Fall, weil die Verknüpfung von Recht und Zwangsbefugnis anders als Kant behauptet keine analytische, sondern eine empirische Verknüpfung ist: dass das Recht „Bedingung“ der Freiheit ist und der Zwang „Möglichkeit“ des Rechts sichert, muss eine nur kognitiv überprüfbare Annahme darüber beinhalten, ob diese Mittel überhaupt dazu taugen, die ihnen gestellten Aufgaben zu erfüllen. Dass Gewalt mit Gegengewalt, Zwang mit Gegenzwang beseitigt werden kann, ist aber eben eine empirische Behauptung, keine apriorische, und es lassen sich an ihr empirisch beträchtliche Zweifel anmelden, denn die Geschichte des bürgerlichen Rechts hat ja gezeigt: Weder verhindert der gesetzliche Zwang die Rechtsbrüche, noch kompensiert er sie nachträglich, noch reguliert er überhaupt zuverlässig gerecht zivile Konflikte (vgl. Deggau 1983, 159 ff.) – ganz im Gegenteil gibt es sogar gute Gründe anzunehmen, dass der juridische und polizeiliche Apparat selbst zu Rechtsverletzungen neigt. Sind Recht und Zwangsbefugnis nicht analytisch verknüpft, so wird ferner auch ein zusätzliches normatives Kriterium nötig, um die Berechtigung einer äußeren Zwangshandlung zu beurteilen, da es ist über die Berechtigung des Rechts nicht schon mitgeliefert ist – immerhin gibt es ja auch viele unberechtigte Möglichkeiten, eine Hinderung meiner Freiheit zu behindern (zum Beispiel, indem man einen Dieb erschießt).

Indem er dem Zwang dennoch einen apriorisch gerechtfertigten Status zuschreibt, übt Kants Philosophie an dieser Stelle eine ideologische Funktion aus: „Der Zwang ist sonst gleichbedeutend mit der Gewalt. Und die Gewalt ist verschieden vom Recht. Aber der Zwang hat auch den Schein der Kraft für sich.

Und die Kraft sollte dem positiven Rechte, welches ja doch ein Gesetz ist, ungekränkt und unverkümmert bleiben. [...] Es ist nicht anders, man muss es eingestehen, dass die idealistische Kraft hier nicht ungebrochen geblieben ist. Der Zwang selbst hat dabei mitgewirkt. Es wurde ihm der Anschein einer Naturkraft, einer Rechtskraft, weil einer Gesetzeskraft verliehen; während das Gewalttätige, das Unverantwortliche in ihm den abschreckenden Hauptsinn hat und auch behalten sollte. Welche Selbstständigkeit kann das Recht gewinnen, sofern es mit der Sittlichkeit verbunden bleiben soll, wenn es auf dem Zwang begründet wird? Bedarf der Zwang etwa keines Rechtsgrundes? Oder wohnt ihm etwa eine Art von axiomatischer Urkraft bei? Schon das logische Gefühl muss den Zwang widerwärtig machen. Allem natürlichen Gefühle, dem aller Glaube an das Ursprüngliche und Ewige im Menschengenosse blutsverwandt ist, widerstrebt die *ultima ratio* des Zwanges. Der Zwang bildet sowohl logisch, wie ethisch, das Ende der Vernunft.“ (Cohen 2001, 398) Wäre der Zwang allein im Sinne einer Pflicht zu verstehen, die sich die Einzelne zur Maxime ihres Handelns machen soll, so gäbe es zwischen Ethik und Recht keinen Unterschied. Ist aber der Zwang ein äußerlicher, wie es die *Rechtslehre* behauptet, so ist zunächst sein eigener Rechtsgrund zu klären, denn „[d]er Zwang ist nicht auf dem Boden der transzendentalen Freiheit gewachsen“ (Cohen 2001, 395). Das Argument Kants, dem Recht sei die Zwangsbefugnis „nach dem Satze des Widerspruchs“ (Kant 1998b, 339) beigeordnet, lässt Cohen nicht gelten, denn das Recht kann nicht durch ein logisches Denkgesetz von der Ethik unterschieden sein: „Wenn mit dem Grundgesetz der Freiheit logisch der Zwang verknüpft ist, so ist ja die Ethik selbst schon Recht“ (Cohen 2001, 405). Cohen verweist auf den kategorischen Imperativ und den ganzen argumentativen Aufwand, den Kant zu dessen Begründung hatte leisten müssen, nur um dann das Kategorische der Moral mit dem Recht wieder zu verspielen. Wenn der Mensch seine Handlungen auf etwas anderes gründet als auf das Sittengesetz, verliert er gar „seinen menschlichen Charakter“ (ebd., 400 f.): Die Abrichtung mit „Zuckerbrot und Peitsche“ ist unsittlich und damit unmenschlich, denn sie widerspricht dem Menschen als Zweck an sich selbst.

