

DISS. ETH Nr. 25877

Zur Stabilität der Demokratie

Szenarien der Selbstgefährdung – Faktoren der Verankerung

Arbeit zur Erlangung des Titels

DOKTOR DER WISSENSCHAFTEN der ETH ZÜRICH
(Dr. sc. ETH Zürich)

vorgelegt von

RAPHAEL MEYER

lic. phil., Universität Zürich
geboren am 21.04.1982
von Uezwil, AG

angenommen auf Antrag von

Prof. Dr. Lutz Wingert, ETH Zürich
Prof. Dr. Urs Marti-Brander, Universität Zürich
Prof. Dr. Elif Özmen, Justus-Liebig Universität Giessen

2019

Inhalt

Zusammenfassung	vi
Abstract	vii
Dank	viii
Einleitung	1

I. STABILITÄT ALS PROBLEM:

DEMOKRATIETHEORETISCHE SONDERUNGEN

A. Restriktive Demokratie: Verbindlichkeit	21
1. Einschränkung im Zeichen von Freiheit und Prosperität (Hayek)	21
1.1. Zum neoliberalen Programm: Normative und funktionale Begründungsstrategien	22
1.2. Expertokratische Korrektur: Gegen illiberale und irrationale Mehrheitsimpulse	34
1.3. Zur Selbstgefährdung „unbeschränkter Demokratie“: Prototypische Szenarien	42
2. Zurichtung im Blick auf normative Verpflichtungen	48
2.1. Demokratie nach Massgabe sozialer Gerechtigkeit (Rawls)	49
2.1.1. „Justice as Fairness“: Einigkeit im Urzustand	50
2.1.2. Demokratie als Anwendungsgestalt	55
2.1.3. Gerechtigkeit und die „Frage der Stabilität“	57
2.2. Demokratie nach Massgabe gerechter Rechtsprinzipien (Dworkin)	61
2.2.1. „Justice for Hedgehogs“: Integrität im Wertgefüge	61
2.2.2. Demokratie als abhängige Konzeption	66
2.2.3. „Gleiche Partnerschaft“ und demokratische Stabilität	69
2.3. Aktualisierung: Demokratie und die Gefahr progressiver Dominanz	74
3. Mässigung im Lichte funktionaler Erfordernisse	82
3.1. Konservatismus mit tragischen Zügen (Schumpeter)	83
3.1.1. Erkenntnisinteresse: Zur schöpferischen Selbsterstörung des Kapitalismus	84
3.1.2. Diagnose: Zur Instabilität der „klassischen“ Demokratie	87
3.1.3. Kur: Bescheidung und Beschränkung	92
3.2. Neokonservatismus mit kämpferischen Zügen	99
3.2.1. Erwartungshaltung: Zur vermeintlichen Stabilität der „Post-Politik“	99
3.2.2. Diagnose: Zur „Unregierbarkeit“ der wiedererwachten Demokratie	102
3.2.3. Kur: Enthaltensamkeit und Entpolitisierung	110
3.3. Aktualisierung: Demokratie und das Risiko politischer Dysfunktion	113

B. Radikale Demokratie: Veränderlichkeit	118
4. Antitotalitarismus und die Affirmation von Konflikt (Lefort).....	118
4.1. Säkularisierung und totalitäre Einheitsphantasien.....	119
4.2. Demokratie als riskantes Projekt.....	125
4.3. Immunisierung und die Gefahr der Polarisierung	138
5. Gegenhegemonie und die Anerkennung von Dissens (Mouffe)	149
5.1 Hegemonie diskurstheoretisch weitergedacht	149
5.2. Demokratie als agonales Versprechen.....	152
5.3. Postpolitik und die Entfremdung vom demokratischen Versprechen.....	159
6. Antiexpertokratie und die Logik der Störung (Rancière).....	167
6.1. Die Ordnung des Sagbaren und ihre Problematisierung.....	168
6.2. Demokratie als anarchischer Moment	174
6.3. Postdemokratie und die Frustration der „Anteillosen“	177
C. Zwischenfazit: Szenarien der Destabilisierung.....	186

II. STABILITÄT ALS HERAUSFORDERUNG:
FAKTOREN DER VERMITTLUNG UND VERANKERUNG

7. Demokratisches Recht: Zur (bedingten) Wirksamkeit des legalen Rahmens.....	197
7.1. Legitimität aus Legalität: Das Rechtsverständnis des demokratischen Positivismus.....	197
7.2. Recht als Vehikel zur demokratischen Programmierung des Staates.....	202
7.3. Recht als Instrument zur Verankerung demokratischer Verhältnisse.....	214
7.4. Zum stabilisatorischen Potential von Recht	223
7.5. Stabilität durch Legalität? Rechtskulturelle Voraussetzungen	227
8. Demokratische Ethik: Zur (schwierigen) Bestimmung von Zivilität.....	241
8.1 Konservative Perspektiven: Zivilität als „demokratische Selbstkontrolle“	247
8.1.1. Zurückhaltung	252
8.1.2. Masshalten.....	255
8.1.3. Republikanismus der Kollektivgutpraxis	266
8.2. Liberale Perspektiven: Zivilität als „Sinn für politische Gerechtigkeit“	269
8.2.1. Respekt	272
8.2.2. Solidarität	279
8.2.3. Republikanismus der Freundschaft	287

8.3. Radikaldemokratische Perspektiven: Zivilität und „demokratische Streitkultur“	290
8.3.1. Konfliktbereitschaft.....	293
8.3.2. Schonung.....	298
8.3.3. Republikanismus des Dissenses	302
8.4. Überlappungen und Spannungen im Zivilitätsbegriff	303
9. Demokratische Pädagogik: Zur (delikaten) Aufgabe politischer Erziehung	314
9.1. Tocquevilles „art de s’associer“ und das soziale Kapital sichtbarer Reziprozität	325
9.2. Deweys „indirect education“ und die transformative Kraft von Erfahrung	334
9.3. Gramscis „penetrazione culturale“ und der subtile Einfluss politischer Symbolkultur... 344	
9.4. Eckpunkte eines erweiterten Begriffs demokratischer Pädagogik	351
10. Demokratische Kultur: Zur (vielschichtigen) Grundierung einer Lebensform	355
10.1. Präliminarien zum Begriff der „politischen Kultur“.....	355
10.2. Zur stabilisierenden Rolle zivilgesellschaftlichen Handelns	360
10.2.1. Formen niederschwelliger Gesellschaftsprägung: „Everyday democracy“.....	365
10.2.2. Foren ziviler Interaktion: „Open-minded space“.....	376
10.3. Zur stabilisierenden Funktion staatlicher Gesten	389
10.3.1. Institutionelle Erfahrungsräume als Lernumgebung	390
10.3.2. Politische Symbolkultur als Orientierungsrahmen	400
Schluss	414
Literatur	417
Lebenslauf	466

Zusammenfassung

Die vorliegende Dissertation untersucht das Problem der Stabilität der Demokratie angesichts ihrer permanent drohenden Selbstabschaffung. Dieses Problem stellt sich nicht erst im Lichte einer angeblich akuten Krise der Demokratie zwischen den Fallstricken ihrer populistischen Überreizung einerseits und ihrer technokratischen Austrocknung andererseits. Die demokratische Regierungsform war zumal seit ihrer Verbreitung im zwanzigsten Jahrhundert immer schon begleitet von besorgten Stimmen, die – aus unterschiedlichen Perspektiven – vor der Gefahr ihrer Selbstdestabilisierung warnten.

Der erste Teil der Arbeit geht vor diesem Hintergrund auf eine demokratiethoretische Spurensuche. Es werden einflussreiche theoretische Positionen erörtert und einander gegenübergestellt, die entweder in der Radikalisierung oder in der Restriktion der Demokratie wahlweise ihre Hauptgefahr, respektive ihr Heilmittel entdecken. Im Zuge dieser rekonstruktiven Arbeit soll einerseits die spannungsreiche Mehrdeutigkeit des demokratischen Versprechens auf kollektive Selbstbestimmung deutlich werden. Andererseits wird der Gedanke plausibilisiert, dass gerade mit dieser internen Ambivalenz das Problem demokratischer Selbstgefährdung eng zusammenhängt.

Der zweite Teil der Arbeit fasst dieses Problem als Herausforderung auf, die in real existierenden Demokratien durchaus gemeistert zu werden scheint. In vier Schritten werden Faktoren in den Blick genommen, die zwischen dem radikalen und dem restriktiven Pol der Demokratie vermitteln und das Potential demokratischer Selbstdestabilisierung präsumtiv abschwächen. Ich suche dabei in den Sphären des Rechts, der politischen Ethik, der Pädagogik und der Kultur nach Ressourcen, von denen die Nachhaltigkeit der demokratischen Regierungs- und Lebensform zehrt. Es wird hier zum einen deutlich werden, dass die im ersten Teil festgehaltene Ambivalenz des demokratischen Versprechens sich durch alle diese Sphären hindurchzieht. Zum anderen wird die Untersuchung in der Erkenntnis münden, dass die Stabilität der Demokratie in hohem Masse abhängig ist von der alltäglichen Prägung vermeintlich vorpolitischer Interaktionskontexte und Erfahrungsräume.

Die Arbeit ist damit nicht zuletzt auch ein Plädoyer für eine theoretische Sensibilität und praktische Sorge für die oft unscheinbaren Alltagspraktiken, Begegnungsräume, institutionellen Gesten und Symbolbestände, durch die gleichsam nebenher der Boden gelegt und gepflegt wird, auf dem das fragile Gehäuse der Demokratie stehen und bestehen kann.

Abstract

The present doctoral thesis deals with the problem of the stability of democracy, given the permanent threat of its self-destruction. This problem does not only arise in the light of an allegedly acute crisis of a democracy torn between its populist excitation and its technocratic exsiccation. Ever since its spread in the twentieth century, the democratic form of government was accompanied by worried voices that warned – from different perspectives – of the danger of its self-destabilisation.

Against this background, the first part of the thesis searches for traces in democratic theory. I discuss and confront influential theoretical positions, that either find the main danger or the salvation of democracy in its radicalisation or in its restriction. This reconstructive work is, on the one hand, supposed to shed light on the strained ambiguity of the democratic promise of collective self-determination. On the other hand I want to make plausible that this internal ambiguity is tightly linked precisely to the problem of democratic self-endangerment.

The second part of the thesis understands this problem as a challenge that seems to be successfully met in real existing democracies of our time. In four steps, I will focus on factors that are capable of mediating between the radical and the restrictive poles of democracy and that presumably weaken the potential of democratic self-destruction. In the spheres of right, political ethics, pedagogy and culture, I will therefore search for resources for the sustainability of the democratic form of government and way of life. It will thereby become clear, first, that the mentioned ambiguity of the democratic promise reappears in all of these spheres. Second, the analysis will lead to the insight that the stability of democracy depends to a great extent on the everyday impact of supposedly pre-political contexts of interaction and experience.

Thus, in a sense, the thesis is a plea for a theoretical sensibility and a practical concern for those often inconspicuous everyday practices, meeting places, institutional gestures and symbolic messages, that inadvertently prepare and maintain the ground on which the fragile frame of democracy can stand.

Dank

Philosophisches Arbeiten ist eine eigenverantwortliche, bisweilen auch einsame Tätigkeit, die aber wie jede Arbeit in hohem Masse von vielfältigen Leistungen Anderer zehrt, sodass es durchaus angebracht ist, von einer Kooperation zu sprechen. Ich möchte mich jedenfalls bei den vielen Menschen bedanken, die in unterschiedlicher Weise das Entstehen dieser Dissertation begleitet und ihren Abschluss ermöglicht haben:

Zuvorderst gebührt meinem Doktorvater Lutz Wingert grösste Dankbarkeit dafür, dass er meinen Ideen immer mit Wertschätzung und grossem Interesse begegnet ist, dass er während meiner längeren Schaffenskrise mein Zutrauen in die eigenen Fähigkeiten nährte und dass er sich die Zeit nahm, ausführlich jedes Kapitel dieser Arbeit mit mir zu diskutieren. Die abendlichen Gespräche in seinem Büro über das faszinierende Versprechen der Demokratie und die Sorge um sein Verhalten haben mir stets eindrücklich vor Augen geführt, wie theoretische Distanz und persönliches Engagement zusammenfinden.

Der ETH Zürich und damit letztlich den Steuerzahlenden der Schweiz sei gedankt für die grosszügigen finanziellen und infrastrukturellen Bedingungen, unter denen ich die letzten Jahre arbeiten konnte. Victoria Laszlo verdanke ich eine so kompetente wie unkomplizierte Unterstützung in administrativen Angelegenheiten vom ersten bis zum letzten Tag meiner Zeit an der ETH – und einige unterhaltsame Zigarettenpausen. Es versteht sich zudem von selbst, dass ohne das Engagement der Menschen im Hintergrund, in Reinigung und Hausdienst, in der Administration, in der Bibliothek oder in der Mensa der Wissenschaftsbetrieb zusammenbräche und diese Arbeit nie entstanden wäre.

Ich danke Rachele Delucchi, Nadja El-Kassar, Jérôme Léhot, Martin Hurni, Silvan Moser, Vanessa Rampton, Edith Schmid, Romila Storjohann und Xenia Vytuleva, meinen Kolleginnen und Kollegen an unserem Lehrstuhl, für das stets angenehme Arbeitsklima, für die inspirierenden Gespräche über Philosophie, Fussball, Erziehung und andere Nebensächlichkeiten. Lutz Wingert, Michael Hampe und Roy Wagner sei gedankt für die Organisation des philosophischen Forschungskolloquiums, das die Vielfalt an Themen und methodischen Zugangsweisen abbildete, die mein akademisches Fach so faszinierend macht. Für wichtige mündliche und schriftliche Rückmeldungen und Inputs zu Teilen der Arbeit danke ich Lukas Adams, Christine Bratu, Christoph Dejung, Vittorio Di Chiara, Klaus Günther, Christian Kipfer, Christophe und Karin Lamon, Charles Larmore, Jérôme Léhot, Matthias Mahlmann, Moritz Mähr, Fabienne Meyer und Beate Rössler. Bei Elif Özmen und Urs Marti-

Brander möchte ich mich für ihre Gutachten und die Geduld bei der Lektüre der lange gewordenen Arbeit bedanken.

Schliesslich gilt es hervorzuheben, wie viel an Inspiration und Motivation für die Arbeit ich meinem persönlichen Umfeld zu verdanken habe. Viele lange Nächte hitziger Diskussionen mit meinen alten Schulfreunden in der Toscana und in den Bündner Bergen haben mich vor Schwarmgeisterei bewahrt und mich zugleich dazu gezwungen, für meine Ideale nötigenfalls auf den Tisch zu hauen. Osman Jomar und Rabieh Kader haben mich gelehrt, wie wenig selbstverständlich und wie voraussetzungsreich das Zutrauen ist, dass „die da oben“ darauf achten, was „wir hier unten“ uns wünschen. Im inspirierenden Umfeld des Luzerner Quartiertreffpunkts „Sentitreff“ hat sich meine Sensibilität dafür verstärkt, wie viel das demokratische Zusammenleben einer vitalen Zivilgesellschaft verdankt. Meine Schwester Fabienne hat nicht nur Teile der Arbeit korrektur gelesen, sondern immer auch die Kunst bewiesen, auf pragmatische Auswege aus selbstverschuldeten Zwickmühlen zu verweisen. Meinen Eltern Cecile und René bin ich ebenso dankbar für ihr Vertrauen in mein Welterkundungsstreben wie für das Vermächtnis einer Bodenständigkeit, die meine Freiämter Heimat auszeichnet. Und über allem danke ich meiner Frau Marie-Claire für ihre Liebe und Unterstützung in den letzten Jahren, für ihre Nachsicht, wenn ich bisweilen den Kopf nicht abschalten konnte und für ihre Hartnäckigkeit im Verweis auf die Welt ausserhalb der akademisch betriebenen Philosophie.

Gewidmet ist die Arbeit meinen Kindern Emil und Lotta. Meine Sorge um die Nachhaltigkeit eines Zusammenlebens im Zeichen von Selbstbestimmung ist zugleich die Sorge um eure Zukunft.

Einleitung

Mitten im Zweiten Weltkrieg, als die Bedrohung der Menschheit durch eine totalitäre, menschenverachtende Ideologie wie nie zuvor offensichtlich war, wurde der amerikanische Schriftsteller Elwyn Brooks White vom Writer's War Board seiner Regierung um eine kurze Antwort auf die Frage nach der Bedeutung von Demokratie gebeten:

„Surely the Board knows what democracy is“, schrieb White am 3. Juli 1943 im *New Yorker*. „It is the line that forms on the right. It is the don't in don't shove. It is the hole in the stuffed shirt through which the sawdust slowly trickles; it is the dent in the high hat. Democracy is the recurrent suspicion that more than half of the people are right more than half of the time. It is the feeling of privacy in the voting booths, the feeling of communion in the libraries, the feeling of vitality everywhere. Democracy is a letter to the editor. Democracy is the score at the beginning of the ninth. It is an idea which hasn't been disproved yet, a song the words of which have not gone bad. It's the mustard on the hot dog and the cream in the rationed coffee. Democracy is a request from a War Board, in the middle of a morning in the middle of a war, wanting to know what democracy is.“¹

In Whites Antwort auf die Frage der amerikanischen Propagandaorganisation steht nichts von Parlamenten und Präsidenten, nichts von unabhängigen Gerichten und unverlierbaren Rechten, nur angedeutet sind die Institution der Wahl und die mutmassliche Relevanz von Mehrheiten. Der Schriftsteller evoziert stattdessen Bilder des populärkulturellen Alltags Amerikas, denkt an Gefühle und Ideen und spricht von Spuren in Kleidungsstücken, in denen symbolisch der Gedanke ziviler Ebenbürtigkeit zum Ausdruck kommt. Wir lesen von Privatheit und Gemeinschaftlichkeit und Vitalität, vermuten Widerständigkeit gegen verbeulte und löchrige Autorität, erfahren vom Wert ziviler Umgangsformen. Demokratie, so suggerieren Whites Zeilen, ist mehr als eine Regierungsform, die unserem privaten Leben und sozialen Zusammenleben bloss übergestülpt ist. Demokratie ist eine Lebensform, die mit unseren alltäglichen Verrichtungen und Sehnsüchten auf eine Weise eng verflochten ist, die ihrer akuten Bedrohung durch totalitäre Gegenentwürfe existenziellen Charakter verleiht.

Die Art, in der E. B. White den Lesern des *New Yorker* die Bedeutung der Demokratie vor Augen führte, scheint mir ihr auch heute noch angemessen, wo wir uns vermeintlich stärker noch an sie gewöhnt haben und vermeintlich mehr über ihr Funktionieren wissen. Natürlich gibt es Vieles und Wichtiges zu sagen über den Unterschied zwischen präsidentialen und parlamentarischen Systemen, über die Bedeutung von Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung und „Checks and Balances“, über die kritische Rolle des Sozialstaates, die Funktion von Parteien oder die relativen Vorteile von Majorz und Proporz, direkt und repräsentativ, Oppositions- und Konkordanzmodell. Und gewiss gibt es institutionelle Schlüsselkomponenten der Demokratie,

¹ White, Elwyn B.: „The Meaning of Democracy“. *The New Yorker*, 3.7.1943 (<https://www.newyorker.com/books/double-take/e-b-white-on-the-meaning-of-democracy> [22.5.2018]).

deren (oft umstrittenem) Sinn sich jede Arbeit zuwenden muss, die sie zum Thema hat. Aber die meisten von uns, so glaube ich, verbinden mit dem Wort „Demokratie“ weniger ein bestimmtes Institutionengefüge, als vielmehr eine persönlich gefärbte Collage von abstrakten Ideen und konkreten Erfahrungen, Gedanken und Gefühlen. Hier und heute in der Schweiz, wo ich schreibe und wo mein Demokratiebild nolens volens geprägt wurde, ist die Demokratie vielleicht der Ärger beim Anstehen am Skilift über den fehlenden Anstand der Drängelnden. Sie ist der süssliche Geschmack beim Ablecken des Stimmcouverts und der peinliche Stolz gegenüber dem Schutzsuchenden aus der Diktatur. Sie ist das „ade metenand“ des Buschauffeurs an der Endhaltestelle. Sie ist die „Arena“ im Schweizer Fernsehen vor Abstimmungswochenenden und die „Elefantenrunde“ danach. Sie ist das, was „fremde Richter“ bedrohen und Wilhelm Tell verteidigt – oder umgekehrt. Demokratie ist der Leserkommentar unter dem Onlineartikel und der erhobene Finger an der Gemeindeversammlung. Sie ist das Erröten im Gesicht des Velofahrers, den der Passant vom Trottoir schickt. Sie ist 1291 oder 1848 oder 1971. Sie ist das selbstgemalte Plakat an der Kundgebung und die eigenhändige Unterschrift unter die Steuererklärung.

Die wohlstandsgesättigte Eidgenossenschaft evoziert andere Ideen als das weltkriegsgeschüttelte Amerika von E. B. White. Aber hier und jetzt wie dort und damals erinnern die möglichen Demokratiecollagen an das im Grunde gleiche Versprechen, das ehemals die Bastillestürmer in Paris wie neulich die Barrikadenbauer auf dem Tahrir-Platz antrieb: Vor keiner Macht zu buckeln und aufrecht unter Ebenbürtigen zu leben, mit ihnen gemeinsam die Angelegenheiten wirksam zu regeln, die Alle betreffen, zugleich frei zu sein in Dingen, die niemanden etwas angehen, offen sagen zu können, was einen stört und eigenverantwortlich die Ziele der gemeinsamen Reise und die Zusammensetzung der Besatzung zu bestimmen.

Die vorliegende Arbeit kreist um dieses faszinierende Versprechen und nimmt dabei den Gedanken ernst, dass die Demokratie ein in hohem Masse deutungsoffenes Ideal darstellt, eine Projektionsfläche für unterschiedliche Sehnsüchte, Erwartungen und Vorstellungen, die keineswegs spannungsfrei nebeneinander bestehen. Zugleich ist die Arbeit veranlasst und motiviert durch die Sorge um die Nachhaltigkeit demokratischer gesellschaftlicher Verhältnisse auch in Ländern, in denen sie über Generationen zu einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit geworden sind. Inwiefern hängt die Frage nach der Stabilität der Demokratie mit ihrer spannungsreichen Vieldeutigkeit zusammen? Wie kann es mithin gelingen, ihre suggerierte Ergebnisoffenheit mit ihrem Beschränkungsbedarf zu vermitteln? Inwiefern durchzieht diese

Ambivalenz ihre rechtlichen Grundlagen und ihr ethisches Fundament? Und wie steht es vor diesem Hintergrund um Chancen und Möglichkeiten zu ihrer demokratiekonformen Verankerung nicht nur als Regierungs- sondern auch als Lebensform? Auf der Suche nach Antworten auf diese Fragen sollen im Folgenden wichtige demokratietheoretische Ansätze diskutiert werden, die in den letzten hundert Jahren die Entwicklung und Verbreitung der Demokratie begleitet haben und denen gemeinsam der Sinn für das Problem demokratischer Selbstgefährdung ist. Die Arbeit wird dabei bisweilen auf beträchtliche theoretische und historische Distanz zu den konkreten Herausforderungen real existierender Demokratien der Gegenwart gehen, zumal es ihr um ein tieferes Verständnis eines Problems geht, das gleichsam der Idee der Demokratie inhärent ist. Nichtsdestotrotz greift sie hier und da aktuelle gesellschaftliche Debatten und politische Entwicklungen auf, die sich als Ausdruck demokratieimmanenter Spannungen und Ambivalenzen begreifen lassen, die zu verstehen unerlässlich ist, um der inhärenten Fragilität der Demokratie auf den Grund zu gehen und Möglichkeiten ihrer Selbststabilisierung auszuloten.

Exkursion nach Thailand

Eine erste Annäherung an den vermuteten Zusammenhang zwischen der Mehrdeutigkeit der Demokratie und ihrer prekären Stabilität möchte ich in diesem Sinne mit einer kurzen Exkursion zu einem politischen Konflikt in der jüngsten Geschichte Thailands beginnen lassen. Er erscheint mir deshalb aufschlussreich, weil er in hohem Masse durch die Konfrontation verschiedener Demokratievorstellungen alimentiert wurde und in einem Zusammenbruch der demokratischen Gesellschaftsordnung endete.² Die politische Landschaft Thailands ist mindestens seit der Jahrtausendwende geprägt von zwei Lagern, die in einem mal schwelenden und mal eskalierenden Konflikt stehen. Auf der einen Seite haben wir die Bewegung um den ehemaligen Ministerpräsidenten Thaksin Shinawatra, einen steinreichen Medienunternehmer à la Berlusconi. Thaksin genießt breite Unterstützung vor allem unter armen Bevölkerungsschichten und insbesondere unter den ethnischen Gruppen im Norden des Landes. Die Unterstützung dieser Kreise hat seiner Partei „Thai-Rak-Thai“ und ihren Nachfolgeparteien jeweils robuste und gar wachsende Mehrheiten in allen Parlamentswahlen seit 2001 verschafft.³ Seine demokratische Legitimität als Ministerpräsident stand in dieser Hinsicht ausser Frage. Thaksin stand aber im Ruf, ein Demagoge zu sein, der sich seine stetig zunehmende

² Für hilfreiche Gespräche über die Frontlinien und Verwerfungen in Thailands Gesellschaft und Politik danke ich Christophe und Karin Lamon.

³ Vgl. Camroux, David: „Putsch Nummer 12“. *Le Monde Diplomatique*, 10.7.2014 (<http://monde-diplomatique.de/artikel/!327199> [2.6.2015]).

Unterstützung in der Bevölkerungsmehrheit ebenso durch die Kontrolle der Medien längerfristig sicherte, wie durch Wahlrechtsreformen und Subventionen zugunsten seiner Stammwählerschaft.⁴ 2006 wurde er vom Militär weggeputscht und übte seither aus dem Exil weiterhin massiv Einfluss auf die thailändische Politik aus. Wichtigstes Vehikel hierfür war nach dem Militärputsch die ausserparlamentarische „Nationale Demokratische Allianz gegen Diktatur“, eine Dachorganisation verschiedener politischer Gruppen, die auch unter dem Namen der „Rothemden“ bekannt wurde. Nach mehreren Regierungswechseln errang 2011 die „Pheu-Thai“-Partei seiner Schwester Yingluck Shinawatra die absolute Parlamentsmehrheit. Sie führte die klientelistische Politik von Thaksin fort – etwa mittels umstrittener und ineffizienter Reissubventionen für Kleinbauern im Norden des Landes.⁵

Das andere Lager der thailändischen Politik repräsentiert tendenziell den wohlhabenderen Süden und insbesondere den Mittelstand und die liberale Wirtschaftselite der Metropole Bangkok, aber auch ultraroyalistische konservative Kreise. Ihr Sprachrohr im Parlament ist traditionell die „Demokratische Partei“. 2005 bildete sich aus diesen Kreisen zudem die ausserparlamentarische Oppositionsbewegung „Volksallianz für Demokratie“, die auch als Bewegung der „Gelbhemden“ bekannt wurde. Die heterogene Anhängerschaft dieser Allianz setzte sich zum Teil für eine neoliberale Wirtschaftspolitik ein, zum Teil für eine Stärkung des Königshauses, zum Teil für den Schutz von demokratischen Grundrechten wie der Presse- und Meinungsäußerungsfreiheit. Geeint war die Allianz aber im Bestreben, der demokratischen Willkür von Thaksins Bewegung Grenzen zu ziehen. Und sie ging sogar so weit, den Sturz der Thaksin-Regierung zu fordern. Nach dem erfolgreichen Putsch 2006 setzte das Militär den sogenannten „Rat für Demokratische Reform unter der Konstitutionellen Monarchie“ ein. Dieser erarbeitete eine neue, sichtlich vom Geist der Gelbhemden-Bewegung geprägte Verfassung.⁶ Sie übertrug unter anderem dem Verfassungsgericht umfassendere Kompetenzen, etwa diejenige zur Absetzung von Ministern. Und sie sah vor, dass die zweite Parlamentskammer, der Senat, fast zur Hälfte nicht gewählt, sondern von einem Auswahlgremium aus Richtern und hohen Beamten bestimmt wurde. In diesem Verfassungsrahmen schaffte es die „Demokratische Partei“, eine Mehrheit im Senat zu erhalten und zwischenzeitlich die Regierung zu bilden. Soweit die mittelfristige Polarisierung, die Züge

⁴ Vgl. Bünte (2006).

⁵ Vgl. Parry, Lloyd: „The Story of Thaksin Shinawatra“. *London Review of Books*, 19.6.2014, S. 11-12 (<http://www.lrb.co.uk/v36/n12/richard-lloydparry/the-story-of-thaksin-shinawatra> [2.6.2015]).

⁶ Vgl. ebd.

eines Klassenkonflikts und ethnischer Konfrontationen trägt, aber eben auch divergierenden Auffassungen von Demokratie geschuldet ist.

Dies zeigte sich in aufschlussreicher Weise in einer erneuten, folgenschweren Auseinandersetzung zwischen den beiden politischen Lagern im Herbst 2013. Die amtierende Rothemden-Regierung unter Ministerpräsidentin Yingluck Shinawatra beabsichtigte unter anderem, wieder alle Mitglieder der Senatskammer direkt durch das thailändische Volk wählen zu lassen – gewiss kein ausgesprochen antidemokratisches Vorhaben.⁷ Das von der Gelbhemden-Fraktion dominierte Verfassungsgericht verbot dieses Vorhaben allerdings, weil es „die demokratische Regierungsform mit dem König als Staatsoberhaupt umstossen“⁸ würde. Die Regierungspartei wiederum akzeptierte das Urteil nicht. Dies befeuerte zusätzlich schon bestehende Proteste der Gelbhemden unter der Führung einer oppositionellen Organisation mit dem klangvollen Namen „Volksausschuss für den Wandel Thailands zu vollständiger Demokratie mit dem König als Staatsoberhaupt“. Im Zuge der zunehmenden Eskalation dieser Proteste löste die Ministerpräsidentin im Dezember das Parlament auf und beraumte Neuwahlen für den Februar 2014 an. Solche Neuwahlen wiederum lehnte der genannte „Volksausschuss“ ab und forderte stattdessen die Ersetzung des Parlaments durch einen „Volksrat“, der aus Repräsentanten unterschiedlicher Berufsklassen und aus akademischen und juristischen Experten bestehen sollte. Der Konflikt spitzte sich zu: Im Januar verhängte die Regierung den Ausnahmezustand, im Februar erfolgten in diesem Zustand die Neuwahlen, die im März vom Verfassungsgericht für ungültig erklärt wurden. Im Mai wurde Yingluck vom Verfassungsgericht kraft seiner Kompetenzen vom Amt enthoben, worauf wiederum heftige Proteste der Rothemden folgten. In diesem chaotischen politischen Zustand putschte am 20. Mai 2014 das Militär. Der 12. erfolgreiche Militärputsch in der Geschichte des modernen Thailands beendete eine lähmende, im Namen der Demokratie geführte politische Konfrontation mit einer bis heute andauernden faktischen Suspension der Demokratie.

Mich interessiert hier vor allem der Umstand, dass sich beide Lager in ihrem Reden und Handeln jeweils legitimierend auf wesentliche Elemente des demokratischen Versprechens beriefen. Auf der einen Seite haben wir eine Bewegung, die ihre demokratische Legitimation wenig erstaunlich dem Umstand zuschreibt, dass sie in freien Wahlen eine Mehrheit der

⁷ Vgl. Kauffmann Bossart, Marco: „Regierungschefin Yingluck abgesetzt“. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.5.2014 (<http://www.nzz.ch/aktuell/international/auslandnachrichten/regierungschefin-yingluck-abgesetzt-1.18297591> [7.5.2014]).

⁸ Zit. in Glass, Nicola: „Nepotismus, Notstand und Neuwahlen“. *Die Wochenzeitung*, 23.1.2014 (<http://www.woz.ch/1404/thailand/nepotismus-notstand-und-neuwahlen> [16.5.2014]).

Bevölkerung für sich gewinnen konnte.⁹ Und wie anders sollte man denn den Volkswillen eruieren als mittels Wahlen und Abstimmungen? In diesem Sinne kann die Bewegung ein Mandat des Volkes geltend machen, das sie zudem mittels Subventionen und Sozialprogrammen unter anderem zugunsten ärmerer Schichten und marginaler ethnischer Gruppen nutzt. Diese wiederum verdanken ihr diese Massnahmen (und nicht unvernünftiger Weise) mit politischer Unterstützung. Andererseits wird dieses Mandat eben auch zur Kontrolle der Medien und zur Kaltstellung politischer Gegner genutzt und zu menschenrechtsverletzenden Operationen etwa im Drogenkrieg im Süden des Landes. Als demokratisch wird hier aber ein System verstanden, in dem das Volk souverän ist, die politische Richtung vorzugeben. Demokratie kennt demnach keine Zielvorgaben, sondern ist ein radikal ergebnisoffener Prozess. Suspekt sind diesem Lager hingegen Expertengremien und Gerichte, die diesen Prozess gemäss bestimmter Auffassungen zum Gemeinwohl und zur Gerechtigkeit korrigieren möchten – wohl im Namen der Bürger¹⁰, aber eben über ihre Köpfe hinweg.

Auf der anderen Seite haben wir ein Lager, dessen politischen Fraktionen und Organe sich Titel geben wie „Demokratische Partei“, „Rat für Demokratische Reform“ oder „Volksausschuss“, und die explizit und offiziell die Verteidigung von Thailands „demokratischer Regierungsform“, respektive sogar „vollständiger Demokratie“ verfolgen. Darunter verstehen sie ein System, das es den Repräsentanten einer Bevölkerungsmehrheit gerade verunmöglicht, die blossen (und vermeintlichen) Interessen dieser Mehrheit ohne Rücksicht auf Minderheiten und auf gewisse Vorstellungen vom Gemeinwohl politisch durchzusetzen. Demokratie ist hier eben nicht ein ergebnisoffener Prozess, sondern der Inbegriff der Schranken, die diesem Prozess gesetzt sind. Zur Verteidigung des demokratischen Systems möchten die Vertreter der Gelbhemden in selbiges Widerstände einbauen: Einen Senat der nicht bloss Wahlstimmen repräsentiert, ein starkes Verfassungsgericht, das der Willkür der Mehrheit Einhalt gebieten kann, gar einen „Volksrat“ aus sorgfältig ausgewählten Experten. Die Rettung der Demokratie sehen die Gelbhemden in der Rettung vor Thaksins Volksverführung.¹¹ Ihre Furcht gilt einer Tyrannei der Mehrheit und insbesondere den

⁹ Thaksin berief sich in der Staatskrise 2006 stets auf seine grosse Legitimation durch die Wahlen im Februar des Vorjahres, als seine Partei 61% der Stimmen und 75% der Mandate für sich gewinnen konnte (vgl. Bünte (2006), S. 48). Als Thaksin im Februar 2006 Neuwahlen für den 2. April ausrief, konnte er sich eines weiteren Sieges sicher sein. In einer Fernsehansprache verkündete er: „Now that political conflict has arisen, I would like to ask you to decide if you want to use the services of this government again. I will respect the decision of the public, not just one group of people [...]. Let me return the power to you so that the public will decide again“ (zit. in: „Me or them“. *The Nation*, 25.2.2006 (<http://www.nationmultimedia.com/headlines/-Me-or-them--20001564.html> [2.6.2015])).

¹⁰ Das grammatikalische Maskulinum steht hier wie im Folgenden selbstredend für beide Geschlechter.

¹¹ Vgl. Saxer, Marc: „How Thailand's Middle Class Rage Threatens Democracy“. *Social Europe*, 23.1.2014 (<http://www.socialeurope.eu/2014/01/thailands-middle-class/> [2.6.2015]).

Möglichkeiten dieser Mehrheit, ihre Macht zu konsolidieren und zu verstetigen. Damit die Demokratie nicht in eine solche Dynamik gerate, sondern, wie es heisst, „vollständig“ bleibe, brauche sie Schranken.

Spannung zwischen Radikalität und Restriktion

Wenn wir im thailändischen Fall einmal von den handfesten Interessen der jeweiligen politischen Akteure absehen und ihre Rhetorik ernst nehmen, dann scheinen sie von zwei Bündeln an Erwartungen geleitet zu sein, die beide eng mit der Demokratieidee verbunden sind und zugleich in einem Spannungsverhältnis stehen. Auf der einen Seite steht Demokratie für eine Prozedur, über welche die Bürgerinnen und Bürger frei und ebenbürtig entscheiden, auf welche Weise sie ihr Zusammenleben verbindlich regeln. Keine höhere Einsicht garantiert die Legitimität der politischen Beschlüsse, sondern der Wille all derjenigen, an die sie adressiert sind – ein Wille, der in der Regel über Mehrheitsvoten ermittelt und von Repräsentanten vermittelt wird, aber nicht bevormundet sein soll. Es gilt, was der Demos entscheidet – auch wenn es als unklug und ungerecht taxiert wird von Solchen, die sich auf das Zuträgliche und das Gerechte verstehen. Es geht hier um die *Ergebnisoffenheit* der Demokratie: Sollte das Spektrum zulässiger Ergebnisse im vornherein schon feststehen, welchen Sinn hätte dann noch die Idee der Volkssouveränität? Demokratie ist eben bürgersensibel: Sie ist Regierung des Volkes *durch* das Volk, um die berühmte Formel aus Abraham Lincolns Gettysburg-Address abzukürzen.¹² In dieser Hinsicht sind Volksentscheidungen gewissermassen *per definitionem* demokratisch. Deshalb ist es leicht irritierend, wenn das thailändische Verfassungsgericht das Vorhaben einer Volkswahl der Senatskammer für „undemokratisch“ befindet.¹³

Auf der anderen Seite ist mit der Idee der Demokratie die Annahme verbunden, dass sie rechtliche und soziale Rahmenbedingungen garantiert, unter denen die ebenbürtige und freie Mitbestimmung überhaupt erst möglich wird. Zur demokratischen Regierungsform gehört eben auch, so Elif Özmen, die „Anerkennung normativer Prinzipien, die das moralische [...] Fundament der Demokratie ausmachen.“¹⁴ Das heisst aber, dass Demokratie gewisse „unabstimmbare Grundlagen“¹⁵ hat, wie es Lutz Wingert ausdrückt. Sie hat substantielle Implikationen, die der Verfügung einer potentiell kapriziösen, unberechenbaren und gewiss

¹² Vgl. die Gettysburg-Address von Abraham Lincoln 1861, die mit dem berühmten Wort vom „government of the people, by the people, for the people“ endet, ohne dass jedoch der Begriff „Demokratie“ fiel (Lincoln (1953), S. 23).

¹³ Vgl. Kauffmann Bossart, Marco: „Regierungschefin Yingluck abgesetzt“. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.5.2014 (wie Anm. 7).

¹⁴ Özmen (2016), S. 822.

¹⁵ Wingert (2002), S. 350.

verfühbaren Bürgerschaft entzogen bleiben müssen – und zwar zum Wohle Aller. Demokratie ist zumindest in diesem selbstbezüglichen Sinne gemeinwohlorientiert: Sie ist Regierung des Volkes *für* das Volk, um den anderen Teil von Lincolns Ausspruch wiederzugeben.¹⁶ Es geht hier um den *Geltungsanspruch* der Demokratie: Sollte alles, was das Volk will, auch deshalb schon gültig sein, welchen Sinn hätte es dann noch, für Demokratie und Demokratisierung einzutreten? Entscheidungen der Bürger und ihrer Repräsentanten können in dieser Hinsicht eben auch ausgesprochen demokratieschädlich sein. Und so ist es nicht minder irritierend, wenn Thaksins Regierungspartei ihr demokratisches Mandat dazu gebraucht, etwa die Freiheit der Presse zu beschneiden.¹⁷

Demokratie hat, so könnte man sagen, eine *radikale* Seite, sofern ihr rechtlich-institutioneller Rahmen symbolisch zum Ausdruck bringt, dass politische Entscheidungen keine andere normative Basis haben, als den expliziten Willen des Volkes. Sie hat aber auch eine *restriktive* Seite, sofern das Volk sich eben nicht für eine beliebige, sondern für eine demokratiekonforme Grundstruktur zu entscheiden hat, will es sich demokratisch regieren. Der radikale und der restriktive Aspekt gehören zusammen und konfliktieren doch, so scheint es, miteinander.

Der Befund dieser Ambivalenz ist natürlich überhaupt nicht neu – weder in der politischen Arena noch in der theoretischen Diskussion. Der demokratiepolitische Diskussionsbogen spannt sich von der Agorá bis zum Albisgüetli. Schon im Kontext eines Mordprozesses gegen säumige Flottenkommandanten im Peloponnesischen Krieg schrie nach Überlieferung Xenophons die Menge an der athenischen Volksversammlung, „es sei doch unerhört, wenn man das Volk hindern wolle, zu tun, was ihm beliebt“¹⁸ – während nicht nur Demokratieskeptiker wie Sokrates dies gar nicht unerhört fanden.¹⁹ Und im Kontext der Diskussion um die Grenzen der direkten Demokratie schrie 2015 Alt-Bundesrat Christoph Blocher an der Tagung der Schweizerischen Volkspartei: „Volksentscheide sind durchzusetzen“²⁰ – während sein Alt-

¹⁶ Vgl. Anm. 12. Zur Unterscheidung einer „Bürgerseite“ und einer „Gemeinwohlseite“ der Demokratie vgl. Wingert (2011a).

¹⁷ Vgl. die entsprechende Einschätzung im Pressefreiheitsbericht 2006 von Freedom House, wonach unter Thaksin die Freiheit der Medien per Dekret unter Verweis auf die Nationale Sicherheit weiter eingeschränkt wurde, sowie im Rahmen der staatlichen Kontrolle von Radio- und Fernsehkanälen, mittels Übernahme weiterer Medienerzeugnisse durch Thaksins private Gesellschaft und durch Verleumdungskampagnen gegen kritische JournalistInnen. Vgl. Freedom House (2006), S. 237-239.

¹⁸ Xenophon (1970), I,7, S. 65. Es handelt sich hierbei um den sogenannten Arginusenprozess, bei dem nach gewonnener Schlacht bei den Arginusen gegen Sparta die athenische Volksversammlung sechs von zehn Strategen zum Tod verurteilte, weil sie angeblich die Rettung von Schiffbrüchigen und die Bergung von Toten unterlassen hatten.

¹⁹ Vgl. Xenophon (1970), I,7, S. 65 u. Platon (2011), S. 47f. (32b-c).

²⁰ Blocher, Christoph: „Schein und Wirklichkeit“. Albisgüetli-Rede 2015 (<http://www.svp-zuerich.ch/files/2015/01/2015-albisguetli-blocher.pdf> [2.6.2015]).

Bundsratskollege Moritz Leuenberger findet: „Die Verabsolutierung einer Mehrheitsmacht muss im Sinne der Demokratie selber begrenzt bleiben“²¹.

In der demokratiethoretischen Diskussion findet man die Spannung zwischen Radikalität und Restriktion oft thematisiert und in eine paradoxe Form gebracht. Eine Blütenlese in wichtigen Publikationen ergibt bei ganz unterschiedlichen Autoren sich gleichende Formulierungen: Es ist die Rede von „paradoxes of collective autonomy“²², von einem „fundamental paradox of constitutional democracy“²³, vom „Paradox demokratischer Legitimität“²⁴, von einem „political paradox in democratic theory“²⁵, von einem „paradox in the theory of democracy“²⁶ oder schlicht von „paradoxes of democracy“²⁷ oder vom „demokratischen Paradox“²⁸. Stärker als die Paradoxformeln selber variieren dabei die Begriffspaare, die die Demokratie in vermeintlich paradoxer Weise zusammenbringt: Es geht beispielsweise um „Masse“ vs. „Vernunft“²⁹, um „Responsivität“ vs. „Reponsibilität“³⁰, um „Input“ vs. „Output“³¹, um „Offenheit“ vs. „Schliessung“³² oder um „Legitimität“ vs. „Rationalität“³³. Immer ist dabei der Gedanke im Spiel, dass die Demokratie zweierlei impliziert und doch nicht beides gleichzeitig haben kann: Einerseits radikal freie Entscheidungen einer freien Bürgerschaft und andererseits restriktive Vorgaben, die dieser Bürgerschaft nicht zur Disposition stehen, soll ihre politische Freiheit Bestand haben.³⁴

Dilemma für eine demokratische Demokratiekritik

Es hängt wohl mit dieser paradoxalen oder zumindest ambivalenten Natur der Demokratie zusammen, dass es politischen Strömungen und Regimes ganz unterschiedlicher Art nicht schwer zu fallen scheint, das Demokratietitel für sich zu beanspruchen. Denn eine Konsequenz der spannungsreichen Idee der Demokratie besteht in der Schwierigkeit, real existierende Demokratien wirkungsvoll im Namen der Demokratie zu kritisieren. Solche immanente Kritik

²¹ Leuenberger, Moritz: „Von der Idealisierung zur Ernüchterung“. *Neue Zürcher Zeitung*, 9.3.2015 (<http://www.nzz.ch/meinung/debatte/von-der-idealisierungzur-ernuechterung-1.18497984> [2.6.2015]).

²² Keenan (2003), S. 9.

²³ Olson (2006), S. 24.

²⁴ Benhabib (2013), S. 77.

²⁵ Honig (2007).

²⁶ Wollheim (1962).

²⁷ Eisenstadt (2005).

²⁸ Thomä (2016), S. 531 u. Mouffe (2008a).

²⁹ Vgl. Rosanvallon (2012), S. 49.

³⁰ Vgl. Offe (2003b), S. 16f. u. Ritzi/Schaal (2010a).

³¹ Vgl. Scharpf (1970), S. 21.

³² Vgl. Keenan (2003), S. 9ff.

³³ Vgl. Seubert (2005).

³⁴ Schon Rousseau (2010), I.7, S. 43, stellt die Demokratie in diesem Sinne vor die ebenso paradoxal anmutende Herausforderung, dass man die Menschen „zwingt, frei zu sein“.

wird tendenziell zahnlos, wenn sich Unterschiedliches, ja Widersprüchliches mit gewissem Recht unter den Demokratiebegriff bringen lässt. Wenn die Fidesz-Partei von Viktor Orbán in Ungarns Verfassung völkische Elemente einführt, ein repressives Mediengesetz durchsetzt, die Gerichtsbarkeit entmachtet und die Regeln künftiger Parlamentswahlen in ihrem Sinne ändert, dann unterminiert sie fraglos zentrale Bedingungen demokratischer Freiheit und Gleichheit.³⁵ Aber kann sie sich dabei nicht auf die robuste Unterstützung von zwei Dritteln ihrer Wählerschaft berufen? Das macht es nicht einfach, Orbáns selbstbetitelter „illiberaler Demokratie“³⁶, wie ja auch der populistischen Politik Thaksins in Thailand, demokratische Legitimität abzuspochen. Umgekehrt schien vor vier Jahren Leung Chun-ying, der Gouverneur von Hongkong, demokratische Legitimität gerade der Idee zu attestieren, seinen Nachfolger über die Köpfe der Hongkonger Bürger hinweg zu bestimmen. Denn nur so könne gewährleistet werden, dass die Interessen der Finanzelite nicht von einer Mehrheit von Geringverdienenden mit Füßen getreten würden. Sein Bestreben, auch den Anliegen einer zahlenmässigen Minderheit politische Berücksichtigung zu gewähren, erinnert an die Politik von Thailands Gelbhemden. Herr Leung gab westlichen Medien zu Protokoll: „[If] you look at the meaning of the words ‘broadly representative’, it’s not numeric representation. [...] You have to take care of all the sectors in Hong Kong as much as you can [...]“³⁷ Kommt dies nicht ziemlich demokratisch daher angesichts des Schreckgespenstes einer Tyrannei der Mehrheit à la Thaksin oder Orbán?

War jetzt Barack Obama der gute Demokrat, als er eigenmächtig per Dekret zur Legalisierung des Status von Einwanderern über fünf Millionen Menschen zu einem ersten Schritt hin zu ihrer politischen Inklusion verhalf? Oder waren es die Republikaner, die unter Verweis auf ihre demokratische Mehrheit in Kongress und Senat dieses Vorhaben verhindern wollten?³⁸ Auch die Kommentatoren eines entsprechenden Berichts auf der Website des Schweizer Fernsehens waren sich darüber nicht einig, wobei sie eine leichte Tendenz hatten: Eine Ermutigung Obamas erhielt acht likes, die Ansicht, er politisiere genau wie die hiesige *classe politique* am „Volch“

³⁵ Vgl. Androwitzer/Gelegs (2013), insb. Kap. 4, 5, 10 u. 13.

³⁶ Vgl. Orbán, Viktor: „Die Epoche des arbeitsbasierten Staates bricht an“. Grundsatzrede im rumänischen Băile Tușnad, 26.7.2014 (<https://pusztaranger.wordpress.com/2014/08/01/viktor-orbans-rede-auf-der-25-freien-sommeruniversitat-in-baile-tusnad-rumanien-am-26-juli-2014/> [2.6.2015]).

³⁷ Vgl. Bradsher, Keith u. Buckley, Chris: „Hong Kong Leader Reaffirms Unbending Stance on Elections“. *New York Times*, 20.10.2014 (http://www.nytimes.com/2014/10/21/world/asia/leung-chun-ying-hong-kong-china-protests.html?_r=0 [22.12.2014]).

³⁸ In Reaktion auf Obamas präsidentielle Pläne verwies etwa der damalige republikanische Senator und spätere Justizminister unter Donald Trump, Jeff Sessions, auf den fehlenden Rückhalt dafür im Volk und unter dessen Repräsentanten: „Congress has opposed it. The American people have opposed it. And the president persists unilaterally“. Zit. in: *The New York Times*, 13.11.2014: „Big and bold on immigration.“ (<http://www.nytimes.com/2014/11/14/opinion/big-and-bold-on-immigration.html> [2.6.2015]).

vorbei, immerhin deren zwölf.³⁹ Oder ein etwas drastischeres Beispiel: 1991 steuerte die „Islamische Heilsfront“ (FIS) mit dem erklärten Ziel, die Demokratie abzuschaffen, auf einen deutlichen Sieg bei den algerischen Parlamentswahlen zu. Die radikalen Islamisten hatten den ersten Durchgang der demokratischen Wahlen gewonnen und sich dabei 189 der zunächst verteilten 231 Parlamentssitze gesichert. Der Menschenrechtsminister der säkularen Regierung, Ali Haroun, bemerkte dazu: „Am I going to allow a situation where, in a month or two, people will no longer have any rights? I cannot do that. We are going to [...] set up real institutions to lead this country toward real democracy – not some pretext of using a democratic process that ends up killing democracy.“⁴⁰ Vor dem zweiten Wahldurchgang 1992 übernahm ein „Haut Comité d’État“ aus hohen Militärs die Macht und annullierte die Wahl. Es löste das Parlament auf, rief den Notstand aus und verbot die FIS.⁴¹ Hat man nun als überzeugter Demokrat eher den Willen der Mehrheit der algerischen Wähler zu respektieren oder das Handeln der algerischen *classe politique* (und militaire), die die Wahlen kurzerhand abbrach?

Wenn die Idee der Demokratie so Unterschiedliches impliziert wie die Vorstellung, dass das letzte Wort beim Volk liegt und dass der freien Entscheidung des Volkes Grenzen im Namen des Gemeinwohls gesetzt sind, dann bedeutet dies auch ein gewisses „Dilemma für eine demokratische Demokratiekritik“⁴², wie es Urs Marti-Brander ausdrückt. Denn auch offensichtliche Demokratiedefizite lassen sich dann als demokratische Tugenden präsentieren. So erleichtert gerade die ambivalente Natur der Demokratie das Demokratielabelling. Die Geschichte weiss von General Francos „organischer Demokratie“ zu berichten, von der „Neo-Demokratie“ des dominikanischen Diktators Rafael Trujillo, von den „Volksdemokratien“ der Sowjetunion und Chinas oder der „Demokratischen Volksrepublik Korea“ unter ihren obersten Führern. „We are all democrats now“⁴³: Trump und Kim, Orban und Putin, die italienischen Kommunisten und die palästinensische Hamas besetzen einen „empty signifier“, dessen Deutungsoffenheit zu einem grossen Teil zuzuschreiben ist, dass heutzutage – vielleicht mit

³⁹ Vgl. zu Bericht und Kommentaren: *Schweizer Radio und Fernsehen*, 14.11.2014: „Obama plant Reform der Einwanderung am Kongress vorbei“ (<http://www.srf.ch/news/international/obama-plant-reform-der-einwanderung-am-kongress-vorbei#main-comments> [2.6.2015]).

⁴⁰ Zit. in: Human Rights Watch: *Human Rights in Algeria Since the Halt of the Electoral Process*. February 1992, S. 3 (<https://www.hrw.org/reports/1992/algeria/algeria0292.pdf> [24.5.2018]).

⁴¹ Ich danke Lutz Wingert für den Hinweis auf die demokratietheoretische Brisanz dieser verheerenden Episode, in deren Folge in den 90er Jahren über 100'000 Menschen einem brutalen Bürgerkrieg zum Opfer fielen. Vgl. ausführlicher dazu: Fox/Nolte (1995), S. 6ff. u. Derrida (2003), S. 55.

⁴² Marti (2006a), S. 23.

⁴³ Brown (2011).

Ausnahme einiger selbstbewusst theokratischer Regimes – kaum eine noch so autoritäre Staatsführung darauf verzichtet, demokratische Legitimität für sich zu reklamieren.⁴⁴

Sorgen um demokratische Stabilität

Es wäre freilich etwas naiv, allein daraus auf einen weltweiten Siegeszug der Demokratie zu schliessen, wie er noch am Ende des letzten Jahrhunderts von den Auguren der Transitionsforschung prophezeit wurde.⁴⁵ Der Optimismus von damals hatte mehrere Quellen: Das friedliche Ende der Diktaturen in Portugal, Griechenland und Spanien in den siebziger Jahren, die Ersetzung militärischer Machthaber durch gewählte zivile Regierungen in Lateinamerika, der leichte Rückgang autoritärer Herrschaftsstrukturen in Teilen Südostasiens im Zuge wirtschaftlicher Prosperität, der Kollaps kommunistischer Regimes in Osteuropa und die „Befreiung“ ehemaliger Sowjetrepubliken, das Ende der Apartheid in Südafrika sowie Anzeichen einer politischen Liberalisierung in Ländern des Mittleren Ostens. Samuel Huntington sah sich angesichts solcher Tendenzen vor knapp dreissig Jahren veranlasst, von einer „dritten Welle“ der Demokratisierung zu sprechen, nachdem im Anschluss an die Revolutionen in Amerika und Frankreich, sowie nach dem Zweiten Weltkrieg ein längerer und ein kürzerer Frühling der Demokratie jeweils von totalitären und autoritären Rückschlägen (in der Zwischenkriegszeit und im Zuge des Kalten Krieges) beendet worden waren.⁴⁶ Francis Fukuyama verband mit dem vermeintlichen Triumph der liberalen Demokratie das „Ende der Geschichte“.⁴⁷ Die jährlich publizierten Zahlen von „Freedom House“ zum Zustand der bürgerlichen und politischen Freiheiten deuteten auf einen ungebrochenen Trend hin zu einer freieren Welt.⁴⁸ Nach schwierigen Phasen der *Transition*, so die verbreitete Annahme, würde die *Konsolidierung* demokratischer Strukturen und Verhältnisse einsetzen, die Demokratie zum „only game in town“⁴⁹ werden und sich selber stabilisieren, sobald ihre Institutionalisierung erfolgt und der süsse Geschmack ihrer Früchte gekostet sei: „[O]nce the key benchmarks of democracy were attained, the political system would be stable forevermore.“⁵⁰

Solcher Optimismus ist mittlerweile stark getrübt. Zum einen werden Zweifel an der Angemessenheit des „Transitionsparadigmas“ geäussert, das für vormals autoritär regierte Staaten einen allgemeinen Trend hin zu demokratischen Strukturen unterstellte. Vielmehr

⁴⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang Schmitter (1994), S. 58, Offe (2008), S. 46ff. u. Frankenberg (2012), S. 256f.

⁴⁵ Vgl. zum Begriff der demokratischen „Transition“ den einflussreichen Artikel von Dankwart A. Rustow (1970).

⁴⁶ Vgl. Huntington (1991), S. 13ff.

⁴⁷ Fukuyama (1992).

⁴⁸ Vgl. hierzu Diamond (2015), S. 141.

⁴⁹ Linz/Stepan (1996), S. 15.

⁵⁰ Mounk (2018a), S. 4.

mündeten, so nun der Befund, vermeintliche Demokratisierungsprozesse im globalen Süden und Osten im „dysfunktionalen Gleichgewicht“ einer „Grauzone“, in der demokratischer Schein und autokratische Realität problemlos zusammenfinden: „[W]hat is often thought of as an uneasy, precarious middle ground between full-fledged democracy and outright dictatorship is actually the most common political condition today of countries in the developing world and the postcommunist world.“⁵¹ Zum anderen lassen sich auch in vermeintlich konsolidierten altehrwürdigen Demokratien des globalen Nordens und Westens Zerfallserscheinungen und „morbidity symptoms“⁵² diagnostizieren. Die Rede ist etwa von einem Verlust von Vertrauen in gewählte Politiker und Parteien, vom Rückgang politischer Partizipation, von der Zunahme populistischer Polarisierung, von Blockaden des legislativen Prozesses und der Ungeduld technokratischer Führungskräfte mit parlamentarischen Auseinandersetzungen oder vom verzerrenden und korrumpierenden Einfluss finanzkräftiger Unternehmen und Privatpersonen.⁵³ Dazu widersprechen empirische Erhebungen der vermeintlich tröstenden Annahme, die Demokratie als Ideal erfreue sich ungebrochener Attraktivität, während bloss die Demokratie als Praxis in einer Krise stecke.⁵⁴ Erhebungen wie der „World Values Survey“ lassen nebst der sinkenden Beteiligung an demokratischen Prozessen auch eine sinkende Bindung an demokratische Werte und Normen erkennen – auch und gerade unter jüngeren Menschen und keineswegs nur unter prekär Situierten, die vermeintlich wenig zu verlieren haben.⁵⁵ „[P]ublic faith in democracy has eroded during the past two decades“, so Ronald Inglehart, „while support for nondemocratic alternatives has risen.“⁵⁶ Zum wachsenden Bedürfnis nach starken, ungebundenen Führern und gar einer steigenden Unterstützung des Militärs als politischem Machtfaktor kommt der zunehmende geopolitische Einfluss und das steigende Selbstvertrauen autoritärer Regimes hinzu, die sich kraft ihrer rücksichtslosen Effektivität und bisweilen im Lichte eindrucklicher ökonomischer Wachstumsraten als valable Alternativen zur vermeintlichen Behäbigkeit demokratischer Staaten gerieren. Vor diesem Hintergrund konstatieren mittlerweile auch vormalige Geschichtsendeverkünder eine „democratic recession“⁵⁷, die die Annahme einer gerichteten historischen Tendenz Lügen straft. Mithin steht die Diagnose einer „authoritarian resurgence“⁵⁸ im Raum, die nichts Gutes verheisst für die Zukunft der Demokratie. Das Erstarken fremdenfeindlicher Parteien in Europa,

⁵¹ Carothers (2002), S. 18.

⁵² Schmitter (2015), S. 33.

⁵³ Vgl. z.B. ebd., S. 33f. u. Diamond (2015), S. 152.

⁵⁴ So aber Schmitter (2015), S. 32.

⁵⁵ Vgl. hierzu Foa/Mounk (2016), S. 12ff.

⁵⁶ Inglehart (2016), S. 20.

⁵⁷ Fukuyama (2015), S. 11.

⁵⁸ Plattner (2015), S. 9.

der schleichende Abbau politischer Kontrollinstanzen in Ungarn oder Polen, die zunehmende oder anhaltende Repression in Ländern wie der Türkei oder Russland und die Wahl eines unberechenbaren Geschäftsmanns mit zweifelhaftem Respekt vor demokratischen Normen zum Präsidenten der Vereinigten Staaten passen nur zu gut ins Bild einer taumelnden Demokratie, das in schroffem Kontrast steht mit der hoffnungsvollen aber leicht naiven Annahme ihrer Selbstkonsolidierung vor zwei Dekaden. „[I]t would be foolhardy“, so mittlerweile der ernüchternde Schluss von Yascha Mounk, „to assume that the stability of democracy is sure to persist.“⁵⁹

Von höchster Bedeutung scheint mir in diesem Zusammenhang der Umstand zu sein, dass nicht primär eine akute *externe* Bedrohung durch totalitäre Feinde den Anlass bildet zur berechtigten Sorge um die Stabilität der Demokratie – im Kontrast zu den dunklen Tagen des Zweiten Weltkriegs, in denen E. B. White die eingangs zitierten Zeilen schrieb. Auch ist in etablierten Demokratien der Gegenwart kaum mit Umstürzen und Putschversuchen durch offen demokratiefeindliche Kräfte zu rechnen – im Unterschied zur Zeit der von Huntington beschriebenen „second reverse wave“ im Kontext des Kalten Krieges. Die „Krise der Demokratie“, von der in den letzten Jahren vermehrt die Rede ist, hat vielmehr, wie es scheint, mit Verwerfungen und Verschiebungen, Rissen und Brüchen zu tun, die letztlich von den beschriebenen *demokratieinternen* Spannungen herrühren. Wenn von ihrem Abbau oder ihrer Schwächung die Rede sein kann, dann haben wir es mit einem schleichenden Prozess zu tun, der überdies – und das ist letztlich das Irritierende – auf demokratischem Weg erfolgt. „[T]he problem is not overthrow but erosion: the intermittent or gradual weakening of democracy by those elected to lead it.“⁶⁰ Staatsstrieche und Militärcoups sind erwiesenermaßen seltener geworden, offener Wahlbetrug ist es auch.⁶¹ Keine Bomben auf Präsidentenpaläste, keine Panzer in den Strassen: „The erosion of democracy takes place piecemeal, often in baby steps.“⁶² An ihrem Anfang steht mitunter die urdemokratische Institution der ergebnisoffenen Wahl. Sie verleiht den Handlungen und Entscheidungen gewählter Verantwortungsträger eine Legitimität, die ihnen nicht leicht unter Verweis auf demokratische Verbindlichkeiten abzusprechen ist. Erdogan und Correa, Chávez und Orban und die Parlamentsvertreter in ihrem Schlepptau erledigten bloss, wofür sie gewählt worden sind. Gehört das nicht zum demokratischen Versprechen? Verfassungen werden verändert, Amtszeiten verlängert,

⁵⁹ Mounk (2018a), S. 5.

⁶⁰ Huntington (1996), S. 8.

⁶¹ Vgl. Bermeo (2016), S. 6.

⁶² Levitsky/Ziblatt (2018), S. 5.

Wahldistrikte neu gezogen, Richterstellen neu besetzt, Wahlrechtsreformen eingeleitet. Doch spricht hier nicht Volkes Stimme? Schleichend verschieben sich die Rahmenbedingungen, unter denen kommende politische Auseinandersetzungen geführt werden. Die Spiesse der einen werden länger, diejenigen der anderen kürzer, einige sind längst politisch entwaffnet. Aber die Erosion demokratischer Verhältnisse erfolgt in kleinen Schritten und häufig im legalen Rahmen, was weder die Vehemenz des Widerstandes befördert noch seine Legitimität erhöht.⁶³ Irgendwann ist „ein Wendepunkt erreicht [...], an dem von Demokratie nicht mehr sinnvoll gesprochen werden kann“⁶⁴, an dem die Herrschaft (oder das Mandat) des Demos zur Chimäre wird, weil es den Demos nur gibt, solange die ihn konstituierenden Menschen sich frei und auf Augenhöhe begegnen.⁶⁵

Aber wer kann mit welchem Recht bestimmen, wann dieser Punkt erreicht ist? Kraft welcher Legitimität lassen sich rote Linien ziehen, die auch der demokratische Souverän nicht überschreiten darf? Gehört nicht zum emanzipatorischen Versprechen der Demokratie auch die Botschaft, dass nunmehr die Vielen ihre *eigenen* Interessen und Überzeugungen geltend machen können gegen die Anmassung der Wenigen (der ὀλίγοι, der ἄριστοι), im Namen ihrer *eigentlichen* Interessen vermeintlich unantastbare Gerechtigkeitsprinzipien oder Gemeinwohlstandards durchzusetzen? Ist nicht gerade aus Respekt vor der Demokratie den Menschen die Freiheit zuzugestehen politische Pfade einzuschlagen, die vermeintlich in eine demokratische Sackgasse wenn nicht gleich in die Hölle führen? „[I]f my fellow citizens want to go to Hell“, so jedenfalls der vormalige Chief Justice Oliver Wendell Holmes, „I will help them. It’s my job“.⁶⁶ Wenn Wellen der Wut auf eine vermeintlich abgehobene politische, wirtschaftliche und kulturelle Elite das etablierte Parteiengefüge durcheinanderwirbeln und Protestbewegungen und Populisten linker wie rechter Provenienz an die politische Macht spülen, kann man das mit Wolfgang Streeck ja auch als erfreuliches Zeichen einer „Wiederkehr der Verdrängten“ und einer „Wiederentdeckung der Demokratie“ werten, zumal sie auch mit einem leichten Anstieg der politischen Beteiligung verbunden ist.⁶⁷ Wenn wie im schweizerischen Kontext die Rede von den „fremden Richtern“ so verhänglich wirkt, dann ist dies als Ausdruck eines Unbehagens darüber ernst zu nehmen, dass wichtige politische Angelegenheiten vermeintlich der Verfügung der Vielen durch einige Wenige entzogen werden. Karrierebürokraten und sie beratende Expertenteams, von politischem Druck entlastete

⁶³ Bermeo (2016), S. 15f.

⁶⁴ Demirović (2016), S. 287.

⁶⁵ Vgl. auch Mounk (2018b), S. 99.

⁶⁶ Holmes (1953), S. 249.

⁶⁷ Vgl. Streeck (2017), S. 259f.

Zentralbankchefs, überstaatliche Tribunale zum Schutz der Interessen von Investoren oder nationale wie internationale Gerichte mit der Befugnis, demokratisch beschlossene Grundrechtsverletzungen für nichtig zu erklären: „[T]he forces insulating the system from the popular will have grown“.⁶⁸ Selbst wenn sie bisweilen dem Schutz von Bedingungen verschrieben sind, unter denen demokratische Selbstbestimmung erst nachhaltig und effektiv möglich ist – ihre Wahrnehmung als bevormundende Instanzen befeuert Gefühle der Entmündigung und der Ohnmacht, leistet einem „Demokratieverdruss“⁶⁹ Vorschub und provoziert den „populistischen Schmerzensschrei“⁷⁰, in dessen Nachhall die Erosion der Demokratie vermeintlich in Gang gesetzt wird.

„Die Stabilität des [demokratischen, R.M.] Systems“, so Yascha Mounk, „mag daher davon abhängen, wie es gelingt den normalen Bürgern das Gefühl zu vermitteln, effektiv das Sagen zu haben.“⁷¹ Gleichzeitig ist der Bürgerschaft als Souverän, der das Sagen hat, zuzutrauen die Voraussetzungen zu unterminieren, unter denen von Demokratie überhaupt die Rede sein kann. Vor diesem Hintergrund spitzt sich die oben beschriebene Spannung zwischen der radikalen Ergebnisoffenheit der Demokratie und ihrem Beschränkungsbedarf zu einem Dilemma zu zwischen der tendenziell undemokratischen Immunisierung heikler politischer Angelegenheiten und ihrer potentiell demokratiegefährdenden Preisgabe an bisweilen kapriziöse Bürger.

Überblick über das Vorhaben

Der heute in etwas alarmistischem Ton geäußerte Befund einer dilemmatischen Situation der Demokratie wirft die Frage auf, ob hier nicht alter Wein in neuen Schläuchen eingeschenkt wird und lädt zu einer demokratietheoretischen Spurensuche ein. Seit ihrer verstärkten Durchsetzung und Verbreitung um die vorletzte Jahrhundertwende war die demokratische Gesellschaftsform immer begleitet von der Sorge um ihre Selbstdestabilisierung. Dabei war auf der einen Seite in verschiedenen Varianten die Besorgnis zu vernehmen, unbeschränkte Volkssouveränität werde sich selber zum Verhängnis, derweil auf der anderen Seite gerade vor dem desintegrativen Potenzial einer von Misstrauen zeugenden Einschränkung des demokratischen Entscheidungsspielraumes gewarnt wurde. Solche einander diametral entgegengesetzte Befürchtungen in ihrem zeithistorischen Kontext zu verorten und anhand prägender

⁶⁸ Mounk (2018b), S. 107.

⁶⁹ Jörke (2010), S. 18.

⁷⁰ McCormick (2017), S. 52.

⁷¹ Mounk (2018b), S. 100 [Übers.: R.M.].

Theorieansätze zu diskutieren, soll zu einem vertieften und differenzierten Verständnis der aktuellen Diskussion um die Fallstricke populistischer Überreizung und technokratischer Austrocknung der Demokratie führen. Und es soll deutlich werden lassen, dass das Problem ihrer Instabilität in hohem Masse gerade mit ihrer spannungsreichen Mehrdeutigkeit in Zusammenhang steht.

Ich werde in diesem Sinne im ersten, exegetisch-analytischen Teil der Arbeit historische und theoretische Sondierungen vornehmen, die die Bedeutung der Frage nach der Stabilität der Demokratie für ganz unterschiedliche politikphilosophische Traditionen zu Tage fördern, die gemeinhin selten miteinander in Bezug gebracht werden (I). Dabei werde ich zunächst drei klassische und wirkmächtig bleibende Varianten eines *restriktiven* Demokratieverständnisses diskutieren und jeweils die Art und Weise herausarbeiten, in der das Problem demokratischer (In)Stabilität aufgeworfen und einer Lösung zugeführt wird (A). Die Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus Hayekscher Prägung wird im Vorschlag münden, zwischen normativen Verbindlichkeiten und funktionalen Erfordernissen demokratischer Selbstregierung zu unterscheiden, die gerade für ihre Einschränkung sprechen (1). Mit den von John Rawls und Ronald Dworkin geprägten Varianten eines egalitären Liberalismus werde ich sodann Ansätze diskutieren, die mit Blick auf die Stabilität der Demokratie für ihre normative Zurichtung auf Prinzipien der Gerechtigkeit plädieren (2). Demgegenüber fokussiert die Auseinandersetzung mit Joseph Schumpeter und seiner Erbschaft im Neokonservatismus auf das vermeintliche Erfordernis der Mässigung der Demokratie im Lichte ihrer Funktionsvoraussetzungen (3).

Daran anschliessend werde ich wiederum drei Theorieansätze unterschiedlicher Provenienz in den Blick nehmen, die explizit die funktionalistischen ebenso wie die normativistischen Varianten demokratischer Restriktion gerade aus stabilisatorischen Überlegungen kritisieren. Ihnen zugrunde liegt ein *radikales* Verständnis von Demokratie in dem Sinne, als sie deren Ergebnisoffenheit ins Zentrum stellen (B). Der aus der Totalitarismuserfahrung gespiesene libertäre Ansatz von Claude Lefort, Marcel Gauchet und Anderen kreist um die Idee, dass sich demokratische Gesellschaften nur im Widerstand gegen die Versuchung stabil halten können, letzte Fragen über kollektive Verbindlichkeiten dem unhintergehbaren politischen Konflikt zu entziehen (4). Ernesto Laclau und Chantal Mouffe verweisen in Anknüpfung an Gramscis Hegemonietheorie auf die stabilisatorische Relevanz der Anerkennung von Dissens über die Ziele und Erfordernisse demokratischen Zusammenlebens (5). Und Jacques Rancière stellt ins Zentrum seiner demokratietheoretischen Überlegungen die Bedeutung der permanenten Anfechtung und Störung etablierter normativer Selbstverständlichkeiten für ein politisches

Gemeinwesen, das verspricht, alle Bürger in ihrer eigenen Stimme zu Wort kommen zu lassen (6).

Die Rekonstruktion der stabilitätstheoretischen Überlegungen dieser aus ganz unterschiedlichen Demokratietraditionen schöpfenden Ansätze legt den Gedanken nahe, die Demokratie befinde sich in der dilemmatischen Situation, unausweichlich der einen oder anderen Regressionstendenz Vorschub zu leisten (C). Entweder, so die Befürchtungen liberaler und konservativer Provenienz, drohe ihr im Falle ihrer fehlenden Beschränkung wahlweise ein Zirkel zunehmender *Dominanz* durch Verstärkung ungleicher politischer Einflusschancen oder ein Teufelskreis politischer *Dysfunktion* durch Gefährdung ihrer äusseren Funktionsvoraussetzungen. Oder aber, so die Sorge aus radikaldemokratischer Perspektive, paternalistisch gezogene Schranken der politischen Disponibilität üben Verrat am demokratischen Offenheitsversprechen, frustrieren die Erwartungen der Bürger und leisten dadurch letztlich einem Prozess demokratischer *Desintegration* Vorschub. Dieser prima vista dilemmatischen Situation der Demokratie, die auf ein internes *Problem* für ihre Nachhaltigkeit hindeutet, steht die Erfahrung entgegen, dass viele demokratische Gemeinwesen seit Jahrzehnten wiederkehrenden Prognosen ihres bevorstehenden Niedergangs trotzen. Diese Erfahrung spricht dafür, das vermeintliche Problem demokratischer Stabilität als *Herausforderung* zu begreifen, die durchaus gemeistert werden kann.

Der zweite, konstruktivere Teil der Arbeit wird vor diesem Hintergrund möglichen Faktoren nachspüren, die – zwischen dem radikalen und dem restriktiven Pol der Demokratie vermittelnd – das demokratische Selbstgefährdungspotential präsumtiv abschwächen (II). Zunächst wird es darum gehen zu prüfen, in wie weit dem *Recht* die Funktion zukommt, zugleich die demokratische Ergebnisoffenheit in Aussicht zu stellen und ihre Bestandsvoraussetzungen zu sichern. Die konstruktive Auseinandersetzung mit entsprechenden rechtstheoretischen Überlegungen von Jürgen Habermas und Ingeborg Maus wird plausibel machen, dass dies nur unter der Voraussetzung einer demokratiesensiblen Handhabung des Rechtsmediums durch seine Gestalter wie durch seine Anwender zu erwarten ist (7). Damit stellt sich die Frage nach Elementen einer demokratischen *Ethik*, mithin nach dem Insgesamt an zivilen Tugenden, Haltungen und Einstellungen der Bürger, auf die ein nachhaltig demokratisch sich regierendes Gemeinwesen muss setzen können. Es wird sich hier erweisen, dass in den ethischen Grundlagen der Demokratie ebenso wie in ihren rechtsstaatlichen Fundamenten die Spannung zwischen Veränderlichkeit und Verbindlichkeit weiterbesteht, die der erste Teil der Arbeit für die Demokratieidee überhaupt postuliert (8). Zugleich drängt sich dabei die weiterführende

Frage auf, inwiefern die Demokratie als formatives Projekt verstanden werden kann, das, statt auf das Entgegenkommen ziviler Tugenden bloss zu vertrauen, auf ihre Verankerung aktiv einzuwirken befähigt und berechtigt ist. Die Verheissungen und möglichen Fallstricke demokratischer *Pädagogik* werde ich unter anderem in Auseinandersetzung mit der an Tocqueville anknüpfenden Sozialkapitaltheorie sowie mit Überlegungen John Deweys und Antonio Gramscis ausloten (9). Sie führt schliesslich hin zur für die Arbeit zentralen These, wonach durchaus schon in vermeintlich vorpolitischen Erfahrungskontexten der fertile Grund gelegt und kultiviert wird, auf dem das fragile Gehäuse der Demokratie stehen und bestehen kann. In diesem Sinne will ich abschliessend den Blick auf den schillernden Begriff einer demokratischen *Kultur* richten, mithin auf die Tragweite eines bisweilen unscheinbaren Fundus zivilgesellschaftlicher Alltagpraktiken, nachbarschaftlicher Begegnungsforen, institutioneller Gesten und symbolischer Botschaften, den zu kennen und zu pflegen im Interesse derjenigen sein sollte, die dem faszinierenden Versprechen der Demokratie verbunden sind (10).

I.

Stabilität als Problem:

Demokratiethoretische Sondierungen

A. Restriktive Demokratie: Verbindlichkeit

1. Einschränkung im Zeichen von Freiheit und Prosperität (Hayek)

Eine erste demokratiethoretische Sondierung wird auf dem Terrain eines politischen Denkens ansetzen, das nicht zuletzt in Reaktion auf die totalitären Verheerungen des zwanzigsten Jahrhunderts in der Nachkriegszeit Fuss zu fassen begann und seit den 1980er Jahren in weiten Teilen der Welt unter der Bezeichnung Neoliberalismus grossen Einfluss erlangt hat. Gemeint ist damit eine von verschiedenen Strömungen durchzogene politische Position, die von den wünschenswerten Effekten einer freien Marktwirtschaft ausgeht, im Unterschied zum klassischen wirtschaftsliberalen Denken aber dem Staat die Gestaltung und Durchsetzung der dafür nötigen rechtlich-institutionellen Rahmenbedingungen zumutet.⁷² Der neoliberale Geist individueller Unabhängigkeit wird oft in schroffen Gegensatz zum demokratischen Versprechen kollektiver Autonomie gesetzt. Demgegenüber möchte ich mit Blick auf seinen wohl prägendsten Theoretiker Friedrich August von Hayek normative und funktionale Begründungsstrategien für eine Einschränkung der Demokratie gerade um ihrer Nachhaltigkeit willen aufdecken, die, was später deutlich werden soll, aus linksliberaler und neokonservativer Werte jeweils wirkmächtig zur Entfaltung gelangen.

Hayek, der an allen wichtigen institutionellen Zentren neoliberaler Ideenbildung tätig war (namentlich in Wien, London, Chicago und Freiburg), hat zeitlebens den Schutz und die kompromisslose Durchsetzung individueller Freiheitsrechte als zentrale Funktion des Staates verteidigt. Dabei hat er wohl nicht nur am pointiertesten und ausführlichsten die Einschränkungen für die Demokratie herausgestrichen, die die Verpflichtung auf ein negatives Freiheitsideal impliziert, sondern in diesem Zusammenhang auch wiederholt explizit die Frage nach den Bedingungen demokratischer Stabilität gestellt, was ihn für die vorliegende Arbeit zu einem wichtigen ersten Stichwortgeber macht. Ich werde im Folgenden zunächst etwas ausführlicher auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund und die theoretischen Rechtfertigungsgrundlagen des von Hayek geprägten neoliberalen Programms eingehen (1.1). Daran anschliessend gilt es zu ergründen, inwiefern dieses Programm der demokratischen Gestaltungskraft Schranken auferlegt (1.2), bevor ich schliesslich darlegen möchte, in welchem Sinne aus neoliberaler Werte die Stabilität der Demokratie just von ihrer Restriktion zehrt (1.3).

⁷² Vgl. zum Begriff und zur Vielfalt seiner Strömungen beispielsweise Willke (2003) und Biebricher (2012).

1.1. Zum neoliberalen Programm: Normative und funktionale Begründungsstrategien

Hayek, der bis zum zweiten Weltkrieg vor allem als Wirtschaftswissenschaftler Bekanntheit erlangt hatte, hat seit der unmittelbaren Nachkriegszeit mehrheitlich politiktheoretische Schriften verfasst. Darin gibt er sein primäres Anliegen zu erkennen, ein bestimmtes Freiheitsverständnis im politischen Bewusstsein zu verankern, das er durch politische Entwicklungen seiner Zeit gefährdet sieht: Geprägt von Erfahrungen mit den totalitären Regimes in Europa gilt seine Sorge anfänglich „den Gefahren, [...] die der persönlichen Freiheit von den kollektivistischen Tendenzen [...] drohten“⁷³, also von den Versuchen der gesellschaftlichen Organisation um eine Planwirtschaft, die Hayek als das hauptsächliche Übel sowohl des sowjetischen Kommunismus als auch des Nationalsozialismus erachtet.⁷⁴ In seinem späteren politiktheoretischen Werk und im Zuge veränderter geopolitischer Verhältnisse wendet er sich dann aber radikaler auch gegen sozialstaatliche Regulierungsbemühungen, von denen er annimmt, dass sie „notwendigerweise zu einer Zerstörung der freien Wirtschaft führen.“⁷⁵ Was der Totalitarismuskritiker Hayek mit dem Sozialstaatskritiker Hayek teilt, ist ein emphatisches Eintreten für ein Freiheitsideal, das die uneingeschränkte Verfügung über das private Eigentum im weitesten Sinn, Vertragsfreiheit und ungehinderten wirtschaftlichen Wettbewerb, aber auch die individuelle Autonomie in der Ausrichtung des Lebens an eigenen Vorstellungen vom Guten in den Vordergrund hebt.⁷⁶ Entsprechend dezidiert richtet sich Hayek umgekehrt beispielsweise gegen politische Massnahmen der Umverteilung wie progressive Steuermodelle, Eingriffe in die Vertragsfreiheit wie Lohn- und Preisregulierungen und Wettbewerbseinschränkungen durch staatliche Monopole.⁷⁷ Grundlegend ist hier die Verbindung eines spezifischen Begriffs politischer Freiheit mit der Fokussierung auf die ökonomischen Aspekte dieser Freiheit. Das Bündel an politischen Positionen, die diese Kombination nahelegt, wird in der Regel mit Attributen wie „libertär“, „klassisch liberal“, „markoliberal“ oder „neoliberal“ versehen. Hayek hat die Bezeichnung seines Standpunktes als

⁷³ Hayek (2002), S. 178.

⁷⁴ Noch während des zweiten Weltkriegs kritisiert Hayek in seinem politischen Frühwerk *Der Weg zur Knechtschaft* das NS-Regime (wie den Stalinismus) in erster Linie für seine „gewaltsame“ und „ineffektive“ Wirtschaftsplanung. Aus der Warte von Hayeks dezidiert wirtschaftsliberalem Antitotalitarismus gilt der Nationalsozialismus als eine bloße Variante des planwirtschaftlichen Sozialismus. Das Buch ist in diesem Sinn „[d]en Sozialisten in allen Parteien“ gewidmet (Hayek (1953), S. 4). „Für beide [Kommunisten und Nationalsozialisten, R.M.] ist der wahre Feind, der Mensch, mit dem sie nichts gemeinsam hatten und den zu überzeugen aussichtslos war, der Liberale alter Schule“ (Hayek (1953), S. 51).

⁷⁵ Hayek (1996c), S. 251. Vgl. zu dieser Entwicklung von Totalitarismus- zu Sozialstaatskritik auch Hayek (2002), S. 178f.

⁷⁶ Vgl. z.B. Hayek (1969a), S. 49, Hayek (1969d), S. 111f. u. Hayek (2010), S. 60 u. 70.

⁷⁷ Vgl. z.B. Hayek (1969d), S. 123f., Hayek (1977), S. 14, Hayek (1978), S. 30 u. Hayek (2010), S. 61.

„libertär“ zwar zögerlich akzeptiert⁷⁸, sah sich als Befürworter eines „Neoliberalen Programms“⁷⁹ und war auch in der Geburtsstunde der Wortschöpfung „Neoliberalismus“ dabei.⁸⁰ Aber er hat nie hingegenommen, dass der Ausdruck „liberal“ *tout court* (zumal im angelsächsischen Kontext) von einer politischen Tradition in Beschlag genommen wurde, deren Autoren – wie etwa John Dewey – die sozialen und politischen Ermächtigungsbedingungen individueller Freiheit als feste Bestandteile eines genuin liberalen Forderungskatalogs erachteten.⁸¹ Hayek sah sich in der Tradition eines klassischen Liberalismus, dessen Verteidigung gegen seine sozialdemokratische Vereinnahmung er als persönliche Lebensaufgabe betrachtete. Die Bezeichnung „liberal“ soll deshalb hier auch für diesen pointiert marktradikalen Strang des Liberalismus gelten, der heute üblicherweise als Neoliberalismus bezeichnet wird.

Die Verbreitung liberalen Gedankenguts

Die Vehemenz und Verve, mit der Hayek gegen sozialstaatliche Einhegungen einer liberalen Wirtschaftsordnung anschreibt, erklärt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, dass (unter dem Einfluss von New Deal und Keynesianismus) ein starker Sozialstaat in der Nachkriegszeit bis in die frühen siebziger Jahre in der politischen Theorie und Praxis auch im Westen weitgehend *common sense* war.⁸² Hayek verfocht seine marktliberale Position während der Hochzeit seiner politiktheoretischen Publizistik noch weitgehend als Aussenseiter, wenngleich ihm ein nicht unbedeutender Einfluss auf die von Ludwig Erhard geprägte „soziale Marktwirtschaft“ im Nachkriegsdeutschland zu attestieren ist.⁸³ Dies änderte sich erst mit dem Durchbruch

⁷⁸ Hayek (2005), S. 529.

⁷⁹ Hayek (2001), S. 4.

⁸⁰ Hayek war Teilnehmer eines wegweisenden Kolloquiums mit dem amerikanischen Soziologen und Journalisten Walter Lippmann 1938 in Paris, in dessen Kontext der Neoliberalismus als Begriff und Programm geprägt wurde und aus dessen Dunstkreis die 1947 von ihm gegründete *Mont Pèlerin Society* hervorging, die sich die Verbreitung wirtschaftsliberalen Gedankenguts zum Ziel gesetzt hat. Vgl. hierzu Plehwe/Walpen (1999), S. 207f., Walpen (2004), S. 55ff. u. Biebricher (2012), S. 31ff.

⁸¹ Vgl. zu diesem liberalen Hegemoniestreit Niesen (2009), S. 72ff. Für Hayek ist John Dewey „der führende Philosoph des amerikanischen Linksradikalismus“, der „ausgeprägteste Vertreter“ einer solchen Tradition des Liberalismus, die fatalerweise Freiheit mit Macht verwechsle (vgl. Hayek (1953), S. 46, Anm. 2). Vgl. die entsprechende Position von Dewey (1987h), S. 360: „[Liberty] is power, effective power to do specific things. [...] [T]he demand for liberty is a demand for power [...]“

⁸² Die auf relativ hohe Staatsausgaben setzende, nachfrageorientierte Wirtschaftspolitik des Keynesianismus hatte ihre Blütezeit zwischen den 50ern und den 70ern. In den USA wurden die umverteilungsaffinen Wirtschafts- und Sozialreformen des New Deal während dieser Zeit über die Parteigrenzen hinweg gewürdigt. Gleiches gilt für das in Grossbritannien in Reaktion auf den Beveridge-Report von 1942 etablierte steuerfinanzierte Sozialversicherungssystem. In Westeuropa erklärten die Christdemokraten und die französischen Gaullisten wie die britischen Konservativen bis in die 70er Jahre hinein „den Staat für die öffentliche Wohlfahrt und die Vollbeschäftigung zuständig“ (Doering-Manteuffel/Raphael (2008), S. 27).

⁸³ Die „soziale Marktwirtschaft“ in Deutschland darf als liberale Ausnahme zum allgemeinen staatsinterventionistischen Trend der Nachkriegszeit gelten (vgl. Plehwe/Walpen (1999), S. 224). Ihre prägenden Figuren, Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack waren beide Mitglieder der *Mont Pèlerin Society* und haben

neoliberaler politischer Programme ab den 80ern unter Margaret Thatcher in Grossbritannien und Ronald Reagan in den USA, sowie in den 90ern im Zuge der osteuropäischen Wende, für deren Vertreter Hayek ein wichtiger Stichwortgeber wurde.⁸⁴ Wie wenig der Neoliberalismus heute noch eine Aussenseiterposition darstellt, mag daran abgelesen werden, dass neoliberale Strukturreformen in der europäischen Staatsschuldenkrise als *conditio sine qua non* wirtschaftlichen Wachstums erachtet wurden.⁸⁵

Diese Entwicklung passt zum Umstand, dass Hayek immer wieder hervorgehoben hat, es bedürfe langer, geduldiger publizistischer Arbeit, bis staatsphilosophische Ordnungsvorstellungen auch realpolitisch zur Durchsetzung gelangten. Die Alternativlosigkeit, die Thatcher später ihren marktradikalen Strukturreformen unterstellen sollte, war für Hayek im Wesentlichen das Produkt gesellschaftlich vorherrschender Ideen, die von einer intellektuellen Elite geprägt wurden – eine hegemonietheoretische Vorstellung, die er pikanterweise von seinem grossen wirtschaftspolitischen Gegenspieler John Maynard Keynes übernahm.⁸⁶ Der gesellschaftlichen Etablierung wirtschaftsliberalen Gedankenguts war nicht nur sein eigenes publizistisches Arbeiten verschrieben, sondern auch sein Bemühen um

sich regelmässig mit Hayek ausgetauscht (vgl. Karabelas (2010), S. 103ff.). Dieser selbst verstand die „soziale Marktwirtschaft“ als genuin liberales wirtschaftspolitisches Programm (vgl. Hayek (2001), S. 4).