Das Thema der Zwangsbefugnis beschäftigt Cohen auch 30 Jahre später noch einmal, im zweiten Teil seines *Systems der Philosophie*, der *Ethik des reinen Willens* (1904), die ebenfalls eine exegetische Studie zu Kants praktischer Philosophie darstellt. Aus der Tatsache, dass Ethik und Recht beide apriorisch fundiert sind und somit für beide bezüglich ihrer Beschaffenheit dieselben Konsequenzen folgen müssten, sie also in eins fallen, schließt Cohen auch hier die Unhaltbarkeit der rechtlichen Zwangsbefugnis: „Daher lassen wir füglich den Zwang fallen; denn er kann und soll und darf nichts anderes bedeuten als das

Gesetz. Wenn die Befugnis des Zwangs ein inneres Merkmal des Rechts ist, welches die Vernunft anzuerkennen hat, so geht der Zwang ebenso sehr auf den Einen wie auf den Andern. Damit aber ist man auf das sittliche Gesetz zurückgekommen, welches, ohne allen besondern Inhalt, in seiner Form die Allgemeinheit vollzieht und darstellt, also den Widerstreit vom Einen und Andern aufhebt. Der Zwang richtet sich eigentlich doch nur gegen den Andern; denn für den Einen zwingt doch schon das Sittengesetz. Wenn dieses aber nun zugleich auf den Andern bezogen ist, wie es denn gar nicht ohne den Andern gedacht werden kann, so wird der Zwang gänzlich überflüssig“ (ebd., 270). Der ganze Witz des Sittengesetzes ist es, die freie Vereinbarkeit von individueller Willkür und allgemeinem Gesetz zu gewährleisten. Aus der Universalität des Rechts folgt die Illegitimität des Zwangs, denn gerechterweise kann nicht angenommen werden, dass für meine Rechtsgenoss_innen andere Triebfedern gelten als für mich selbst. Hier steht nicht weniger auf dem Spiel als die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen selbst: Denn wenn der Mensch tatsächlich wesentlich Zweck an sich selbst ist, so muss die menschliche Autonomie auch in der Normalität der Rechtspraxis wirksam bleiben. Ansonsten ist nicht nur die Pointe gegen den hobbesianischen Determinismus verspielt, sondern das apriorische Begründungsverfahren, dessen Kern die Freiheit als Selbstgesetzgebung war, selbstwidersprüchlich: „*Nicht Zwang, nicht Befehl, nicht Instinkt, nicht Naturbestimmtheit irgend welcher leiblicher oder seelischer Art*; sie alle werden dem Begriffe des Selbst nicht gerecht, das den Inhalt des Sittengesetzes bildet. Im Selbst allein ist es begründet, dass das Gesetz Grundlegung sein muss; *die Grundlegung des Selbst; darin die Grundlegung der Ethik*“ (ebd., 284).