⁸⁴ Nachdem sie in ihrer politischen Haltung schon früh stark beeinflusst war von seinem Buch *Der Weg zur Knechtschaft* hat Margaret Thatcher Hayek nach eigenem Bekunden Mitte der siebziger Jahre auf Empfehlung des konservativen Sozialministers Keith Joseph intensiver studiert (vgl. Thatcher (1993), S. 25 u. Thatcher (1995), S. 68f.). Dem Bericht eines Parteikollegen zufolge warf die spätere Premierministerin als Vorsitzende der Conservative Party anlässlich einer Debatte mit gemässigt liberalen Vertretern der Partei ein Exemplar von Hayeks *Verfassung der Freiheit* auf den Tisch mit den Worten: „This is what we believe“ (Ranelagh (1991), S. ix.). Während ihrer Regierungszeit hat ihr Hayek zuweilen auch Ratschläge erteilt, etwa zur Eindämmung der Gewerkschaften (vgl. Ebenstein (2001), S. 292).

Ronald Reagan selber verwies auf Hayek als intellektuellen Ideengeber für seine wirtschaftsliberale Politik (Reagan (1982), S. 276). Zur Rolle Hayeks als „Leitfigur“ für die kapitalistische Transformation Osteuropas vgl. Kley (1992), S. 12, Dahrendorf (1990), S. 29 u. Nef (1997), S. 34. Václav Klaus, Mitglied der *Mont Pèlerin Society* und als späterer tschechischer Ministerpräsident und Staatspräsident verantwortlich für eine marktradikale Reformpolitik, schreibt rückblickend, dass er und seine Mitstreiter in ihrer politischen Einstellung massgeblich von Hayek und insbesondere seinem *Weg zur Knechtschaft* geprägt wurden (vgl. Klaus (1991), S. 183).

⁸⁵ Vgl. hierzu etwa Marti-Brander (2015b), S. 112ff. Beispielsweise ähnelte der Katalog von Mindestanforderungen der Euro-Gruppe für die Gewährung neuer Kredite an Griechenland Punkt für Punkt den wirtschaftspolitischen Empfehlungen, die Hayek in der Frühzeit seiner politischen Publizistik noch als Aussenseiter machte: Verkleinerung des Rentenvolumens, Deregulierung von Unternehmenswettbewerb, Privatisierung von Staatseigentum, Flexibilisierung des Arbeitsmarktes, Verschlinkung der Administration und schliesslich – für das Thema dieser Untersuchung zentral – Einschränkung der demokratischen Souveränität. Vgl. Europäischer Rat: „Erklärung des Euro-Gipfels, Brüssel, 12. Juli 2015“ (<http://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2015/07/12-euro-summit-statement-greece> [20.7.2015]).

⁸⁶ Hayek bezieht sich in seinen Ausführungen zur „Herrschaft der Ideen“ explizit auf Keynes (vgl. Hayek (2005), S. 144f., Anm. 14 u. Hayek (1952), S. 142f.). Keynes (2006), S. 323, schreibt, „dass die Gedanken der Ökonomen und Staatsphilosophen, sowohl wenn sie im Recht, als wenn sie im Unrecht sind, einflussreicher [sind], als gemeinhin angenommen wird. Die Welt wird in der Tat durch nicht viel anderes beherrscht. Praktiker, die sich ganz frei von intellektuellen Einflüssen glauben, sind gewöhnlich die Sklaven irgendeines verblichenen Ökonomen.“

Institutionen der Vernetzung und Vermittlung. Die von ihm 1947 gegründete *Mont Pèlerin Society* stellte eine Art „neoliberale Internationale“⁸⁷ dar, die gleichgesinnte Wissenschaftler und Intellektuelle regelmässig zusammenführte.⁸⁸ Und liberale *think tanks* wie das von Hayek ins Leben gerufene *Institute of Economic Affairs* sollten den „secondhand dealers of ideas“ in Wirtschaft und Politik marktradikale Grundlagen zur Gestaltung der politischen Grundstruktur vermitteln.⁸⁹ Die Intention dieser Vorhaben zusammenfassend gibt Hayek an der Gründungskonferenz der *Mont Pèlerin Society* 1947 zu verstehen: „Wir müssen uns mit den Meinungen befassen, die sich verbreiten müssen, wenn eine freie Gesellschaft erhalten oder wiederhergestellt werden soll“⁹⁰.

Dabei bedeutet die langsame Verbreitung wirtschaftsliberaler Ideen angesichts der Dominanz von New Deal und Keynesianismus für Hayek durchaus ein Anknüpfen an präsumtiv bereits sozial verankerte und implizit gewürdigte Denkmuster und Verhaltensweisen. Das Ziel ist demnach die „Wiedergewinnung und das vollere Verständnis von Vorstellungen, die in der Vergangenheit mehr als stillschweigende Voraussetzungen denn als explizite Postulate bestanden“⁹¹. Wenn er die „Erhaltung des liberalen Gedankengutes“⁹² anmahnt und zugleich in Gefahr sieht, dann verbunden mit dem Hinweis, damit „tieferliegende Überzeugungen“ und schon „tief eingewurzelte Vorstellungen über das, was Recht ist“⁹³, zu reaktivieren und reartikulieren.⁹⁴ Was in der *Mont Pèlerin Society* beschworen und über das *Institute of*

⁸⁷ Biebricher (2012), S. 33.

⁸⁸ Die MPS kann als „Kern eines Netzwerks prononciert antisozialistischer und bisweilen radikal liberaler Wirtschafts- und Gesellschaftstheoretiker“ (Doering-Manteuffel/Raphael (2008), S. 32) bezeichnet werden. Acht ehemalige Mitglieder haben in der Vergangenheit den Alfred-Nobel-Gedächtnispreis für Wirtschaftswissenschaften bekommen, darunter Hayek selbst, Milton Friedman, James M. Buchanan oder Gary Becker (vgl. für eine kritische Analyse der thematischen Konvergenzen zwischen den Preisträgern Plehwe/Walpen (1999), S. 211ff.). Die Gesellschaft führt mittlerweile im Zweijahresrhythmus internationale Generalversammlungen durch, zuletzt im Herbst 2018 auf Gran Canaria (vgl. <https://mps2018.es> [4.4.2019]).

⁸⁹ Das 1955 vom Batteriehühner-Unternehmer und MPS-Mitglied Antony Fisher auf Anregung von Hayek gegründete Institut ist die älteste britische marktliberale Denkfabrik und gibt unter anderem die einflussreiche Zeitschrift *Economic Affairs* heraus. Vgl. hierzu Cockett (1995), Kap. 4. Hayek schreibt im Zusammenhang mit der Institutsgründung von der Wichtigkeit „to develop an easily understood economic interpretation of the preconditions of liberty, which would require the establishment of institutions geared to that segment of the middle class that I then called, part maliciously and part facetiously, the ‘secondhand dealers of ideas’, a group of decisive importance because it determines what the masses think. I convinced [...] Anthony (sic!) Fisher of the need to establish such an institution, which led to the founding of the Institute of Economic Affairs in London“ (vgl. Hayek (1992), S. 193 [Hervorhebung: R.M.]). Das oben genannte Keynes-Zitat, wonach die Praktiker „gewöhnlich die Sklaven irgendeines verblichenen Ökonomen“ seien, wurde zum Motto des Instituts (vgl. Cockett (1995), S. 112f.). Antony Fisher hat 1981 auch die *Atlas Economic Research Foundation* ins Leben gerufen, mit deren Hilfe er weltweit über 150 liberale Denkfabriken etabliert hat.

⁹⁰ Hayek (1952), S. 143.

⁹¹ Hayek (1996c), S. 257. Vgl. auch Hayek (2002), S. 185, wo er fordert, „dass wir Vorstellungen wiederbeleben, die uns weitgehend abhanden gekommen sind und die einmal mehr allgemein begriffen werden müssen“.

⁹² Hayek (1996c).

⁹³ Hayek (1969b), S. 57.

⁹⁴ In einem Memorandum Hayeks von 1945 im Zuge der Vorbereitungen zur Gründung der späteren *Mont Pèlerin Society* heisst es: „[T]here is clearly urgent need for a common effort at *reconsideration* of our moral and political

Economic Affairs verbreitet wird, verleiht letztlich bloss solchen (liberalen) Prinzipien des sozialen Zusammenlebens adäquaten Ausdruck, die nach Hayek nicht sehr kontrovers sein dürften, aber oft genug fatalerweise missdeutet werden. Die Verbreitung liberalen Gedankengutes ist im Grunde Aufklärung über die Implikationen unterstelltermassen geteilter, aber zuweilen nur diffus begriffener Grundüberzeugungen.

Diese Aufklärungsbemühung hat bei Hayek zwei verschiedene Stossrichtungen: Es geht ihm zum einen um das richtige Verständnis des *intrinsic* Wertes einer liberalen Gesellschaftsordnung: Die Freiheit, die Hayek verteidigt, *ist* demnach ein fest verankerter Wert, über dessen adäquate Deutung sozialdemokratische sogenannte „Liberaler“ sich aber gerade täuschen. Zum anderen geht es darum, ihren *instrumentellen* Wert für das Erreichen von im Grunde geteilten Zielen deutlich zu machen: Die richtig verstandene freiheitliche Gesellschaft *hat* einen Wert, den sogar die Adepten einer planvollen Umverteilung anerkennen müssen, soweit auch sie allgemeine materielle Prosperität als erstrebenswert erachten. Ich werde im Folgenden diese beiden Rechtfertigungsstrategien für eine wirtschaftsliberale Gesellschaftsordnung etwas ausführen und dabei jeweils schon auf die demokratietheoretischen Implikationen hinweisen, die dann im zweiten Abschnitt zu vertiefen sind.

Negative Freiheit als intrinsischer Wert: Rule of Law und der Primat des Marktes

In einer ersten Hinsicht geht es Hayek also darum, „ein Ideal vorzustellen, zu zeigen, wie es erreicht werden kann, und zu erklären, was seine Verwirklichung in der Praxis bedeuten würde“⁹⁵. Dieses liberale Ideal, um dessen Revitalisierung es Hayek zu tun ist, ist Freiheit als ein „Zustand, in dem ein Mensch nicht dem willkürlichen Zwang durch den Willen eines anderen oder anderer unterworfen ist“⁹⁶. Solcher Zwang wäre deshalb ein Übel, weil er „ein Individuum als denkendes und wertendes Wesen ausschaltet und es zum blossen Werkzeug zur Erreichung der Zwecke eines anderen macht.“⁹⁷ Das richtig verstandene Ideal individueller Freiheit ist hingegen der Selbstzweckhaftigkeit des Einzelnen verpflichtet. Es muss in diesem Sinne als ein „Moralprinzip des politischen Handelns aufgefasst“ und „als ein Wert an sich genommen werden“⁹⁸. Solche „Freiheit als Abwesenheit von Zwang“⁹⁹ wird seit Isaiah Berlins

values, a sorting out of those which must in all circumstances be preserved and never sacrificed or endangered for some other ‘advances’, and a deliberate effort to make people aware of the *values which they take for granted* as the air they breathe and which may yet be endangered if no deliberate effort is made to preserve them“ (unveröffentlichtes Memorandum, zit. in: Kukathas (2006), S. 191 [Hervorhebungen: R.M.]).

⁹⁵ Hayek (2005), S. XVII.

⁹⁶ Hayek (2005), S. 14.

⁹⁷ Hayek (2005), S. 29.

⁹⁸ Hayek (2005), S. 89.

⁹⁹ Hayek (2005), S. 13.

Oxfordener Antrittsvorlesung von 1958 über „Zwei Freiheitsbegriffe“ typischerweise als negative Freiheit bezeichnet.¹⁰⁰ Ihr gegenüber steht eine (positive) Freiheitsauffassung, die das Vorliegen (und die Möglichkeit zur Kontrolle) von Bedingungen umfasst, die erst die Wahrnehmung eines freien Handlungsspielraumes erlauben: Etwa politische Mitbestimmungsrechte, Vernunftfähigkeit, „die sozialen Grundlagen der Selbstachtung“¹⁰¹ oder hinreichende Gleichheit des sozioökonomischen Einflusses¹⁰². Kritiker eines positiven Freiheitsideals verweisen typischerweise auf das Problem, dass diese Bedingungen Raum schaffen für eine willkürliche Auslegung ihrer Bestimmung und also Zwangscharakter für diejenigen bekommen müssen, welche diese Auslegung nicht akzeptieren.¹⁰³ Hayek teilt diese Kritik, wobei er nur selten die von Berlin geprägte Terminologie negativer und positiver Freiheit gebraucht¹⁰⁴: Wo Freiheit nicht als „‘persönliche‘ Freiheit“¹⁰⁵ verstanden, sondern als individuelle oder gar kollektive „Macht über die Umstände“¹⁰⁶ missverstanden wird, „gibt es [...] kein Ende der Tricks, mit denen die Menschen bewogen werden können, im Namen der Freiheit ihre Freiheit aufzugeben.“¹⁰⁷ Freiheit, so Hayek, kann sinnvollerweise nur negativ verstanden werden, weil nur so die Unterordnung des Einzelnen unter Zwecke, die er sich nicht selbst gibt, vermieden wird.

Was heisst dies nun aber für die „Verwirklichung in der Praxis“, also für gesetzliche Rahmenbedingungen, auf die auch eine liberale Gesellschaft nicht verzichten kann – und sei es nur zur Durchsetzung des richtig verstandenen Freiheitsideals? Dem Gesetzesrahmen kommt, so Hayek, erstens nur dann nicht wiederum ein illegitimer, weil willkürlicher Zwangscharakter zu, wenn er nicht den blossen Willen demokratischer Mehrheiten abbildet, sondern im Einklang steht mit übergeordneten Verhaltensregeln, die insofern allgemein und abstrakt sein müssen, als sie nicht hinsichtlich konkreter Wirkungen auf konkrete Personengruppen entworfen worden sind. Der Liberalismus, so die Grundidee, schützt eben „Handlungsgrenzen und keine Handlungsziele“.¹⁰⁸ Eine wahrhaft liberale Grundordnung fusst in diesem Sinne auf der „Herrschaft von Gesetzen und nicht von Menschen“, wie es in Anlehnung an den republikanischen Staatsphilosophen James Harrington heisst¹⁰⁹: „Die Vorstellung von Freiheit

¹⁰⁰ Vgl. Berlin (1995), S. 201ff.

¹⁰¹ Rawls (1979), S. 83.

¹⁰² Vgl. Dewey (1987h), S. 361f.

¹⁰³ Vgl. Berlin (1995), S. 211ff.

¹⁰⁴ Vgl. Hayek (2005), S. 18ff. Von negativer Freiheit die Rede ist etwa in Hayek (1996b), S. 230.

¹⁰⁵ Hayek (2005), S. 14.

¹⁰⁶ Hayek (2005), S. 23. Vgl. hierzu das Dewey-Zitat oben, Anm. 81.

¹⁰⁷ Hayek (2005), S. 22.

¹⁰⁸ Özmen (2012a), S. 157.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. Hayek (1969e), S. 203. James Harrington hat während des kurzen Unterbruchs monarchischer Herrschaft in England Mitte des 17. Jahrhunderts mit *The Commonwealth of Oceana* eine wirkmächtige

unter dem Gesetz [...] beruht auf dem Argument, dass wir mit der Befolgung von Gesetzen im Sinne von allgemeinen abstrakten Regeln, die unabhängig von ihrer Anwendung auf uns niedergelegt wurden, nicht dem Willen eines anderen Menschen unterworfen und daher frei sind.“¹¹⁰ Eine *erste demokratietheoretische Implikation* des richtig verstandenen Freiheitsideals bestünde demnach in der Begrenzung demokratischer Offenheit durch kontextunabhängig geltende, überpositive Normen.

Zweitens und damit verbunden impliziert die Sicherung persönlicher Freiheit für Hayek, dass der gesetzliche Rahmen nicht in die „spontane Ordnung des Marktes“¹¹¹ eingreifen und die daraus resultierenden Eigentumsverhältnisse korrigieren darf. Die Gesetzmässigkeiten von Angebot und Nachfrage, wie sie den Markt (oder in der hayek'schen Terminologie: die *Katallaxie*) auszeichnen, versteht er als Rahmenbedingungen unseres Handelns, die dieses ebenso wenig menschlicher Willkür unterwirft, wie andere unkontrollierte Handlungsumstände, etwa die menschliche Physis oder geographische Gegebenheiten. Die unter Umständen prekären Situationen, in die sie einen Teil der Gesellschaftsmitglieder bringen, sind zwar „Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“¹¹², sie haben also keinen eigentlichen Zwangscharakter und sind deshalb nicht wirklich als Freiheitseinschränkungen zu betrachten. Demgegenüber muss jeder Versuch, in den quasi natürlichen Marktmechanismus einzugreifen und seine Ergebnisse umzuverteilen, auf immer strittige Gerechtigkeitsauffassungen zurückgreifen und schränkt deshalb die Freiheit derjenigen ein, die diese Auffassungen nicht teilen.¹¹³ Soziale Gerechtigkeit dient immer nur dem Schutz der Privilegien derjenigen, die die Deutungshoheit über ihre Kriterien haben. Das macht sie nicht nur illiberal, sondern auch illusionär.¹¹⁴ Einen sinnvollen Gerechtigkeitsbegriff reserviert Hayek hingegen für eine solche soziale Ordnung, die sich mit der Durchsetzung allgemeiner Spielregeln begnügt, ohne konkrete Zielvorgaben anzupeilen.¹¹⁵ Eine *zweite Implikation für die*

republikanische Utopie entworfen. Das Wort von der „Herrschaft des Gesetzes“ findet sich in einem Kapitel von *The Prerogative of Popular Government* (1658), wo er monarchische von republikanischen Staatsformen unterscheidet. In Ersteren entscheidet das private Interesse eines Einzelnen oder einer Fraktion der Gesellschaft über den Gehalt der positiven Gesetze. In Letzteren entscheidet das allgemeine Interesse in Form unantastbarer Gerechtigkeitsnormen über die Grenzen menschlicher Herrschaft: „[It] may be called the empire of laws, and not of men“ (Harrington (1980), S. 224).

¹¹⁰ Hayek (2005), S. 196. Solche Regeln „sind generell und abstrakt in dem Sinne, dass sie weder bestimmte Personen noch bestimmte Zeitpunkte und Orte nennen und dass es tatsächlich nicht voraussehbar ist, welche Wirkungen sie auf bestimmte bekannte Personen haben werden“ (Hayek (1969a), S. 49).

¹¹¹ Hayek (1969c), S. 100.

¹¹² Hayek (1969c).

¹¹³ Vgl. Hayek (2010), S. 60f.

¹¹⁴ Vgl. Hayek (1969d), S. 120f.

¹¹⁵ In seiner Auffassung von einer gerechten Gesellschaftsordnung folgt Hayek gewissermassen dem Paradigma des Spiels (vgl. z.B. Hayek (2003), S. 221ff.): Auch das Resultat eines Fussballspiels gilt dann als gerecht, wenn die Spielregeln eingehalten wurden. Eine Umverteilung der Tore am Ende des Spiels hingegen, nach Kriterien der

Demokratie ist demnach, dass sie sich der Sicherung der Wettbewerbsregeln des freien Marktes ebenso verpflichtet wie dem Schutz des Privateigentums, das gemäss diesen Regeln angehäuft wird. Mit einem umverteilenden Sozialstaat, so die Annahme, ist sie inkompatibel.¹¹⁶

Das negative Freiheitsideal, das Hayek als einzig plausible Interpretation unserer moralischen Intuitionen zu Freiheit versteht, prägt also sowohl seine antipositivistische Rechtsauffassung wie seine antiegalitäre Sozialstaatskritik. Es bedeutet für die politische Praxis allgemein einen Primat der „Rule of Law“ vor demokratischer Offenheit und konkreter einen Primat des Schutzes von Privateigentum und Vertragsfreiheit vor egalitären Bemühungen. Für Hayek ist „das Prinzip der Herrschaft des Gesetzes [...] eng verbunden mit der Anerkennung des Privateigentums“¹¹⁷: Eine marktliberale Grundordnung, so die keineswegs unkontroverse Unterstellung, ist die einzig plausible Form eines allgemeinen, kontextunabhängigen Normengefüges.¹¹⁸ Lohn- und Preisregulierungen, Steuerprogression, Zölle, Subventionen und dergleichen gelten ihm allesamt als illegitime, diskriminierende Formen von Enteignung, die auf kontroverse Zwecke gerichtet, nicht an allgemeinen Regeln ausgerichtet sind.¹¹⁹ Damit widersprechen sie dem grundlegenden Ideal der Freiheit, dessen intrinsischen Wert wir im Grunde anerkennen sollten. In dieser Weise erachtet Hayek die normative *Gebotenheit* eines marktradikal verstandenen Liberalismus als erwiesen.

Negative Freiheit als evolutionärer Vorteil: Konservatismus und Konsequentialismus

Darüber hinaus sieht er aber auch seine *Vorteilhaftigkeit* unter Beweis gestellt. Grundlage dafür ist die Annahme eines quasi evolutionären Prozesses, gemäss dem sich so etwas wie zivilisatorischer Fortschritt und wirtschaftliche Prosperität einstellen. Damit verbunden ist eine bestimmte Perspektive auf soziale Ordnungen. Diese werden, so Hayek, am besten im Begriffsrahmen eines „evolutionären Rationalismus“¹²⁰ erfasst, der das gesellschaftliche

Leistung, der Zahl der Anhängerschaft oder gar der Feldspieler würde nicht nur als ungerecht, sondern geradezu als absurd empfunden.

¹¹⁶ Wenn dennoch auch in einer libertären Grundordnung den Verlierern im Kräftespiel des freien Marktes ein Mindestmass an sozialer Grundsicherung zugesprochen werden soll, dann, so Hayek, nicht aufgrund der sinnlosen und illiberalen Vorstellung sozialer Gerechtigkeit, sondern gerade im Dienste des Schutzes privaten Eigentums, mithin „im Interesse jener, die Schutz gegen Verzweiflungsakte der Bedürftigen verlangen“ (Hayek (2005), S. 387).

¹¹⁷ Hayek (2010), S. 60. Vgl. auch Hayek (2005), S. 29.

¹¹⁸ Ein egalitärer Liberalismus verwirft gerade diese These, dass kontextunabhängige Regeln die Früchte von Marktinteraktionen unangetastet lassen müssen. Auch die Umverteilung dieser Früchte kann schliesslich gerechtfertigt werden mit Blick auf allgemeine, abstrakte Normen – etwa „den liberalen Grundsatz der fairen Chancengleichheit“ (Rawls (1979), S. 105) oder Freiheit als Abwesenheit von Dominanz durch Andere (vgl. Pettit (1997), S. 140ff.). Für eine entsprechende Kritik an Hayek, vgl. z.B. Kley (1994b), S. 120ff. u. Miller (1994), S. 351.

¹¹⁹ Vgl. Hayek (2010), S. 60ff., Hayek (1977), S. 14 u. Hayek (1969d), S. 123.

¹²⁰ Hayek (1969f), S. 206.

Institutionengefüge nicht als Ergebnis „bewusster Planung für einen vorhersehbaren Zweck“¹²¹ versteht, wie es ein „konstruktivistischer Rationalismus“ in der Tradition von Wissenschaftstheoretikern wie Francis Bacon oder Kontraktualisten wie Thomas Hobbes missdeutet.¹²² Aus evolutionistischer Perspektive sind Institutionen keine Entwürfe sondern die spontanen Nebenprodukte einer Vielzahl individueller Handlungen zu ganz unterschiedlichen Zwecken – Nebenprodukte, die erhalten geblieben sind, weil sie sich historisch bewährt haben. Hayek rechnet sie zu derjenigen eigenartigen Kategorie von Phänomenen, die im Unterschied zu natürlichen Phänomenen „zwar das Ergebnis menschlichen Handelns, doch nicht die Ausführung irgendeines menschlichen Entwurfs sind“¹²³, wie das etwa auf Kunstgegenstände zuträfe. Er stellt sich damit in eine Tradition von Autoren wie Bernard Mandeville, Josiah Tucker oder Adam Smith, die ebenfalls die These vertreten haben, dass sich wichtige soziale Errungenschaften gleichsam als Nebeneffekte freier individueller Handlungen einstellten.¹²⁴

Während sich daraus direkt ein Argument für die Vorzüge des freien Marktes zimmern liesse, vollzieht Hayek einen gleichsam sozialdarwinistischen Schwenk: Die Vorzüglichkeit marktradikaler Gesellschaftsordnungen lässt sich demnach gerade daraus ersehen, dass sie sich in einem Prozess der „kulturellen Evolution“¹²⁵, im Verdrängungskampf mit alternativen Ordnungen (die eben nie „Entwürfe“ waren) durchgesetzt haben. Marktradikale Institutionengefüge, die uns die nützlichen, wenngleich unbeabsichtigten Folgen freier wirtschaftlicher Konkurrenz bescheren, werden ihrerseits als das vorteilhafte Resultat eines evolutionären Konkurrenzkampfes verstanden.¹²⁶ Gerade unter modernen Bedingungen, die sich dadurch auszeichnen, dass ökonomisch relevante Informationen nicht mehr zentral verfügbar sind und Einigkeit weder über erstrebenswerte Handlungsziele noch über

¹²¹ Hayek (1969f), S. 206.

¹²² Vgl. zur entsprechenden Lesart von Bacon und Hobbes Hayek (1991a), S. 78 u. Hayek (1991b), S. 87 u. 99.

¹²³ Hayek (1969c), S. 97, Anm. 1. Hayek zitiert hier aus dem *Essay on the History of Civil Society* des schottischen Historikers und Sozialethikers Adam Ferguson, wo es heisst: „[N]ations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design“ (Ferguson (1980), S. 122).

¹²⁴ Bernard Mandeville (1670-1733) hat im Prosakommentar zu seiner Bienenfabel *The Grumbling Hive* die These verteidigt, arbeitsteiliges, jeweils eigennutzorientiertes Wirtschaften verwandle „private Vices into public Benefits“ (Mandeville (1924), S. 319, vgl. auch ebd., S. 141f., 284, 322f. u. 349ff.). Der walisische Kleriker und Ökonom Josiah Tucker (1713-1799) hat betont, dass Eigenliebe potentiell dem öffentlichen Interesse dienstbar sei: „[T]he main point is [...] to give [Self-Love] such a Direction, that it may promote the public Interest by pursuing its own“ (Tucker (1931), S. 59, vgl. auch ebd., S. 92). Von Adam Smith (1723-1790) ist der (bei ihm seltene) Ausspruch von der „unsichtbaren Hand“ berühmt geworden, von der der Mensch geleitet wird „um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat“ (Smith (2005), S. 371).

¹²⁵ Hayek (1988), S. 11.

¹²⁶ Vgl. Hayek (1969c), S. 102: „[D]as Problem des Ursprungs oder der Bildung und das der Funktionsweise sozialer Institutionen [ist] im wesentlichen ein und dasselbe [...]: die Institutionen entwickelten sich in einer bestimmten Weise, weil die Koordination der Handlungen in dem von ihnen gesicherten Bereich sich als wirksamer erwies als die durch alternative Institutionen, mit denen sie konkurriert und die sie verdrängt hatten.“ Vgl. hierzu auch Gray (1995), S. 41ff. u. Vanberg (1994), S. 22f. u. 44f.

Vorstellungen sozialer Gerechtigkeit vorausgesetzt werden kann, waren Gesellschaften, die die Regeln des freien Marktes hochhielten, stets erfolgreicher, als solche, die auf die staatliche Planung wirtschaftlicher Aktivitäten und die zielgerichtete Redistribution ihrer Ergebnisse setzten.¹²⁷ Hayek begründet dies mit Effizienzüberlegungen, die gängigerweise für eine wirtschaftsliberale Gesellschaftsordnung ins Feld geführt werden: Das Spiel des freien Wettbewerbs unter Produzenten und Konsumenten von Waren und Dienstleistungen führt zwar zu einer zufälligen und tendenziell ungleichen Verteilung der materiellen Mittel, aber es zwingt auch jeden dazu, diese Mittel effizient, weil den je eigenen Zielen und Verwertungsmöglichkeiten entsprechend einzusetzen. Nicht jeder bekommt in diesem Spiel gleich viel, aber jeder erhält „den grösstmöglichen realen Gegenwert“¹²⁸ für seinen zufälligen Anteil am Gesamtprodukt.¹²⁹ Während Glückskomponente und Ungleichverteilung für Hayek normativ unproblematisch sind, da es ohnehin keine unkontroversen Ansichten über wünschenswerte Verteilschemata gibt, ist die Effizienz der Marktkoordination ihr entscheidender evolutionärer Vorteil. Die freie Verfügung über das Privateigentum einerseits und dessen aus der Vertragsfreiheit resultierende Verwertungsunsicherheit andererseits sorgen in ihrer Kombination für eine unvergleichbar produktive Dynamik.¹³⁰ Sie vergrössert – und das ist letztlich für Hayek das Kriterium evolutionärer Selektion – den Kuchen, der insgesamt zur Verfügung steht: „Wir lassen zu, dass die individuellen Anteile zum Teil durch Glück bestimmt werden, damit das Ganze, das aufgeteilt wird, so gross wie möglich wird.“¹³¹

Der bei Hayek immer wieder anzutreffende Verweis auf den evolutionären Vorteil eines marktradikalen Institutionengefüges bringt zum einen – wenngleich er selber dieser Deutung widersprochen hat¹³² – eine *konservative* Dimension seines liberalen Denkens zum Vorschein.¹³³ Mit dem Entstehen für eine wirtschaftsliberale Ordnung soll letztlich ein Gefüge

¹²⁷ Vgl. Hayek (1969c), S. 102 u. Hayek (1996a), S. 108, siehe auch Kley (1994b), S. 110f.

¹²⁸ Hayek (1969f), S. 226.

¹²⁹ Vgl. Hayek (1969d), S. 122: „Es kann kaum einen Zweifel geben, dass in der modernen Gesellschaft alle [...] dank der Annahme dieser Methode [der freien Marktallokation, R.M.] ein weit grösseres Einkommen haben, als sie sonst hätten erreichen können.“

¹³⁰ Vgl. Zintl (2007), S. 640.

¹³¹ Hayek (1969f), S. 226. In späteren Arbeiten Hayeks wird deutlich, wie sehr er von der biologischen Evolutionstheorie geprägt ist. Er macht nämlich gerade die Fähigkeit einer Gesellschaft, Bevölkerungswachstum zu generieren, zum entscheidenden Kriterium für ihre evolutionäre Durchsetzungskraft: „Meine Behauptung ist, dass sich diese [liberalen, R.M.] Anschauungen durchgesetzt haben, weil jene, die das Privateigentum anerkannten, sich viel schneller vermehrt haben, als alle anderen [...]“ (Hayek (1996a), S. 109). Soziale Institutionen und biologische Organismen „beruhen auf den gleichen Selektionsmechanismen: Überleben oder reproduktiver Vorteil. Variation, Adaption und Wettbewerb sind im Wesentlichen gleichartige Prozesse [...]“ (Hayek (1988), S. 26 [Übers.: R.M.]).

¹³² Vgl. das Nachwort zu Hayeks *Verfassung der Freiheit* mit dem englischen Originaltitel: „Why I Am Not a Conservative“ (Hayek (2005), S. 515ff.).

¹³³ Zu den konservativen Aspekten im Denken Hayeks vgl. Gray (1995), S. 128f., Kley (1994b), S. 124, Gamble (1996), S. 100ff. u. Biebricher (2012), S. 65.

von Rechtsregeln, Institutionen und moralischen Traditionen verteidigt und erhalten werden, das sich aufgrund seiner wohltätigen Wirkungen im sich industrialisierenden England des 18. Jahrhunderts allmählich durchsetzte und deshalb erst unter der Bezeichnung „Liberalismus“ systematische Aufmerksamkeit fand.¹³⁴ Die Vorzüglichkeit einer solchen Ordnung liegt schon darin, dass sie sich in einem „Prozess kultureller Variation und Selektion als überlegen herausgestellt“¹³⁵ und deshalb tradiert hat. Aus Hayeks Konservatismus folgt als *dritte demokratiethoretische Konsequenz*, dass wir bei der Beurteilung der Ordnung des Zusammenlebens nicht darauf achten sollten, ob sie dem gegenwärtigen Willen der Bürger gemäss ist, sondern ob sie historisch bewährten wirtschaftsliberalen Prinzipien entspricht.¹³⁶

Zum andern offenbaren Hayeks evolutionstheoretischen Überlegungen auch einen *konsequentialistischen* Aspekt seines Denkens.¹³⁷ Seine gesellschaftsliberale Skepsis gegenüber Kriterien der Evaluation individueller Lebensziele verbindet sich ja mit dem wirtschaftsliberalen Credo, wonach der freie Markt die beste Voraussetzung darstellt für „ein etwas bescheideneres Ziel“¹³⁸, das er für nicht sehr kontrovers hält, weil es eben bloss die Mittel für eine Vielfalt individueller Zwecke maximiert: nämlich gesellschaftlichen Fortschritt in Form von Wirtschaftswachstum. Die Freiheit in Marktbeziehungen ist demnach nicht nur die richtige Ausdeutung des deontologischen Prinzips der Selbstzweckhaftigkeit, sie ist auch das beste Mittel, in Form von materieller Prosperität den Nutzen für Alle zu maximieren. Eine Ordnung, die die wirtschaftlichen Freiheiten eines Jeden verteidigt, erweist sich in der Moderne als funktional für den (Produktivitäts-)Fortschritt der ganzen Gesellschaft. Während Hayek den Verfechtern sozialistischer und sozialstaatsfreundlicher Gesellschaftsmodelle unterstellt, dass sie dieses letztere Ziel mit dem Liberalismus teilen, verkennen sie ihm zufolge zugleich, dass

¹³⁴ Vgl. Hayek (1969d), S. 109: „Erst als man beobachtete, dass die fraglos *grössere persönliche Freiheit*, die der Engländer im 18. Jahrhundert genoss, eine *vorher nicht dagewesene materielle Blüte* hervorbrachte, versuchte man, eine systematische Theorie des Liberalismus zu entwickeln“ [Hervorhebungen: R.M.]. Vgl. auch ebd., S. 113.

¹³⁵ Kley (1997), S. 38.

¹³⁶ Vgl. Hayek (1969c), S. 103: „[D]as, was gerecht ist, [erweist] sich nicht durch irgend jemandes willkürliche Entscheidung, sondern durch die Vereinbarkeit mit einem ganzen System *überlieferter*, doch teilweise nicht artikulierter Regeln“ [Hervorhebung: R.M.].

¹³⁷ Für eine konsequentialistische Interpretation von Hayeks Liberalismus vgl. u.a. Kukathas (1989), S. 191ff., Kley (1994b), S. 109ff., Kley (1994a), S. 3ff. Bei aller Kritik am Handlungsutilitarismus akzeptiert Hayek die Bezeichnung seines Vorhabens als utilitaristisch „in einem weiteren Sinne“, nämlich als „kritische Untersuchung [von] Regeln und Institutionen im Hinblick auf die Funktion, die ihnen im Gesellschaftsgefüge zukommt“ (Hayek (2003), S. 168). Hayek steht in gewissem Sinne dem Regelutilitarismus nahe, wenn er die strikte Einhaltung liberaler Grundsätze unter Absehung fallweiser Nützlichkeitsabwägungen gerade mit dem Verweis auf die wünschenswerte Wirkung solcher Prinzipienhaftigkeit verteidigt: „Wir werden die gewünschten Ergebnisse nicht erreichen, wenn wir [den Grundsatz individueller Freiheit] nicht als ein Glaubensbekenntnis hinnehmen, als eine Präsumpion, die so stark ist, dass ihr keine Zweckmässigkeitsüberlegungen Grenzen ziehen dürfen“ (Hayek (2005), S. 89, vgl. auch ebd. 203f.). Eine regelutilitaristische Lesart Hayeks findet sich beispielsweise bei Mack (2006), S. 268ff., Gray (1995), S. 59f. u. Ebenstein (2001), S. 249.

¹³⁸ Hayek (1969f), S. 226.

ein freier Markt den dafür am besten geeigneten Mechanismus sozialer und ökonomischer Koordination darstellt.¹³⁹ Nicht der Wille einer allfälligen umverteilungsfreundlichen Mehrheit, so eine *vierte demokratietheoretische Folgerung* hieraus, sollte also politische Entscheidungen leiten, sondern der Blick auf die liberalen Bedingungen einer ökonomischen Prosperität, die letztlich doch auch im Interesse derjenigen liegt, die im Spiel des freien Marktes den Kürzeren ziehen.

Ich will kurz zusammenfassen: Wenn Hayek für die „Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung“¹⁴⁰, die „Verfassung eines freien Staates“¹⁴¹, die „politische Ordnung eines freien Volkes“¹⁴² oder die „Erhaltung des liberalen Gedankengutes“¹⁴³ eintritt, dann hat er dabei insbesondere eine Gesellschaftsordnung im Blick, die Freiheit als Nichtintervention in privates Eigentum in einem weiten Sinne hochhält und durch einen „rechtlichen Rahmen für das wirksame Arbeiten von Wettbewerb“¹⁴⁴ die „Aufrechterhaltung einer funktionsfähigen Marktwirtschaft“¹⁴⁵ sicherstellt. Zu verteidigen ist ein so verstandener Liberalismus, weil er unseren moralischen Intuitionen eher entspricht, als sozialdemokratische oder sozialistische Gesellschaftsentwürfe, die darüber hinaus auch die egalitären Bedingungen der Wahrnehmung dieser Freiheit in Betracht ziehen. Das ist Hayeks *normatives* Argument für den Liberalismus, das die „Illusion der sozialen Gerechtigkeit“¹⁴⁶ entlarven soll. Sein *funktionalistisches* Argument betrifft demgegenüber die Ineffizienz sozialstaatlicher Planung. Es stellt die Überlegung ins Zentrum, dass eine Gesellschaftsordnung, die auf Privateigentum und freien Wettbewerb setzt, auch einfach ein besseres, weil evolutionär geprüftes Mittel zum unterstelltermassen unkontroversen Zweck allgemeiner materieller Prosperität darstellt als eine

¹³⁹ Hayek geht letztlich davon aus, dass Liberale und Sozialisten eigentlich nicht über inkompatible Ziele streiten, sondern über die Folgen alternativer Mittel. Ihre Differenzen hängen demnach „letztlich von rein verstandesmäßigen, wissenschaftlicher Behandlung zugänglichen Fragen [ab] und nicht von unterschiedlichen Werturteilen“ (Hayek (2003), S. 8). Der Sozialismus beruhe also im Grunde „auf einem Denkfehler, der seine Anhänger für seine Folgen blind macht“ (ebd., S. 287). Vgl. auch Hayek (1953), S. 54f. u. Hayek (1988), S. 6f. Vgl. hierzu auch Pies (1993), S. 263, Anm. 40, Kley (1994a), S. 7f. u. Kley (1994b), S. 108.

Auch der ehemalige Finanzminister der selbsternannt linksradikalen Regierung Griechenlands hatte als Ziel seiner Wirtschaftspolitik schliesslich das „Wachstum der griechischen Wirtschaft“. Vgl. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.3.2015: „Griechenland dringt auf rasche Verhandlungen über Finanzierung“. (<http://www.nzz.ch/wirtschaft/newsticker/griechenland-dringt-auf-rasche-verhandlungen-ueber-finanzierung-1.18497296> [21.7.2015]).

¹⁴⁰ Hayek (1969d).

¹⁴¹ Hayek (1969e).

¹⁴² Hayek (2003), S. 305.

¹⁴³ Hayek (1996c).

¹⁴⁴ Hayek (2010), S. 70.

¹⁴⁵ Hayek (1969d), S. 123.

¹⁴⁶ So der Titel des zweiten Bandes von Hayeks *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*.

solche, die auf einem starken Sozialstaat und entsprechender Umverteilung basiert. Soziale Gerechtigkeit und politischer Gestaltungsdrang haben gleichermassen keinen Platz im neoliberalen Denken.

1.2. Expertokratische Korrektur: Gegen illiberale und irrationale Mehrheitsimpulse

Die schon angedeuteten demokratietheoretischen Konsequenzen aus diesen Überlegungen lassen erkennen, dass Demokratie für Hayek – wie überhaupt im neoliberalen Denken – nur soweit wünschenswert ist, wie sie zur Erhaltung einer liberalen Gesellschaftsordnung beiträgt.¹⁴⁷ Während der Liberalismus das inhaltliche Programm darstellt, dem eine Regierung aus den genannten Gründen gerecht werden soll, ist die Demokratie für Hayek nicht schon *per se* auf eine liberale Gesellschaftsordnung verpflichtet. Von eigenem Wert ist sie allenfalls als eine in aller Regel friedliche Methode, den Wechsel von Regierungen herbeizuführen.¹⁴⁸ Hayek vermutet zwar, dass ein politisches System, in dem die Organe politischer Gewalt gewählt und wieder abgewählt werden können, „eher Freiheit schaffen wird als andere Regierungsformen“¹⁴⁹. Aber dieser Zusammenhang von Liberalismus und Demokratie ist für ihn kein zwingender. Die Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung können auch – wie etwa in Chile unter Augusto Pinochet – über die Köpfe derer hinweg durchgesetzt werden, für die sie gelten. Der Liberalismus ist dann autoritär. Umgekehrt können die Bürger sich durchaus auch für gravierende Einschränkungen der persönlichen Freiheit Aller entscheiden. Die Demokratie ist dann tendenziell totalitär.¹⁵⁰ In einer totalitären Demokratie bildet die „Rule of Law“, die Herrschaft allgemeiner, freiheitsverbürgender Gesetze keine Schranke für die Entscheidungsbefugnis der souveränen Bürger – in diesem Sinne ist sie unbeschränkt. Nun lassen sich bei Hayek zwei Aspekte unterscheiden, die er an einer „unbeschränkten Demokratie“¹⁵¹ – jeweils mit Blick auf ihre mutmasslich fatalen Folgen für eine liberale Gesellschaftsordnung – problematisiert. Wenngleich sie mit einander verbunden sind, lohnt es sich deshalb, sie auseinanderzuhalten, weil sie auch zu zwei unterschiedlichen wirkmächtigen Formen stabilitätstheoretischer Kritik einer unbeschränkten Demokratie Anlass geben.

¹⁴⁷ Dazu passt, dass in den Demokratierankings neoliberaler *think tanks* marktwirtschaftliche Strukturen für Kriterien fortschreitender Demokratisierung gehalten werden (vgl. Lösch (2008), S. 241).

¹⁴⁸ Vgl. Hayek (2005), S. 138f. u. Hayek (2003), S. 311.

¹⁴⁹ Hayek (2005), S. 139.

¹⁵⁰ Vgl. Hayek (1969d), S. 108f. u. Hayek (2005), S. 132: „Eine Demokratie kann totalitäre Gewalt ausüben, und es ist vorstellbar, dass eine autoritäre Regierung nach liberalen Prinzipien handelt.“

¹⁵¹ Hayek (1977), S. 8.

Illiberale Demokratie: „Lex“ vs. „Jus“

Hayeks Kritik an der unbeschränkten Demokratie zielt zunächst auf ihren *illiberalen Impuls*. Die Unterordnung demokratischer Entscheidungen unter die Herrschaft der Gesetze impliziert ja, wie oben gesehen, ihre Ausrichtung an „allgemein geltende[n] Regeln des gerechten Verhaltens“¹⁵², die die persönliche Freiheit der Bürger unangetastet lassen und deren ökonomische Effizienz sich evolutionär bewährt hat. Stellt ein demokratisches Gemeinwesen nun solche liberalen Schranken zur demokratischen Disposition, bindet es das Recht damit einzig und allein „auf den ausdrücklichen Willen eines Gesetzgebers“¹⁵³ zurück. Es bestimmt die Legitimität von Gesetzen nicht material „aufgrund sachlicher Kriterien“, also über ihren liberalen Charakter, sondern formal über ihre Urheberschaft.¹⁵⁴ Die beliebige, bewusste Gestaltbarkeit von Rechtsregeln in der unbeschränkten Demokratie macht aus diesen Regeln Mittel zur Verwirklichung der konkreten Absichten einer gesetzgebenden Mehrheit. Solch zweckbestimmtes, erlassenes Gesetz (*lex*) hat einen ganz anderen Charakter als das von konkreten Zwecken abstrahierende tradierte „common law“ (*jus*): Statt das allgemeine Verbot des Eingriffs in die geschützte Sphäre eines Jeden auszudrücken, reflektiert es die spezifischen Ziele, die der Gesetzgeber für verfolgenswert erachtet. Statt unparteiliche Verhaltensregeln zu definieren, zielt es ab auf Zustände sozialer Gerechtigkeit, die immer nur die partikularen Perspektiven und Verteilungskriterien der herrschenden Mehrheit zum Ausdruck bringen.¹⁵⁵

Gemäss Hayek zeigte die wirtschaftspolitische Entwicklung seiner Zeit, in welche Richtung eine unbeschränkte Demokratie tendieren muss¹⁵⁶: Aufgrund der gegebenen Mehrheitsverhältnisse würden allgemeine und bewährte Regeln des Privateigentumsschutzes und der Vertragsfreiheit fatalerweise zum Zwecke einer relativ weitgehenden Gleichverteilung der am Markt erzielten Einkommen gebrochen. Hayek denkt dabei an progressive Besteuerung, Mindestlöhne, Preisfestlegungen und andere „Interventionen, deren sich die moderne Wirtschaftspolitik in so hohem Masse bedient.“¹⁵⁷ Solche Regulierungen erachtet er allesamt als Formen der Enteignung und Diskriminierung derjenigen „privilegiert“ genannten Minderheit, die aus den gleichen Freiheiten Aller glücklicher- aber nicht ungerechterweise einfach mehr

¹⁵² Hayek (1977), S. 11.