Obschon der Rechtszwang für Cohen analytisch nicht gerechtfertigt ist, geht es ihm freilich nicht um die Abschaffung von Recht und Staat. Im Gegenteil: Den Staat hält er wie Hegel für die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Er befreit das Recht von der Gewalt, ohne es gleichzeitig von seiner Positivität zu befreien. Aber er spezifiziert den Staatsbegriff auf eine Weise, dass er zwar konstitutiv für das Selbstbewusstsein ist, aber ohne Rechtszwang auskommt, indem er ihn zum „Leitbegriff [...] für das persönliche Selbstbewusstsein“ (ebd., 262) bestimmt. An die Stelle des Zwangs tritt die Rechts*norm*, die als Grundlage und als Ausgang wiederum die Autonomie hat, und eben auch die Autonomie gegenüber dem vorgefundenen Gewaltaufkommen, das klassischerweise die Notwendigkeit staatlichem Zwangs legitimieren soll: Die Autonomie muss in der einzelnen Handlung präsent bleiben und insistiert somit eben auch gegen den Zwang. Damit wird das Recht nicht mehr staatlich durchgesetzt, sondern von den Individuen anerkannt; Aufgabe der Politik ist es daher, das Recht durch geeignete Reformen so zu gestalten, dass es für die Individuen *anererkennungswürdig* ist.

Der Zwang ist dabei nicht die Möglichkeitsbedingung, sondern, im Gegenteil, selbst ein Hindernis von Freiheit.

2. RECHT OHNE RECHTSZWANG

Wenn nicht aus Zwang, warum sonst sollten sich die Menschen aber überhaupt an das Recht halten? Wie kann das Recht seine Referenz im Leben auf gewaltlose Weise sichern? Wie kann verhindert werden, dass das Recht (und damit die Rechtschöpfungsprozesse) völlig irrelevant werden? Gibt es andere Kapazitäten, welche den Zwang ersetzen und somit die Funktion der sozialen Integration und Erwartungsstabilisierung übernehmen können, ohne selbst auf andere und vielleicht perfidere Gewaltformen zurückgreifen zu müssen? Hermann Cohens philosophisches System muss sich diese Frage nicht stellen, weil es als kantianisches deontologisch angelegt ist: Zwang ist schlechterdings illegitim, Folgeabwägungen sind ausgeschlossen. Eine solche auf Unbedingtheit abstellende normative Ordnung entspricht auch in vielerlei Hinsicht dem Selbstverständnis liberaler Demokratien, die (obgleich menschenrechtliche Standards immer weiter ausgehöhlt werden) zumindest nominell ihren Mitgliedern auch dann eine unantastbare Würde zusprechen, wenn die Verletzung dieser Würde der Abwehr selbst eminenter Gefahren dienen würde. Man könnte hier allerdings einwenden, dass die Argumente an der schon von Hegel gegen Kant ins Feld geführten „Ohnmacht des Sollens“ krankten, weil sie keine tragfähige motivationale Basis für die Befolgung des moralisch Gebotenen anzubieten haben. Es bliebe dann die Aufgabe unerledigt, das nicht mehr zwangsbewehrte Recht als gesellschaftliche Sphäre zu relevantisieren. Die dafür notwendigen motivationalen Anreize dürfen weder aus transzendentalen noch aus religiösen Ressourcen stammen, sondern müssen vielmehr aus dem Recht selbst generiert werden können. Im Folgenden möchte ich mit Bezug auf Jürgen Habermas einen Vorschlag dafür unterbreiten, wie man sich ein nicht mehr zwangsbewehrtes Recht praktisch vorstellen könnte.