¹⁵³ Hayek (1969e), S. 201.

¹⁵⁴ Vgl. Hayek (1969e), S. 199 u. Hayek (2002), S. 181f.

¹⁵⁵ Vgl. zu einer entsprechenden Gegenüberstellung unterschiedlicher Rechtsbegriffe Hayek (1969f), S. 211ff., Hayek (2003), S. 406ff. u. Hayek (1969a), S. 48ff.

¹⁵⁶ Vgl. Hayek (2002), S. 179.

¹⁵⁷ Hayek (1969a), S. 51.

Kapital geschlagen hat.¹⁵⁸ Das macht sie zu eklatanten Verstössen gegen den liberalen Grundsatz, wonach „der private Bürger nur insofern zu etwas gezwungen werden darf, als sich dies aus [...] für alle gleich geltenden Regeln der Gerechtigkeit ergibt.“¹⁵⁹ Indem sie die Gesetzgebung kontroversen Zielen (etwa vermeintlich gerechter Verteilung) dienstbar macht, statt sie in den Schranken allgemeiner, umstandsunabhängiger Verbotsregeln zu lassen (mithin dem Verbot von Eingriffen in das Privateigentum), offenbart die unbeschränkte Demokratie ein diskriminierendes Potential und einen illiberalen Zug.¹⁶⁰

Irrationale Demokratie: „Wille“ vs. „Meinung“

Eine zweite Form der Kritik Hayeks an der unbeschränkten Demokratie verweist auf ihren *irrationalen Charakter*. Soweit sie die Herrschaft des Gesetzes durch die Souveränität des Gesetzgebers ersetzt, macht sie dies auch anfällig für den oben erwähnten Irrglauben eines „naiven konstruktivistischen Rationalismus“¹⁶¹, wonach eine gerechte und freie Gesellschaftsordnung der bewussten Entscheidung einer spezifischen Körperschaft entspringen könne.¹⁶² Statt auf den wirtschafts- und sozialpolitischen „Plan“ eines ungebundenen Gesetzgebers zu setzen, sollte die Demokratie an hergebrachte liberale Prinzipien des Zusammenlebens gebunden werden, die ihre Vernünftigkeit in einem Prozess kultureller Evolution unter Beweis gestellt haben und „tief eingewurzelte Vorstellungen über das, was Recht ist“¹⁶³ zum Ausdruck bringen. Aus liberaler Sicht problematisch an einer unbeschränkten Demokratie ist für Hayek also nebst ihrem diskriminierenden Potential auch ihre Tendenz Entscheidungen herbeizuführen, die im Widerspruch stehen zu den liberalen Grundüberzeugungen, die sich der Allgemeinheit unterstellen lassen. Im legitimatorischen Bezug auf den vermeintlichen „Willen“ des Volkes, den die offenen Mehrheitsbeschlüsse einer

¹⁵⁸ Vgl. Hayek (2003), S. 409. Siehe auch Hayek (1969a), S. 51: „Festsetzungen von Preisen, Beschränkungen von Mengen, Begrenzung der Zulassung zu Gewerben und Berufen können nicht ausschliesslich nach festen Regeln gehandhabt werden, die für alle gleich gelten. Sie erfordern alle, dass die Behörden dem einen erlauben, etwas zu tun, was sie dem andern verbieten; und sie wären daher unzulässig unter einem System, das Zwangsanwendung nur nach allgemeinen Regeln erlaubt.“ An anderer Stelle denkt Hayek an „diskriminierende Zwangsmassnahmen wie Zölle, Steuern oder Subventionen“, mittels derer eine Mehrheit den „Gewinn aus der Beraubung einer widersprechenden Minderheit zu verteilen“ gedenkt (Hayek (1977), S. 14).

¹⁵⁹ Hayek (1969a), S. 49.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu Hayek (1969d), S. 114f.

¹⁶¹ Hayek (1969f.), S. 206.

¹⁶² Vgl. Hayek (1969b), S. 71. Zur „Diskreditierung des Wissens“ im Namen unergründlicher Marktgesetze, die mit solcher Kritik an legislativer Souveränität einhergeht, vgl. Marti (2009).

¹⁶³ Hayek (1969b), S. 57.

gesetzgebenden Körperschaft reflektieren, wird die unterschwellige „Meinung“ der Allgemeinheit gerade verraten.¹⁶⁴

Hayek hat vor allem die parlamentarische Demokratie vor Augen, wenn er eine solche „Eigendynamik des politischen Prozesses“ zu bedenken gibt, die den souveränen Gesetzgeber dazu treibt „Dinge zu tun, die die meisten seiner Mitglieder nicht wirklich wollen“.¹⁶⁵ Das Problem mit einem souveränen Parlament, dem alles zur Disposition steht, ist nämlich, dass sich die Repräsentanten erpressbar machen für Interessengruppen, die in Entscheidungsverfahren gewissermaßen das „Zünglein an der Waage“¹⁶⁶ spielen. Gerade die scheinbare Souveränität der gesetzgebenden Körperschaft macht diese paradoxerweise zur Sklavin der Sonderinteressen von Mehrheitsmachern, die bei einer Beschränkung des legislativen Handlungsspielraumes gar nicht zur Disposition stünden.¹⁶⁷ Sie wird damit zu politischen Entscheidungen genötigt, „die nicht die Majorität will, sondern eine Majorität schaffen.“¹⁶⁸ Wo das Parlament souverän ist, leistet es so einer „Schacher“-Demokratie“¹⁶⁹ Vorschub, in der letzten Endes „eine Anzahl von Kuhhändeln“¹⁷⁰ für politische Richtungsentscheide den Ausschlag geben.¹⁷¹ Die Ergebnisse souveräner parlamentarischer Gesetzgebung müssen dann in Anbetracht der liberalen Ansichten der Mehrheit in zweierlei Hinsicht als irrational erscheinen: Erstens reflektieren sie mehr „eine Summe unzusammenhängender Wünsche vieler verschiedener Gruppen“¹⁷² als ein kohärentes

¹⁶⁴ Hayek unterscheidet den politischen Willen, der auf kurzfristige, wechselhafte und unter verschiedenen Gruppen divergierende Ziele gerichtet ist, von der seiner Auffassung nach recht einheitlichen politischen Meinung (oder Anschauung), die sich langfristig an (liberalen) Werten orientiert. Vgl. Hayek (1969f), S. 217ff., Hayek (1969e), S. 200 u. Hayek (1969b), S. 58ff.

¹⁶⁵ Hayek (2002), S. 181.

¹⁶⁶ Hayek (1969b), S. 67.

¹⁶⁷ Vgl. Hayek (1977), S. 13: „Die scheinbar paradoxe Tatsache ist, dass die nominell allmächtige Repräsentativversammlung, deren Vollmachten nicht beschränkt sind, [...] notwendig ausserordentlich schwach und völlig von der Unterstützung jener kleinen Gruppen abhängig ist, die ihre Unterstützung für Geschenke verkaufen, die die Regierung gewähren kann.“ Vgl. auch Hayek (1978), S. 23: „Der Abgeordnete muss ausserstande sein, Verlangen nach Sondervorteilen zu unterstützen, denn wenn er es *kann*, *muss* er es in vielen Fällen versprechen, um überhaupt Abgeordneter zu werden“ [Hervorhebung im Original].

¹⁶⁸ Hayek (1978), S. 17.

¹⁶⁹ Hayek (2003), S. 320. Vgl. auch ebd., S. 405.

¹⁷⁰ Hayek (1969b), S. 67.

¹⁷¹ Vgl. Hayek (1978), S. 26: „Die Hauptschwäche der unbeschränkten Demokratie ist ihre Unfähigkeit, Verlangen von Einzelgruppen, die ein Teil der die Regierung stützenden Majorität nach Sondervorteilen stellt, abzuweisen.“ Vgl. hierzu auch Hayek (2003), S. 314ff.

In seinen Überlegungen zur Schwäche der parlamentarischen Demokratie ist Hayek, bei aller Differenz hinsichtlich der politischen Konsequenzen, stark geprägt von der Parlamentarismuskritik Carl Schmitts. Dieser schreibt in *Legalität und Legitimität* (1932): „Ein pluralistischer Parteienstaat wird nicht aus Stärke und Kraft, sondern aus Schwäche ‘total’; er interveniert in alle Lebensgebiete, weil er die Ansprüche aller Interessenten erfüllen muss“ (Schmitt (1958), S. 342). Vgl. hierzu Hayek (1981), S. 250f., Anm. 11. Zu den demokratietheoretischen Parallelen zwischen Schmitt und Hayek, vgl. Scheuerman (1999), Kap. 8.

¹⁷² Hayek (1969b), S. 67.

politisches Programm.¹⁷³ Zweitens werden dadurch kleine, gut organisierte „Gruppen in einer strategisch günstigen Position in die Lage versetzt, besondere Vorteile zu gewinnen, die niemand sonst wirklich gutheisst.“¹⁷⁴

Auch von dieser Eigendynamik einer unbeschränkten Demokratie erwartete Hayek eine Tendenz zur Beschneidung liberaler Grundprinzipien, insbesondere mittels redistributiver Eingriffe in das Privateigentum. Denn unter den Korporationen, die den demokratischen Prozess tendenziell verzerren, sieht er den verheerendsten Druck weniger von den für eine liberale Gesetzgebung lobbyierenden Unternehmerverbänden ausgehen. Vor Augen hat er eher „Schlüsselgruppen, wie die Landwirtschaft“¹⁷⁵ und ihre Subventionsforderungen, vor allem aber die Gewerkschaften¹⁷⁶, die mit ihren Bestrebungen zu Lohn- und Preisregulierungen „eine progressive Ausdehnung der staatlichen Kontrolle des Wirtschaftslebens bewirken, selbst wenn die Mehrheit der Menschen eine Marktwirtschaft bewahren möchte.“¹⁷⁷ Die unbeschränkte Demokratie bietet also nicht bloss Anreiz zur Diskriminierung und Enteignung derjenigen, die im freien, fairen Wettbewerb einer marktwirtschaftlichen Grundordnung besser abschneiden.¹⁷⁸ Sie tut dies auch im Widerspruch zur allgemeinen Überzeugung vom Wert evolutionär bewährter wirtschaftsliberaler Grundprinzipien. Das eigentlich Skandalöse an der unbeschränkten Demokratie ist für Hayek wie für den Neoliberalismus überhaupt ihre inhärente Tendenz zur Gleichmacherei: „[U]nbeschränkte Demokratie artet notwendig zum Egalitarismus aus“¹⁷⁹ und provoziert dadurch die „Gefahr einer völligen Zerstörung der Marktwirtschaft“¹⁸⁰.

Prozedurale Schranken: „Demarchie“ als elitäres Gegenmodell

Angesichts der im ersten Teil herausgearbeiteten normativen und funktionalen Bedeutung der negativen Freiheit von Marktteilnehmern für Hayek erstaunt es wenig, dass er entsprechend für

¹⁷³ Vgl. hierzu auch Hayek (2003), S. 320ff. u. Hayek (2005), S. 143

¹⁷⁴ Hayek (1969b), S. 67. Vgl. hierzu auch Hayek (2003), S. 319. Ein neueres Beispiel ist der Einfluss der relativ kleinen Siedlerpartei „Habajit Hajehudi“ auf Programm und Zusammensetzung der Regierung unter Benjamin Netanjahu in Israel, der 2015 nur durch weitgehende Zugeständnisse eine Rechtskoalition zusammengebracht hatte. Vgl. „Neue Koalition in Israel“, *Die Wochenzeitung*, 14.5.2015, S. 13 (<https://www.woz.ch/-5e4d> [20.7.2015]).

¹⁷⁵ Hayek (1977), S. 14. Vgl. auch Hayek (1969b), S. 67.

¹⁷⁶ Vgl. Hayek (2003), S. 450. Vgl. hierzu Hennecke (2000), S. 296.

¹⁷⁷ Hayek (2002), S. 180. An anderer Stelle schreibt Hayek im gleichen Sinne, „dass den bestehenden politischen Institutionen Kräfte innewohnen, die, *ohne dass dies jemand beabsichtigt*, notwendigerweise zu einer Zerstörung der freien Wirtschaft führen“ (Hayek (1996c), S. 251 [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁷⁸ Ihr „Hauptziel muss die Verteilung von Mitteln werden, die einer Minderheit abgepresst wurden“ (Hayek (2003), S. 315).

¹⁷⁹ Hayek (1977), S. 15.

¹⁸⁰ Hayek (1996c), S. 251.

eine wirtschaftsliberal zugerichtete, „beschränkte Demokratie“¹⁸¹ plädiert. Wenn er gar schreibt, dass er im Zweifelsfall „eine beschränkte nicht-demokratische Regierung einer unbeschränkten demokratischen und daher im Grunde gesetzlosen vorziehe“¹⁸², dann macht er damit umso deutlicher, dass er die Demokratie für nur so wertvoll hält wie die Ergebnisse, die sie hervorbringt und dass ihm die liberalen Schranken der Demokratie wichtiger sind als die demokratische Fundierung dieser Schranken. Dazu passt seine affirmative Haltung zu autoritären Regimes wie demjenigen von Pinochet in Chile, die eine liberale Wirtschaftspolitik gegen demokratische Bewegungen gewaltsam durchsetzten.¹⁸³

Letztlich geht es Hayek darum, das politische System an einem liberalen legislativen Output auszurichten, auch wenn dies mit Restriktionen für die Demokratie einhergeht. Dabei läuft die „Herrschaft von Gesetzen und nicht von Menschen“ nicht nur auf eine Einschränkung des Bereichs demokratisch verfügbarer Angelegenheiten hinaus. Hayek hält sie auch für kompatibel mit einer (hinreichend allgemein und abstrakt gehaltenen) Einschränkung des Kreises mitzubestimmender Bürger. So wie in fast allen demokratischen Staaten nur geistig zurechnungsfähige Staatsangehörige über einem gewissen Mindestalter aktiv und passiv wahlberechtigt sind, so wäre es mit der liberalen Gleichheit vor dem Gesetz auch vereinbar, wenn „nur Menschen über vierzig Jahre, oder nur Einkommensbezieher, oder nur Haushaltungsvorstände, oder nur des Schreibens und Lesens Kundige wahlberechtigt wären“¹⁸⁴. In gewissem Widerspruch zu seiner Skepsis gegenüber einem konstruktivistischen Rationalismus hat Hayek einen eigenen Verfassungsvorschlag für ein restriktives Demokratiemodell ausgearbeitet, in dem er im Dienste einer liberalen Gesellschaftsordnung

¹⁸¹ Hayek (1978), S. 30. Vgl. auch ebd., S. 18 u. Hayek (2003), S. 405.

¹⁸² Hayek (1977), S. 9.

¹⁸³ Hayek hatte (wie viele Neoliberale) grosse Sympathien für die radikalen wirtschaftsliberalen Strukturreformen, die vom chilenischen Diktator Augusto Pinochet nach seinem Putsch gegen die demokratisch gewählte sozialistische Regierung unter Salvador Allende durchgesetzt wurden. In einem Leserbrief an die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6. Januar 1982 protestierte Hayek vehement gegen einen daselbst in einer Karikatur vorgenommenen Vergleich Pinochets mit Wojciech Jaruzelski, dem damaligen Ministerpräsidenten der sozialistischen Volksrepublik Polen: „Ich glaube alle Teilnehmer der Konferenz der Mont Pèlerin Society, die vor ein paar Wochen in Chile stattgefunden hat, würden mit mir übereinstimmen, dass Sie der chilenischen Regierung eine demütige Entschuldigung schulden für solche Tatsachenverdrehung“ (zit. in Caldwell/Montes (2015), S. 125 [Übers.: R.M.]). Anlässlich der besagten MPS-Tagung äusserte sich Hayek in einem Interview der regierungsnahen Tageszeitung *El Mercurio* vom 19. April 1981 über das Pinochet-Regime: „[E]s könnte nötig werden, das eine oder andere individuelle Leben zu opfern zugunsten der Rettung einer grösseren Anzahl anderen Lebens. Die einzig gültigen moralischen Massstäbe für die ‘Kalkulation des Lebens’ können daher nur sein: das Privateigentum und der Vertrag“ (zit. in Plehwe/Walpen (1999), S. 230f.). An anderer Stelle empörte er sich über die „Ächtungsurteile“ über das diktatorische Chile und das südafrikanische Apartheidregime im Rahmen der Vereinten Nationen (vgl. Hayek (1978), S. 29). Dem portugiesischen Diktator António Salazar liess Hayek 1962 ein Exemplar der *Verfassung der Freiheit* zukommen mit den Worten: „Dieser einleitende Entwurf neuer konstitutioneller Prinzipien kann ihm in seinen Bemühungen helfen, eine Verfassung zu entwerfen, die gegen die Missbräuche der Demokratie gesichert ist“ (zit. in Hennecke (2000), S. 351).

¹⁸⁴ Hayek (2005), S. 13.

solche prozeduralen Einschränkungen vorschlägt.¹⁸⁵ Dabei schwebt ihm weniger eine Restriktion der demokratischen Offenheit durch unverrückbare Verfassungsbestimmungen vor, als ihre liberale Zurichtung mittels Gewaltenteilung. Insbesondere setzt er auf eine expertokratische Selbstkontrolle der Legislative und auf traditionskonforme Rechtsfortbildung durch die Judikative.

Sein von ihm als „Demarchie“¹⁸⁶ bezeichnetes „elitäres Gegenmodell zur parlamentarischen Demokratie“¹⁸⁷ besteht im Kern aus zwei unterschiedlichen Kammern der *Legislative*: Eine mit dem politischen Tagesgeschäft betraute „Regierungsversammlung“ soll weiterhin mittels allgemeiner Wahlen bestimmt werden und als Ausschuss eine Regierung stellen, die effizient handeln können muss und deshalb der Unterstützung einer robusten Mehrheit bedarf.¹⁸⁸ Der Handlungsrahmen dieser Regierung und jener Regierungsversammlung soll jedoch beschränkt sein durch die Gesetze einer legislativen Körperschaft, die so besetzt wird, dass sie das „wahre öffentliche Interesse“¹⁸⁹ zum Ausdruck bringt, von dem Hayek wie gesehen unterstellt, dass es kein anderes sein kann, als das Interesse an wahrhaft liberalen, also marktliberalen rechtlichen Rahmenbedingungen. Diese „echte gesetzgebende Versammlung“¹⁹⁰ soll also gerade nicht die situativen Wünsche wechselnder Konstellationen von Interessensgruppen ausdrücken, die zusammen eine Mehrheit bilden, sondern das „was allgemein als vernünftig angesehen“¹⁹¹ wird und im Sinne des Gemeinwohls ist.¹⁹² Sie hat deshalb aus ebenso unabhängigen wie umsichtigen Persönlichkeiten zu bestehen: „Männer und Frauen, die die Probleme in langer Sicht betrachten und nicht von den schwankenden Moden und Leidenschaften einer wandelbaren Masse abhängig sind.“¹⁹³ Ihre Unabhängigkeit erfordert lange Amtsperioden (Hayek denkt an 15 Jahre) ohne Möglichkeit und entsprechenden Druck zur Wiederwahl.¹⁹⁴ Ihre Umsichtigkeit soll durch ein Verfahren gewährleistet sein, in dem Fähigkeiten und nicht

¹⁸⁵ Schon 1929 hatte er einen Vorschlag in die verfassungspolitische Debatte seiner Heimat Österreich eingebracht, gemäss dem der Bundespräsident als „Posteritätskurator“ per Vetorecht die parlamentarische Gesetzgebung einschränken können sollte – im Interesse künftiger Generationen an einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung. Vgl. hierzu Hennecke (2008), S. 125.

¹⁸⁶ Vgl. z.B. Hayek (1969e), S. 205 u. Hayek (1969f), S. 231.

¹⁸⁷ Lösch (2008), S. 233.

¹⁸⁸ Vgl. Hayek (1969a), S. 54f. Vgl. auch Hayek (1969b), S. 62: „Die wirksame Leitung des Regierungsapparates, die Lenkung der persönlichen und materiellen Mittel, die der Regierung unterstellt sind, erfordert die fortlaufende Unterstützung durch eine organisierte, auf ein Aktionsprogramm festgelegte Mehrheit.“

¹⁸⁹ Hayek (1969e), S. 203.

¹⁹⁰ Hayek (2002), S. 189.

¹⁹¹ Hayek (1978), S. 22.

¹⁹² „[D]ie Gesetzgebungskörperschaft sollte sich mit der *Meinung* darüber beschäftigen, was Rechtsens ist, und *nicht* mit dem Willen nach der Erreichung bestimmter Ziele der Regierung“ (Hayek (1969e), S. 203 [Hervorhebungen im Original]).

¹⁹³ Hayek (1977), S. 18.

¹⁹⁴ Vgl. hierzu auch Nienhaus (1982), S. 20f.

Interessen und Weltanschauung den Ausschlag zur Wahl geben. Hayek schlägt hier ein „System der Repräsentation durch Altersgruppen“ vor, „in dem die Altersgenossen [...] den bewährtesten Mitgliedern der ‘Altersstufe‘ eine Art Preis verleihen“ und aus dem ein „Senat der Weisen“ hervorgehen würde.¹⁹⁵ Die unterschiedlichen Verfahren zur Bestimmung der beiden Kammern haben Hayeks Ansicht nach die gewünschte Konsequenz, dass der Senat der Weisen bei der Bestimmung allgemeiner Gesetze nicht von konkreten wirtschaftspolitischen Absichten geleitet ist und dass umgekehrt die Regierungsversammlung nicht die Regeln ändern kann, unter denen ihr politisches Handeln erfolgt.¹⁹⁶

Ergänzt und kontrolliert würden die beiden Kammern durch eine starke *Judikative* in der Form eines Verfassungsgerichts, das ebenso wenig wie der Senat der Weisen dem Druck partikularer Mehrheiten ausgesetzt wäre. Es würde im Zweifels- und Konfliktfall nicht nur die Zuweisung und Abgrenzung der unterschiedlichen Zuständigkeiten überprüfen und durchsetzen, sondern auch die Vereinbarkeit der erlassenen Gesetze „mit einem ganzen System überlieferter, doch teilweise nichtartikulierter Regeln“¹⁹⁷. Denn die Sicherung allgemein geteilter liberaler Grundprinzipien mutet Hayek weniger den zuweilen kapriziösen ad-hoc-Entscheidungen des ungebundenen Wahl- und Stimmvolkes und seiner Repräsentanten zu als den „Bemühungen von Richtern und Rechtsgelehrten, die Prinzipien als allgemeine Regeln zu finden, die den Gerechtigkeitssinn leiten.“¹⁹⁸ Solche Prinzipien sollten demnach dem Willen des Souveräns immer entzogen und als Schranken gesetzt werden.

Entscheidend an diesem gewaltenteiligen System ist, dass der demokratischen Offenheit Grenzen gesetzt sind durch die gesetzgeberische Umsicht „von klugen und ehrenhaften Menschen“¹⁹⁹ und durch die „Bemühungen von Richtern und Gelehrten“²⁰⁰ zu traditionsadäquater Rechtsfortbildung. Hayeks Erwartung ist, dass es sich dabei um *liberale*

¹⁹⁵ Hayek (1969e), S. 204. Vgl. auch Hayek (2003), S. 420. Konkret würde jeder Bürger im Jahr seines 40. Geburtstags aus den Reihen seiner Jahrgänger Vertreter in die gesetzgebende Kammer wählen, die daraus im Jahr ihres 55. Geburtstags ausscheiden würden. Jedes Jahr würde so ein Fünftel der Legislative ausgetauscht. Vgl. Hayek (1969e), S. 204 u. Hayek (1969f), S. 230. Später hat Hayek die Altersspanne für den Senat der Weisen zwischen 45 und 60 Jahren angesetzt. Vgl. Hayek (1977), S. 19 u. Hayek (2003), S. 419.

¹⁹⁶ Letzterer obläge es etwa, über die Verwendung der Steuermittel zu befinden, während nur der Senat der Weisen den Schlüssel bestimmen könnte, nach dem diese Mittel in der Bevölkerung erhoben werden sollen. Vgl. Hayek (1969a), S. 55.

¹⁹⁷ Hayek (1969c), S. 103. Vgl. auch Hayek (2003), S. 426ff., Hayek (1969a), S. 54 u. Hayek (1977), S. 18. Vgl. hierzu Tebble (2010), S. 120.

¹⁹⁸ Hayek (1969e), S. 201f. Der explizite Wille der Mehrheit darf nicht für den Ausdruck ihrer impliziten Gerechtigkeitsvorstellungen genommen werden: „Es besteht bei einer Mehrheit nicht mehr Grund zu glauben, dass sie alles, was sie wünscht, für gerecht hält, als dies im Falle eines Einzelmenschen zutrifft. [...] [D]ie Wünsche der Mehrheit hinsichtlich der besonderen Fälle (ebenso wie die des einzelnen) [stehen] oft mit den Regeln in Konflikt [...], deren allgemeine Anwendung sie auch wünscht“ (Hayek (1969b), S. 59 u. 69).

¹⁹⁹ Hayek (1969f), S. 230.

²⁰⁰ Hayek (1969d), S. 113f.

Grenzen handeln wird – um einen „Schutzwall für die persönliche Freiheit“²⁰¹ von Marktakteuren.²⁰² Denn sowohl die gesetzgebende Kammer als auch die Verfassungsgerichtsbarkeit sind aufgrund der Art ihrer Besetzung, so die Vermutung, unempfänglich für partikulare Zielvorgaben der Umverteilung, die den kontingenten Mehrheiten, die das Regierungshandeln prägen, einfallen mögen. Die allgemeine Meinung zu den liberalen Grenzen der Staatstätigkeit kann unter diesen Bedingungen nicht dem immer bloss partikularen Willen untergeordnet werden, bestimmte für gerecht gehaltene Ergebnisse hervorzubringen, die sich in diskriminierender Weise gegen die Eigentumsrechte und Vertragsfreiheiten einer Minderheit richten. Hayeks restriktives Demokratiemodell sieht im Grunde die Beschneidung der Volkssouveränität durch eine dem liberalen Rechtsstaat verpflichtete politische Elite vor: „Wir brauchten nicht viel mehr, um eine wirklich freie Wirtschaft zu sichern.“²⁰³

1.3. Zur Selbstgefährdung „unbeschränkter Demokratie“: Prototypische Szenarien

Es sollte in den beiden bisherigen Abschnitten hinreichend deutlich geworden sein, weshalb Hayek pointiert für eine (wirtschafts-)liberale Gesellschaftsordnung eintritt und inwiefern er gerade aus liberalen Erwägungen heraus für eine beschränkte Demokratie plädiert. Für das Thema der vorliegenden Arbeit interessant ist nun, dass und wie Hayek mit seiner liberalen Demokratiekritik stabilitätstheoretische Argumente für eine restriktive Demokratiefassung verbindet: „Die Demokratie kann sich nur als beschränkte Demokratie erhalten. Eine unbeschränkte Demokratie zerstört sich notwendig selbst“²⁰⁴. Hayek unterstellt, dass die Entgrenzung des demokratischen Entscheidungsspielraumes nicht nur die richtig verstandene Freiheit der Bürger und damit „Prosperität und Frieden, sondern auch die Demokratie selbst zerstören muss.“²⁰⁵ Dabei ergeben sich seine Überlegungen zu den destabilisierenden Konsequenzen unbeschränkter Demokratie aus seiner doppelten Kritik an ihrem vermeintlich freiheitsfeindlichen und prosperitätsschädigenden Zug.

²⁰¹ Hayek (1969e), S. 200.

²⁰² Vgl. Gamble (1996), S. 149.

²⁰³ Hayek (1969a), S. 52.

²⁰⁴ Hayek (1978), S. 30.

²⁰⁵ Hayek (2005), S. 149. „Der Liberale glaubt“, so Hayek, „dass die Grenzen, die sich zu setzen er von der Demokratie verlangt, auch die Grenzen sind, innerhalb derer sie mit Erfolg wirken kann [...]. Jene, die glauben, dass eine demokratische Regierung für alles zuständig ist, und die jede Forderung der Mehrheit in irgend einem Augenblick unterstützen, bereiten ihren Untergang vor“ (Hayek (2005), S. 149f.).

Anwachsende Dominanz

Was zunächst die Kritik am *illiberalen*, diskriminierenden Potenzial der Demokratie anbetrifft, erwächst diese ja aus der Sorge darüber, dass eine Mehrheit gesetzgeberisch über Zielvorgaben zu bestimmen vermag, die allgemein gerechtfertigte Freiheiten von Minderheiten beschneiden können. Während Hayek hier zunächst an Formen der Enteignung und Wettbewerbsbeschränkung zum Zwecke der Umverteilung denkt, ist damit auch ein demokratiepolitisches Problem aufgeworfen. Denn wenn dem demokratischen Prozess keine Schranken gesetzt sind, eröffnet er einer Mehrheit über die Möglichkeit diskriminierender Enteignung hinaus auch Massnahmen zur Verstetigung ihrer politischen Dominanz. In einer parlamentarischen Demokratie, die nicht wie in Hayeks eigenem Reformvorschlag begrenzt ist durch Instanzen, die allgemeine, von konkreten Zwecken absehende Regeln durchsetzen können, kann sich eine Mehrheit auch das Recht einräumen, die „eigene Kompetenz zu bestimmen“²⁰⁶ und sie auf die Änderung demokratischer Verfahren zum Zwecke ihrer Mehrheitssicherung auszuweiten.²⁰⁷ „Das souveräne Parlament kann anordnen, was immer die Vertreter einer Mehrheit notwendig finden, um sich die fortgesetzte Unterstützung durch eine Mehrheit zu sichern.“²⁰⁸ Das eröffnet auch die Möglichkeit eines Klientelismus im Namen sozialer Gerechtigkeit, aber mit dem verhohlenen Zweck des Stimmenkaufs. „Regeln der Gerechtigkeit“, die als Schranken der Regierungstätigkeit fungieren sollten, „werden letzterer dienstbar gemacht. Weit davon, Grenzen der Macht der Regierung zu bilden, tragen sie dazu bei, progressiv diese Macht zu steigern.“²⁰⁹

Eine umverteilungsfreundliche Mehrheit würde, so Hayeks sozialdemokratischer Albtraum, die Minderheit derjenigen permanent dominieren, die vom freien Markt profitieren. Solche permanente Dominanz ist aber eine Degenerationsform von Demokratie, die eher als „plebiszitäre Diktatur“²¹⁰ der Vielen zu bezeichnen wäre. Eine unbeschränkte Demokratie ist demnach nur schon deshalb selbstzerstörerisch, weil sie einer Mehrheit Anreiz bietet, die *normativen Rahmenbedingungen* gleicher demokratischer Mitbestimmung anzutasten – Rahmenbedingungen, die gerade durch die Herrschaft des Gesetzes gesichert sind, unter die sich die Demokratie zu ihrem eigenen Schutz stellen sollte. Gerade aus (neo)liberaler Warte warnt Hayek also vor einer Art Zirkel zunehmender Dominanz in einer unbeschränkten

²⁰⁶ Hayek (2005), S. 137.

²⁰⁷ Hayek (1978), S. 21, denkt hier beispielsweise an das Bestreben zu fortschreitender Zentralisierung durch nationale Mehrheiten, die auf regionaler Ebene gegen grössere Widerstände kämpfen müssten.

²⁰⁸ Hayek (1977), S. 9.

²⁰⁹ Hayek (1969b), S. 65.

²¹⁰ Hayek (1969b), S. 57.

Demokratie. Dies ist schon deshalb bemerkenswert, weil eine solche Warnung heute üblicherweise von Stimmen aus dem linken politischen Spektrum geäußert wird, die auf die Gefahr hinweisen, dass in einer ergebnisoffenen Demokratie (mithin gerade vom Neoliberalismus in Kauf genommene) eklatante materielle Ungleichheit in eine permanente politische Dominanz der Wohlhabenden umgemünzt werden kann, durch die wiederum die sozioökonomischen Machtverhältnisse zementieren werden.²¹¹

Zunehmende Dysfunktion

Eine zweite Überlegung Hayeks zur Stabilität der Demokratie ist eng verbunden mit seiner Kritik an ihrem vermeintlich *irrationalen* Charakter. Die Dynamik der Bedienung unterschiedlicher Sonderinteressen, der eine unbeschränkte Demokratie ausgesetzt ist, führt ja unterstelltermassen dazu, dass ihre Ergebnisse einerseits jede Kohärenz vermissen lassen und andererseits gut organisierte Interessengruppen privilegieren. Damit widersprechen sie aber den Erwartungen einer präsumtiv liberal eingestellten Bürgerschaft. Die „Entwicklung der modernen [egalitären, R.M.] Wirtschafts- und Sozialpolitik [ist] vielmehr das Produkt der besonderen Maschinerie als der Ausdruck der gemeinsamen Ansichten einer Majorität.“²¹² Während sich im Zuge der kulturellen Evolution die Überzeugung vom Wert einer marktliberalen Gesellschaft zunehmend durchgesetzt habe, zeige, so Hayek, eine unbeschränkte Demokratie – in eklatantem Widerspruch zu ihrem Versprechen der Responsivität – die Tendenz zur Untergrabung dieser bewährten Gesellschaftsform.

Diese irrationale Konsequenz ist schon deshalb fatal für die Demokratie selber, weil sie ihre *materiellen Funktionsbedingungen* unterminiert. Eine unbeschränkte Demokratie bringt die Regierung tendenziell dazu, die Freiheit der Marktteilnehmer zu untergraben und so der Gesellschaft die evolutionär bewährten Vorzüge einer freien Marktwirtschaft vorzuenthalten. Indem sie mehr darum besorgt ist, den ökonomischen Kuchen scheinbar gerecht zu verteilen, als ihn überhaupt grösser werden zu lassen, gefährdet sie Wirtschaftswachstum und materiellen Wohlstand, der erst das Steuersubstrat gewährt, das wiederum staatliche Handlungsfähigkeit und somit demokratische Steuerungsfähigkeit gewährleistet.²¹³ Dadurch aber unterminiert sie gerade die „Voraussetzungen, unter denen Demokratie praktikabel ist“ und um deren Erhaltung

²¹¹ Vgl. etwa Atkinson (2015a), S. 11f. u. 108, Atkinson (2015b), Schäfer (2015), S. 87ff. u. Halimi, Serge: „Nicht repräsentativ“. *Le Monde Diplomatique*, Juni 2015, S. 23.

²¹² Hayek (1969b), S. 57.

²¹³ Darüber hinaus nimmt sie gemäss Hayek mit ihrer Tendenz zu hohen staatlichen Ausgaben und Vollbeschäftigung eine Inflation in Kauf, die – wie er in der Weimarer Republik noch selber erfahren hat – ein demokratisches Gemeinwesen zum Kollabieren bringen kann. Vgl. Hayek (2005), S. 441ff.

sich der alte Liberale doch mehr bemüht als der dogmatische Demokrat.²¹⁴ Im Werben um die Unterstützung der Habenichtse und unter Appell an eine vermeintliche „soziale Gerechtigkeit“ werden Umverteilungsmassnahmen getroffen, die nicht nur die legitimen Interessen der besitzenden Minderheit verletzen, sondern auch gerade die bewährten Grundlagen des allgemeinen materiellen Wohlstandes und der Geldstabilität aufs Spiel setzen, auf die die Demokratie angewiesen ist. Diese Art von Überlegung macht Hayek zum Stichwortgeber für eine wissenschaftliche Politikberatung, die seine Ideen als „Action Guide for the Immediate and More Distant Future“ betrachtet und im Namen wirtschaftlicher Effizienz durch Privatisierung und Wettbewerb für eine neoliberale Rahmung des demokratischen Handlungsspielraums plädiert²¹⁵: Etwa für eine neoliberale Rahmung des demokratischen Handlungsspielraums Griechenlands im Zuge der Staatsschuldenkrise.²¹⁶

Fortschreitende Desillusionierung

Darüber hinaus, so Hayek, gefährdet der vermeintlich irrationale Output der unbeschränkten Demokratie ihre, wie man sagen könnte, *sozialen Bestandesvoraussetzungen*: Er ist verantwortlich für einen „rapiden Vertrauensverlust“ und einen „Rückgang der Achtung, die kritische Geister der Demokratie entgegenbringen“²¹⁷. Das „Schachern oder Schieben“²¹⁸, dem die unbeschränkte Demokratie ausgeliefert ist, führt dazu, „dass immer mehr nachdenkliche und wohlmeinende Leute langsam ihren Glauben an das verlieren, was ihnen einmal das inspirierende Ideal der Demokratie war.“²¹⁹ Die pejorative Bedeutung, die für Viele dem

²¹⁴ Hayek (2005), S. 150.

²¹⁵ Vgl. Vaubel (1994). Roland Vaubel ist Mitglied der *Mont Pèlerin Society* und wissenschaftlicher Beirat beim deutschen Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie.

²¹⁶ Dass der Vorsitzende der Euro-Gruppe, Jeroen Dijsselbloem, seinerzeit „negativ überrascht“ war vom Vorhaben des griechischen Premierministers Alexis Tsipras, über das vorgelegte Austeritätsprogramm das eigene Volk entscheiden zu lassen, kann vielleicht solcher Sorge um die wirtschaftspolitischen Grundlagen demokratischer Handlungsfähigkeit zugeschrieben werden. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.6.2015: „Referendum schliesst die Tür für Gespräche“ (<http://www.faz.net/agenturmeldungen/adhoc/dijsselbloem-referendum-schliesst-die-tuer-fuer-gespraech-13671538.html> [20.7.2015]).

Diese Sorge mag auch die Euro-Gruppe und denselben Tsipras veranlasst haben, das deutliche Nein der Griechinnen und Griechen zum Reformprogramm weitgehend zu ignorieren und dem Parlament ein Abkommen zur Ratifizierung vorzulegen, das die „Förderung eines nachhaltigen und integrativen Wachstums“ nicht nur auf demselben neoliberalen Pfad verfolgt (vgl. oben, Anm. 85), sondern auch – und ganz im Sinne Hayeks – die Beschneidung der demokratischen Souveränität Griechenlands beinhaltet. Vgl. Europäischer Rat: „Erklärung des Euro-Gipfels, Brüssel, 12. Juli 2015“ (<http://www.consilium.europa.eu/de/press/press-releases/2015/07/12-euro-summit-statement-greece> [20.7.2015]): „Die Regierung muss die Institutionen zu sämtlichen Gesetzesentwürfen in relevanten Bereichen mit angemessenem Vorlauf konsultieren und sich mit ihnen abstimmen, ehe eine öffentliche Konsultation durchgeführt oder das Parlament befasst wird.“

Die letztendliche Ratifizierung dieses Abkommens durch das Parlament wiederum steht in gewissem Widerspruch zu Hayeks These, wonach im Besonderen die parlamentarische Demokratie selbstzerstörerisch wirke, weil sie zu einer Erhöhung von Staatstätigkeit und Umverteilungsquote führe.

²¹⁷ Hayek (2003), S. 311.

²¹⁸ Hayek (1981), S. 26.

²¹⁹ Hayek (1981), S. 137.

Ausdruck „Politik“ anhaftet, hat viel zu tun mit solchem Klientelismus zur Mehrheitsbeschaffung, der gerade aus der Machtfülle der gesetzgeberischen Körperschaft erwächst.²²⁰ Hayek warnt in diesem Zusammenhang davor, dass der Demokratie angesichts ihrer verfehlten und den allgemeinen Ansichten widersprechenden Wirtschafts- und Sozialpolitik die Bürger abhandeln, die an sie glauben. Mehr noch, er vermutet, dass unter diesen Umständen „eine scharfe Reaktion gegen die Demokratie durchaus im Bereich des Möglichen liegt.“²²¹ Die Selbstgefährdung einer unbeschränkten Demokratie rührt in diesem Sinne auch „von einer immer weitergreifenden Desillusionierung über ihre Ergebnisse.“²²² Diese stabilitätstheoretische Überlegung Hayeks ähnelt, wie sich zeigen wird, interessanterweise den Befürchtungen von Demokratietheoretikern linksliberaler wie konservativer Provenienz, die eine „schleichende innere Erosion des *democratic creed*“²²³ weniger der abnehmenden Empfänglichkeit („responsivity“) als mangelnder Verantwortlichkeit („responsibility“) der politischen Eliten für das Gemeinwohl zuschreiben²²⁴, respektive umgekehrt weniger die „Maximierung von Partizipation“ als die „Rationalisierung und Verbesserung politischer Entscheidungen“ für dringlich halten, um die Zufriedenheit und damit das stabilitätsrelevante Vertrauen der Bürger in die Demokratie zu wahren.²²⁵ Als stabilisierende Remedur empfiehlt sich dann – dem hayekschen Verfassungsmodell nicht ganz unähnlich – eine gewisse „Balancierung von Teilhabe- und Kompetenzansprüchen“ und die Flankierung offener Mehrheitsverfahren durch „Parallelinstitutionen“ wie Sachverständigengremien.²²⁶

Es lassen sich bei Hayek zusammengefasst drei Überlegungen unterscheiden, wonach die Demokratie sich selbst gefährdet, wenn sie nicht in liberalen Schranken gehalten wird: Sie nimmt erstens die Verstetigung politischer Dominanz in Kauf. Sie greift zweitens ihre materiellen Funktionsbedingungen an. Und sie leistet drittens Frustrationserfahrungen unter

²²⁰ Vgl. Hayek (1981), S. 26: „‘Politik‘ im Sinne einer Strategie verdankt ihren schlechten Ruf unter gewöhnlichen Menschen genau dem Bewusstsein dieser Tatsache, dass Politik weitgehend durch eine Reihe von Geschäften mit Sonderinteressen bestimmt ist.“

²²¹ Hayek (1977), S. 7.

²²² Hayek (1969b), S. 56.

²²³ Offe (2003a), S. 139 [Hervorhebung im Original].

²²⁴ Vgl. Offe (2003b), S. 16f. Offe (2003a), S. 137, fragt in diesem Sinne rhetorisch: „Könnte es sein, dass die *Stabilität demokratischer Systeme* (samt ihrer ja legislativ nicht einfach zu dekretierenden politisch-moralischen und kulturellen Grundlagen in den gelebten Normen und Erwartungen der Bürger) [...] ein hohes Mass an wirtschafts- und sozialpolitischer Leistungs- und Integrationsfähigkeit regierender Eliten zur *Bestandsvoraussetzung* [hat]?“ [Hervorhebungen: R.M.].

²²⁵ Vgl. Schmalz-Bruns (1995), S. 17 u. Schmalz-Bruns (1994), S. 21.

²²⁶ Vgl. Schmalz-Bruns (1994), S. 28f.

ihren Bürgern Vorschub, die sich angesichts ihrer Resultate von ihr abwenden. Bemerkenswert an diesen Befunden Hayeks ist nicht nur, dass sie Anknüpfungspunkte aufweisen zu stabilitätstheoretischen Überlegungen teils konservativer, teils linksliberaler Provenienz, was zur Vermutung Anlass gibt, dass die Auseinandersetzung um die Bedingungen demokratischer Nachhaltigkeit gewissermassen quer zum politischen links-rechts-Schema verläuft. Interessant ist darüber hinaus, dass Hayek auch in seinen Ausführungen zur demokratischen Stabilität eine Kombination von normativen und funktionalen Gesichtspunkten ins Feld führt, wie sie im ersten Teil schon für seine Rechtfertigung einer liberalen Gesellschaftsordnung rekonstruiert wurde. Die unbeschränkte Demokratie nimmt Verstösse gegen Gerechtigkeitsnormen in Kauf, die nicht nur die Grundlage einer liberalen Gesellschaftsordnung bilden, sondern auch für die Demokratie selber schon konstitutiv sind. Und sie gefährdet in der Tendenz das Institutionengefüge einer freien Marktwirtschaft, das sich nicht nur im kulturellen Evolutionsprozess als erfolgreich erwiesen hat, sondern auch für die Demokratie selber funktional ist. Dass sie im Verstoß gegen ihre normativen und funktionalen Bedingungen auch die Erwartungen der Bürger frustriert und sich so in einer weiteren Hinsicht das Fundament entzieht, gibt umso mehr Anlass, die Demokratie durch liberale Schranken vor sich selber zu schützen. Der schlanke Staat, den der Neoliberalismus anmahnt, soll nicht nur aus liberalen, sondern eben auch aus genuin demokratischen Gründen „durch eine [...] abgemagerte Demokratie flankiert“²²⁷ werden.