Habermas hat das groß angelegte Projekt unternommen, die praktische Philosophie Kants zu „detranszendentalisieren“, indem er die praktische Vernunft durch die kommunikative ersetzt. Die kommunikative Vernunft zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie weder von den Einzelnen, noch von einem gesellschaftlichen Super-Subjekt allein praktiziert werden kann, sondern lediglich die Gesamtheit derjenigen normativen Bedingungen bezeichnet, unter denen sprachliche Interaktionen zwischen Menschen rational gelingen können. Dem entspricht auf der politischen Ebene ein Modell, welches das gesamte legitimatori-

sche Gewicht auf die öffentliche Beratschlagung legt. *Deliberativ* ist der Demokratiebegriff der Diskursethik deshalb, weil sie den Entscheidungsfindungsprozess vor dem inhaltlichen Ergebnis der Entscheidung akzentuiert: Im Gegensatz zu einer simplen Durchsetzung von Herrschaftsinteressen oder einer vorzeitigen Stillstellung des demokratischen Streits durch einen Kompromiss zwischen verschiedenen Interessen ist in der öffentlichen Beratschlagung über den zur Entscheidung stehenden Sachverhalt eine basale Verfahrensrationalität implementiert. Darin ist die Rousseau'sche Erkenntnis enthalten, dass nur die reale, nicht eine hypothetische Zustimmung der Betroffenen einer politischen Ordnung Legitimität verleihen kann: Damit eine Übertragung der Normenfindung von den Einzelnen an eine andere Instanz überhaupt legitim erfolgen kann, muss der Gesetzgebungsprozess auf radikal demokratische Weise vonstatten gehen. Ein vom Computer simulierter Generalisierungstest kann diese allgemeine Akzeptanz nicht substituieren: Demokratische Verhandlungen müssen *tatsächlich* durchgeführt werden, alle Betroffenen müssen *tatsächlich* an ihnen beteiligt werden, wobei die wesentlichen Bedingungen ihres Lebens *tatsächlich* in diesen Verhandlungen thematisiert und entschieden werden können müssen.

Habermas geht nun davon aus, dass diese real durchgeführten Verhandlungen auch eigene Integrationskapazitäten entwickeln. Die Bedingung für einen rationalen Diskurs ist nämlich die Bereitschaft der Beteiligten, „interaktionsfolgenrelevante Verbindlichkeiten“ zu übernehmen. Diese Bereitschaft ist nicht nur die Voraussetzung eines solchen Diskurses, sondern wird durch ihn in gewissem Sinne erst erzeugt; der Diskurs selbst produziert „illokutionäre Bindungsenergien“ (Habermas 1998, 23, *passim*): Wenn eine Person an einem Beschluss beteiligt war, steigt die Chance, dass sie sich an das Beschlossene auch dann hält, wenn es in einem gegebenen Fall für sie nachteilige Auswirkungen hätte. Kommunikatives Handeln nötigt die Subjekte, die Egozentrik einer rein individuellen Erfolgsorientierung, wie sie strategischem oder instrumentellem Handeln eigen ist, aufzugeben und eine generalisierte Perspektive einzunehmen. Die Partizipation selbst initiiert so einen fundamentalen Lernprozess, der wiederum stabilisierend auf die demokratischen Institutionen rückwirkt.

Hieraus kann man, allerdings bereits *contra* Habermas, den Schluss ziehen: Wären legislative Akte sowie die Deliberationen, die ihnen vorangehen, radikal partizipatorisch, und sind somit die Anlässe für kommunikatives Handeln vielfältigt, so könnte der staatliche Zwang sukzessive durch eine freiwillige Umsetzung des gemeinsam Beschlossenen ersetzt werden. Das muss im Einzelfall freilich nicht bedeuten, dass alle Beteiligten das Ergebnis einer Entscheidung inhaltlich gutheißen müssen – was die große Gefahr der Moralisierung der Politik und des sozialen Konformismus mit sich brächte –, es kann aber erwartet

werden, dass sie dem demokratischen Entscheidungsprozess einen immerhin so großen Wert zusprechen, dass sie dessen Ergebnis auch dann für sich als verbindlich akzeptieren, wenn sie selbst dagegen gestimmt haben. Aus dieser der Sprache eigentümlichen Bindungskraft folgt auch etwas für die soziale Ordnung: Es ist die Sprache, nicht die Gewalt, der die Bedeutung zukommt, als „primäre Quelle der sozialen Integration“ (ebd.: 34) zu fungieren, sobald sie überhaupt handlungskordinierend ist. Hierin liegt durchaus auch, wie Habermas selbst konzediert, ein „anarchistischer Kern“ (ebd.: 10), der darin begründet ist, dass die kommunikative Freiheit keinen Zwang, sondern eben nur den zwanglosen Zwang des besseren Arguments anerkennt. Mit der Entdeckung politisch-institutionell relevanter Verbindlichkeitskapazitäten der Sprache hat Habermas dem Motivationsdefizit der kantischen Rechtslehre effektiv entgegengewirkt. Eine radikal demokratisch, das heißt radikal partizipatorisch organisierte Gesellschaft darf also hoffen, dass durch die reale Erfahrung gemeinsam durchgeführter Beratschlagungen über die für alle geltenden Regeln der Diskurs selbst eine eigene Bindungskraft generiert. Das Recht, sofern es demokratisch erzeugt ist, kann somit aus eigenem Bestand persuasive Ressourcen anbieten, die es als Konfliktschlichtungsmedium attraktiv erscheinen lassen. War der Rechtszwang ohnehin aus moralischen Gründen diskreditiert, so ist damit zusätzlich gezeigt, dass er auch nicht aus Effektivitätsgründen benötigt wird.

Für Habermas sind es letztlich funktionale Gründe, die ihn dazu bewegen, dennoch ein zwangsbewehrtes Recht einzuführen. In der Auseinandersetzung vor allem mit der Systemtheorie Luhmanns sieht er sich zu dem Zugeständnis bewegen, in einer überkomplexen modernen Gesellschaft sei die kommunikative Vernunft mit der Sicherung sozialer Integrität allein „überfordert“. Zu mehreren Gelegenheiten beeilt er sich gegen anderslautende Befürchtungen zu betonen, aus der Theorie des kommunikativen Handelns folgten *keine* anarchistischen Konsequenzen. Weil er der Belastungsfähigkeit der von ihm rekonstruierten universalen Verständigungsbedingungen selbst nicht traut, hält er es für nötig, mit dem demokratisch generierten Recht die paradoxe Figur eines Zwangs einzuführen, auf den sich die Betroffenen selbst geeinigt haben sollen.

Mit der (funktionalen) Einführung einer Zwangsbefugnis ist aber die gesamte (normative) Pointe der Legitimation durch Partizipation verspielt, und zwar aus folgendem Grund. Schon im Moment der Entscheidung gilt: Eine echte Zustimmung kann es nur geben, wenn es auch die Möglichkeit gibt, *nicht* zuzustimmen. Dies ist die Kehrseite der Sprache: Sie ist offen und kann daher auch immer auch genau die Legitimation unterlaufen, die sie bereitstellen soll. Demokratie ist insofern bezüglich ihres Ergebnisses riskant; es ist immer möglich, dass die Menschen etwas Falsches (Ungerechtes, Ineffektives) entscheiden. Dass die

anhängigen Entscheidungen inhaltlich radikal unbestimmt sind, ist aber die Voraussetzung dafür, dass demokratische Verfahren überhaupt möglich sind, denn ein tatsächlich unparteiliches Ergebnis des kommunikativen Prozesses kann nur dann gewährleistet werden, wenn das Resultat nicht schon in den zur Anwendung gekommenen Normen prädisponiert ist. Indem die Demokratie nicht mehr als die prozeduralen Bedingungen für materiale praktische Diskurse bereitstellt, wird die Kompetenz der Zwecksetzung des eigenen Handelns an die Einzelnen zurückdelegiert.