In den beiden folgenden Kapiteln werden die bei Hayek verbundenen normativistischen und funktionalistischen Argumentationsstränge separat aufgenommen und weitergesponnen. In Auseinandersetzung mit dem egalitären Liberalismus von John Rawls und Ronald Dworkin wird dabei zunächst der Gedanke plausibilisiert, dass die Demokratie auf normative Verbindlichkeiten festgelegt ist, deren Missachtung ihr Abdriften in Dominanzverhältnisse befördert, die das demokratische Emanzipationsversprechen ad absurdum führen. Die Rekonstruktion stabilitätstheoretischer Überlegungen von Joseph Schumpeter und seinen neokonservativen Erben wird sodann der Vermutung Nachdruck verleihen, dass eine unbeschränkte Demokratie dysfunktional wird, die die äusseren Voraussetzungen ihrer Praktikabilität dem demokratischen Belieben einer unberechenbaren Bürgerschaft ausliefert.

²²⁷ Vgl. Lösch (2008), S. 236.

2. Zurichtung im Blick auf normative Verpflichtungen

Die in der Auseinandersetzung mit Hayek gestreifte Kontroverse um Begriff und Programm des Liberalismus ist von ungebrochener Bedeutung. Einem neoliberalen oder libertären Denken, das staatliche Korrekturen von Marktergebnissen als unzulässige Freiheitseingriffe auffasst, steht dabei das linksliberale Verständnis einer Sozialdemokratie gegenüber, für die Freiheit von Anfang an mit der Gleichheit ihrer Nutzungsbedingungen verbunden ist. Als Meilenstein für die Profilierung eines solchen egalitären Liberalismus kann die Publikation von John Rawls' *A Theory of Justice* zu Beginn der 70er Jahre gelten.²²⁸ Die darin entwickelte Konzeption von „Gerechtigkeit als Fairness“ kreist um einen (positiven) Begriff von Freiheit, der die egalitären sozioökonomischen Verhältnisse in den Blick rückt, unter denen formale Freiräume erst effektiv nutzbar werden. Im Anschluss daran und inspiriert nicht zuletzt von den gesellschaftlichen Umbrüchen Ende der 60er Jahre richtete sich die politikphilosophische Aufmerksamkeit verstärkt auf die Idee sozialer Gerechtigkeit als Grundlage und Zielvorgabe demokratischer Politik. Gleichzeitig wurde aus rechtsphilosophischer Warte die zumindest im akademischen Kontext einflussreiche positivistische These wirksam herausgefordert, wonach juridische und moralische Fragen einander nicht berühren, mithin die Rechtmässigkeit staatlichen Handelns ohne Reflexion auf dessen Gerechtigkeit beurteilt werden könne. Als zentrale Referenzgrösse kann in diesem Zusammenhang das Werk von Ronald Dworkin gelten, der wie Rawls eine moralische Fundierung des demokratischen Rechtsstaats im Zeichen sozialer Gerechtigkeit verteidigt.²²⁹

Was die beiden Autoren auszeichnet und verbindet, ist ihr dezidiertes Eintreten für einen genuin „egalitären Liberalismus“²³⁰, der sich ebenso gegen die utilitaristische Verrechnung fundamentaler Freiheiten mit kollektiven Nutzenerwartungen sperrt wie gegen die libertäre Vernachlässigung sozioökonomischer Gleichheit im Namen eines rein negativen Freiheitsbegriffs. Was dabei ihre vertiefte Diskussion im Rahmen dieser Arbeit rechtfertigt, ist insbesondere ihr Sinn für den engen Zusammenhang von normativer Legitimität und demokratischer Stabilität: Gerade mit Blick auf den Fortbestand der Demokratie, so die von Rawls und Dworkin geteilte These, ist eine gewisse Restriktion des demokratischen politischen Prozesses erforderlich, mithin seine institutionalisierte Zurichtung auf einen Output, der moralisch begründeten Prinzipien egalitärer Gerechtigkeit genügt.

²²⁸ Vgl. z.B. Laden (2003) und Nida-Rümelin/Özmen (2007) für einen ersten Überblick über Rawls' Projekt und seine demokratiethoretische Einordnung.

²²⁹ Für einen guten Einstieg in Dworkins umfangreiches rechtsphilosophisches Werk, vgl. Guest (2013), Kap. 1.

²³⁰ Rawls (2003), S. 70 u. Dworkin (1999), S. 23 [Übers.: R.M.].

Ich werde in den folgenden Abschnitten (2.1) und (2.2) für beide Autoren zunächst methodische und inhaltliche Eckpunkte ihres Gerechtigkeitsverständnisses rekonstruieren und die restriktive Demokratiekonzeption umreißen, die damit verbunden ist. Daran anschliessend soll jeweils deutlich werden, inwiefern die Stabilität der Demokratie gerade die Immunisierung normativer Verbindlichkeiten vor dem demokratischen Zugriff voraussetzt. Im dritten Abschnitt werde ich schliesslich die stabilisatorische Relevanz der gerechtigkeitsfunktionalen Zurichtung der Demokratie mit Bezug auf aktuelle politische Entwicklungen unterstreichen (2.3). Die Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Rawls und Dworkin soll also dem bei Hayek schon angetroffenen Gedanken Nachdruck verleihen, wonach die normativen Verbindlichkeiten, die die Demokratie einzuhalten hat, zugleich elementare Bedingungen ihrer Stabilität darstellen.

2.1. Demokratie nach Massgabe sozialer Gerechtigkeit (Rawls)

Rawls' enorm einflussreiches politikphilosophischen Hauptwerk *A Theory of Justice* wirft die Frage nach begründeten Grundsätzen der Gerechtigkeit auf, die für jedes politische Gemeinwesen autoritativ sind. Mithin wird nach Ordnungsprinzipien für die „Grundstruktur der Gesellschaft“²³¹ gefragt, modellhaft verstanden als gegen aussen abgeschlossenes System menschlicher Interaktion, dessen Mitglieder im Verfolgen ihrer je eigenen Interessen in Konkurrenz zu einander stehen, zugleich aber an dauerhafter Kooperation interessiert sind, die unausweichlich Ungleichheiten hervorbringt. Nach Rawls' Konzipierung betreffen diese Ungleichheiten, was sie so bedeutsam macht, auch sogenannte „Grundgüter“, von denen anzunehmen ist, dass jeder vernünftige Mensch ein Interesse daran hat.²³² Nicht nur ökonomische Güter wie Einkommen und Vermögen gehören dazu, sondern auch Freiheitsräume, Machtpositionen und Chancen sowie die sozialen Grundlagen der Selbstachtung. Die grundlegenden politischen Institutionen und Regeln der Gesellschaft haben nach Rawls die Funktion, diese potentiell ungleichen Früchte gesellschaftlicher Kooperation und Konkurrenz zu verteilen. Dass sie damit die Lebensaussichten der Gesellschaftsmitglieder massiv prägen, macht die Reflexion über die Gerechtigkeit entsprechender Verteilprinzipien zum vorrangigen Ziel der politischen Philosophie (2.1.1) und die Etablierung sozial gerechter Verhältnisse zur normativen Zielvorgabe für den demokratischen politischen Prozess (2.1.2).

²³¹ Rawls (1999a), S. 6 [Übers.: R.M.].

²³² Vgl. Rawls (1999a), S. 54: „[T]he basic structure of society distributes certain primary goods, that is, things that every rational man is presumed to want.“ Vgl. auch Rawls (1999a), S. 223.

Dabei ist für die vorliegende Arbeit insbesondere Rawls' These von Bedeutung, wonach die normative Zurichtung der Demokratie gerade als Voraussetzung für ihren Fortbestand dient (2.1.3).

2.1.1. „Justice as Fairness“: Einigkeit im Urzustand

Rawls' gerechtigkeitstheoretische Reflexionsmethode des „kantischen Konstruktivismus“²³³ orientiert sich an der kontraktualistischen Tradition von Locke, Rousseau und Kant.²³⁴ Als „analytical device“²³⁵ zur Bestimmung der grundstrukturelevanten Gerechtigkeitsprinzipien wird dabei ein hypothetischer Urzustand konstruiert, gleichsam ein „archimedischer Punkt“²³⁶, von dem aus fingierte Menschen die Grundsätze des gesellschaftlichen Zusammenlebens festlegen. Die situativen Umstände des Urzustandes und die fiktionale Ausstattung seiner Bewohner sollen Intuitionen zum Ausdruck bringen, die für das gegenwärtige Moralbewusstsein charakteristisch sind.

Methode: „Kantischer Konstruktivismus“

Die Grundidee von Rawls' Konstruktivismus ist dabei, dass die allgemeine Zustimmung zu einer Gerechtigkeitskonzeption (und also deren Verbindlichkeit) unterstellt werden kann, wenn sich plausibel machen lässt, dass sie unter diesen Urzustandsbedingungen, sofern sie unsere moralischen Grundintuitionen reflektieren, gewählt würde. Würden die herauspräparierten Gerechtigkeitsgrundsätze kontraintuitiv herauskommen, hiesse dies, dass entweder die Urzustandsbedingungen besser entsprechend unseren Intuitionen modelliert werden müssten, oder aber, dass wir Anlass hätten, belehrt vom philosophischen Gedankenexperiment, unsere Gerechtigkeitsvorstellungen zu überdenken.²³⁷ Das Hin und Her zwischen beiden Anpassungsstrategien, so die kohärentistische Überlegung, mündet in einem „reflective equilibrium“²³⁸ zwischen unseren moralischen Intuitionen und den Gerechtigkeitsprinzipien, die die Urzustandssituation nahelegt. Die „original position“ ist in diesem Sinne ein heuristisches Instrument um zu prüfen, welche Art von gesellschaftlicher Grundordnung mit unseren wohlüberlegten Gerechtigkeitsvorstellungen kohärent ist, respektive was aus unseren

²³³ Vgl. Rawls (1980).

²³⁴ Vgl. Rawls (1999a), S. xviii u. 11. Zu Rawls' Eingliederung in die kontraktualistische Tradition, vgl. O'Neill (2013), S. 31f. Während es aber den Klassikern der Gesellschaftsvertragstheorie um die grundsätzlichere Frage nach der *Legitimität* politischer Herrschaft ging, ist es Rawls um das tendenziell nachgeordnete Problem der Herleitung von Kriterien der *Gerechtigkeit* für ein bestehendes politisches Gemeinwesen zu tun.

²³⁵ Rawls (1995), S. 139.

²³⁶ Rawls (1999a), S. 232 [Übers.: R.M.].

²³⁷ Vgl. Rawls (1999a), S. 18f. u. 42f.

²³⁸ Rawls (1999a), S. 42f.

moralischen Intuitionen für die Grundsätze des gesellschaftlichen Zusammenlebens folgt. Aus der methodisch angeleiteten Reflexion über unsere Moralvorstellungen, so die Grundidee, wird die Zustimmungswürdigkeit politischer Grundprinzipien ersichtlich: Das moralphilosophische Gedankenexperiment verbürgt die Legitimität einer politischen Grundstruktur.

Rawls hat eine Gerechtigkeitskonzeption herausgearbeitet, die unterstelltermassen diesen Legitimitätstest besser als andere besteht und für die er die Bezeichnung „Gerechtigkeit als Fairness“ prägte. Als angemessenen Ausdruck unserer moralischen Intuitionen skizziert er dabei eine Urzustandssituation, die von den Defiziten und Prägungen realer Menschen ebenso abstrahiert wie von den Zufälligkeiten sozialer Machtverhältnisse. Zu den Charakteristika der hypothetischen Urverfassungsgeber gehören demnach uneingeschränkte Rationalität (also die Fähigkeit logischen Schliessens), eine Empfänglichkeit für die Ansprüche Anderer (mithin ein „Sinn für Gerechtigkeit“²³⁹) und die Orientierung ihrer Überlegungen am eigenen Wohl, das das Wohl Anderer umfassen mag, ohne primär darauf ausgerichtet zu sein (also ihre Immunität gegen Neid und Altruismus).²⁴⁰ Sie begegnen sich als Ebenbürtige unter Ausklammerung möglicher sozialer Hierarchien und sie überlegen hinter einem „veil of ignorance“, hinter dem ihre konkrete Situation in der Gesellschaft, mithin ihre persönlichen Neigungen und Wertvorstellungen, ihre gesellschaftliche Position und auch ihr „Los bei der Verteilung natürlicher Begabungen“²⁴¹ verborgen bleiben.²⁴² Dieses Setting der „original position“ bringt zunächst die präsumtiv wenig kontroverse Intuition zum Ausdruck, dass grundlegende verbindliche Regeln des Zusammenlebens sowohl unparteilich aus der Sicht Aller als auch zweckmässig aus der Perspektive jedes Einzelnen zu sein haben: Sie sollen der praktischen wie auch der instrumentellen Vernunft genügen (deshalb die Ebenbürtigkeitsprämisse und die Abstraktionsleistung des Schleiers des Nichtwissens einerseits und die Rationalitätszumutung andererseits). Sodann widerspiegelt das Urzustandsdesign die Erwartung, dass die Lebensaussichten der Bürger nicht von den Zufälligkeiten der Geburt im Verbund mit sozialen Hierarchien abhängen sollten (deshalb das Unwissen über „die kontingenten Ergebnisse der gesellschaftlichen und natürlichen Lotterien“²⁴³). Weiter bringt es die Annahme zum Ausdruck, dass partikulare Lebensziele und weltanschauliche Prägungen nicht die Grundlage sozialen Zusammenlebens bilden dürfen (deshalb das Unwissen über die eigenen Wertvorstellungen).

²³⁹ Vgl. zu diesem Begriff mit Bezug auf Rousseau schon Rawls (1999c).

²⁴⁰ Vgl. Rawls (1999a), S. 124ff. u. 472.

²⁴¹ Rawls (1999a), S. 11 [Übers.: R.M.].

²⁴² Für eine detaillierte Beschreibung des „Schleiers des Nichtwissens“ und seiner Funktion, vgl. Rawls (1999a), S. 118ff.

²⁴³ Nida-Rümelin/Özmen (2007), S. 656.

Und schliesslich ist die Unterstellung massgeblich, dass wir bei der Reflexion auf die Grundlagen des Zusammenlebens die Ansprüche an unser Wohlergehen nicht mit Blick auf das Wohl anderer relativieren (deshalb der Ausschluss von Neid und Altruismus).

Prinzipien: „Freiheit und Gleichheit in einem einheitlichen Gedanken“

Unter solchen fiktiven, aber unser Moralverständnis präsumtiv reflektierenden Rahmenbedingungen, so die Annahme, würde die entsprechend bornierte Urzustandsbewohnerschaft faire „Grundvereinbarungen“ treffen, die eine liberale und diskriminierungsfreie gesellschaftliche Grundstruktur mit sozialstaatlichem Anstrich begründen. Dazu gehört *erstens* ein „principle of equal liberty“²⁴⁴, gemäss dem Jeder ein gleiches Recht auf die Gewährleistung von Grundfreiheiten hat, soweit diese mit den gleichen Freiheiten aller Anderen kompatibel sind.²⁴⁵ Der gleiche Anspruch auf Bürger- und Menschenrechte wie das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person, politische Partizipationsrechte, Gewissens- und Gedankenfreiheit, Rede- und Versammlungsfreiheit oder die Garantie persönlichen Eigentums steht aus der Urzustandsperspektive nicht zur Disposition. Dazu gehört *zweitens* ein Grundsatz „demokratischer Gleichheit“²⁴⁶, der die Voraussetzungen für die effektive Nutzung dieser Grundfreiheiten regelt.²⁴⁷ Er verlangt zum einen die Eliminierung sozialer Diskriminierungen: Unterschiedliche Prägungen und unfreiwillige Zugehörigkeiten durch Hautfarbe, Geschlecht, Alter, Elternhaus etc. dürfen die gleiche Chance zur Verwirklichung eigener Lebenspläne nicht kompromittieren. Zum anderen verlangt der Gleichheitsgrundsatz die Umverteilung ökonomischer Ungleichheiten, soweit sie nicht dadurch gerechtfertigt werden können, dass sie „die Aussichten der am wenigsten begünstigten Mitglieder der Gesellschaft verbessern“²⁴⁸. Dies reflektiert weniger einen Anspruch auf gleiche Konsummöglichkeiten für Alle, sondern trägt dem – spätestens durch Marx ins Bewusstsein gehobenen – Umstand Rechnung, dass die effektive Wahrnehmung von Handlungs- und Wahlfreiheiten in hohem Masse durch die relative Ausstattung mit materiellen Ressourcen

²⁴⁴ Rawls (1999a), S. 214.

²⁴⁵ „[E]ach person is to have an equal right to the [most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others“ (Rawls (1999a), S. 53).

²⁴⁶ Rawls (1999a), S. 65 [Übers.: R.M.].

²⁴⁷ „Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest expected benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity“ (Rawls (1999a), S. 72).

²⁴⁸ Rawls (1999a), S. 65 [Übers.: R.M.].

bedingt ist: Der um seine Existenz bangende Arbeiter und der auf seinen Profit schielende Kapitalist lassen sich eben nicht gleichermassen zwanglos auf einen Vertrag ein.²⁴⁹

Die beiden – lexikalisch geordneten – Gerechtigkeitsgrundsätze charakterisieren einen „*egalitären Liberalismus*“²⁵⁰, der die Unantastbarkeit von Grundfreiheiten, die Gewährleistung von Chancengleichheit und den Ausgleich sozialer Ungleichheiten mit Blick auf die Wohlfahrt der am prekärsten Situierten postuliert. Im scharfen Kontrast zu Spielarten des Utilitarismus oder des ethischen Perfektionismus schliesst er die Relativierung individueller Freiheiten zugunsten allgemeiner Prosperität oder höherer Werte kategorisch aus. Im Unterschied zum Neoliberalismus hayekscher Prägung geht er von einem positiven Begriff von Freiheit aus, der die sozialen und materiellen Bedingungen ihrer effektiven Wahrnehmung in den Blick rückt: Er versucht in diesem Sinne: „Freiheit und Gleichheit in einem einheitlichen Gedanken zu verbinden.“²⁵¹ Mithilfe des analytischen Tools des Urzustandsgedankenexperiments lässt sich zeigen, so Rawls' Annahme, dass wir uns im Lichte unserer wohlbedachten Gerechtigkeitsvorstellungen für eine politische Grundordnung nach Massgabe eines sozialdemokratischen Liberalismus entscheiden würden, die mittels formaler Rechtsgarantien *und* materieller Umverteilungen allen Gesellschaftsmitgliedern einen ebenbürtigen Bürgerstatus zusichert.

Rawls hat schon in seinem Frühwerk hervorgehoben, die gedankenexperimentell rekonstruierten Gerechtigkeitsgrundsätze widerspiegeln im Wesentlichen „the most appropriate moral basis for a democratic society“.²⁵² Im Zuge kritischer Einwände insbesondere von kommunitaristischer Seite²⁵³ hat er später den normativen Anspruch auf universelle Gültigkeit ausdrücklicher noch relativiert: „Politisch, nicht metaphysisch“, ist demnach die moderate Intention der Konzeption von „Gerechtigkeit als Fairness“.²⁵⁴ Sie macht die grundlegenden verbindlichen Ordnungsprinzipien für das Institutionengefüge demokratischer Gesellschaften explizit, deren Mitglieder im Grunde die moralische Intuition schon teilen, dass sie – bei allem, was sie sonst noch für wertvoll halten – einander als freie und gleiche Bürger

²⁴⁹ Vgl. z.B. Marx (1962), S. 189ff. Urs Marti-Brander verweist wiederholt darauf, dass der tiefere Sinn der durch egalitäre Gerechtigkeitskonzeptionen angesonnenen Umverteilung in der Gewährleistung realer Freiheit liegt (vgl. z.B. Marti (2006a), S. 213ff. u. Marti (2010), S. 9ff.). In diesem Zusammenhang kommt ihm das Verdienst zu, Karl Marx als liberalen Geist rehabilitiert zu haben (vgl. hierzu etwa Marti (2001), S. 152f., Marti (2007), insb. S. 99ff. u. Marti (2018)).

²⁵⁰ Rawls (2003), S. 70 [Hervorhebung: R.M.].

²⁵¹ Rawls (1992), S. 198f.

²⁵² Rawls (1999a), S. xviii. Vgl. auch ebd., S. xi, sowie Rawls (1995), S. 133.

²⁵³ Vgl. in diesem Zusammenhang etwa die Kritik von Michael Sandel (1984) an der Vorstellung eines von seinen kulturellen Prägungen abstrahierenden „ungebundenen Selbst“ als Legitimitätsstifter für eine Gesellschaftsordnung, die gleichwohl bestimmte kulturelle Werte transportiert.

²⁵⁴ Rawls (1985).

zu behandeln haben. Statt zur Begründung allgemeingültiger Normen trägt sie gleichsam zur „hermeneutischen Selbstvergewisserung“²⁵⁵ demokratischer Gemeinwesen bei, mithin dazu „die Gerechtigkeitsvorstellungen ihrer Zeit in Gedanken zu fassen“²⁵⁶. Das Gedankenexperiment des Urzustandes ist dabei ein Instrument zur philosophischen Rekonstruktion der von demokratischen Bürgern präsumtiv für legitim gehaltenen normativen Grundprinzipien des Zusammenlebens. Als solches ist es zugleich „a means of public reflection and self-clarification“²⁵⁷ für Kontexte der Entscheidungsfindung über die zwingenden Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens.²⁵⁸ Die Legitimität politischer Entscheidungen über grundlegende Verfassungs- und Gerechtigkeitsfragen, so Rawls' Kernthese in *Political Liberalism*, zehrt vom „öffentlichen Vernunftgebrauch“ der daran Beteiligten. Und dieser verlangt mitunter, dass Urteile aus einer „original position“ der Abstraktion von partikularen Interessen und Weltanschauungen heraus gefällt werden, die ihre allgemeine Akzeptabilität verbürgt.²⁵⁹ Die Methode der philosophischen Begründung autoritativer Gerechtigkeitsgrundsätze und die Art und Weise der öffentlichen Rechtfertigung von „matter[s] of basic justice“²⁶⁰ verbindet jedenfalls der grundlegende Gedanke, dass nicht reale Bürger mit konkreten Interessen in konkreten Umständen, sondern abstrakte und fingierte Idealdemokraten als letztinstanzliche Legitimitätsstifter der politischen Ordnung fungieren.²⁶¹

²⁵⁵ Nida-Rümelin/Özmen (2011), S. 59.

²⁵⁶ Kersting (1994), S. 284. Mit einer solchen Bescheidung verbunden ist eine gewisse inhaltliche Relativierung der massgeblichen Gerechtigkeitskonzeption. Rawls rechnet in seinem Spätwerk mit einer ganzen „Familie liberaler politischer Gerechtigkeitskonzeptionen“, die als Explikate der für eine demokratische Gesellschaft massgeblichen moralischen Intuitionen in Frage kämen (vgl. Rawls (2005), S. lf. und (1999b), S. 581). Für unbestreitbar wird der Vorrang individueller Grundfreiheiten im Verbund mit einer Garantie ihres fairen Wertes gehalten, während Raum bleibt für die Spezifizierung dieser Garantie. Gleichwohl hält Rawls auch nach seinem „political turn“ den spezifisch „egalitären Liberalismus“, wie ihn die beiden Grundprinzipien von „Justice as Fairness“ charakterisieren, weiterhin für die beste Ausdeutung der Gerechtigkeitsüberzeugungen, die in einer demokratischen Gesellschaft hintergründig sind. Weiterhin geht es also darum, einen „egalitäre Form von Liberalismus“ (Rawls (2005), S. 6 [Übers.: R.M.]) als Fundament einer demokratischen Gesellschaft zu präsentieren.

²⁵⁷ Rawls (2005), S. 26. Vgl. auch ebd., S. xlix.

²⁵⁸ Vgl. Rawls (1999b), S. 581: „[O]ne way to identify [legitimate, R.M.] political principles and guidelines is to show that they would be agreed to in what in *Political Liberalism* is called the original position.“

²⁵⁹ Vgl. hierzu Rawls (1999b), S. 578: „Thus when, on a constitutional essential or matter of basic justice, all appropriate government officials act from and follow public reason, and when all reasonable citizens think of themselves ideally as if they were legislators following public reason, the legal enactment expressing the opinion of the majority is legitimate law.“

²⁶⁰ Rawls (1999b), S. 578.

²⁶¹ Zur Analogie von philosophischer Begründung und öffentlicher Rechtfertigung bei Rawls, vgl. Niederberger (2009a), S. 81.

2.1.2. Demokratie als Anwendungsgestalt

Rawls' gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen implizieren damit die Immunisierung der liberal-egalitären Grundprinzipien, die eine demokratische Gesellschaft präsumtiv charakterisieren, gegenüber dem (mehrheits-)demokratischen Gesetzgebungsprozess. Gewiss ist der „Grundsatz der (gleichen) Teilnahme“²⁶² der Bürger an den Prozeduren zur Bestimmung der zwingenden Gesetze des Zusammenlebens selbstverständlicher Bestandteil der Idee einer liberalen Gesellschaft, zumal das gleiche Recht auf politische Partizipation für Alle zu den zentralen liberalen Freiheitsrechten gehört. Und demokratische Mehrheitsentscheidungen sind für gewisse Fragen schon aus pragmatischen Gründen unumgänglich und auch zulässig.²⁶³ Aber über die massgebliche „Vorstellung politischer Gerechtigkeit kann man ebensowenig abstimmen wie über Axiome, Grundsätze und Inferenzregeln in der Mathematik und Logik.“²⁶⁴ Die demokratische Legitimität politischer Vereinbarungen bemisst sich letztlich an ihrer Konformität mit normativen Grundsätzen, die unter Unparteilichkeits- und Gleichheitsbedingungen in einer Metavereinbarung hypothetisch gewählt würden, und nicht einfach daran, dass sie von einer Mehrheit realer Bürger in einer von Partikularinteressen und ungleichen Einflusschancen geprägten demokratischen Auseinandersetzung gestützt werden.²⁶⁵ Grundrechte, welche die mutmasslich geteilten Prinzipien liberaler Gerechtigkeit konkretisieren, bleiben selber dem politischen Alltagsgeschäft enthoben: „[I]n a just society [...] the rights secured by justice are not subject to political bargaining“²⁶⁶. Statt als ergebnisoffene Prozedur zur kollektiven Entscheidung über die gesellschaftliche Allokation von Grundgütern ist die Demokratie, so gesehen, als blosse „Anwendungsgestalt“²⁶⁷ einer Gerechtigkeitstheorie zu verstehen, die ihr „unbedingte Grundsätze“²⁶⁸ als Zielvorgaben bereitstellt: „[T]he two principles of justice already chosen define an independent standard of the desired outcome.“²⁶⁹ Verfehlt sie die substantiellen liberal-egalitären Gerechtigkeitsstandards, auf deren Verwirklichung sie aufruht, verliert die demokratische Regierungsform ihre Berechtigung.

Dieses restriktive Verständnis einer normativ zugerichteten Demokratie kommt nicht zuletzt in Rawls' Diskussion der gerichtlichen Überprüfung demokratischer Entscheidungen zum

²⁶² Rawls (1999a), S. 194 [Übers.: R.M.].

²⁶³ Vgl. Rawls (1999a), S. 311ff.

²⁶⁴ Rawls (1995), S. 144, Anm. 22 [Übers.: R.M.].

²⁶⁵ Vgl. hierzu auch Gutmann (2003), S. 188f.

²⁶⁶ Rawls (1999a), S. 3f.

²⁶⁷ Niederberger (2009a), S. 87.

²⁶⁸ Rawls (1999a), S. 100 [Übers.: R.M.].

²⁶⁹ Rawls (1999a), S. 174.

Ausdruck. Sie berührt die Frage, wie sich die demokratieverbürgende Gerechtigkeit der gesellschaftlichen Grundstruktur schützen lässt, wenn die Vernünftigkeit demokratischer Entscheidungsträger nicht einfach vorausgesetzt werden kann. Höchste Gerichtsinstanzen wie der amerikanische *Supreme Court* fungieren hier als „Exemplar of Public Reason“²⁷⁰, als Hüter von präsumtiv höheren Normen gegen ihre Unterwanderung durch vorübergehende demokratische Mehrheiten: „By applying public reason, the court is to prevent that [higher, R.M.] law from being eroded by the legislation of transient majorities“.²⁷¹ Dabei geht es nicht bloss darum, die Konformität erlassener Gesetze mit einer gegebenen Verfassung zu prüfen, die ja von einer stabilen Mehrheit in ihrem Sinne modifiziert werden kann.²⁷² Massgeblich sind nicht *konstitutionelle Paragraphen*, sondern für die Demokratie präsumtiv *konstitutive Prinzipien*.²⁷³ Höheres Recht ist die unbefangene Interpretation des Ingesamt aus Verfassungsinhalt, Urteilspraxis und ungeschriebener Tradition „in Begriffen einer öffentlichen Gerechtigkeitskonzeption“²⁷⁴, die die moralischen Intuitionen von Bürgern einer demokratischen Gesellschaft reflektiert. Massgeblich sind also überpositive Normen demokratischer Gerechtigkeit, die mutmasslich die moralphilosophisch unterlegten Begründungstexte von Urteilen rechenschaftspflichtiger Richter eher anleiten als die bisweilen unreflektierten und eigensinnigen Entscheidungen kapriziöser Bürger oder ihrer Repräsentanten. Richterliche Urteile lassen sich in diesem Sinne als Versuche verstehen, die expliziten Entscheidungen der Bürger gleichsam durch Erinnerung an von ihnen implizit mutmasslich anerkannte Gerechtigkeitsgebote zu korrigieren.

Dass Rawls in richterlichen Appellen an vertraute moralische Grundsätze, rechtliche Präzedenzfälle und politische Werte die öffentliche Vernunft paradigmatisch am Werk sieht, verrät einen advokatorischen Grundzug seines Demokratieverständnisses: Nicht geradehin über die Köpfe der Bürger hinweg, aber doch im Namen ihres hypothetischen demokratischen Selbst gilt es mitunter Gerechtigkeitsprinzipien zu schützen, die in der politischen Auseinandersetzung zwischen den real existierenden Bürgern zur Disposition gestellt werden mögen. Zugespitzt formuliert: Weil massgeblich ist, was die Bürger *eigentlich* für richtig halten sollten, soweit sie sich als Demokraten verstehen, dürfen sie auch in Demokratien eben nicht alles beschliessen, was sie *faktisch* für richtig halten. Hier liegt der Verdacht eines anmassenden Paternalismus nahe, der im Zweifelsfall unterstelltermassen *zustimmungswürdige* Verhältnisse ohne die freie

²⁷⁰ Rawls (2005), S. 231.

²⁷¹ Rawls (2005), S. 233.

²⁷² Vgl. Rawls (1999a), S. 195.

²⁷³ Vgl. hierzu auch Cohen (2003), S. 119f.

²⁷⁴ Rawls (2003), S. 339.

Zustimmung der Bürger meint durchsetzen zu müssen.²⁷⁵ Der bevormundende Gestus dieser Unterstellung hat gewiss etwas Undemokratisches. Doch im Falle von Rawls wäre spezifischer von einem demokratischen Paternalismus zu sprechen, zumal er die Einschränkung demokratischer Willkür im Namen der Gerechtigkeit gerade auch mit dem Anspruch verbindet, die Stabilität der Demokratie zu gewährleisten.

2.1.3. Gerechtigkeit und die „Frage der Stabilität“

Letztlich ist Rawls' Theorie der Gerechtigkeit motiviert von der „Sorge um den historischen Fortbestand der konstitutionellen Demokratie.“²⁷⁶ Das Interesse am „Problem der Stabilität“, respektive an der „Frage der Stabilität“ kennzeichnet schon das frühe Hauptwerk und zeigt sich insbesondere noch einmal in der letzten Monographie vor seinem Tod.²⁷⁷ Dabei lassen sich zwei Arten von stabilitätstheoretischen Überlegungen unterscheiden.

Das Versprechen gleicher Spiessse

Die erste berührt direkt die Frage nach dem *Wechselverhältnis von Demokratie und Gerechtigkeit*. Das gedankenexperimentelle Konstrukt eines hypothetischen Urzustandes bezweckt ja, wie gesehen, die Rekonstruktion einer „liberalen politischen Gerechtigkeitskonzeption für ein demokratisches Regime“.²⁷⁸ Dass dazu die Garantie gleicher Rechte auf politische Partizipation gehört, mitsamt der Freiheit, für politische Ämter zu kandidieren, sich zu versammeln und seine Meinung öffentlich kund zu tun, ist unschwer einzusehen. Zur Garantie solcher Rechte muss aber das Versprechen auf die Gewährleistung der (sozioökonomischen) Bedingungen hinzutreten, unter denen die Bürger sie effektiv nutzen können. Politische Freiheiten müssen, so Rawls, „nach Massgabe ihres fairen Wertes gewährt“²⁷⁹ werden. Nun wirken die Umverteilungsmassnahmen zugunsten der Schlechtestgestellten, die das Prinzip „demokratischer Gleichheit“ verspricht, gewiss in Richtung einer minimalen Grundausstattung aller Bürger mit Ressourcen, die sie zur effektiven Wahrnehmung ihrer politischen Beteiligungsrechte befähigen. Zugleich ist Rawls aber sensibel für den Umstand, dass politische Handlungsspielräume in viel stärkerem Ausmass noch als private Handlungsfreiheiten durch die *relative* Ressourcenausstattung der Bürger geprägt

²⁷⁵ Zu einem solchen Paternalismusverdacht gegenüber Rawls, vgl. Niederberger (2009a), S. 87f.

²⁷⁶ Rawls (1999d), S. 616 [Übers.: R.M.].

²⁷⁷ Vgl. Rawls (1999a), §79 u. Rawls (2001), §55.

²⁷⁸ Rawls (1995), S. 133 [Übers.: R.M.].

²⁷⁹ Rawls (1992), S. 199. Vgl. hierzu auch Rawls (1999a), S. 179f. u. Rawls (2005), S. 325ff.

sind.²⁸⁰ Denn erstens hängt „der Nutzen unserer *politischen* Freiheiten weit mehr von unserer sozialen Position und unserer Stellung bei der Verteilung von Einkommen und Besitz [ab] als der Nutzen unserer übrigen Grundfreiheiten“²⁸¹ und zweitens spielen sie eine „besondere Rolle [...] bei der Festlegung der Gesetze und Massnahmen zur Regelung der Grundstruktur“²⁸²: Von den sozialen Umständen geprägte ungleiche Möglichkeiten zur Einflussnahme auf den politischen Prozess haben eine rekursive Wirkung auf die Regulierung ebendieser Umstände. Wer mehr finanzielles oder soziales Kapital in die politische Waagschale werfen kann, ist eben auch eher in der Lage dafür zu sorgen, dass dies so bleibt. „[W]henver those who have greater private means are permitted to use their advantage to control the course of public debate [...] they are likely to acquire a preponderant weight in settling social questions, at least in regard [...] to those things that support their favored circumstances.“²⁸³ Dieser grössere Einfluss der Bessergestellten auf die Gesetzgebung wird erwartungsgemäss wiederum der sozioökonomischen Ungleichheit Vorschub leisten, die an seinem Ursprung stand. Dies wiederum wird die Einflussdiskrepanzen zwischen den Bürgern vergrössern usw. Rawls warnt in diesem Sinne vor einem Teufelskreis von politischer und sozialer Ungleichheit, der die Etablierung einer gerechten Grundstruktur ebenso verhindert wie die Realisierung demokratischer Verhältnisse. „Thus inequities in the economic and social system may soon undermine whatever political equality might have existed under fortunate historical conditions.“²⁸⁴ Ein demokratisches Gemeinwesen, das politische Freiheitsrechte zwar in Aussicht stellt, ohne aber die Voraussetzungen für ihren fairen Wert zu berücksichtigen, so die stabilitätstheoretische Sorge, wird über kurz oder lang in eine Art von Plutokratie degenerieren.

Das Prinzip „demokratischer Gleichheit“ verlangt demnach zwar nicht die *Eliminierung* aller sozioökonomischen Ungleichheiten (solange sie den Schlechtestgestellten dienen), wohl aber ihren redistributiven Ausgleich und zumal ihre *Entkoppelung* von politischen Einflussmöglichkeiten.²⁸⁵ Vor diesem Hintergrund spricht sich Rawls für politische Massnahmen zur langfristigen Sicherung einer minimalen „Hintergrundgerechtigkeit“²⁸⁶ aus,

²⁸⁰ Vgl. hierzu auch Schäfer (2015), S. 42. Brian Barry (2005), S. 180, verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass politische Handlungsmöglichkeiten wesentlich „positionale Güter“ darstellen, für deren Nutzen die Art ihrer Verteilung bestimmend ist: „[I]n politics, what matters is not how much your group has but how much it has in relation to others.“

²⁸¹ Rawls (2003), S. 448.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Rawls (1999a), S. 198. Vgl. auch Rawls (2005), S. 327f.: „[U]nless the fair value of these [political, R.M.] liberties is approximately preserved, just background institutions are unlikely to be either established or maintained.“

²⁸⁴ Rawls (1999a), S. 199.

²⁸⁵ Vgl. zu dieser Unterscheidung z.B. Wolff (1998), S. 125.

²⁸⁶ Vgl. Rawls (2005), S. 265ff. [Übers.: R.M.].

die gewährleistet, dass in der politischen Auseinandersetzung über die Grundstruktur des Zusammenlebens gleich lange Spiesse verteilt sind. Dazu gehört eine breite Streuung von Vermögen und Verfügungsmacht über die Produktionsmittel in einer „property-owning democracy“, die über die minimalen Vorgaben des „Unterschiedsprinzips“ hinausgeht und eine Konzentration ökonomischer Macht verhindert, die sich in politisches Kapital ummünzen liesse.²⁸⁷ Dazu gehört aber auch eine strenge Regulierung der finanziellen Unterstützung politischer Kampagnen, mithin gar eine „öffentliche Finanzierung von Wahlen“²⁸⁸, wodurch der besondere Einfluss potenter Geldgeber auf den politischen Prozess gekappt werden soll: „Public deliberation must be [...] set free from the curse of money“²⁸⁹ – eine Warnung, die angesichts der zunehmenden Abhängigkeit politischer Kampagnen von privaten Investitionen an Dringlichkeit noch dazugewonnen hat.²⁹⁰ Der regulatorische Eingriff des Staates in wirtschaftliche Prozesse, so Rawls’ durchaus republikanische Pointe, ist eben nicht nur aus gerechtigkeits-theoretischen, sondern auch und gerade aus demokratietheoretischen Gründen erforderlich.²⁹¹ Die Frage nach der Abschirmung der politischen Sphäre vom Einfluss sozioökonomischer Ungleichheiten berührt das Problem demokratischer Stabilität: „[D]as Gedeihen der konstitutionellen Demokratie hängt davon ab, dass eine praktisch umsetzbare Antwort darauf gefunden wird.“²⁹² Über diese Antwort kann aber nicht wiederum in einem politischen Prozess abschliessend befunden werden, der just von solchen Ungleichheiten gekennzeichnet ist.²⁹³ Die Voraussetzungen, unter denen politische Freiheiten einen fairen Wert erhalten, müssen daher gegebenenfalls an demokratischen Entscheidungen der Bürger vorbei (wenn auch in ihrem Namen) gesichert werden, gerade um zu gewährleisten, dass der demokratische Charakter politischer Entscheidungen erhalten bleibt.

Die Erwartung gesellschaftlichen Supports

Eine zweite Hinsicht, in der Rawls mit der Verpflichtung der Demokratie auf Normen sozialer Gerechtigkeit die Aussicht auf ihre Stabilisierung verbindet, berührt die Frage nach dem

²⁸⁷ Vgl. hierzu z.B. Rawls (2001), §42, sowie Rawls (2005), S. lvii.

²⁸⁸ Rawls (2005), S. lvi [Übers.: R.M.].

²⁸⁹ Rawls (1999b), S. 580.

²⁹⁰ Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die 2010 durch den *Supreme Court* abgesegnete Erlaubnis für Firmen, mittels sogenannter Super PACs (*Political Action Committees*) Wahlkampfspenden in unbegrenzter Höhe zu tätigen. Vgl. hierzu eine Zusammenstellung entsprechender Wahlkampfspenden aus dem Jahr 2012 in: Ericson, Matthew et al.: „Who’s Financing the ‘Super-PACs‘“. *The New York Times*, 7.5.2012 (<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/interactive/2012/01/31/us/politics/super-pac-donors.html?hp> [17.4.2018]).

²⁹¹ Vgl. hierzu insbesondere Marti (2006a), S. 215f. u. Marti (2013), S. 23.

²⁹² Rawls (2001), S. 150 [Übers.: R.M.].

²⁹³ Vgl. Rawls (1999a), S. 199.

Wechselverhältnis von demokratischen Institutionen und demokratischen Einstellungen. Die Begründung normativer Prinzipien des Zusammenlebens durch den Nachweis ihrer Akzeptabilität für fiktive Vertragsteilnehmer bedarf der Ergänzung durch die Reflexion darüber, inwiefern mit der Unterstützung oder gar Verteidigung dieser Prinzipien durch die Bürger real existierender Demokratien gerechnet werden kann. Mithin stellt sich die Frage, „whether justice as fairness is able to generate sufficient support for itself“.²⁹⁴ Nur eine Gerechtigkeitskonzeption, die neben ihren Legitimitätskriterien auch ihre Realisierungsbedingungen reflektiert, lässt sich in diesem Sinne als „realistische Utopie“²⁹⁵ bezeichnen. Dabei geht es nicht bloss um die Garantie der Einhaltung vernünftiger Normen durch äusseren Zwang – etwa nach dem hobbesschen Schema der Einsetzung einer absoluten Staatsgewalt.²⁹⁶ „Stabilität aus den richtigen Gründen“²⁹⁷ ist dann erreicht, wenn die Einhaltung dieser Normen allein aus Einsicht in ihre Akzeptabilität erfolgt. Nun stärkt es die Plausibilität der Erwartung dieser Einsicht, wenn Grund zur Annahme besteht, dass gerade eine Gesellschaft, die den Bedingungen politischer Freiheit und Ebenbürtigkeit für Alle verpflichtet ist, zur Verankerung der Überzeugung beiträgt, es handle sich hierbei um verteidigungswerte Prinzipien. Rawls‘ Postulat der Stabilität einer demokratischen Gesellschaftsordnung geht in diese Richtung. Es besagt, dass eine den Grundlagen der Demokratie verpflichtete Gesellschaft die Bereitschaft der Bürger stärkt, sich für die Demokratie und ihre Grundlagen auch einzusetzen: „Ich werde davon ausgehen, dass wir, wenn wir in einem System vernünftiger oder gerechter politischer oder sozialer Institutionen aufwachsen, diese Institutionen später im Erwachsenenalter, wenn es darauf ankommt, bejahen werden und dass sie dauerhaft bestehen werden.“²⁹⁸ Im Zuge ihrer intakten Sozialisation in einer Gesellschaft, die Allen eine faire Chance zur Verwirklichung eigener Lebenspläne verbürgt und für einen gerechten Ausgleich materieller Ungleichheiten sorgt, festigt sich, so die Annahme, der „Gerechtigkeitsinn“ der Bürger, der davon abhält, die Regeln des Zusammenlebens zum eigenen Vorteil zu brechen.²⁹⁹ „[A]s citizens come to appreciate what a liberal conception achieves, they acquire an allegiance to it [...] that becomes stronger over time.“³⁰⁰ Soweit eine nach liberalen und demokratischen

²⁹⁴ Rawls (2001), S. 181.

²⁹⁵ Rawls (2002), S. 13.

²⁹⁶ Vgl. Hobbes (1966), Kap. 13-18, sowie hierzu Rawls (1999a), S. 211 u. 435 u. Rawls (2001), S. 185f.

²⁹⁷ Rawls (2002), S. 15.

²⁹⁸ Rawls (2002), S. 5. Vgl. ähnlich auch Rawls (2005), S. 142 u. S. xl: „[T]he laws of nature and human psychology would lead citizens who grow up as members of that well-ordered society to acquire a sense of justice sufficiently strong to uphold their political and social institutions over generations.“

²⁹⁹ Vgl. Rawls (1999a), S. 435. Hierzu auch Pauer-Studer (2003), S. 78f.

³⁰⁰ Rawls (2001), S. 194.

Prinzipien eingerichtete Gesellschaft in diesem Sinne das moralische Fundament präsumtiv festigt, auf dem sie steht, ist sie, so Rawls' optimistische Erwartung, „inherently stable“.³⁰¹

2.2. Demokratie nach Massgabe gerechter Rechtsprinzipien (Dworkin)

Wie Rawls hebt auch Ronald Dworkin die Bindung demokratischer Gesellschaften an überpositive Normen hervor, die der demokratischen Verfügung selber entzogen bleiben. Im Hintergrund steht dabei eine „comprehensive theory of value“³⁰², die unterstellt, dass die rechtliche Grundordnung einer Gesellschaft, wie sie in ihrer geschriebenen Verfassung und gewohnten Rechtsprechungspraxis zum Ausdruck kommt, ein moralisches Selbstverständnis widerspiegelt, dem auch politisch Rechnung zu tragen ist. Die Rechtmässigkeit demokratischer Entscheidungen, so die Folgerung daraus, bemisst sich nicht allein an der Art ihres Zustandekommens, sondern auch an ihrer Kohärenz mit präsumtiv geteilten moralischen Prinzipien. Die Beurteilung demokratischer Legitimität setzt mithin eine zweistufige Interpretationsleistung voraus: Zunächst gilt es, die leitenden Moralvorstellungen hinter der gegebenen rechtlichen Grundordnung zu eruieren (2.2.1), sodann müssen demokratische Entscheidungen im Lichte dieser Prinzipien geprüft und gegebenenfalls juristisch revidiert werden (2.2.2). Auch Dworkins entsprechend restriktives Demokratieverständnis ist dabei von stabilisatorischen Überlegungen geleitet: Die Verpflichtung der Demokratie auf moralische Grundsätze, die ihr implizit sind, dient letztlich ihrem Schutz vor politischen Kräften, die sie potentiell unterminieren (2.2.3).

2.2.1. „Justice for Hedgehogs“: Integrität im Wertgefüge

Stärker als Rawls bindet Dworkin, der beruflich auch als Anwalt tätig war, seine Demokratietheorie an rechtstheoretische Überlegungen. Recht ist dabei recht eigentlich als die *Rechtspraxis* zu verstehen, in der über die Rechtmässigkeit von Handlungen und politischen Entscheidungen verbindlich geurteilt wird.³⁰³ Paradigmatisch für diese Praxis ist die Tätigkeit von Richtern, Anwälten oder juristischen Gutachtern. Die Rechtmässigkeit, die zu beurteilen ihre Aufgabe ist, meint nicht allein die Konsistenz bestimmter Akte mit dem hierarchisch

³⁰¹ Rawls (1999a), S. 436. Diese Annahme deckt sich mit dem empirischen Befund, wonach einer der besten Indikatoren für die zu erwartende demokratische Stabilität eines Landes die *bisherige* Dauer seines demokratischen Bestehens ist: „[D]emocracies are more likely to survive if they have lasted for a while“ (Przeworski et al. (1996), S. 50).

³⁰² Dworkin (1999), S. 30.

³⁰³ Vgl. Dworkin (1986), S. 90ff.

geordneten Insgesamt an positivem Recht. Das liegt schon daran, dass positivrechtliche Regeln immer lückenhaft, interpretationsbedürftig und teilweise widersprüchlich sein werden und deshalb der beurteilenden Instanz immer einen diskreten Spielraum offen lassen, sie zu handhaben (zu komplettieren, auszudeuten, zu gewichten...).³⁰⁴ Die Zulässigkeit ihrer Handhabung aber bemisst sich an Massstäben, die nicht wiederum als trennscharfe *Regeln* des Rechts gesetzt sind, sondern vergleichsweise diffuse moralische *Prinzipien* der Gerechtigkeit reflektieren.³⁰⁵ Gerichtliche Urteilsschriften, advokatorische Plädoyers und Rechtsgutachten von juristischen Experten sind nicht einfach nur Übungen in Gesetzesexegese, sondern durchzogen von moralischen Erwägungen.

Methode: „Konstruktive Interpretation“

Dabei ist der Rekurs auf die massgeblichen Gerechtigkeitsprinzipien, so Dworkin, keineswegs dem blossen Belieben der zuständigen urteilenden Instanzen überlassen, die die „harten“ Rechtsnormen durch ihr moralisches Gutdünken aufweichen.³⁰⁶ Denn die Tatsache, dass moralische Grundsätze nicht wie Rechtsregeln explizit gemacht und kodifiziert sind, bedeutet nicht, dass es für die Moral keine objektive Gültigkeit geben kann. Dworkins realistisches Rechtsverständnis geht von beurteilerunabhängig richtigen und falschen Antworten auf normative Fragen aus.³⁰⁷ Allerdings sind die relevanten Standards zur Bestimmung geltender Moralprinzipien andere als diejenigen zur Bestimmung geltender Rechtsnormen. Analog zur richtigen Exegese des Rechtskorpus eines politischen Gemeinwesens wird hier nach der richtigen Interpretation von dessen moralischem Selbstverständnis gefragt, wie es wiederum in der Verfassung, der Gesetzeslage und der Rechtssprechungsgeschichte, aber auch überhaupt im alltäglichen Rechtsverständnis zum Ausdruck kommt, ohne *als solches* explizit niedergeschrieben zu sein.³⁰⁸ Die Art dieser Interpretationspraxis stellt sich Dworkin nach dem Vorbild von Rawls' „reflective equilibrium“ vor: Für zunächst hypothetisch angenommene Moralprinzipien muss plausibel gemacht werden

³⁰⁴ „The strict positivistic sources of law had fuzzy boundaries and left gaps; these had to be sharpened or filled in with interpretation, and interpretation requires judges to decide which way of continuing the story that the legislature or other judges have begun is the most satisfactory, all things considered. That is a judgement that is moral at core“ (Dworkin (2004), S. 67f.).

³⁰⁵ Zu dieser Unterscheidung zwischen (rechtlichen) Regeln und (moralischen) Prinzipien, vgl. Dworkin (1977), S. 22ff.

³⁰⁶ Vgl. Dworkin (1977), S. 33ff.

³⁰⁷ Vgl. Dworkin (2012), S. 24ff.

³⁰⁸ Vgl. Dworkin (1982) u. Dworkin (1996b). Das juristische interpretative Vorgehen ist demnach, so Dworkin, vergleichbar mit dem Schreiben eines Fortsetzungsromans: In beiden Fällen ist sowohl die Anknüpfung an einen bestehenden Korpus von Texten erforderlich als auch die kreative Fortsetzung im Lichte eigener Vorstellungen über den Sinn des bisher Geleisteten. Vgl. hierzu Dworkin (1982), S. 192ff.

können, dass sie im Einklang mit Präzedenzfällen, Gesetzen und Verfassungsartikeln stehen. Wo dies nicht gelingt, können dann sowohl jene Prinzipien überdacht und modifiziert als auch Elemente des bestehenden Rechts relativiert werden, wobei Verfassungsartikel natürlich schwieriger zu übergehen sind, als einzelne Präzedenzfälle, die leichter als historische „Fehler“ verstanden werden können.³⁰⁹

Die Rechtmässigkeit menschlicher Handlungen und politischer Entscheidungen bemisst sich demnach sowohl an positivrechtlichen Regeln als auch an autoritativen moralischen Prinzipien. Denn: „[W]e treat as law, not only what the proper officials have declared, but the principles underlying what they have declared“³¹⁰. Dieser Vorstellung von „law as integrity“³¹¹ gemäss müssen die Regeln des gesetzten Rechts im Einklang mit Grundprinzipien der politischen Moral zur Durchsetzung gelangen, die „in gegenwärtigen humanistischen Gesellschaften weithin akzeptiert sind.“³¹² In der Betonung der Ergänzungsbedürftigkeit von Rechtsregeln gelangt Dworkins Antipositivismus zum Ausdruck. In der Annahme, Moralprinzipien seien in einem Überlegungsgleichgewicht wiederum zurückgebunden an das Insgesamt der Rechtsordnung und Rechtsprechungstradition kommt seine Ablehnung eines naturrechtlichen Fundamentes der Gesellschaftsordnung zur Geltung. Beides zusammen lässt Dworkins „integrity thesis“³¹³ erkennen, die von einem integrierten Wertegefüge ausgeht, das unsere Vorstellungen von guter Lebensführung, moralisch richtigem Handeln und rechtlich gebotenem Verhalten anleitet. Dworkin verteidigt in diesem Sinne eine Auffassung von „Gerechtigkeit für Igel“, die Archilochos‘ bekanntem Fragment gemäss eine grosse Sache wissen, statt wie die Füchse viele kleine Dinge.³¹⁴ Recht und Moral sind demnach keine getrennten Sphären, sondern unterschiedliche Ausdrucksformen präsumtiv kohärenter „konstitutioneller moralischer Prinzipien“³¹⁵, die anerkannte normative Selbstverständlichkeiten formulieren. Die Legitimitätsgrundlagen des politischen Zusammenlebens hängen letztlich am ebenso anspruchsvollen wie unerlässlichen *juristischen* Unterfangen, sich diesen

³⁰⁹ Vgl. Dworkin (1977), S. 159ff.

³¹⁰ Dworkin (1995), S. 6.

³¹¹ Dworkin (1986), S. 380.

³¹² Dworkin (1996c), S. 42 [Übers.: R.M.].

³¹³ Dworkin (1999), S. 24.

³¹⁴ Vgl. Dworkin (2012), S. 13f. Das Fragment lautet folgendermassen: „Πόλλ’ οἶδ’ ἀλώπηξ, ἀλλ’ ἐχῖνος ἓν μέγα.“ Auf Deutsch in etwa: „Vieles weiss der Fuchs, aber der Igel nur eines, und das ist gross!“ (vgl. Archilochos (1998), Frag. 201 (S. 80f.)). Isaiah Berlin (2009) hat – mit umgekehrten Sympathien – die Dworkin zugrundeliegende Deutung vorgelegt, dass das Fragment den Unterschied betont zwischen monistischen Menschentypen, „die alles auf eine einzige, zentrale Einsicht beziehen“ und Pluralisten, „die viele, oft unzusammenhängende und sogar widersprüchliche Ziele verfolgen“ (S. 7).

³¹⁵ Dworkin (1996b) [Übers.: R.M.].

Selbstverständlichkeiten in „konstruktiver Interpretation“³¹⁶ anzunähern – und nicht am immer vorläufigen Resultat eines konflikthaften *politischen* Prozesses.

Prinzipien: Rechte als Trümpfe und Ressourcengleichheit

Dabei geht Dworkin wie Rawls davon aus, dass in ein Überlegungsgleichgewicht mit dem Insgesamt unserer Rechtsordnung einzig Grundsätze eines „*egalitären Liberalismus*“³¹⁷ zu bringen sind, die einerseits der Würde der Menschen als selbstbestimmte Wesen gerecht werden und andererseits die Gleichheit der Bedingungen sicherstellen, die eine selbstbestimmte Lebensführung ermöglichen: Normative Grundlage und eigentlicher „*common ground*“³¹⁸ des politischen Zusammenlebens unter demokratischen Vorzeichen ist die Annahme, „dass die Regierung alle ihrer Herrschaft Unterworfenen mit *gleicher Berücksichtigung und Achtung* (equal concern and respect) behandeln muss“.³¹⁹ Der Grundsatz gleicher Berücksichtigung bedeutet ganz allgemein, dass die unvermeidlichen staatlichen Freiheitseingriffe den Interessen und dem „Schicksal“ aller Betroffenen als Ebenbürtigen Rechnung tragen sollen.³²⁰ Das Prinzip gleicher Achtung verlangt, dass allen Bürgern die freie und eigenverantwortliche Wahl der Normen zugemutet wird, an denen sie ihr Leben ausrichten.³²¹ Diese Verbindung von Interessens- und Freiheitssensibilität in „zwei grundlegenden Prinzipien menschlicher Würde“³²² ist ebenso charakteristisch für eine liberale Gesellschaft, wie sie die utilitaristische Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Wohl ausschliesst. Alle Menschen haben einen unhintergehbaren und nicht verrechenbaren Anspruch auf Rechtfertigung im Lichte ihrer Interessen und sie haben deshalb auch Grundrechte auf die Bedingungen, die ihnen diesen Anspruch unabhängig vom mehrheitlichen Dafürhalten sichern. Solche Grundrechte sind gleichsam „trump cards held by individuals“³²³, die auszuspielen ihnen auch im Rekurs auf das vermeintliche Gemeinwohl nicht verwehrt werden darf.³²⁴

³¹⁶ Dworkin (1999), S. 15 [Übers.: R.M.].

³¹⁷ Dworkin (1999), S. 23 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.].

³¹⁸ Dworkin (2006), S. 160.

³¹⁹ Dworkin (2012), S. 712.

³²⁰ Vgl. Dworkin (2012), S. 15. Für eine etwas andere Formulierung, vgl. auch Dworkin (1985), S. 205: „[Government] must impose no sacrifice or constraint on any citizen in virtue of an argument that the citizen could not accept without abandoning his sense of his equal worth.“

³²¹ Vgl. z.B. Dworkin (1999), S. 54: „It assigns people responsibility for the evaluative design of their life: it assigns each person the responsibility to shape his life to a conception of ethical value that is chosen or endorsed by him rather than by any other person or group“.

³²² Dworkin (2006), S. 160 [Übers.: R.M.].

³²³ Dworkin (1978), S. 136.

³²⁴ Vgl. zum Verständnis von Rechten als „Trümpfen“ auch Dworkin (1984).

Es passt zu Dworkins Bemühen um ein integratives Verständnis unseres Wertesystems, dass er aus dieser liberalen Grundformel der gleichen Berücksichtigung und Achtung weitergehende normative Standards zu gewinnen versucht, an denen sich die Legitimität der zwingenden Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens bemisst. Das berührt auch das angemessene Verständnis sozialer Gerechtigkeit: Die materiellen Ungleichheiten zwischen den Menschen sind demnach nicht allein auf unterschiedlichen Verdienst zurückzuführen, sondern auch auf die Tatsache, dass die Regeln, mit denen der Staat in das Leben der Bürger eingreift, Fähigkeiten und Talente, für die sie nicht verantwortlich gemacht werden können, unterschiedlich privilegiert. Das egalitäre Prinzip der gleichen Berücksichtigung verlangt deshalb nach einer Umverteilungspolitik, die solche unverdienten und deshalb diskriminierenden Privilegien und Nachteile ausgleicht – „compensatory strategies to repair [...] inequalities in personal resources and in brute luck“.³²⁵ Allerdings kann es dabei nicht um eine Umverteilung der Art gehen, die den Gesellschaftsmitgliedern das gleiche Wohlergehen (*welfare*) im Resultat sichert. Denn das hiesse ja, einen allgemeingültigen Standard des menschlichen Wohls und des gelungenen Lebens vorauszusetzen und den Bürgern nicht zuzumuten, ihre Ziele eigenverantwortlich festzulegen und die Konsequenzen daraus zu tragen. Dadurch würde wiederum das liberale Prinzip der gleichen Achtung vor der persönlichen Autonomie missachtet. Nicht Gleichheit des Wohlergehens ist also anzustreben, sondern Gleichheit an Ressourcen, aus denen Unterschiedliches zu leisten und anzustreben den Gesellschaftsmitgliedern durchaus zugemutet werden soll.³²⁶ In diesem Sinne hat der liberale Staat, so Dworkin, für eine Verteilung von Grundgütern zu sorgen, die unempfindlich ist für Ausstattungen (*endowment-insensitive*), aber sehr wohl empfindlich für Anstrengungen (*ambition-sensitive*).³²⁷ Ebenso wie Rawls' Konzeption von *Gerechtigkeit als Fairness* läuft Dworkins Vorstellung von *Gerechtigkeit für Igel* auf ein „restatement of the liberal position“³²⁸ hinaus, wonach allen Bürgern sowohl *freiheitliche* Grundrechte zustehen, die ein Leben nach eigenem Ermessen zu führen erlauben, als auch *egalitäre* sozioökonomische Rahmenbedingungen, die unverantwortbare Unterschiede des Freiheitsnutzens ausgleichen.

³²⁵ Dworkin (1999), S. 100.

³²⁶ Vgl. z.B. Dworkin (1985), S. 206 u. Dworkin (1996c), S. 45f.

³²⁷ Vgl. Dworkin (1981), S. 311.

³²⁸ Dworkin (2006), S. 143.

2.2.2. *Demokratie als abhängige Konzeption*

Die rechtstheoretische Verklammerung von Recht und Moral ist demokratietheoretisch folgenreich. Sie bedeutet, dass die Demokratie normativen Restriktionen untersteht, die nicht wiederum im Prozess demokratischer Rechtsetzung zur Disposition stehen – gerade weil sie Prinzipien menschlicher Würde zum Ausdruck bringen, die als gemeinhin akzeptiert gelten können.³²⁹ Der demokratische Souverän ist durch höhere Regeln gebunden als durch seine eigene Gesetzgebung. Die Rechtmässigkeit demokratischer Entscheidungen bemisst sich nicht bloss an ihrer Vereinbarkeit mit bestehenden (höherstufigen) Rechtsnormen. Sie bemisst sich am liberalen Kernprinzip der gleichen Berücksichtigung und Achtung und dem damit verbundenen Gerechtigkeitsgrundsatz der Ressourcengleichheit, die präsumtiv das Rechtsgefüge insgesamt anleiten. Favorisiert ist hier also wiederum eine „abhängige Interpretation oder Konzeption von Demokratie“³³⁰ als Anwendungsgestalt liberal-egalitärer Zielvorgaben: „What political institutions and processes should an egalitarian community have?“, so die entsprechende Problemstellung, die von einer Zurichtung der Demokratie auf die substantiellen moralischen Standards eines egalitären Liberalismus ausgeht.³³¹ Dworkin verbindet diese Zurichtung mit einem „partnerschaftlichen“ Demokratieverständnis.³³² Es steht der Auffassung entgegen, dass der freien Verfügung von unter fairen Bedingungen zustande gekommenen demokratischen Mehrheiten nichts entzogen werden darf. Einer solchen „majoritären Auffassung zufolge muss Demokratie rein prozedural verstanden werden, während die partnerschaftliche Konzeption einer Demokratie substantielle Bedingungen der Legitimität auferlegt“³³³, die die Idee von Bürgern als ebenbürtigen Partnern und damit verbundene moralische Vorstellungen von Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit betreffen.³³⁴ Mithin bemisst sich in einer partnerschaftlichen Demokratie die Rechtmässigkeit politischer Entscheidungen an der moralischen Vorgabe, dass die Bürger „im Bereich der Politik alle einander mit gleicher Berücksichtigung und Achtung begegnen sollten“³³⁵. So wie der

³²⁹ Vgl. Dworkin (1999), S. 64.

³³⁰ Vgl. Dworkin (1987), S. 3 [Hervorhebung im Original, Übers.: R.M.].

³³¹ „Democracy is justified because it enforces the right of each person to respect and concern as an individual“ (Dworkin (1978), S. 133f.).

³³² Vgl. Dworkin (1998a), sowie Dworkin (1994), S. 179ff., Dworkin (1999), S. 73ff., Dworkin (2006), S. 131ff. u. Dworkin (2012), S. 646ff.

³³³ Dworkin (2012), S. 649.

³³⁴ „[T]he partnership conception does not make [democracy independent of the rest of political morality; on that conception we need a theory of equal partnership to decide what is or is not a democratic decision, and we need to consult ideas about justice, equality, and liberty in order to construct such a theory“ (Dworkin (2006), S. 134).

³³⁵ Dworkin (2012), S. 649 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch ebd., S. 591: „Die Struktur und die Entscheidungen der Regierung müssen der gleichen Wichtigkeit der Menschen und ihrer persönlichen Verantwortung Rechnung tragen. Eine Konzeption der Demokratie besagt, welche politischen Strukturen und Praktiken diese Herausforderung am besten zu meistern in der Lage sind.“

Grundsatz der Ressourcengleichheit das liberale Kernprinzip für die Frage nach sozialer Gerechtigkeit weiter ausbuchstabiert, elaboriert Dworkin in seinen demokratietheoretischen Erwägungen normative Verbindlichkeiten für den „Bereich der Politik“. Dazu gehört, dass alle Bürger eine gewisse Rolle bei der Einwirkung auf den politischen Prozess müssen spielen können und die unvermeidlichen Unterschiede des Gewichts dieser Rolle nicht an die Bewertung von Eigenschaften gekoppelt sein dürfen, für die sie nichts können. Dieses *Prinzip der Partizipation* vereint die Idee des gleichen moralischen Status mit dem Gebot gleicher Achtung vor der freien Zustimmung und verbietet beispielsweise die Einschränkung des Wahlrechts auf bestimmte Personengruppen oder die Einführung von Zensurmassnahmen, die bestimmte Inhalte willkürlich aus der politischen Debatte ausschliessen.³³⁶ Darüber hinaus dürfen die unvermeidlichen Unterschiede der Auswirkungen demokratischer Entscheidungen auf das Leben der Bürger nicht einfach Ausdruck einer unterschiedlichen Gewichtung ihrer Interessen sein. Die Demokratie muss in diesem Sinne auch einem *Prinzip des Interesses* genügen, das die Grundidee der gleichen Berücksichtigung für die politische Sphäre ausdeutet. Deshalb steht zum Beispiel die Rechtmässigkeit demokratischer Entscheidungen infrage, wenn sie eine Ungleichverteilung materieller Ressourcen aufgrund von Kriterien wie Rasse oder Geschlecht bewirken oder stützen. Der Output der Demokratie, mithin ihre „ökonomischen, sozialen und legalen Einrichtungen [müssen] so beschaffen sein, dass sie generell unter einer redlichen Interpretation der Bedingungen gleicher Rücksichtnahme als gerechtfertigt erscheinen.“³³⁷ Schliesslich haben die Ergebnisse des demokratischen politischen Prozesses dem moralischen Gebot der gleichen Achtung vor der Autonomie der Bürger dahingehend zu genügen, dass sie ihre gleiche Möglichkeit, zu einem selbständigen politischen Urteil zu gelangen, nicht beeinträchtigt. Demnach hat die Demokratie auch einem moralischen *Prinzip der Selbständigkeit* zu genügen. Es verlangt, so Dworkin, nicht nur die Garantie solcher Rechte, die einen freien Austausch politischer Überzeugungen in der Öffentlichkeit ermöglichen (etwa die Rechte auf Rede-, Versammlungs- oder Glaubensfreiheit). Es bedeutet darüber hinaus auch die Verpflichtung zu „liberaler Toleranz“³³⁸ gegenüber Handlungen, die mit solchen Überzeugungen eng verbunden sein mögen (zum Beispiel bestimmte religiöse Praktiken).

Die Prinzipien der Partizipation, des Interesses und der Selbständigkeit stellen normative Vorgaben für den demokratischen Prozess dar, unter denen den Gesellschaftsmitgliedern erst der moralische Status als vollwertige, ebenbürtige und unabhängig urteilende Mitglieder der

³³⁶ Vgl. Dworkin (1994), S. 192ff. u. Dworkin (2012), S. 660.

³³⁷ Dworkin (1994), S. 195.

³³⁸ Dworkin (1994), S. 198.

politischen Gemeinschaft zukommt. „A political community cannot count anyone as a moral member unless it gives that person a *part* in any collective decision, a *stake* in it, and *independence* from it.“³³⁹ In einer Demokratie dürfen die Bürger eben nichts entscheiden, was diesen ihren Bürgerstatus untergräbt. In diesem Sinne ist eine partnerschaftliche, moralisch gebundene Demokratie einer majoritären Demokratie vorzuziehen, die höchstens durch ihre eigenen, rechtliche Realität gewordenen vorgängigen Entscheidungen gebunden ist. Massgeblich sind die aus dem Insgesamt an Rechtsordnung und Rechtsprechungstradition zu rekonstruierenden Grundnormen und nicht der faktische Wille der Mehrheit oder derer, die von einer Mehrheit unterstützt werden.

Schon deshalb setzt auch Dworkin auf Institutionen, die dem moralischen Prinzip gleicher Berücksichtigung und Achtung auch dann zur Durchsetzung verhelfen, wenn sein politischer Support nicht gegeben ist.³⁴⁰ Den paradigmatischen Kontext, in dem die Demokratie in ihre moralischen Grenzen verwiesen wird, bildet dabei wiederum die gerichtliche Überprüfung demokratischer politischer Entscheidungen. Dworkin ist der Auffassung, dass beispielsweise einer unabhängigen Verfassungsgerichtsbarkeit die Sensibilität für diese Grenzen eher zuzumuten ist, als parlamentarischen oder direktdemokratischen Institutionen, in denen doch immer die faktischen politischen Kräfteverhältnisse massgeblich sind.³⁴¹ Dies nicht allein deshalb, weil Richter kraft ihrer Ausbildung und ihrer Erfahrung im Vergleich zu gewählten Politikern oder gewöhnlichen Bürgern besser befähigt sind, die massgeblichen moralischen Standards aus der positiven Rechtsordnung herauszulesen. Sie haben auch überhaupt Anreiz zu entsprechender Reflexion, weil sie verpflichtet sind, ihr Urteil öffentlich zu rechtfertigen.³⁴² Das heisst überhaupt nicht, dass gerichtliche Instanzen gefeit davor wären, in rechtlich uneindeutigen Fällen eine unangemessene Auffassung der relevanten moralischen Prinzipien geltend zu machen. Dworkin gehörte wie auch Rawls zu den vehementesten Kritikern von Entscheidungen eines konservativ geprägten *Supreme Court*, die die finanzielle Einflussnahme von Unternehmen auf den demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozess absegneten. Die oberste Gerichtsbarkeit manifestierte dabei, so sein Urteil, „its power and will to reverse America’s drive to greater equality and more genuine democracy.“³⁴³ Diesen Fehler machte sie aber *trotz* des Anreizes und der ihr zugemuteten Fähigkeit zur prinzipiengeleiteten Reflexion, während die Aussicht, dass eine Mehrheit der

³³⁹ Dworkin (1996a), S. 24 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch Dworkin (1995), S. 9.

³⁴⁰ Vgl. Dworkin (1994), S. 174 u. Dworkin (1990), S. 32ff.

³⁴¹ Vgl. z.B. Dworkin (1995), S. 10f.

³⁴² Vgl. z.B. Dworkin (1977), S. 129 u. Dworkin (2004), S. 78.

³⁴³ Dworkin (2010).

Bürger moralisch falsche Entscheidungen trifft, gerade *wegen* des Fehlens dieses Anreizes und dieser Fähigkeit grösser ist. Vor diesem Hintergrund besteht Dworkin auf dem genuin „demokratischen Charakter der verfassungsrechtlichen Überprüfung“³⁴⁴ (mehrheits)demokratischer Entscheidungen. Sie stellt „einen notwendigen und vorteilhaften Korrekturmechanismus“ dar, ja, eine Praxis, die „für die Etablierung einer wirklichen Demokratie wesentlich ist“.³⁴⁵

2.2.3. „Gleiche Partnerschaft“ und demokratische Stabilität

Die Verpflichtung der Demokratie auf moralische Prinzipien, als deren letzte Hüterin eine ideale Verfassungsgerichtsbarkeit zu fungieren hätte, rechtfertigt also auch Dworkin nicht zuletzt mit Blick auf ihre Stabilität. Dabei geht es nicht nur um den Schutz solcher Verfassungsbestimmungen, die offensichtlich demokratische Prozeduren *etablieren*. Auch politische Spielräume präsumtiv „*einschränkende* Klauseln“, lassen sich „als Gebote interpretieren, die aus politischen und moralischen, die Demokratie schützenden Prinzipien erwachsen“.³⁴⁶ Dworkin betont in diesem Zusammenhang das emanzipatorische Versprechen, das mit der demokratischen Regierungsform verbunden ist und diese so attraktiv macht: Auch im politischen Verbund mit Anderen nicht der Willkür Einiger ausgeliefert zu sein, sondern unter Regeln zusammenzuleben, in deren Ausgestaltung man sich als ebenbürtiger Partner mit den je eigenen Anliegen und Überzeugungen hat einbringen können: „[W]e embrace democracy because it is a way to reconcile the need for collective government with the ideal of self-government“.³⁴⁷ Es ist die Verpflichtung des demokratischen Prozesses auf die genannten Prinzipien der Partizipation, des Interesses und der Selbständigkeit, die verhindert, dass dieses Versprechen auf politische *Selbstbestimmung* nicht für eine Minderheit dadurch zur Farce verkommt, dass an die Stelle eines durch Machtfülle überlegenen Autokraten eine ökonomisch einflussreiche Minderheit oder eine zahlenmässig dominierende Mehrheit rückt. Dworkin scheint in diesem Zusammenhang insbesondere zwei Szenarien vor Augen zu haben, vor deren Hintergrund es notwendig erscheint, die Demokratie durch Prinzipienbindung vor sich selber zu schützen:

³⁴⁴ Dworkin (1987), S. 29 [Übers.: R.M.].

³⁴⁵ Dworkin (2012), S. 642. Vgl. auch ebd. S. 651.

³⁴⁶ Dworkin (1994), S. 203 [Hervorhebung R.M.]. Vgl. auch Habermas/Dworkin (1997), S. 159 u. Dworkin (1995), S. 3: „[S]ome constitutional rules that might seem, on the surface, to be disabling rules are plainly essential to democracy.“

³⁴⁷ Dworkin (1999), S. 72. Vgl. auch ebd., S. 68 u. Dworkin (2006), S. 145.

Verstetigte Macht

Das eine Szenario ist dasjenige einer *progressiven Dominanz* wirtschaftlicher Eliten oder zahlenmässiger Mehrheiten: Würden dem demokratischen Prozess keine prinzipiellen Grenzen gesetzt, dann wäre es einer Mehrheit von politisch gleichen und freien Bürgern nicht benommen Entscheidungen zu fällen, die (i) den ebenbürtigen politischen Status der Bürger unterwanderten oder (ii) ihr unabhängiges politisches Urteil erschwerten. „Die eine Seite der Gleichheit“, so Dworkins Befürchtung, empfähle dann „ein politisches System, in dem es der Mehrheit freisteht, Minderheiten dessen zu berauben, was die andere Seite der Gleichheit fordert, d.h. eine gleiche Chance und gleiche Beteiligung an der Regierung.“³⁴⁸

(i) Paradigmatisch für den ersten Fall sind Entscheidungen über institutionelle Arrangements, die die Idee *sozialer Gerechtigkeit* betreffen und die Verteilung ökonomischer Ressourcen bestimmen. Wie für Rawls ergibt sich die Wichtigkeit eines Massstabes weitgehender Ressourcengleichheit für Dworkin auch aus der Bedeutung finanzieller Mittel für die politische Partizipation. Das Wahlrecht oder die Meinungs- und Versammlungsfreiheit allein verbürgen nicht schon die gleiche Chance aller Bürger zu einer gewissen „Hebelwirkung“ im politischen Prozess.³⁴⁹ Diese hängt ganz wesentlich ab vom *relativen* Anteil an verfügbaren finanziellen Mitteln.³⁵⁰ Dabei erweist sich insbesondere die finanzielle Macht von Unternehmen und schwerreichen Privatpersonen als gewichtiger politischer Faktor: „Big money poisons politics“.³⁵¹ Über die unterschiedlichen Möglichkeiten zur medialen Kommunikation, Vernetzung und Mobilisierung können soziale und ökonomische Vorteile leicht in politische Privilegien umgemünzt werden, die wiederum sozioökonomische Ungleichheiten bewahren lassen und damit eine „vicious spiral“³⁵² in Gang setzen.³⁵³ In diesem Sinne, so Dworkin, ist „eine Gesellschaft, in der die Mehrheit der Güter ungleich verteilt ist, sowohl undemokratisch als auch ungerecht“.³⁵⁴ Umgekehrt heisst dies, dass demokratische Legitimität und Stabilität

³⁴⁸ Dworkin (1994), S. 182.

³⁴⁹ „[T]he demands of agency go beyond expression and commitment. We do not engage in politics as moral agents unless we sense that what we do can make a difference, and an adequate political process must strive [...] to preserve that potential power for everyone. It must, that is, insure a degree of political *leverage* for each citizen“ (Dworkin (1987), S. 21 [Hervorhebung: R.M.]).

³⁵⁰ „[D]emocracy is damaged when some groups of citizens have no or only a sharply diminished opportunity to appeal for their convictions because they lack the funds to *compete* with rich and powerful donors“ (Dworkin (2000), S. 364 [Hervorhebung: R.M.]).

³⁵¹ Dworkin (2006), S. 129. Vgl. auch Dworkin (2007): „The most serious threat to our democracy is now the grotesque and increasing dependence of politicians on rich individual and corporate donors.“

³⁵² Dworkin (2006), S. 128.

³⁵³ Vgl. hierzu Dworkin (1994), S. 185f. u. ders. (2006), S. 143. Vgl. z.B. Dworkin (1987), S. 22: „In our inegalitarian society, the most prominent source of inequality of access [to influential media, R.M.] is inequality of wealth. If resources were more equally distributed, leverage would automatically be improved for large numbers of citizens.“

³⁵⁴ Dworkin (1994), S. 195.

von einer weitgehenden Gleichheit der Startbedingungen zehren, unter denen politische Meinungen gebildet und Entscheidungen getroffen werden: „[A] legitimate state must aim at ex ante equality“.³⁵⁵

(ii) Neben solcher Bindung der Demokratie an soziale Gerechtigkeit (und das Prinzip des Interesses), ist auch ihre Verpflichtung zu *liberaler Toleranz* (mit Blick auf das Prinzip der Selbständigkeit) ein genuin demokratisches Erfordernis. Andernfalls wäre es einer zahlenmässigen Mehrheit der Bevölkerung nicht benommen, bestimmte soziale Normen einfach deshalb durchzusetzen, weil sie ihr ethisches Selbstverständnis reflektieren – oder bestimmte Lebensformen deshalb zu marginalisieren, weil sie nicht dem mehrheitlichen Gusto entsprechen. Dies hätte zur Folge, dass kritische Stimmen in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung verstummen, die etablierte Wertvorstellungen wirksam herausfordern könnten. Deren zunehmende Immunisierung vor Kritik hätte wiederum zur Folge, dass politische Entscheidungen noch stärker an ihnen ausgerichtet wären, was wiederum die Marginalisierung anders Denkender und anders Lebender verstärkte. In diesem Sinne ist zu erwarten, „dass Demokratie, richtig verstanden, untergraben wird, wenn die Gemeinschaft zu Zwangs- bzw. zu verborgenen oder indirekten Mitteln greift, um die Überzeugungen ihrer Bürger zu beeinflussen“³⁵⁶ oder wenn sie bestimmte kulturelle Praktiken oder Lebensformen, die niemanden schädigen, als minderwertig behandelt. Anstatt die Möglichkeit zur Herausforderung etablierter und die Politik leitender Wertvorstellungen sicherzustellen, würde sie in einer Art „monolithische[r] Tyrannei“³⁵⁷ erstarren. Daher sind gerade mit Blick auf die Möglichkeit demokratischen Wandels die Entscheidungsspielräume demokratischer Mehrheiten einzugrenzen: Beispielsweise „stärkt es die Demokratie“, so Dworkin, „wenn die jeweilige Mehrheit die Verfassung nicht nach Gutdünken verändern kann, um ihre eigene Macht zu festigen und andersartige Mehrheitsbildungen in Zukunft zu verhindern.“³⁵⁸

Verminderte Loyalität

Es ist also zunächst die Gefahr einer Art Rückkoppelung zwischen ökonomischer Marginalisierung oder sozialer Diskreditierung einerseits und politischer Dominanz andererseits, die es nahe legt, die Demokratie durch Verpflichtung auf moralische Normen vor sich selber zu schützen. Dworkin verwirft angesichts solcher Szenarien progressiver Dominanz

³⁵⁵ Dworkin (2006), S. 161.

³⁵⁶ Dworkin (1994), S. 197.

³⁵⁷ Dworkin (1994), S. 196.

³⁵⁸ Dworkin (1994), S. 173.

die „Idee, dass Ergebnisse gänzlich irrelevant sind, wenn wir beurteilen, ob ein Regime demokratisch ist.“³⁵⁹ Ein etwas anderes Szenario, das für eine solche ex ante Zurichtung der Demokratie spricht, berührt die Gefahr *politischer Desintegration*. Kennzeichnend für ein demokratisches Gemeinwesen ist ja, dass es eine einzelne verantwortliche politische Körperschaft ausgehend von der Anerkennung einer Vielfalt politischer Urteile schafft. Das heisst, die Bürger einer Demokratie müssen sich auch dann als Teil eines verantwortlichen politischen Kollektivs verstehen können, wenn dieses Kollektiv nicht entsprechend ihrem eigenen politischen Urteil handelt.³⁶⁰ Anders ausgedrückt: Die Demokratie muss die Loyalität auch derjenigen voraussetzen können, deren Anliegen im politischen Handeln nicht direkt reflektiert werden. Diese Voraussetzung ist aber nur gegeben, so Dworkin, wenn der politischen Disposition freier und gleicher Bürger Grenzen gesetzt sind, die wiederum die moralischen Prinzipien der gleichen Berücksichtigung und Achtung zum Ausdruck bringen. Denn obwohl Mehrheitsentscheidungen selbstverständlich zur Demokratie dazugehören, geben sie der unterlegenen Minderheit an sich natürlich keinen Anlass, sich als Mitglieder eines Gemeinwesens zu verstehen, das dem Versprechen auf politische Selbstbestimmung verpflichtet ist und an dem sie eine Mitverantwortung tragen.³⁶¹ Erscheinen sie der unterlegenen Seite einfach als Akte der Fremdbestimmung, legen sie es ihr eher nahe, den Bruch mit dem Gemeinwesen zu suchen, als dass sie ihr Grund geben, ihm weiter loyal zu bleiben. Will die Demokratie sich also nicht selbst gefährden, so muss sie sich auf die Bedingungen verpflichten, unter denen die Bürger auch Mehrheitsentscheidungen, die nicht in ihrem Sinne ausgefallen sind, akzeptieren können.

(i) Zu diesen Bedingungen gehört zum einen, dass das *Resultat* des politischen Prozesses nicht immer nur die Interessen eines Teils der Bevölkerung zum Ausdruck bringt. In der Demokratie, wenn sie nicht in einzelne Fraktionen auseinanderbrechen soll, muss allen Bürgern vermittelt werden, volle und ebenbürtige Mitglieder zu sein. Die Bürger „als Mitglieder zu behandeln, heisst akzeptieren, dass die Wirkung des kollektiven Handelns auf ihr Leben und ihre Interessen für den Gesamterfolg der Handlung genauso wichtig ist wie die Wirkung auf das Leben und die Interessen der jeweiligen anderen Mitglieder.“³⁶² Ein demokratisches politisches Gemeinwesen kann es sich schon mit Blick auf seine Fortexistenz in integraler Form nicht erlauben, einem Teil seiner Bürger den Eindruck zu vermitteln, ihre Interessen hätten weniger Gewicht. In

³⁵⁹ Dworkin (1994), S. 196.

³⁶⁰ Vgl. Dworkin (1999), S. 67.

³⁶¹ Vgl. Dworkin (1998b), S. 302f.

³⁶² Dworkin (1994), S. 194.

diesem Sinne „kann eine wahrhafte Demokratie nicht über die Massen ungerecht sein“³⁶³, sondern ist einem Mindestmass an substantieller Gerechtigkeit verpflichtet. Dies wiederum spricht für Formen der Kontrolle und Einhegung ergebnisoffener Mehrheitsverfahren. Dazu gehören etwa institutionelle Vorkehrungen, die versprechen, „individuelle Rechte vor den gefährlichen Schwankungen der öffentlichen Meinung zu schützen“.³⁶⁴ Dazu gehört aber auch eine Institutionalisierung des legislativen Prozesses selber, die die bloße Durchsetzung einer demokratischen Mehrheit verhindert und stattdessen in Aussicht stellt, dass im Ergebnis auch die Anliegen von Minderheiten Aufnahme finden. Parlamentarische Zweikammersysteme haben beispielsweise diese Funktion, aber auch garantierte Sitzzahlen für bestimmte Minderheiten in legislativen Körperschaften.³⁶⁵

(ii) Eine zweite Bedingung dafür, dass die Bürger sich als mitverantwortliche Mitglieder eines an Selbstbestimmung ausgerichteten Gemeinwesens verstehen können, betrifft das demokratische *Verfahren* selbst. Es muss ihre jeweils eigenen politischen Urteile angemessen zum Ausdruck bringen: „[D]ie Selbständigkeit des Urteils ist eine strukturelle Bedingung für die Mitgliedschaft in einer integrierten Gemeinschaft.“³⁶⁶ Es macht einen Unterschied für die Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen in den Augen der unterlegenen Minderheit, ob deren eigene Perspektive vorgängig in der politischen Auseinandersetzung eine Rolle gespielt hat. „[T]hough it would compromise my dignity to submit myself to the authority of others when I play no part in their decisions, my dignity is not compromised when I do take part, as an equal partner, in those decisions“.³⁶⁷ Demokratische Entscheidungen einer Mehrheit werden in diesem Fall weniger als Akte der Fremdbestimmung erfahren, sondern als das legitime Resultat eines politischen Prozesses, der einer Vielfalt von Überzeugungen, Standpunkten und Bedürfnissen Rechnung trägt. Die Demokratie ist auch in dieser Hinsicht an das moralische Prinzip der gleichen Achtung gebunden. Das heisst, dass etwa die „verfassungsmässigen Garantien der Rede-, Versammlungs- und Glaubensfreiheit“³⁶⁸ auch deshalb den demokratischen Prozess begrenzen müssen, weil ihnen eine unentbehrliche Funktion dabei zukommt, die Loyalität der Bürger zur Demokratie zu gewährleisten. Und soweit mit den zu achtenden individuellen moralischen Überzeugungen auch bestimmte Praktiken verbunden

³⁶³ Dworkin (1994), S. 196.

³⁶⁴ Dworkin (2012), S. 667.

³⁶⁵ Vgl. Dworkin (2006), S. 144 u. Dworkin (1994), S. 182ff.

³⁶⁶ Dworkin (1994), S. 197.

³⁶⁷ Dworkin (2006), S. 145.

³⁶⁸ Dworkin (1994), S. 198.

sind, ist die Demokratie schon aus Gründen ihrer Stabilität der liberalen Toleranz gegenüber unterschiedlichen Lebensformen verpflichtet.

Dworkins demokratiethoretischen Überlegungen geben zu bedenken, dass es auch in der Demokratie „präferenzunempfindliche Fragen“³⁶⁹ gibt, deren Beantwortung von den Ansichten der Bürger unabhängig ist und die deshalb der politischen Disposition entzogen bleiben müssen. Gerade um nicht ihr eigenes Fundament zu untergraben, sind demokratische Gemeinwesen auf normative Verbindlichkeiten wie soziale Gerechtigkeit und liberale Toleranz festgelegt.³⁷⁰ Schon aus Gründen ihrer eigenen Stabilität müssen nebst den offensichtlichen politischen Freiheiten auch die Bedingungen dem demokratischen Zugriff entzogen bleiben, unter denen die Bürger die gleiche Chance auf politische Einflussnahme und die „Selbständigkeit des Urteils“³⁷¹ in politischen Fragen wahren. Dabei bildet das liberale Grundprinzip gleicher Berücksichtigung und Achtung in zweierlei Hinsicht einen Prüfstein demokratischer Legitimität und Stabilität. Einerseits bietet seine gewissenhafte Durchsetzung ungeachtet seines faktischen Supports Schutz vor der Gefahr einer progressiven politischen Dominanz eines Teils der Gesellschaft, die dem Versprechen politischer Selbstbestimmung für einen Teil der Bürgerschaft Hohn spräche. Andererseits sichert die Verbindlichkeit dieser Prinzipien der Demokratie die Loyalität auch derjenigen Bürger, die in einer unbeschränkten und ungebundenen Demokratie der Willkür der Mehrheit ausgeliefert wären.

2.3. Aktualisierung: Demokratie und die Gefahr progressiver Dominanz

Was Rawls und Dworkin für das Problem demokratischer Stabilität so bedeutsam macht, ist, dass sie den Blick auf moralisch begründete Verbindlichkeiten lenken, die zu beachten zu den Bestandsvoraussetzungen der Demokratie selber zählt. Die Legitimität demokratischer Entscheidungen bemisst sich demnach daran, dass sie *im Ergebnis* vereinbar sind mit präsumtiv geteilten normativen Prinzipien, die mittels Gedankenexperiment, respektive „moralischer Lektüre“³⁷² der Rechtsordnung und Rechtsprechungstradition demokratischer Gesellschaften eruiert werden können. Mithin sind der Ergebnisoffenheit der Demokratie freiheitlich-egalitäre Schranken gesetzt, die sie legitimerweise nicht überschreiten darf, weil sie sonst

³⁶⁹ Dworkin (1994), S. 181. Vgl. auch Dworkin (1987), S. 24ff.

³⁷⁰ Vgl. Dworkin (1994), S. 194f.

³⁷¹ Dworkin (1994), S. 197.