Habermas will nun aber mit der Einrichtung des zwangsbewehrten Rechts dieses Risiko auf einen einzigen Moment konzentrieren: den Moment der Abstimmung. Die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme ist den Menschen offenbar nur in den seltenen Fällen der kollektiven Dezipion eigen und geht in der Alltäglichkeit der Rechtspraxis auf rätselhafte Weise wieder verloren. Wenn aber die Möglichkeit der Zustimmungsverweigerung zu den elementaren Bedingungen demokratischer Legitimität zählt, dann ist nicht einzusehen, warum sie in der alltäglichen Rechtspraxis suspendiert werden können soll. Auch im Fall eines Dissenses ist ja die Einzelne zum Generalisierungsakt noch fähig, sofern sie zu ihm überhaupt einmal fähig ist, sie verwandelt sich nicht plötzlich in den Wolf, vor dem Hobbes warnte. Der Umgang mit jenen, die *trotz* ihrer Einbeziehung in demokratische Rechtsschöpfungsprozesse das Recht nicht befolgen, der Umgang mit Dissidenz und Delinquenz, ist darum nicht allein die Nagelprobe auf die Humanität einer Gesellschaft – er ist vielmehr die Nagelprobe auf ihre schlechthinige Legitimität. Das Recht, sich vom Recht zurückzuziehen, ist die Bedingung des Rechts des Rechts: Zustimmung ist nur dann freie und damit authentische Zustimmung, wenn sie auch in der alltäglichen Rechtspraxis nicht durch Sanktionsdrohung erpresst ist. Das Risiko einer falschen (ungerechten, ineffektiven) Entscheidung ist so nur vom Moment der demokratischen Abstimmung auf die Alltäglichkeit der Rechtsbefolgung verlegt.

Das heißt, dass das Recht auch dann nicht ersatzweise (im Sinne einer „Ausfallbürgschaft“) auf Zwang zurückgreifen darf, wenn die ihm eigenen persuasiven Ressourcen versagen. Das in der Sprache Bewegte und Bewegbare kann nicht nachträglich durch Gewalt ergänzt oder ersetzt werden. Zwar sind mit dem Treffen einer Übereinkunft seitens der Beteiligten Rechtfertigungsansprüche im Dissidenzfall verbunden – wer die Regeln bricht, an deren Festlegung er beteiligt war, muss sich nach Gründen dafür fragen lassen –, aber die erwartungsstabilisierende Funktion übernimmt das Recht nur noch mittels des Vertrauens in die Beständigkeit illokutionär eingegangener Verpflichtungen. Diese Rechtfertigungsansprüche sind selbst nur sprachlich einlösbar – und können damit immer auch verweigert werden. Das führt zu der paradoxen Konsequenz, dass Partizi-

pation und Dissidenz einander nicht ausschließen, sondern bedingen. Denn die rechtlichen Verpflichtungen müssen, um überhaupt zu verpflichten, freiwillig sein und freiwillig bleiben; die Gesetzgebung muss, um Selbstgesetzgebung zu sein, vom Selbst autorisiert werden und bleiben.

Eine radikal demokratische Gesellschaft, die auf staatlichen Zwang verzichtet, bekommt auf diese Weise den Charakter einer freiwilligen Assoziation. Das Recht ohne Zwang hat dann die Form einer gemeinsam getroffenen Vereinbarung – mit den einer Vereinbarung eigenen persuasiven Ressourcen, aber ohne die Sanktionsgewalt, sie durchzusetzen. Als einen solchen Zustand definiert Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, freilich ablehnend, die Anarchie: „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“ (Kant 1998c, 686). Einer der Präliminarartikel zu einer solchen Gesellschaft könnte lauten: Polizei, Gefängniswärter und Grenzschrützer sollen mit der Zeit ganz aufhören.

LITERATUR

- Cohen, Hermann 1981: Ethik des reinen Willens, Werke Bd. 7, Hildesheim.
- Cohen, Hermann 2011: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Werke Bd. 2, Hildesheim.
- Deggau, Hans-Georg 1983: Die Aporien der Rechtslehre Kants, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen 1998: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel 1998a: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt.
- Kant, Immanuel 1998b: Metaphysik der Sitten, in Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt.
- Kant, Immanuel 1998c: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Schriften in 6 Bänden, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt.
- Loick, Daniel 2012: Kritik der Souveränität, Frankfurt a.M./New York.