³⁷² Dworkin (1996b) [Übers.: R.M.].

Gerechtigkeitsgebote verletzt, die wir als Bürger demokratischer Gesellschaften im Grunde als massgeblich anerkennen. Demokratie erscheint hier zunächst, mit Ian Shapiro gesprochen, als „untergeordnetes Gut“³⁷³, das sich dem Primat der Gerechtigkeit zu fügen hat. Philippe Van Parijs plädiert in diesem Sinne für ein „Rawls-Machiavelli Programme“, das den Wert demokratischer Institutionen an ihrem Beitrag zur Etablierung sozial gerechter Verhältnisse bemisst und im Zweifelsfall die Bedeutung kollektiver Selbstbestimmung mit Blick auf das vermeintlich übergeordnete Ziel sozialer Gerechtigkeit relativiert: „If we cannot assume pre-established harmony between justice and democracy, [...] let us stick to justice, and sacrifice democracy.“³⁷⁴

Nun sollte man ein solches „instrumentelles“ oder „abhängiges“ Demokratieverständnis schon deshalb nicht vorschnell als gerechtigkeitsexpertokratische Anmassung abtun, weil es zumal bei Rawls und Dworkin durchaus mit der Intention verbunden ist, die grundlegenden Ordnungsprinzipien der Gesellschaft an mutmasslich geteilte moralische Überzeugungen der Bürger zurückzubinden.³⁷⁵ Die Zurichtung der Demokratie auf Erfordernisse sozialer Gerechtigkeit erfolgt ja im Namen eines Ideals politischer Autonomie, wonach für die zwingenden Normen des Zusammenlebens die Zustimmung derer muss unterstellt werden können, für die sie gelten. Zu dieser Unterstellung, so der weiterführende Leitgedanke, berechtigt aber nicht schon das freie (Mehrheits-)Votum der Bürgerschaft. Denn eine solche Reduktion von „Zustimmung auf Abstimmung“ hiesse ja in den meisten Fällen, eine durchaus heteronome Dominanz der Mehrheit über die Minderheit in Kauf zu nehmen. Die Zustimmung *aller Bürger* unterstellen zu können heisst demgegenüber zu verlangen, dass die zwangsbewehrten Rechtsnormen vor dem Hintergrund *geteilter* moralischer Überzeugungen gerechtfertigt sind. Es ist diese Idee von „Zustimmung als Rechtfertigung“, die hinter der Forderung nach der Vereinbarkeit demokratischer Entscheidungen mit moralischen Prinzipien steht. Sie interpretiert die demokratische Verpflichtung zur *Rückbindung* politischer Entscheidungen an des Bürgers *eigene* Stimme als Gebot zum *Nachweis* der Vereinbarkeit mit den präsumtiv demokratieaffinen Überzeugungen, auf die er bei gründlicher Reflexion *eigentlich* stossen sollte. Die Einschränkung der demokratischen Offenheit mag aus liberaler

³⁷³ Shapiro (1999), S. 22 [Übers.: R.M.].

³⁷⁴ Van Parijs (2011), S. 14. Vgl. in diesem Sinne auch Arneson (2004), S. 42f.

³⁷⁵ Zum Vorwurf der „Gerechtigkeitsexpertokratie“ an die Adresse von Rawls, vgl. Maus (2011), S. 183ff. u. Habermas (1983a), S. 76f.

Perspektive über die Köpfe real existierender Bürger hinweg geschehen³⁷⁶, aber sie geschieht im Namen ihres aufgeklärten demokratischen Selbst.

In dieser Zurückstufung politischer Meinungen gegenüber moralischen Gewissheiten offenbart sich gewiss eine Form von „demokratischem Eskapismus“³⁷⁷, mithin ein paternalistischer Gestus, dem zunächst etwas Undemokratisches anhaftet. Es handelt sich allerdings um einen genuin *demokratischen Paternalismus*, zumal die Gerechtigkeitsstandards, die zu teilen er den Bürgern unterstellt, präsumtiv zugleich „die angemessenste moralische Basis einer demokratischen Gesellschaft“³⁷⁸ darstellen. Elif Özmen erkennt hier ein durchaus „enge[s] Verhältnis von Demokratie und Wahrheit“: So gut die Zurückweisung letzter Wahrheiten der freiheitlichen Demokratie zu Gesicht steht – gerade mit Bezug auf die Grundlagen eines ergebnisoffenen, „ernsthaften und kritischen Ringens“ um das zwischenmenschlich Gebotene bleibt sie mit Wahrheitsansprüchen verbunden.³⁷⁹ Mit ihrer Verpflichtung auf Grundsätze eines egalitären Liberalismus geben die Bürger eben nicht ihre politische Autonomie preis, sondern bekräftigen im Gegenteil die normativen Bedingungen, unter denen politische Selbstbestimmung unter Freien und Ebenbürtigen möglich bleibt. In diesem Sinne, so geben Rawls wie auch Dworkin zu bedenken, gilt es mithin die gerichtliche Überprüfung demokratischer Entscheidungen als Verfahren *im Sinne der Demokratie* und nicht als Akt ihrer Beschränkung zu verstehen: Wenn Verfassungsrichter demokratische Entscheidungen revidieren, die liberale Grundrechte oder die egalitären Bedingungen ihrer effektiven Nutzung unterminieren, dann tun sie letztlich nichts anderes, als den Status freier und gleicher Bürger in deren Namen zu verteidigen. Dadurch aber verteidigen sie gleichsam die Demokratie gegen sich selber.

Rawls‘ und Dworkins moral- und rechtsphilosophische Verteidigung einer restriktiven Auffassung von Demokratie muss in diesem Sinne als stabilitätsbezogenes Plädoyer für ihre gerechtigkeitsfunktionale *Optimierung* zulasten des Anspruchs auf *Maximierung* der (mehrheits-)demokratischen Verfügungsgewalt verstanden werden.³⁸⁰ Nur als Verfahren, das die realen Willensbekundungen der Bürger mit ihrem übergeordneten Interesse an sozial gerechten Verhältnissen abgleicht, statt jenen den grösstmöglichen Einfluss zuzugestehen, hat die Demokratie demnach Aussicht auf Beständigkeit. Der von den beiden Autoren seit den

³⁷⁶ So die Kritik von Habermas (1997), S. 191.

³⁷⁷ Maus (2011), S. 180.

³⁷⁸ Rawls (1999a), S. xviii [Übers.: R.M.].

³⁷⁹ Vgl. Özmen (2015), S. 70ff. u. Özmen (2016), S. 823ff.

³⁸⁰ Vgl. für diese terminologische Unterscheidung Schmalz-Bruns (1995), S. 17.

siebziger Jahren postulierte Zusammenhang zwischen der Stabilität der Demokratie und der Gerechtigkeit ihres Outputs ist dabei heute von ungebrochener demokratietheoretischer Bedeutung und politischer Brisanz.

Zirkel der Dominanz

Das betrifft zunächst die veranschlagten Szenarien der Rückkoppelung von gesellschaftlicher und politischer Ungleichheit, die eine Art *Zirkel der politischen Dominanz* in Gang setzt: Aus ökonomischen Ressourcen und sozialen Statuspositionen lässt sich eben politisch Kapital schlagen, das wiederum in die Befestigung oder Veränderung sozioökonomischer Hierarchien und Verteilungsmuster investiert werden kann, die über politische Einflusschancen bestimmen. Urs Marti-Brander betont in diesem Zusammenhang wiederholt den korrumpierenden Einfluss grosser Wohlstandsdisparitäten auf einen politischen Prozess, in dem über deren Zulässigkeit zu befinden wäre.³⁸¹ Kevin Olson warnt dabei vor „Pfadabhängigkeiten“ inegalitärer sozialer Verhältnisse, die eher in Richtung ihrer Verstärkung als in Richtung ihrer Überwindung weisen: „[P]resent [unequal, R.M.] conditions in a constitutional regime create inequalities in agency that are reproduced and magnified in time.“³⁸² Ein ergebnisoffenes demokratisches Gemeinwesen, das diesen Verstärkungseffekt ausblendet, statt ihn durch institutionelle Zurichtung auf Gerechtigkeitsstandards zu korrigieren, spielt daher ein „gefährliches Spiel“, das in der permanenten Kontrolle der Schlechtergestellten durch die Bessergestellten enden kann.³⁸³ Vor dem Hintergrund struktureller Machtungleichheiten, so auch andere Autoren, stellt sich für rein inputorientierte, prozedurale Demokratievorstellungen das Problem, dass sie der Reproduktion oder gar Verstärkung dieser Ungleichheiten nichts entgegenzusetzen haben.³⁸⁴ Vor dem Szenario einer im Zustand politischer Heteronomie endenden „Spirale fortschreitender Exklusion“³⁸⁵ wird daher soziale Gerechtigkeit zu einem Kriterium demokratischer Legitimität und eine entsprechende egalitäre Disziplinierung der Demokratie zu einem Erfordernis ihrer Nachhaltigkeit.

Der Zusammenhang von egalitärer Gerechtigkeit und demokratischer Stabilität zeigt sich gegenwärtig insbesondere an zwei politischen Entwicklungstendenzen. Die eine betrifft Formen der *progressiven Dominanz der Wenigen über die Vielen*, wie sie im Zuge der Debatten über eine sich ausweitende Vermögens- und Einkommensschere und der Proteste um „Occupy

³⁸¹ Vgl. z.B. Marti (2008a), S. 121ff. u. Marti (2008b), S. 28f.

³⁸² Olson (2007), S. 339.

³⁸³ Vgl. ebd., S. 442.

³⁸⁴ Vgl. z.B. Hüller (2005), S. 164f. u. Seubert (2009b), S. 112.

³⁸⁵ Ross (2012), S. 199.

Wall Street“ an Brisanz noch dazugewonnen haben.³⁸⁶ Nadia Urbinati spricht in diesem Zusammenhang von einer „mutazione antiegalitaria“ der Demokratie.³⁸⁷ Paul Krugman und Larry Bartels warnen hinsichtlich der Widerspiegelung zunehmender wirtschaftlicher Disparitäten in einer zunehmend inegalitären Sozialpolitik von einem Rückfall der amerikanischen Demokratie in ein „New Gilded Age“, in dem die Wohlhabenden in der Lage sind, über die Verteilung des gesellschaftlich erarbeiteten Wohlstands zu bestimmen.³⁸⁸ Thomas Piketty prophezeit mit Blick auf eine weltweit steigende Vermögenskonzentration die Rückkehr zu einer „société de rentiers“³⁸⁹, in der das demokratische Versprechen politischer Gleichheit verraten werde. Sheldon Wolin spricht von der Realität einer „managed democracy“ in Anbetracht der Perversion demokratischer Gleichheit durch die finanzielle Macht von Konzernen.³⁹⁰ Und für Colin Crouch gibt der zunehmende Einfluss mächtiger Wirtschaftslobbys auf die politische Agenda bekanntlich Anlass, von einem Zustand der „Postdemokratie“ zu sprechen.³⁹¹ Gemeinsam ist diesen Stimmen die Sorge darüber, dass der Wohlstand und die Marktmacht von Wenigen sich mittels Lobbyismus, Wahlkampffinanzierung, Medienkontrolle oder auch bloss Exitdrohungen in eine politische Übermacht über die Vielen konvertieren lasse, die die Demokratie schrittweise zu einer oligarchischen Farce verkommen lässt.³⁹² Gerade das Interesse an der Nachhaltigkeit der Demokratie verlangt demnach eine Einschränkung ihrer Gestaltungsfreiräume durch übergeordnete egalitäre Prinzipien, die legitime Grenzen sozioökonomischer Ungleichheiten abstecken oder zumindest deren rekursiven Einfluss auf politische Entscheidungen unter präsumtiv Freien und Gleichen kappen.³⁹³

In etwas anderer Form zeigt sich der präsumtive Zusammenhang von Gerechtigkeit und demokratischer Stabilität im Zuge der Entwicklung formal demokratischer Staaten wie Ungarn, Polen, der Türkei oder Russland zu „majoritarian regimes“³⁹⁴, wo eher eine Form der *progressiven Dominanz der Vielen über die Wenigen* zu konstatieren ist. Weniger die politische Konvertibilität ungleicher wirtschaftlicher Macht gibt in diesen Kontexten Anlass zur Sorge

³⁸⁶ Zum Befund einer zunehmend ungleichen Verteilung von Einkommen und Vermögen mit empirischen Daten zu Deutschland, den USA und der Schweiz, vgl. das Dissertationsprojekt von Lukas Adams unter dem Arbeitstitel „Der gefährdete Bürger“ (Zürich).

³⁸⁷ Vgl. Urbinati (2013), insb. Kap. 4.

³⁸⁸ Vgl. Bartels (2008), S. 23ff. u. schon Krugman, Paul: „For Richer: How the Permissive Capitalism of the Boom Destroyed American Equality“. *New York Times Magazine*, 20.10.2002, S. 62ff.

³⁸⁹ Piketty (2013), S. 675.

³⁹⁰ Vgl. Wolin (2010), insb. Kap. 3.

³⁹¹ Vgl. z.B. Crouch (2008), S. 27ff.

³⁹² Vgl. Demirović (2016), S. 290f.

³⁹³ Vgl. z.B. Rowbottom (2010), S. 30f. u. 245.

³⁹⁴ Krastev (2017), S. 74.

um die Nachhaltigkeit demokratischer Verhältnisse, als vielmehr die Perpetuierung der Herrschaft (von Mandatsträgern) einer zahlenmässigen Mehrheit mittels gezielter Übergriffe etwa auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit, Medienpluralismus, die Unabhängigkeit der Justiz und Freiheitsrechte von Minderheiten und Oppositionellen.³⁹⁵ Statt der Marginalisierung Minderbemittelter mittels politischer Investition ökonomischer Ressourcen droht hier die permanente Ausgrenzung oppositioneller Minderheiten etwa mittels schrittweiser Etablierung einer „exklusiven Verfassung“, die ganz auf die Wertvorstellungen und Interessen zeitweiliger Wahlgewinner zugeschnitten ist und für entscheidende Startvorteile im künftigen politischen Wettbewerb sorgt.³⁹⁶ Fared Zakaria hat in diesem Zusammenhang schon vor über zwanzig Jahren vor dem Aufkommen einer „illiberalen Demokratie“ gewarnt, in der durch freie und faire Wahlen legitimierte Regierungen die schrittweise Abschaffung von konstitutionellen Rahmenbedingungen vorantreiben, die die Rede vom demokratischen Mandat überhaupt erst rechtfertigen, auf das sie sich berufen.³⁹⁷ Die mittlerweile von Viktor Orbán selbstbewusst ins Spiel gebrachte illiberale Demokratie, so Jan-Werner Müller, ist aber nicht nur ein eigentliches Oxymoron, soweit sie die freiheitlichen Grundlagen meint ausklammern zu können, auf denen sie steht.³⁹⁸ Durch Verzerrung der Spielregeln für einen ergebnisoffenen politischen Prozess degeneriert sie leicht in eine Art „tyranny of the winners“³⁹⁹, in der Minderheiten systematisch und zunehmend der Mittel für eine Veränderung der öffentlichen Meinung und bestehender Mehrheitsverhältnisse beraubt werden. Gerade auch vor diesem Hintergrund liegt eine restriktive Auslegung der Demokratie nahe, in der mit Blick auf ihre Stabilität jene höheren Spielregeln auch vor dem Zugriff zeitweiliger Mehrheiten institutionell geschützt werden.

Zirkel der Desintegration

Für den „task of making democracy just“⁴⁰⁰ sprechen aber nicht allein die skizzierten oligarchischen oder mehrheitsdiktatorischen Regressionsszenarien. Wie Rawls und Dworkin hervorheben, zehrt von der Gewissheit eines Zusammenlebens unter gerechten und

³⁹⁵ Zur „Regression der Demokratie“ in Ungarn unter Viktor Orbán, vgl. z.B. Halmai (2016), S. 37ff. Zur Entwicklung in Polen seit der Regierungsübernahme des PiS, vgl. z.B. Bachmann (2016), S. 84ff. Zur Tendenz hin zu einem „populist majoritarianism“ in der Türkei unter Erdogan, vgl. Grigoriadis (2018), S. 53ff. Zum Konzept der „sovereign democracy“ im russischen Kontext, vgl. Migranyan (2015), S. 13ff.

³⁹⁶ Vgl. zum Begriff der „exclusive constitution“ in diesem Zusammenhang Grimm (2012), S. 113f.

³⁹⁷ Vgl. Zakaria (1996), S. 22ff.

³⁹⁸ Vgl. Müller (2016), S. 12ff. Zu Orbáns Aneignung des Begriffs, vgl. Orbán, Viktor: „Die Epoche des arbeitsbasierten Staates bricht an“. Grundsatzrede im rumänischen Băile Tușnad, 26. Juli 2014 (<https://pusztaranger.wordpress.com/2014/08/01/viktor-orbans-rede-auf-der-25-freien-sommeruniversitat-in-baile-tusnad-rumanien-am-26-juli-2014/> [2. 6. 2015]).

³⁹⁹ Dowding (2004), S. 36.

⁴⁰⁰ Goodin (2004), S. 107.

freiheitsverbürgenden sozialen Verhältnissen auch die Bereitschaft der Bürger, sich an die demokratischen Spielregeln auch unabhängig von zeitweiligen Mehrheitsverhältnissen zu halten.⁴⁰¹ Umgekehrt ist damit zu rechnen, dass Erfahrungen des Verstummens, der Marginalisierung und des Ausschlusses das Vertrauen in eine demokratische Politik unterhöhlen werden, in der die eigenen Interessen offenbar keine Spuren mehr hinterlassen.⁴⁰² Dazu passt der empirische Befund, dass Anzeichen für „democracy fatigue“⁴⁰³ und eine zynische Abwendung vom politischen Geschehen just bei denjenigen am ehesten zu finden sind, die vom volkswirtschaftlichen Kuchen nur die Brosamen abbekommen und von der Aufmerksamkeit der politischen Verantwortungsträger am wenigsten spüren.⁴⁰⁴ Einiges spricht jedenfalls für die Theorie relativer Machtdifferenzen nach dem Motto: „Don’t play if you can’t win“⁴⁰⁵, die davon ausgeht, dass gerade die am wenigsten Begünstigten, die „Modernisierungsverlierer“⁴⁰⁶, die von den politisch und wirtschaftlich Einflussreichen Ignorierten am wenigsten an den Sinn eines politischen Engagements für ihre Anliegen glauben.⁴⁰⁷ Eine Art Zirkel *politischer Desintegration* ist dann vorgespurt, in dem sich die Abkehr der Einen vom demokratischen Versprechen und die „Winner-takes-all“-Mentalität der Anderen gegenseitig verstärken: Die vom politischen Druck entlasteten „Politiker kümmern sich vor allem um die Belange einer Handvoll Wirtschaftsführer“, so die zynische Bestandsaufnahme von Colin Crouch, „und die Armen verlieren zunehmend jegliches Interesse an allem, was um sie herum geschieht und gehen nicht einmal mehr zur Wahl, wodurch sie freiwillig wieder jene Position einnehmen, die sie in prädemokratischen Zeiten gezwungenermassen innehatten.“⁴⁰⁸

Was mit Blick auf die Stabilität der Demokratie besonders ins Gewicht fällt, ist dabei ein gewisses Zusammenwirken der skizzierten Dominanz- und Desintegrationszirkel. Unter Bedingungen einer Rückkoppelung zwischen sozioökonomischer Marginalisierung und politischer Exklusion haben just diejenigen, die am Durchbrechen dieser Koppelung präsumtiv das grösste Interesse haben, dem demokratischen Versprechen längst schon den Rücken

⁴⁰¹ Die geteilte Erfahrung etwa, „dass das erwirtschaftete Sozialprodukt einigermassen gerecht verteilt wird“, so Hans-Ulrich Wehler, gehörte „zur Legitimationsgrundlage der Bundesrepublik“. Vgl. Wehler, Hans-Ulrich: „Wachsende Ungleichheit“. *Die Zeit*, 7.2.2013 (<https://www.zeit.de/2013/07/Essay-Bundesregierung-Armut-und-Reichtumsbericht/komplettansicht> [4.5.2018]).

⁴⁰² Vgl. hierzu auch Post (2006), S. 33.

⁴⁰³ Appadurai (2017).

⁴⁰⁴ Vgl. hierzu z.B. Offe (2003b), S. 14 u. Böhnke (2011), S. 19f.

⁴⁰⁵ Goodin/Dryzek (1980), S. 292.

⁴⁰⁶ Jörke (2012), S. 145.

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu z.B. Schäfer (2015), S. 87. Wichtige Hinweise auf die Bedeutung dieses Mechanismus‘ verdanke ich Lukas Adams.

⁴⁰⁸ Crouch (2008), S. 34f.

zugekehrt. Was schon mit Bezug auf die Wahlbeteiligung als „soziale Schieflage der Nichtwahl“⁴⁰⁹ in den Blick gerät, wird hinsichtlich unkonventioneller Beteiligungsformen, die eine höhere Hemmschwelle mit sich bringen und tendenziell mehr finanzielle und soziale Ressourcen voraussetzen, noch deutlicher: Es sind vor allem die Unterprivilegierten, die sich vom demokratischen politischen Geschehen resigniert abwenden⁴¹⁰, was wiederum katalysatorisch die zirkuläre Dynamik von politischer und sozialer Ungleichheit antreibt: „[T]hose who perceive themselves to be ‘left out‘“, so die pointierte Analyse von Claus Offe, „will probably have ever fewer motives to participate, which in turn will further diminish parties‘ willingness to take their interests on board – and so on. The net result is a nominally democratic political system that is systematically biased to favour the middle class and everyone above it [...]. Such a system amounts to a gross *de facto* violation of the normative standard of *civic equality* that we associate with the idea of democracy.“⁴¹¹

Die aus linksliberaler Warte vorgebrachte Skepsis bezüglich der Beständigkeit einer unbeschränkten, ergebnisoffenen Demokratie, so solche aktuellen Befunde, lässt sich nicht leicht von der Hand weisen. Mit Blick sowohl auf die politisch exkludierende Wirkung sozioökonomischer Unterschiede wie auch auf die Übergriffe „illiberaler Demokratien“ auf den Rechtsstaat spricht viel für die ungeminderte Bedeutung der von Rawls und Dworkin ausgesprochenen Warnung vor dem Selbstzerstörungspotenzial eines Regimes, dem sein normatives Fundament permanent zur demokratischen Disposition steht – und für eine „democracy tempered by justice“⁴¹². Zudem hängt nicht nur der Wert unserer politischen Freiheit, sondern auch unsere Bindung an die demokratische Regierungsform in hohem Masse davon ab, ob sie im Effekt moralischen Standards der Gerechtigkeit genügt. Die Demokratie ist aber als ergebnisoffene Prozedur keineswegs an sich schon auf die Gewährleistung sozial gerechter Verhältnisse festgelegt, von denen sie gleichwohl zehrt.⁴¹³ Sie ist allenfalls „extrinsically not intrinsically just.“⁴¹⁴ Daher, so jedenfalls legen die Ausführungen in diesem Kapitel nahe, ist ihre normative Restriktion und Zurichtung nicht nur ein Erfordernis moralischer Legitimität, sondern auch eine Voraussetzung demokratischer Stabilität.

⁴⁰⁹ Schäfer (2015), S. 96.

⁴¹⁰ Vgl. z.B. Böhnke (2011), S. 19f. u. Schäfer (2015), S. 96ff. u. 174ff.

⁴¹¹ Offe (2013c), S. 198 [Hervorhebungen im Original].

⁴¹² Dowding et al. (2004), S. 14.

⁴¹³ Vgl. hierzu Dowding et al. (2004), S. 5f.

⁴¹⁴ Arneson (2004), S. 41.

3. Mässigung im Lichte funktionaler Erfordernisse

In einem ganz anderen, nämlich tendenziell konservativen Traditionszusammenhang erklingt die Warnung vor dem Selbstzerstörungspotential der Demokratie weniger hinsichtlich ihrer impliziten Gerechtigkeitsnormen, als vielmehr mit Blick auf Voraussetzungen ihrer Praktikabilität, wie sie ebenfalls in der Auseinandersetzung mit Hayek angesprochen wurden. Von prägendem Einfluss sind in diesem Zusammenhang die demokratietheoretischen Anstösse des österreichisch-amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlers Joseph Schumpeter, die in Erinnerung zu rufen das Ziel des ersten Teils dieses Kapitels darstellt. Dass die Frage nach den Bedingungen demokratischer Stabilität ein bedeutender Bezugspunkt von Schumpeters theoretischem Schaffen darstellt, erklärt sich vornehmlich vor dem Hintergrund der lebhaften Debatten um die Ausgestaltung und die Zukunftsfähigkeit junger Massendemokratien wie der Republik Österreich und der Weimarer Republik, in die er als Akademiker wie als Politiker involviert war.⁴¹⁵ Seine tiefe Skepsis gegenüber politischen Entscheidungsprozessen unter Einbezug der breiten Bevölkerung war geprägt von der Beunruhigung des Bürgertums am *fin de siècle* über die Bedrohung politischer Stabilität durch die rasche Zunahme und die wachsenden Ansprüche der städtischen Massen.⁴¹⁶ Und sie war genährt von den Erfahrungen in der Weimarer Republik und vom Demokratiezerfall in den 20ern und 30ern in vielen europäischen Staaten.⁴¹⁷ Das Interesse an Fragen der Stabilität zeigt sich zudem in seinem wirtschaftswissenschaftlichen Werk, in dem er die in der Zwischenkriegszeit auch unter Konservativen weit verbreitete Ansicht vertrat, die kapitalistische Gesellschaftsordnung untergrabe auf lange Frist die soziokulturellen Bedingungen ihres Funktionierens und führe unweigerlich in einen zentralistischen Sozialismus. In seinem 1942 auf Englisch veröffentlichten, wirkmächtigsten Werk *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* führte der mittlerweile in die USA ausgewanderte Schumpeter seine wirtschaftswissenschaftlichen Thesen zur Instabilität des Kapitalismus mit seinen Überlegungen zu den Bedingungen demokratischer Stabilität zusammen. In den demokratietheoretischen Teilen des Buches wirft

⁴¹⁵ Schumpeter lehrte in den zwanziger Jahren unter anderem an der Universität Bonn, die in jener Zeit ein Zentrum für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Problemen parlamentarischer Demokratie darstellte und wo zur selben Zeit auch Carl Schmitt, mit dem er in regem Austausch stand, mit *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* eine wirkmächtige Kritik der parlamentarischen Demokratie formulierte. Vgl. hierzu Scheuerman (1999), Kap. 7. Im Jahr 1919 war Schumpeter sowohl Finanzminister einer sozialdemokratischen Regierung der Österreichischen Republik als auch Mitglied einer Kommission in der Weimarer Republik, die die Übernahme bestimmter Industriezweige durch den Staat vorzubereiten hatte. Vgl. hierzu Swedberg (1994), Kap. 3.

⁴¹⁶ Vgl. hierzu Hartmann (2004), S. 13ff.

⁴¹⁷ Vgl. hierzu Schmidt (2010), S. 190 u. Scheuerman (2009), S. 402f. Schon in einem aufschlussreichen frühen Aufsatz von 1920 über „Sozialistische Möglichkeiten von heute“ gibt Schumpeter zu erkennen, wie wenig er von der Möglichkeit politischer Mitbestimmung für die breite Masse hält. Vgl. Schumpeter (1952), S. 473ff.

Schumpeter einen nüchternen und zuweilen zynischen Blick auf die Diskrepanz zwischen dem partizipatorischen Ideal der Demokratie und der Realität politischer Einflusslosigkeit des normalen Bürgers und zieht die Konsequenz, im Dienste einer stabilen Minimaldemokratie jenes Ideal angesichts dieser Realität zu verabschieden.

Dieses Vorgehen sollte von prägendem Einfluss auf die häufig „realistisch“ genannte Demokratietheorie der Nachkriegszeit seiner amerikanischen Wahlheimat werden. Und als in den späten 60er Jahren eine Zunahme politischen Engagements in verschiedenen Formen zu konstatieren war, haben „neokonservative“ Politiktheoretiker im Anschluss an Schumpeter für eine Rücknahme partizipativer Ansprüche zugunsten der „Regierbarkeit“ der Demokratie und der Gewährleistung ihrer Funktionsbedingungen plädiert. Was diese von Schumpeter massgeblich geprägte politische Denktradition für meine Leitfrage nach den Voraussetzungen demokratischer Stabilität bedeutsam macht, ist ihre Sorge um die Gefährdung nicht sosehr der normativen Grundlagen, als vielmehr der *Funktionsbedingungen* der Demokratie durch die Überhöhung ihres partizipativen Versprechens.

Ich werde im Folgenden zunächst kurz auf die theoretische Einbettung von Schumpeters Demokratiekritik eingehen, bevor ich seine Diagnose der Selbstgefährdung der partizipatorischen Demokratie vorstelle und die Art von demokratischer Restriktion, die er als entsprechende Kur vorschlägt (3.1). Sodann werde ich sogenannte „realistische“ und insbesondere neokonservative Analysen zu den Stabilitätsbedingungen der Demokratie aufgreifen, in denen die Schumpetersche Diagnostik und Therapeutik nachwirkt (3.2). Abgerundet werden diese exegetisch-analytischen Erkundungen wiederum durch eine knappe Ausführung ihrer aktuellen demokratietheoretischen Konjunktur und demokratiepolitischen Relevanz (3.3).

3.1. Konservatismus mit tragischen Zügen (Schumpeter)

Wie die Einleitung zu *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* deutlich macht, ist Schumpeters demokratietheoretisches Interesse motiviert von der Frage, inwiefern nach dem von ihm prognostizierten Niedergang der kapitalistischen Gesellschaftsordnung der Sozialismus im Rahmen des politischen Vermächnisses des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters bestehen kann, als das er die demokratische Regierungsform erachtet.⁴¹⁸ Schumpeters

⁴¹⁸ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 481. Hierzu auch Medearis (2001), S. 100f. u. 133ff. Schumpeter (2005a), S. 471ff., geht von einer (zumindest historisch) engen Beziehung zwischen Kapitalismus und Demokratie aus.

Ausführungen zur Demokratie müssen also vor dem Hintergrund seiner These vom Abgleiten des Kapitalismus in den Sozialismus interpretiert werden. Deshalb ist es sinnvoll, zunächst eine knappe Skizze dieser These zu zeichnen.

3.1.1. Erkenntnisinteresse: Zur schöpferischen Selbstzerstörung des Kapitalismus

Schumpeters ökonomisches Werk ist in der Annahme mit demjenigen von Marx verbunden, „die kapitalistische Ordnung neige dazu, sich selbst zu zerstören und ein zentralistischer Sozialismus werde [...] ihr rechtmässiges Erbe antreten“⁴¹⁹. Doch anders als Marx und viele erst im Zuge der „Great Depression“ pessimistisch gewordene Auguren hat Schumpeter die rein ökonomische Nachhaltigkeit des Kapitalismus – wiewohl im Auf und Ab von Konjunkturzyklen – nicht bezweifelt.⁴²⁰ Wie sein Schüler Paul S. Samuelson hervorhebt, lag Schumpeters Originalität darin, dass er gerade im langfristigen wirtschaftlichen Erfolg des Kapitalismus den Grund für dessen Niedergang sah.⁴²¹ Dies ist nur verständlich, wenn man in Betracht zieht, dass Schumpeter die kapitalistische Ökonomie für untrennbar mit bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Umständen verknüpft hielt.⁴²² Es ist dieses Insgesamt der „kapitalistische[n] Zivilisation“⁴²³ in seinen Interdependenzen, das inhärent instabil ist, und nicht das blosse Wirtschaftssystem selber. Die ökonomische Logik des Kapitalismus, so prophezeite Schumpeter schon ein Jahr vor Beginn der Weltwirtschaftskrise, funktioniere in der Theorie, aber zerstöre in der Praxis allmählich ihre zivilisatorischen Rahmenbedingungen: „Der Kapitalismus, der zwar ökonomisch stabil ist und sogar an Stabilität zunimmt, erzeugt durch die Rationalisierung des Verstandes eine Mentalität und einen Lebensstil, die mit seinen eigenen grundlegenden Voraussetzungen, Motiven und sozialen Institutionen unvereinbar sind, und verwandelt sich [...] in eine Ordnung der Dinge, bei der es nur mehr eine Frage des Geschmacks und der Terminologie ist, sie als Sozialismus zu bezeichnen oder nicht.“⁴²⁴

Eine sozialistische Gesellschaft versteht Schumpeter (2005a), S. 268, als ein „institutionelles System [...], in dem die Kontrolle über die Produktionsmittel und über die Produktion selbst einer Zentralbehörde zusteht, – oder wie wir auch sagen können, in dem grundsätzlich die wirtschaftlichen Belange der Gesellschaft in die öffentliche und nicht in die private Sphäre gehören.“

⁴¹⁹ Schumpeter (2005b), S. 513.

⁴²⁰ Vgl. Schumpeter (1964), Kap. 6. Hierzu auch Medearis (2001), S. 83f.

⁴²¹ Vgl. Samuelson (1981), S. 4f. u. 15ff.

⁴²² Schumpeter (2005a), S. 198, spricht in Anlehnung an Marx von einem „soziologisch-psychologischen *Überbau*“ der kapitalistischen Wirtschaft [Hervorhebung im Original].

⁴²³ Schumpeter (2005a), S. 198.

⁴²⁴ Schumpeter (1987a), S. 67f. An einer anderen Stelle schreibt Schumpeter, dass der kapitalistische ökonomische Prozesses „die Tendenz hat, sich *selbst* (und auch die menschliche Seele) zu sozialisieren. Damit wollen wir sagen, dass die technischen, organisatorischen, kommerziellen, administrativen und psychologischen Vorbedingungen des Sozialismus dahin tendieren, sich mehr und mehr zu erfüllen“ (Schumpeter (2005a), S. 349 [Hervorhebung im Original]). Vgl. auch Schumpeter (2005a), S. 106.

Dabei stellt die zu erwartende sozialistische Unterordnung aller ökonomischen Aktivitäten unter *eine* rational planende Zentralgewalt für Schumpeter nichts qualitativ Neues dar, sondern die letzte Stufe einer genuin kapitalistischen Entwicklung, die über das rationalisierte Grossunternehmen und seine sozialen Begleiterscheinungen führt: „Big business is in fact but a midway house on the road toward socialism.“⁴²⁵ So vielfältig die Transformationsprozesse sind, die eine sozialistische Gesellschaftsordnung vorbereiten – sie alle können letztlich zurückgeführt werden auf die dem Kapitalismus inhärente Tendenz zur Effizienzsteigerung durch „Konzentrationsbewegungen in Industrie und Finanz“⁴²⁶ und einen „Rationalisierungsprozess, der alle Dinge und Menschen umfasste“⁴²⁷. Nur die wichtigsten dieser Prozesse seien kurz genannt:⁴²⁸ Die „steigende Spezialisierung und Mechanisierung auch führender Funktionen“⁴²⁹ und somit die allmähliche Ersetzung des innovativen Unternehmertypus durch den „spezialisierte[n] Bureauarbeiter“ bereite seine konformistische Eingliederung in eine allmächtige staatliche Bürokratie vor.⁴³⁰ Die Substitution von „Eigentum an konkreten Dingen“ durch den „Besitz eines Paketes Aktien“ zerstöre den bürgerlichen Sinn für Eigenes und nehme damit die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln gleichsam geistig vorweg.⁴³¹ Die Lockerung familiärer Bande durch ausuferndes Effizienzdenken beraube die Menschen der Motivation, sich für die Bedingungen kapitalistischen Wirtschaftens der eigenen Kinder und überhaupt zukünftiger Generationen einzusetzen.⁴³² Und nicht zuletzt habe gerade die bürgerliche Annahme einer natürlichen Freiheit und Gleichheit, die mit dem Kapitalismus einherging, „die ökonomische und politische Position von Gruppen erhöht [...], die ihm feindlich gesinnt sind“⁴³³ – sei dies eine kritische Intellektuellenschicht oder eine aufmüpfige Arbeiterschaft.⁴³⁴

Schumpeter hat das vermeintlich unvermeidliche Verschwinden des kreativen Unternehmertyps, des Sinns für Eigentum, des familiären Verantwortungsbewusstseins und der loyalen Einordnung in funktionsnotwendige Hierarchien bedauert: So nahe er Marx' Diagnose vom bevorstehenden Niedergang des Kapitalismus war, so fern war er ihm in Bezug auf die

⁴²⁵ Schumpeter (1951), S. 176.

⁴²⁶ Schumpeter (1952), S. 463.

⁴²⁷ Ebd., S. 465.

⁴²⁸ Vgl. zu diesen Bedingungen insgesamt Scheuerman (1999), S. 187ff., Swedberg (1992), S. xviif., Xenos (1981), S. 115ff. u. Ashcraft (1993), S. 7ff.

⁴²⁹ Schumpeter (1953), S. 168.

⁴³⁰ Schumpeter (1952), S. 468. Vgl. hierzu auch Schumpeter (2005a), S. 213f.

⁴³¹ Schumpeter (1952), S. 469f. Vgl. hierzu auch Schumpeter (2005a), S. 228f.

⁴³² Schumpeter (1952), S. 471.

⁴³³ Schumpeter (1987c), S. 180.

⁴³⁴ Vgl. hierzu auch Schumpeter (1987b), S. 87f., Schumpeter (2005a), S. 341 u. Schumpeter (2005b), S. 514f.

Bewertung dieses Prozesses.⁴³⁵ Man kann Schumpeter einen gewissen „Konservatismus [...] mit nahezu tragischen Zügen“⁴³⁶ attestieren, sofern er den Niedergang einer kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung als unausweichlich erachtete, deren Wesenszüge er für so wertvoll hielt: Mit seinem Landsmann Hayek teilte er die Überzeugung vom hohen Wert einer Ordnung des Zusammenlebens, die den Regeln des freien Marktes kaum Schranken auferlegte.⁴³⁷ Und er schätzte die Kreativität eines von Regulatorien befreiten Unternehmertums, das „im ewigen Sturm der schöpferischen Zerstörung“⁴³⁸ unrentabler Produkte und Produktionsweisen ökonomisches Wachstum und Fortschritt in Gang halte.⁴³⁹

In der Annahme, derselbe Prozess führe letztlich auch in die „kreative (Selbst-)Zerstörung des Kapitalismus“⁴⁴⁰ selbst, unterschied er sich freilich wiederum ebenso deutlich von Hayek, wie in der Auffassung, dass im Unterschied dazu eine sozialistische Gesellschaftsordnung durchaus funktionieren würde, in der ökonomische Produktion und Produktionsmittel durch eine staatliche Zentralbehörde kontrolliert werden.⁴⁴¹ Allerdings erachtete er diese Möglichkeit (wie im Falle des Kapitalismus) als von bestimmten institutionellen und kulturellen Rahmenbedingungen abhängig. Die Frage, inwiefern zu diesen günstigen Rahmenbedingungen einer sozialistischen Wirtschaftsordnung auch das bürgerliche Ideal einer demokratischen politischen Verfassung gehörte, bildete Schumpeters Motiv für seine theoretische Auseinandersetzung mit der Demokratie.

⁴³⁵ Ebenfalls im Unterschied zu Marx sah er die Selbsterstörung des Kapitalismus ja nicht in einem sich stetig verschärfenden Klassengegensatz und der Herausbildung eines revolutionären Proletariats begründet, sondern wie gesagt in der allmählichen kulturellen Veränderung, die mit dem ihm inhärenten Konzentrations- und Rationalisierungsprozess einhergehen musste. Vgl. hierzu Schumpeter (1987c), S. 179f. u. Schumpeter (1952), S. 472f.

⁴³⁶ Scheuerman (2009), S. 401. Das kurze Mitwirken des rechtsbürgerlichen Schumpeter in linken, die Sozialisierung von Privateigentum vorantreibenden Regierungen in Deutschland und Österreich nach dem Ersten Weltkrieg kann vor diesem Hintergrund als eine Art palliative Massnahme zur Verzögerung einer unliebsamen Tendenz gedeutet werden. Auf die Nachfrage nach seinen Beweggründen soll Schumpeter geantwortet haben, wenn jemand Selbstmord begehen wolle, sei es gut, einen Arzt dabei zu haben (vgl. Haberler (1950), S. 345).

⁴³⁷ Vgl. Schumpeters (1987b) zustimmende Rezension von Hayeks *The Road to Serfdom*, worin seine Affinität zu Hayeks negativem Freiheitsbegriff ebenso wie seine Aversion gegenüber einer „geplanten“ Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Ähnlich wie Hayek lehnt Schumpeter Umverteilung (etwa mittels progressiver Besteuerung) aus Gründen sowohl der Gerechtigkeit wie der ökonomischen Effizienz ab (vgl. etwa Schumpeter (1991), S. 363ff.). Durch Roosevelts New Deal beispielsweise würden „gewaltige Möglichkeiten menschlichen Glücks zerstört“ (Schumpeter (1994), S. 315).

⁴³⁸ Schumpeter (2005a), S. 138.

⁴³⁹ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 137f. und bereits Schumpeter (1964), S. 369.

⁴⁴⁰ Michael (2009).

⁴⁴¹ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 267 u. 347f. Vgl. die kontrastierenden Annahmen Hayeks oben, S. 29ff.

3.1.2. Diagnose: Zur Instabilität der „klassischen“ Demokratie

Es kann hier vorweggenommen werden, dass Schumpeter eine herkömmliche, auf weitgehende politische Mitbestimmung der Bürger fokussierte Demokratieauffassung schon deshalb ablehnte, weil er gerade nicht glaubte, dass der „Sozialismus mit dem vereinbar ist, was wir *gewöhnlich* unter Demokratie verstehen“⁴⁴², nämlich ein politisches System mit weitgehend gleichen und weitreichenden Mitbestimmungsmöglichkeiten für alle Bürger. Die Gründe hierfür sollen bis zum Ende des nächsten Unterkapitels klarer werden. Für die vorliegende Arbeit von grösserer Bedeutung ist aber, dass Schumpeter auch aus Gründen der demokratischen Stabilität ein Demokratiemodell zurückwies, das der politischen Partizipation der Bürger eine wichtige Rolle beimisst. Die vermeintlichen stabilitätsbezogenen Defizite einer solchen von ihm als „klassisch“ bezeichneten Demokratievorstellung will ich hier zunächst darlegen, bevor im nächsten Abschnitt Schumpeters eigenes restriktives Demokratiemodell als Antwort auf diese Defizite präsentiert wird.

In einer Fussnote zu den Erfolgsbedingungen des demokratischen Prozesses macht Schumpeter deutlich, dass der Fokus seiner diesbezüglichen Erörterungen der Stabilität der Demokratie gilt: „Unter ‘Erfolg‘ verstehe ich nicht mehr, als *dass sich der demokratische Prozess stetig reproduziert*, ohne Situationen zu schaffen, die zur Zuflucht bei nicht-demokratischen Methoden zwingen [...]“⁴⁴³ Vor dem Hintergrund des Erkenntnisinteresses an den Bedingungen demokratischer Reproduktion formuliert er eine radikale und wirkmächtige Kritik an einer Auffassung von Demokratie, gemäss der die Legitimität politischer Sachentscheidungen im (von Repräsentanten bloss vermittelten) Willen des Volkes gründe.⁴⁴⁴ Eine solche Auffassung, die die Responsivität der Politik gegenüber den Ansichten der Bürger betont, hält Schumpeter – zumal im Rahmen moderner Massendemokratien – für naiv und in ihrer Naivität auch für gefährlich für den Fortbestand einer demokratischen Gesellschaftsordnung.⁴⁴⁵ Es lassen sich bei ihm zwei Überlegungen unterscheiden, die er diesem Befund zugrunde legt. Die eine, hier etwas ausführlicher thematisierte, betrifft den

⁴⁴² Schumpeter (2005a), S. 348 [Hervorhebung: R.M.].

⁴⁴³ Schumpeter (2005a), S. 461, Anm. 5 [Hervorhebung: R.M.].

⁴⁴⁴ Schumpeters ausführliche Definition dieser „klassischen Lehre der Demokratie“ lautet: „[D]ie demokratische Methode ist jene institutionelle Ordnung zur Erzielung politischer Entscheide, die das Gemeinwohl dadurch verwirklicht, dass sie *das Volk selbst die Streitfragen entscheiden lässt* und zwar durch die Wahl von Personen, die zusammzutreten haben, um seinen Willen auszuführen“ [Hervorhebung: R.M.].

⁴⁴⁵ Dass Schumpeter mit der „klassischen Lehre der Demokratie“, wie Pateman (1970), S. 17, schreibt, einen „Mythos“ schaffe, den in der Tradition des demokratischen Denkens so kein Autor tatsächlich für angemessen halte, mag zutreffen. Aber mir scheint, es macht für die Würdigung von Schumpeters eigener Demokratiekonzeption keinen Unterschied, ob sie aus der Kritik an einem säuberlich als Gegenpart konstruierten Strohmann hervorgeht oder aus der Auseinandersetzung mit tatsächlich vertretenen Demokratievorstellungen.

präsumtiv irrationalen politischen Output der partizipativen Demokratie (a), die andere ihren angeblich illusionären Charakter (b).

Mangel an Rationalität

Schumpeter kann in gewissem Sinne als Begründer einer „Irrational Choice Theory“⁴⁴⁶ der Demokratie betrachtet werden. Er macht zwei unterschiedliche Probleme politischer Willensbildung für die Irrationalität eines demokratischen Prozesses verantwortlich, der auf weitgehende Mitbestimmung der Bürger setzt.⁴⁴⁷ *Erstens* macht er sozialpsychologische Überlegungen über die „menschliche Natur in der Politik“⁴⁴⁸ geltend, wenn er nur schon die Annahme als illusorisch erachtet, die einzelnen Bürger verfolgten in ihrem politischen Entscheiden und Handeln ihre eigentlichen Anliegen. Im Gegenteil: Sie „erweisen sich oft sogar als schlechte Kenner ihrer eigenen langfristigen Interessen“⁴⁴⁹. Während den Menschen für ihr Handeln im überschaubaren privaten Bereich instrumentelle Rationalität unterstellt werden kann, wird diese Unterstellung umso realitätsfremder, so Schumpeter, je weiter man sich (geographisch, zeitlich oder sachlich) von ihrem alltäglichen Erfahrungshorizont entfernt. Dann nämlich machen sich „ein vermindertes Verantwortlichkeitsgefühl, ein tieferes Niveau der Denkenergie und eine grössere Empfänglichkeit für nicht-logische Einflüsse“⁴⁵⁰ bemerkbar. Mit zunehmender Distanz „von den privaten Belangen der Familie und des Bureaus“ fehlt dem Bürger zunehmend „der rationalisierende Einfluss persönlicher Erfahrung“⁴⁵¹. Das abnehmende Bewusstsein sowohl von Verantwortlichkeit wie auch von Wirksamkeit nimmt seinen Entscheidungen auch ihre Bedeutsamkeit und mindert die Ernsthaftigkeit, mit der er sie angeht: „[D]arum verwendet er auf die Meisterung eines politischen Problems weniger disziplinierte Anstrengung als auf ein Bridgespiel.“⁴⁵² Aus diesen Gründen sollte man ihm, so Schumpeter, nicht (wie in der klassischen Demokratieauffassung) grundsätzlich politische Kompetenz unterstellen, sondern von einem „Mangel an Urteilsvermögen und [von] Unwissenheit des gewöhnlichen Bürgers in Fragen der inneren und äusseren Politik“⁴⁵³ ausgehen. Diese Mängel liefern den Bürger in wichtigen politischen Entscheidungen nicht nur seinen „gelegentlich dunklen Impulsen“⁴⁵⁴ aus, sondern auch dem Einfluss von

⁴⁴⁶ Prisching (1995).

⁴⁴⁷ Vgl. hierzu insb. Schaal (2009), S. 18ff., Mackie (2009), S. 130ff. u. Prisching (1995), S. 302ff.

⁴⁴⁸ Schumpeter (2005a), S. 407.

⁴⁴⁹ Schumpeter (2005a), S. 414.

⁴⁵⁰ Schumpeter (2005a), S. 408.

⁴⁵¹ Schumpeter (2005a), S. 417.

⁴⁵² Schumpeter (2005a), S. 415.

⁴⁵³ Schumpeter (2005a), S. 415f.

⁴⁵⁴ Schumpeter (2005a), S. 417.

Interessengruppen und Ideologen, die seinen Willen in ihrem Sinne zu formen versuchen.⁴⁵⁵ Schumpeter warnt in diesem Zusammenhang gerade vor dem Potential demagogischer Verführung, das den Massenmedien in den neuen Massendemokratien innewohnt.⁴⁵⁶ Aufgrund dieser, an den sozialpsychologischen Thesen von Gustave Le Bon⁴⁵⁷ orientierten Überlegungen hält es Schumpeter für „völlig wirklichkeitsfremd“, nur schon „dem Willen des *Individuums* eine Unabhängigkeit und eine rationale Qualität beizulegen“⁴⁵⁸.

Die Irrationalität eines die breite Masse einbeziehenden demokratischen Prozesses ist aber nicht nur eine Folge der politischen Unvernunft der einzelnen Bürger, sondern *zweitens* auch eine Konsequenz aus dem Zusammenwirken der Einzelentscheidungen aller Bürger, für die in der „volle[n] Demokratie im Wortsinn [...] die Regel gilt: everyone to count for one, nobody to count for more than one“⁴⁵⁹. Dieses Zusammenwirken kann sich Schumpeter in der Massendemokratie nicht anders denn als bloße Aggregation vorstellen. Denn die Möglichkeit einer einmütigen *volonté générale* nach dem Vorbild Rousseaus hält er angesichts der sozialen Heterogenität für illusionär. Und die Aussicht auf eine deliberative Vermittlung von Meinungsdivergenzen nimmt er nur schon deshalb nicht ins Visier, weil er von einem unüberbrückbaren Wertpluralismus ausgeht. Schumpeter macht in demokratiekritischer Absicht geltend, was Rawls später als „burdens of judgement“ bezeichnen und zur Basis seiner Kritik an einem Liberalismus machen wird, der jenseits rein politischer Beziehungen Geltung beansprucht⁴⁶⁰: Die Vielfalt menschlicher Erfahrungshorizonte unter modernen sozialen Bedingungen „wird zu Spaltungen über prinzipielle Fragen führen, die nicht durch rationale Argumente geschlossen werden können, weil die letzten Werte [...] jenseits des Bereiches reiner Logik liegen.“⁴⁶¹ Die Uneinigkeit der Bürger über die grundlegenden Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens kann also nicht einmal einem (womöglich behebbaren) Mangel an Aufklärung zugeschrieben werden, denn es fehlen nur schon die geteilten Prämissen, von der solche Aufklärung ihren Ausgang nähme. Wenn die Stimmen der Bürgermassen aber

⁴⁵⁵ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 417f.

⁴⁵⁶ „Zeitungsleser, Radiohörer, Parteimitglieder können [...] schrecklich leicht in eine psychologische Menge verwandelt und in einen Zustand der Raserei versetzt werden, in dem jeder Versuch eines rationalen Arguments die animalischen Geister nur noch mehr reizt“ (Schumpeter (2005a), S. 409).

⁴⁵⁷ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 408. Der französische Arzt, Ethnologe und Soziologe Gustave Le Bon hat mit seiner *Psychologie des foules* der Sorge der bürgerlich akademischen Intelligenz des *fin de siècle* über die Zunahme der städtischen Massen im Zuge rasanter Bevölkerungsvermehrung Ausdruck verliehen. Den „Wählermassen“ unterstellte Le Bon (1957), S. 151, ebenso „geringe Urteilsfähigkeit“ und „Mangel an kritischem Denken“ wie „Erregbarkeit, Leichtgläubigkeit und Einfalt“ unter dem „Einfluss der Führer“.

⁴⁵⁸ Schumpeter (2005a), S. 402 [Hervorhebung im Original].

⁴⁵⁹ Schumpeter (1952), S. 477.

⁴⁶⁰ Vgl. Rawls (2005), S. 54ff.

⁴⁶¹ Schumpeter (2005a), S. 399.

verrechnet werden müssen, weil sie sich nicht argumentativ vermitteln lassen, zeigt die Resultante aus dem politischen Kräftefeld oft in eine Richtung, die niemand wirklich einschlagen möchte – oder die einzelnen Lager blockieren sich derart, dass die Politik handlungsunfähig wird. Beides ist insbesondere bei qualitativen Fragen der Fall, die ihrem Wesen nach keine Kompromisse zulassen.⁴⁶² Hier kann „das erreichte Ergebnis [...] dem ganzen Volk gleich zuwider sein“⁴⁶³, obschon doch gerade der politische Einbezug Aller eine Entscheidung im Sinne dieses Volkes hervorbringen sollte. Wenn jeder Wille gleich viel wert ist, ist es „sehr wahrscheinlich, dass die entstehenden politischen Entscheide nicht mit dem übereinstimmen, ‘was das Volk wirklich wünscht““.⁴⁶⁴

Delikat an der modernen Demokratie ist also, dass sie *heterogene Massen* in den politischen Prozess involviert und (dadurch auch) *überforderte Bürger*.⁴⁶⁵ Sowohl die Engstirnigkeit, Impulsivität und Manipulierbarkeit der einzelnen Bürger wie auch die blockierenden und verzerrenden Effekte der Aggregation ihrer Entscheidungen lassen es als zweifelhaft erscheinen, dass das inklusive partizipative Ideal der „klassischen Lehre der Demokratie“ unter den Bedingungen moderner Massendemokratien auch zu längerfristig wünschenswerten Ergebnissen führt. Oder etwas vorsichtiger formuliert: „Wenn man aus den Resultaten, die sich auf die Dauer gesehen für das Volk im ganzen als zufriedenstellend erweisen, den Prüfstein einer Regierung *für* das Volk macht, dann würde die Regierung *durch* das Volk, wie sie von der klassischen Lehre der Demokratie aufgefasst wurde, oft ihr nicht entsprechen.“⁴⁶⁶ Ein Übermass an Partizipation, ein Zuviel an Inputmöglichkeiten geht auf Kosten des politischen Outputs. Und zwar betrifft der *Mangel an Rationalität*, den Schumpeter in diesem Sinne dem klassischen Demokratiemodell vorhält, sowohl die Qualität der Ergebnisse wie auch die Effektivität der Entscheidungsfindung und -durchsetzung. In der Zumutung des „Hineinregierens“⁴⁶⁷ würden die von komplexen politischen Fragen überforderten Bürger unvernünftige Entscheidungen fällen oder in ihrer Uneinigkeit wichtige politische Reformen blockieren. Die partizipative Demokratie würde, so Schumpeter, „nicht nur klägliches Stecken im Sumpfe der Untermittelmässigkeit bedeuten, sondern überhaupt handlungsunfähig sein.“⁴⁶⁸ Es würde ihr an „good governance“ ebenso mangeln wie an „leadership“, um zeitgenössischen

⁴⁶² Vgl. Schumpeter (2005a), S. 405.

⁴⁶³ Schumpeter (2005a), S. 405.

⁴⁶⁴ Schumpeter (2005a), S. 404.

⁴⁶⁵ Defizitär ist, so Schumpeter, die Ausdehnung des Rechts auf politische Mitbestimmung „[n]icht erst deshalb, weil die neuen Wähler infolge Mangels an Bildung usw. seiner Ausübung nicht gewachsen gewesen wären, sondern einfach deshalb, weil sie quantitativ Massen waren“ (Schumpeter (1952), S. 479).

⁴⁶⁶ Schumpeter (2005a), S. 406.

⁴⁶⁷ Schumpeter (2005a), S. 469.

⁴⁶⁸ Schumpeter (1952), S. 478, Anm. 2.

Jargon zu bemühen. Dass beides gerade auch die Demokratie selber in Gefahr brächte, hat Schumpeter insbesondere auf zwei Überlegungen gegründet, die beide von seinen neokonservativen Erben aufgenommen werden sollten (vgl. unten, S. 102ff.).⁴⁶⁹ *Zum einen* würde die politische Ermächtigung des Volkes zu einem Exzess von Ansprüchen an den „Steuerstaat“ führen, der unter deren Last zusammenbrechen müsste.⁴⁷⁰ „[V]olle Demokratie im Wortsinn“ würde „zur Herrschaft des momentanen Genussinteresses der Massen, zum Chaos, zur Desorganisation, zum Schlaraffenland für einige Monate führen“ – bevor dann die politische Selbstbestimmung angesichts fiskalischer Zwänge endgültig zur Farce verkäme.⁴⁷¹ Es geht hier um die Gefährdung der (vorrangig ökonomischen) *Funktionsbedingungen* des politischen Gemeinwesens. *Zum andern* würden solche und andere Dysfunktionalitäten der partizipativen Demokratie ihr auf lange Frist die soziale Unterstützung entziehen, von der sie in hohem Masse zehrt: Ihre „Fehlschläge“ würden „die Demokratie in Misskredit bringen und die Anhänglichkeit an sie unterminieren“⁴⁷². Es geht hier um die Zerstörung des *Legitimitätsglaubens* seitens der Bürger.

Mangel an Realismus

Gerade letzteres deutet noch auf einen anderen Aspekt von Schumpeters Kritik an der klassischen Demokratievorstellung hin, an den insbesondere die „realistisch“ genannte Demokratietheorie der Nachkriegszeit, wie noch zu sehen sein wird, angeknüpft hat. Wenn der Mythos der politischen Souveränität des Volkes in Kontrast gerät mit dessen offensichtlicher Handlungsunfähigkeit angesichts fiskalischer Zwänge, Selbstblockaden und manipulativer Einwirkung seitens der Elite, dann leistet dies Frustrationserfahrungen Vorschub, die sich auch destruktiv auf die Demokratie auswirken können. Mit Blick auf die Erfahrung des Widerspruchs zwischen Ideal und Realität demokratischer Mitbestimmungsmöglichkeiten in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg konstatiert Schumpeter, dass „gerade bei den besten Köpfen eine immer steigende Unzufriedenheit mit Parlamentarismus und Demokratie sich bemerkbar machte. Immer deutlicher desavouierten die Tatsachen die offizielle Phraseologie unseres politischen Lebens.“⁴⁷³ Die übersteigerte Erwartung an die Rezeptivität des demokratischen Systems schlägt, weil sie unausweichlich enttäuscht werden muss, nur allzu schnell in einen

⁴⁶⁹ Dieselben stabilitätstheoretischen Überlegungen waren auch für Hayek leitend (vgl. oben, S. 44ff.).

⁴⁷⁰ Vgl. die entsprechenden Ausführungen in Schumpeters früher finanzsoziologischen Abhandlung zur *Krise des Steuerstaates*, Schumpeter (1976), S. 344ff.

⁴⁷¹ Schumpeter (1952), S. 477. Vgl. auch den Befund, wonach „das Sozialsystem nicht der Aufgabe gewachsen ist, mit demokratischen Einrichtungen zu arbeiten“ (Schumpeter (2005a), S. 457). Hierzu auch Prisching (1993), S. 225f.

⁴⁷² Schumpeter (2005a), S. 467.

⁴⁷³ Schumpeter (1952), S. 478.

Demokratieverdruss um, der – wie Schumpeter als Zeitzeuge von Faschismus und Nationalsozialismus erfahren hat – auch gänzlich demokratiefeindliche Kräfte an die politische Macht bringen kann. Das partizipatorische Ideal der Demokratie leidet in diesem Sinne eben auch an einem eklatanten *Mangel an Realismus*. Es mutet den Bürgern „ein völlig wirklichkeitsfremdes Ausmass von Initiative“⁴⁷⁴ zu und verkennt in fataler Weise die Tatsache ihres äusserst limitierten Einflusses in der real existierenden Massendemokratie. „Gerade wer die Demokratie liebt“, so Schumpeter, „hat mehr Grund als irgend jemand sonst, diese Tatsache anzuerkennen und sein Glaubensbekenntnis von dem Vorwurf zu befreien, dass es auf Spiegelfechtereie beruht“.⁴⁷⁵ Schumpeter ist es dabei nicht um die Veränderung der politischen Realität im Namen eines zustimmungswürdigen Ideals zu tun, sondern um das Zurückstutzen dieses Ideals angesichts einer als gegeben erachteten politischen Wirklichkeit. Und er zieht es vor, eine reduzierte Form der Demokratie zu skizzieren, die auch einem pessimistischen politischen Menschenbild standhält, als eine Utopie wahrer Volkssouveränität zu malen, die angesichts der „menschlichen Natur in der Politik“ zusammenstürzt.

Schumpeters von der Sorge um demokratische Stabilität geleitete Kritik an der Realitätsferne und an den Rationalitätsdefiziten der partizipativen Demokratievorstellung wird, wie ich im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen möchte, im „realistischen“ demokratischen Denken der Nachkriegsjahrzehnte, respektive dann im Neokonservatismus aufgenommen und vertieft. Insbesondere neokonservative Autoren haben sowohl die politische Handlungsunfähigkeit bei gleichzeitiger Überbeanspruchung im Blick als auch die daraus erwachsende Gefahr allgemeiner Demokratieverdrossenheit, wenn sie für die Einschränkung der demokratischen Partizipation zugunsten von „Regierbarkeit“ plädieren. Schumpeter selber schlägt angesichts seiner kritischen Diagnose *im Namen der Demokratie* ein restriktives Demokratiemodell vor, das sowohl durch Realitätsnähe als auch durch das Versprechen rationaler Entscheidungsfindung überzeugen soll.

3.1.3. Kur: Bescheidung und Beschränkung

Dieser doppelten Anforderung sieht er durch ein restriktives Demokratieverständnis Genüge getan, gemäss dem „die demokratische Methode [...] diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen [ist], bei welcher einzelne die *Entscheidungsbefugnis* vermittels eines *Konkurrenzkampfes* um die Stimmen des Volkes erwerben.“⁴⁷⁶ Das

⁴⁷⁴ Schumpeter (2005a), S. 429.

⁴⁷⁵ Schumpeter (2005a), S. 420.

⁴⁷⁶ Schumpeter (2005a), S. 428 [Hervorhebung: R.M.].

Schumpeter'sche Demokratiemodell ersetzt die „Regierung durch das Volk“ durch „die vom Volk gebilligte Regierung“⁴⁷⁷. Die so verstandene Demokratie entledigt sich weitgehend ihres problematischen Versprechens auf politische Partizipation und reduziert sich auf ein Mittel zur Ermächtigung von politischen Eliten, die das Gemeinwesen vernünftig und effektiv zu steuern vermögen. Das residuale demokratische Moment von Schumpeters „Elitentheorie der Demokratie“⁴⁷⁸ besteht noch darin, „dass das Volk die Möglichkeit hat, die Männer (!), die es beherrschen sollen, [mittels gelegentlicher Wahlen, R.M.] zu akzeptieren oder abzulehnen.“⁴⁷⁹

Die Komponente der *Entscheidungsbefugnis* Einzelner bedeutet, dass es nicht wie in der „klassischen Theorie“ darum geht, die politischen Vertreter und ihre Entscheidungen der Kontrolle des Volkes zu unterstellen, sondern ihre Selektion auf eine Weise vorzunehmen, die ihnen ein Höchstmass an Autorität verleiht: In der Möglichkeit, sich auf den Sieg in freien Wahlen zu berufen, liegt die Aussicht auf unbefangenes Regieren.⁴⁸⁰ Die Stimmabgabe an Wahlen kommt der Stimmpreisgabe für eine Legislaturperiode gleich.⁴⁸¹ Eine in diesem Sinne als „die Herrschaft des Politikers“⁴⁸² verstandene Demokratie verspricht Stabilität gerade dadurch, dass sie die Handlungsfähigkeit der Regierung sicherstellt und das Risiko minimiert, durch die potentiell irrationalen und widersprüchlichen Entscheidungen der Massen an die Wand gefahren zu werden. Die Komponente des *Konkurrenzkampfes* um Stimmen hingegen stellt sicher, dass die politische Elite nicht verknöchert und – vom Druck zur Bewährung abgeschirmt – nur schon das Bemühen um das Gemeinwohl sein lässt. Die Aussicht auf periodische Abwahl und Ersetzbarkeit der politischen Machthaber ist für Schumpeter letztlich das spezifische und greifbare Unterscheidungskriterium zu autokratischen oder oligarchischen Regimes, deren Regenten sich durchaus zumeist ja auch auf den Willen des Volkes berufen.⁴⁸³

⁴⁷⁷ Schumpeter (2005a), S. 390.

⁴⁷⁸ Medearis (2009), S. 90.

⁴⁷⁹ Schumpeter (2005a), S. 452.

⁴⁸⁰ Schumpeter (2005a), S. 433, schreibt in diesem Sinne, dass „die Anerkennung der Führung die eigentliche Funktion der Stimmabgabe der Wählerschaft ist“. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass gerade autoritäre Machthaber wie der türkische Präsidenten Recep Tayyip Erdogan die Auffassung kundtun, Demokratie erschöpfe sich im gelegentlichen Wahlakt. Vgl. Sauter, Dieter: „Hin zur autoritären Demokratie“. *Die Wochenzeitung*, 14.8.2014, S. 11.

⁴⁸¹ Diese Rede von der „Stimmpreisgabe“ schulde ich Lutz Wingert: „In einer Demokratie darf die Stimmabgabe der Bürger ohne Markt- und Verbandsmacht nicht auf eine Stimmpreisgabe bis zur nächsten Wahl hinauslaufen“ (Wingert (2011b), S. 2). Benjamin Rush, einer der Gründerväter der USA, hatte demgegenüber wie Schumpeter hervorgehoben, dass die „Ordnung und gute Regierung“ auch einer Demokratie gerade von der Einsicht der Bürger in die Beschränkung der Volkssouveränität auf den Wahlakt abhängt: „[A]ll power is derived from the people. They possess it only on the days of their elections. After this, it is the property of their rulers. [...] It is of importance to circulate this idea, as it leads to order and good government“ (Rush (1947), S. 28).

⁴⁸² Schumpeter (2005a), S. 452.

⁴⁸³ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 428f. u. 470. Vgl. zu diesem Punkt Held (2006), S. 142.

Dieses minimale Demokratie-kriterium der Abwahlmöglichkeit von Herrschern teilt Schumpeter mit Hayek (vgl. oben, S. 34) wie auch mit Carl Popper (1988), der wie Schumpeter eine klassische Theorie, die von der Herrschaft des Volkes ausging, von einer „more realistic theory“ (S. 27) unterscheidet, die sich darauf reduziert, den Wahltag

Die die politischen Eliten disziplinierende Sicherstellung ihrer Austauschbarkeit impliziert nicht nur ein Mindestmass an politischen Freiheiten, die über das Wahlrecht hinausgehen, mithin „ein beträchtliches Quantum Diskussionsfreiheit“ und „ein beträchtliches Quantum Pressefreiheit“.⁴⁸⁴ Sie erfüllt auch die stabilisierende Funktion, potentiell politische Unruhe stiftende ambitionierte Exponenten aus der Masse in die politische Führungsriege zu absorbieren und den von Vilfredo Pareto beschriebenen „Kreislauf der Eliten“ in Gang zu halten.⁴⁸⁵

Schumpeters Demokratiemodell vereint in diesem Sinne den autoritären Gedanken einer souveränen Leitung durch die Regierung mit der minimalen demokratischen Idee von deren periodischer Abwahlmöglichkeit durch die Bürger im Falle ihres Versagens. Demokratie ist demnach im Wesentlichen eine Methode zur Selektion einer kompetenten politischen Elite. Was heisst dies nun für die doppelte Anforderung (a) der Realitätsnähe und (b) der Rationalität des politischen Outputs?

Realismus: Bürger als Konsumenten

Dieses Modell ist insofern *realistisch*, als es, so Schumpeter, „der lebenswichtigen Tatsache der Führung“⁴⁸⁶ angemessen Rechnung trägt und den politischen Eliten auch theoretisch den Stellenwert beimisst, der ihnen in den modernen Massendemokratien de facto schon zukommt.⁴⁸⁷ Das heisst *zunächst*, dass es die Tatsache ernst nimmt, dass zumal in repräsentativen Demokratien die Bürger während der Zeit einer Legislaturperiode wenig Anlass haben, die politischen Entscheidungen als von ihnen kontrolliert zu betrachten. Schumpeter vertritt einen „demokratischen Minimalismus“⁴⁸⁸ insofern, als er die Funktion des Bürgers auf die eines Konsumenten politischer Angebote reduziert, mit denen die politische Elite sich periodisch in den Wettbewerb um Wählerstimmen stürzt. Schumpeter verzichtet *darüber hinaus* aber auch noch darauf, das Ideal hochzuhalten, dass am Wahltag selber sich ein

zum „Day of Judgment“ (S. 28) über die Regierung zu machen und sicherstellt, „that bad rulers can be got rid of without bloodshed, without violence“ (S. 26).

⁴⁸⁴ Schumpeter (2005a), S. 431.

⁴⁸⁵ Vgl. Schumpeter (1997), insb. S. 137ff. Die Rede von der „circolazione della classe eletta“ geht auf den italienischen Ökonomen und Soziologen *Vilfredo Pareto* zurück (vgl. Pareto (1964b) §2042). Demnach ist es ein wesentliches Erfordernis für die Stabilität einer politischen Ordnung, dass einer ambitionierten und potentiell auführerischen Schicht aus der Nichtelite in Aussicht gestellt ist, in die politische Führungsriege aufzusteigen und die unfähigen Elemente der bestehenden Elite zu ersetzen. Dem „Kreislauf der Eliten“ kommt also sowohl die Funktion der Regeneration zu wie diejenige eines Ventils für potentiell destruktive Energien. Vgl. Pareto (1964b) §2043-2059. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich auch bei Gaetano Mosca (1950), S. 64ff.

⁴⁸⁶ Schumpeter (2005a), S. 429.

⁴⁸⁷ Vgl. hierzu Dubiel (1985), S. 52 u. Ricci (1970), S. 255.

⁴⁸⁸ Jörke (2006a), S. 39.

authentischer Wählerwille Ausdruck verschaffe. Die Idee der „Herrschaft des Politikers“ in der Demokratie trägt auch dem Umstand Rechnung, dass die politischen Leader „angesichts der ‘Menschlichen Natur in der Politik‘, wie sie nun einmal ist, fähig sind, den Volkswillen zu formen und innerhalb sehr weiter Grenzen sogar zu schaffen.“⁴⁸⁹ Dieser ist „das Erzeugnis und nicht die Triebkraft des politischen Prozesses.“⁴⁹⁰ Während die „klassische Theorie“ das Phänomen der manipulierten Bürger ignoriert und diesen die erstaunlich persistente Illusion autonomer Entscheidung zumutet, hält Schumpeter sein Führungsmodell für „sehr viel wirklichkeitsnäher“⁴⁹¹. Hier zeigt sich besonders der Einfluss früher Elitesozialisten wie Mosca, Pareto und Michels, die der Ausbreitung der Demokratie mit der angeblich reaktionären „Vergeblichkeitsthese“⁴⁹² begegneten, wonach die formale politische Inklusion nichts am ewigen politischen Gesetz ändere, dass eine herrschende Minderheit einer beherrschten Masse gegenübersteht.⁴⁹³ Indem die Elitendemokratie gar nicht erst die Illusion nährt, die politische Initiative liege bei den Bürgern selber, ist sie, so die Stabilitätstheoretische Bedeutung von Schumpeters Realismus, auch weniger der Gefahr des Loyalitätsentzugs desillusionierter Bürger ausgesetzt.

Rationalität: Herrschaft der Politiker und Autorität der Technokraten

Was die *Rationalität* des politischen Entscheidungsprozesses in diesem „realistischen“ Demokratiemodell anbelangt, fällt Schumpeters Bilanz zwiespältig aus. Mit der Verabschiedung der *responsive democracy* sieht er durchaus Aussichten auf eine *responsible*

⁴⁸⁹ Schumpeter (2005a), S. 418.

⁴⁹⁰ Schumpeter (2005a), S. 418. Vgl. auch ebd., S. 449: „Ihre Entscheidung [die der Wählerschaft, R.M.] – die ideologisch zur ‘Berufung durch das Volk‘ verklärt wird – fließt nicht aus ihrer eigenen Initiative, sondern wird geformt, und diese Formung ist ein wesentlicher Teil des demokratischen Prozesses.“ Ähnlich dem Unternehmer in der ökonomischen Sphäre, wie ihn Schumpeter idealtypisch zeichnet, schafft der Politiker demnach die Interessen und Bedürfnisse zumindest mit, auf die er passende Antworten parat hat (vgl. hierzu Körösenyi (2005), S. 364ff.).

⁴⁹¹ Schumpeter (2005a), S. 429. Vgl. auch ebd.: „Was wir den ‘fabrizierten Willen‘ genannt haben, steht nun nicht mehr ausserhalb der Theorie, ist keine Verirrung mehr, um deren Nichtvorhandensein wir den Himmel bitten; er gehört, wie es sein muss, in die Mitte unseres Gebäudes.“

⁴⁹² Hirschman (1992), S. 55.

⁴⁹³ Gaetano Mosca hat in seiner Abhandlung über *Die herrschende Klasse* dem Terminus „*classe politica*“ eine im heutigen Italien bleibende Bedeutung verliehen. Sein demokratietheoretischer Realismus bestand in der Auffassung, dass auch in der repräsentativen Demokratie „die Gewählten meist nicht, wie die Theorie behauptet, Vertreter der Mehrheit ihrer Wähler sind“, sondern umgekehrt als „organisierte Minderheit der unorganisierten Mehrheit ihren Willen“ aufzwingen (Mosca (1950), S. 134). Für Vilfredo Pareto stellt der Begriff der „Volksvertretung“ deshalb ein blosses „Geschwätz“ (Pareto (1964b) §2244) dar angesichts einer relativ unantastbaren „*classe governante*“ auch in demokratisch genannten Gesellschaften. Die Tatsache, dass das Volk seine Herren durch gelegentliche Wahlen bestimmt, mache diese nicht minder zu Herren (Pareto (1964a) §1056). Robert Michels kam in einer wirkmächtigen parteisozialologischen Untersuchung zum Schluss, dass „die Aristokratie gern in demokratischer Form auftritt, während der Inhalt der Demokratie mit aristokratischen Substanzen durchsetzt ist.“ Er unterstellt entsprechend das „Vorhandensein immanenter oligarchischer Züge in jeder menschlichen Zweckorganisation“ (Michels (1911), S. 12). Vgl. auch Michels (1975), S. 111ff.

democracy verbunden, die gesellschaftlichen Herausforderungen weitsichtig begegnen kann. Er würdigt die Chancen einer vom Hineinregieren *durch* das Volk geschützten Politik, zu vernünftigen Ergebnissen *für* das Volk zu kommen, die bei einer erweiterten Partizipation der Bürger nicht denkbar wären: „Gerade in den besten Fällen werden dem Volk Resultate vorgelegt, an die es niemals gedacht und die es nicht im Voraus gebilligt hätte.“⁴⁹⁴ Und seinem tiefen Misstrauen gegenüber den irrationalen Impulsen der Massen steht ein Zutrauen in die politische Urteilskraft der politischen Elite gegenüber. Auf der anderen Seite kommt er zum Schluss, dass auch in einer Elitendemokratie mit gravierenden Defiziten in Bezug auf den politischen Output zu rechnen ist. Das Erfordernis, periodisch sich dem Konkurrenzkampf um die Stimmen der Bürger auszusetzen, reizt zu einer „Verschwendung von Regierungsenergie“⁴⁹⁵ für Massnahmen zur Sicherstellung der Wiederwahl. „So kann in einer Demokratie der Ministerpräsident mit einem Reiter verglichen werden, der durch den Versuch, sich im Sattel zu halten, so völlig in Anspruch genommen wird, dass er keinen Plan für seinen Ritt aufstellen kann.“⁴⁹⁶ Zudem führt der Konkurrenzdruck zu einem inadäquaten Qualitätsscreening, denn den Kampf um die Stimmen bestehen nicht unbedingt die fähigsten Politiker, sondern diejenigen, die sich am besten zu verkaufen wissen.⁴⁹⁷ Schliesslich verleitet er zu kurzfristigem Denken zwecks Stimmenfang und zu einem Exzess von Versprechungen an relevante Wählergruppen, die das Sozialsystem in der Tendenz überlasten und die langfristigen Interessen des Gemeinwesens verletzen.⁴⁹⁸ Das Problem der Anspruchsüberlastung bleibt also erhalten. Kongruent weitergedacht ist es mithin gerade das residuale demokratische Element der gelegentlichen Wahl, das die Rationalität des Outputs auch von Schumpeters elitendemokratischem Modell limitiert.

Sollen die Folgen daraus nicht wiederum der Demokratie zum Schaden gereichen, so Schumpeter, dann müssen bestimmte Voraussetzungen vorliegen, die ein demokratisches System nicht von sich aus hervorbringen kann, die aber den restriktiven Charakter des elitären Demokratiemodells noch zusätzlich verstärken. Schumpeter fasst hier zum einen gewisse kulturelle Bedingungen – „eine bestimmte Summe von Traditionalismus“⁴⁹⁹ – ins Auge, die der effektiven „Herrschaft des Politikers“ in der Demokratie entgegenkommen. Solcher

⁴⁹⁴ Schumpeter (2005a), S. 442.

⁴⁹⁵ Schumpeter (2005a), S. 456.

⁴⁹⁶ Ebd.

⁴⁹⁷ „[D]ie intellektuellen und charakterlichen Eigenschaften, die einen guten Kandidaten ausmachen, sind nicht unbedingt jene, die einen guten Verwaltungsmann ausmachen, und die Auswahl vermittelt des Wahlerfolges kann sich gerade gegen Menschen wenden, die in der Leitung der Geschäfte erfolgreich wären“ (Schumpeter (2005a), S. 458). Vgl. hierzu auch Brittan (1975), S. 136.

⁴⁹⁸ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 456f..

⁴⁹⁹ Schumpeter (2005a), S. 468.

Traditionalismus bedeutet, dass nicht nur die Politiker im Parlament loyal gegenüber der politischen Führung in der Exekutive zu sein haben, sondern auch die Bürger davon absehen müssen, „die Aktionsfreiheit der Parlamentsmitglieder zu beschränken“⁵⁰⁰. Sie „müssen einsehen, dass wenn sie einmal jemanden gewählt haben, die politische Tätigkeit seine Sache ist und nicht die ihre.“⁵⁰¹ Die Effektivität der Elitendemokratie und die Vernünftigkeit ihres politischen Outputs bedürfen nicht nur der formalen Beschränkung der politischen Partizipation auf den periodischen Wahlakt, sondern – auch dies wird in der neokonservativen Demokratietheorie aufgenommen werden – ebenso eines gewissen Ausmasses politischer Apathie seitens der Bürger und ihrer Bereitschaft, „sich des Hineinregierens zu enthalten.“⁵⁰² Solche *Zurückhaltung politischer Ambitionen* ist ein Erfordernis, so Schumpeters stabilitätsbezogene Pointe, „dessen gewohnheitsmässige Verletzung den Anfang vom Ende einer Demokratie bedeutet“⁵⁰³.

Als „Vorbedingung für einen Erfolg der Demokratie“ erachtet Schumpeter zum andern, „dass der wirksame Bereich politischer Entscheidung nicht allzu weit ausgedehnt wird.“⁵⁰⁴ Er denkt dabei weniger an eine verfassungsmässige Beschränkung politischer Handlungsfreiheit als an die Selbstbeschränkung der gewählten Politiker angesichts der genannten Rationalitätsdefizite des Entscheidungsprozesses. Diese manifestiert sich in der Disposition zur *Preisgabe politischer Kompetenzen* an technokratische Instanzen, mithin in der Bereitschaft, gewisse der staatlichen Regelung durchaus bedürftige Fragen der Beurteilung von Experten zu überlassen, einer unabhängigen Justiz zu überantworten oder öffentlichen Körperschaften wie der „Bank of England“ oder der amerikanischen „Interstate Commerce Commission“ zuzumuten, die unabhängig von (partei-)politischen Auseinandersetzungen wirken können.⁵⁰⁵ Die (Selbst-)Beschränkung der Mitbestimmungsambitionen der Bürger soll sekundiert werden durch die Transformation von politischen „zu technischen Fragen, auf welche die Techniker leidenschaftslose und unzweideutige Antworten geben können.“⁵⁰⁶

Wenn die Autorisierung des Technokraten die „Herrschaft des Politikers“ ergänzt, dient dies aber nicht nur der Stabilität der Demokratie, es ermöglicht eben auch, „die Sphäre der

⁵⁰⁰ Ebd. Schumpeter denkt dabei zum Beispiel an „die Gewohnheit, sie mit Briefen und Telegrammen zu bombardieren“ (ebd.).

⁵⁰¹ Ebd.

⁵⁰² Schumpeter (2005a), S. 469.

⁵⁰³ Schumpeter (2005a), S. 468.

⁵⁰⁴ Schumpeter (2005a), S. 463.

⁵⁰⁵ Vgl. Schumpeter (2005a), S. 463ff.

⁵⁰⁶ Schumpeter (2005a), S. 479. Als weitere externe Erfolgsbedingung der Demokratie erachtet Schumpeter das Vorhandensein „eine[r] sozialen[n] Schicht von zulänglicher Qualität und entsprechendem Prestige“ (Schumpeter (2005a), S. 466.), aus der sich die politische Führung und die Bürokratie rekrutieren lassen.

öffentlichen Autorität auszudehnen, ohne die Sphäre der politischen Entscheidung zu erweitern.“⁵⁰⁷ Die elitäre und technokratische Demokratietheorie passt – und hier kommen wir wieder auf Schumpeters einleitend dargestelltes Motiv für seine demokratietheoretische Erörterung zurück – zur prognostizierten sozialistischen Ordnung, in der es dem Staat zufällt, die ökonomischen Tätigkeiten zu koordinieren. Eine gewisse Analogie ist offensichtlich:⁵⁰⁸ Ebenso wie die dem Kapitalismus inhärente Konzentrations- und Rationalisierungstendenz sich erst in einer sozialistischen *Wirtschaftsordnung* stabilisiert, kann angesichts der Tendenz zur politischen Inklusion der Massen die *politische Ordnung* der Demokratie nur als Elitenherrschaft stabil sein. Umgekehrt geht mit dem Ideal der Selbstverwirklichung des kreativen Unternehmers auch das Ideal der Mitbestimmung des mündigen Bürgers unter. Für Schumpeter liegt hier aber eben nicht bloss eine Analogie, sondern eine eigentliche Ergänzung vor:⁵⁰⁹ Zur Sozialisierung der Ökonomie fügt sich ganz gut die Technokratisierung der Politik. Denn gerade wenn „die wirtschaftlichen Belange der Gesellschaft in die öffentliche und nicht in die private Sphäre gehören“⁵¹⁰, wirkt das Hineinregieren der unvernünftigen Masse und der auf Stimmenfang ausgerichteten Politiker umso fataler.⁵¹¹ Die allmähliche Disziplinierung der Arbeiterschaft und ihrer „demokratischen Versammlungsmanie“ in der Sowjetunion stellt für Schumpeter in dieser Hinsicht ein gelungenes Beispiel dar.⁵¹²

Der Sozialismus ist für Schumpeter also zwar durchaus mit Demokratie vereinbar, allerdings mit seinem restriktiven, elitären Modell, das auf die Ermächtigung von politischen Führungsfiguren und Technokraten hinausläuft, und nicht mit dem radikalen, klassischen Modell und seinem emanzipatorischen Versprechen auf Partizipation und Selbstbestimmung.⁵¹³ Was dieses Versprechen anbelangt, erweist sich eine solche „sozialistische Demokratie letzten Endes als grösserer Trug [...], als es die kapitalistische Demokratie je gewesen ist.“⁵¹⁴ Was ihre Stabilität betrifft, bedeutet die Reduktion auf das Elitenmodell aber, so die Annahme, einen Gewinn.

⁵⁰⁷ Schumpeter (2005a), S. 465.

⁵⁰⁸ Dies heben zum Beispiel Schaal/Tessmer (2012), S. 453, hervor.

⁵⁰⁹ Vgl. Schumpeter (1952), S. 473.

⁵¹⁰ Schumpeter (2005a), S. 268.

⁵¹¹ Vgl. Coe/Wilber (1985), S. 19f. u. Llanque (2009), S. 26.

⁵¹² Vgl. Schumpeter (2005a), S. 338ff.

⁵¹³ Vgl. Wright (1951), S. 154f.

⁵¹⁴ Schumpeter (2005a), S. 480.

3.2. Neokonservatismus mit kämpferischen Zügen

3.2.1. Erwartungshaltung: Zur vermeintlichen Stabilität der „Post-Politik“

Schumpeters demokratiekritische Ausführungen – wenn auch von seinen Thesen zum Niedergang des Kapitalismus entkleidet – entfalteten grosse Wirkung auf eine als „realistisch“ bezeichnete Demokratietheorie der Nachkriegszeit nicht nur, aber insbesondere in den USA. Gerade sein Bemühen um einen nüchternen Blick auf die eingeschränkten Mitbestimmungsmöglichkeiten in real existierenden Demokratien, aber auch seine Skepsis gegenüber den Verheissungen erweiterter politischer Partizipation prägten einen grossen Teil der politikwissenschaftlichen Arbeiten der 50er und 60er Jahre. Überdies wurden diese Punkte auch wie bei Schumpeter mit der Frage nach den Bedingungen demokratischer Stabilität verbunden.⁵¹⁵ In einer bemerkenswerten Umkehrung der traditionellen demokratischen Sorge um die Verselbständigung von Machthabenden wurde dabei die Fortdauer der Demokratie von der Fähigkeit der politischen Elite abhängig gemacht, diese vor den Ansprüchen „schlafwandelnder“ Massen zu schützen.⁵¹⁶ Ein kurzer Blick auf wenige Autoren mag dies illustrieren:

Giovanni Sartori macht die Gefährdung der Demokratie durch die mythische Überhöhung ihrer partizipativen Seite zu einem wichtigen Thema seiner *Theory of Democracy* (orig. 1957).⁵¹⁷ Dabei kritisiert er wie Schumpeter sowohl die Realitätsferne der Idee weitgehender politischer Mitwirkung als auch die „Mittelmässigkeit“⁵¹⁸ des politischen Outputs einer Gesellschaft, die meint, auf Führer verzichten zu können. So weist er auf die gefährliche Desillusionierung über die Demokratie hin, die das Aufrechterhalten eines emphatischen Ideals politischer Selbstbestimmung angesichts der Realität limitierter Einflussnahme auf das politische Geschehen provozieren muss: „The ingratitude typical of the man of our time and his disillusionment with democracy are the reaction to a promised goal that cannot possibly be met.“⁵¹⁹ Und angesichts des „hohen Grades an Ignoranz, Verantwortungslosigkeit und

⁵¹⁵ Zu diesem Einfluss Schumpeters auf die Demokratietheorie der Nachkriegszeit vgl. etwa Pateman (1970), S. 5, Bachrach (1970), S. 34ff. oder Ricci (1970), S. 239ff. Xenos (1981), S. 113, schreibt: „American political science over the past twenty-five years has taken its starting point from [Schumpeter’s] reduction of democracy to a method of elite selection.“

⁵¹⁶ Vgl. Bachrach (1970), S. 20 u. Wolin (1970), S. 9. Die Rede von den gefährlichen „Schlafwandlern“ findet sich bei David Riesman (1959), S. 205, der angesichts der Gefahr eines kriegstreiberischen Populismus im Kalten Krieg schreibt: „Bringing sleepwalkers to the polls simply to increase turnout is no service to democracy.“

⁵¹⁷ Sartori hat das ursprünglich 1957 auf Italienisch unter dem Titel *Democrazia e definizioni* erschienene Werk 1987 um aktuelle Fragestellungen herum erweitert und etwas umgestellt. Die Ausführungen zu den Bedingungen demokratischer Stabilität sind aber im Wesentlichen unverändert geblieben.

⁵¹⁸ Sartori (1962), S. 119 [Übers.: R.M.].

⁵¹⁹ Sartori (1962), S. 54.

Irrationalität“⁵²⁰, den er dem Durchschnittsbürger in politischen Dingen attestiert, ortet er die wahre Bedrohung der Demokratie in der Untergrabung der politischen Autorität einer verantwortungsvollen und verlässlichen Regierung *für* das Volk durch überzogene Ansprüche ebenbürtiger Mitbestimmung *durch* das Volk.⁵²¹

Seymour Martin Lipset beschreibt in seiner Studie zu den sozialen Grundlagen politischer Demokratie (*Political Man* (1960)) ein hohes Mass an politischer Partizipation als potentielle Gefahr für die Demokratie: „The belief that a very high level of participation is always good for democracy is not valid.“⁵²² Dies nicht zuletzt aufgrund der Vermutung, dass durch die politische Mobilisierung der breiten Masse der Bevölkerung eher weniger gut informierte Überzeugungen und die Rahmenbedingungen der Demokratie aufs Spiel setzende Positionen sich Geltung verschaffen.⁵²³ Hingegen erweise sich gerade die nüchtern-bescheidene Einschätzung, dass die Wahrnehmung politischer Rechte keinen grossen Unterschied für den Output des demokratischen Systems ausmache, als förderlich für die demokratische Stabilität: „[A] stable democracy may rest on the general belief that the outcome of an election will not make too great a difference in society.“⁵²⁴

In seiner *Theory of Stable Democracy* (1961) betont Harry Eckstein, dass die Dauerhaftigkeit der Demokratie von ihrer Fähigkeit abhängt, sowohl responsiv gegenüber den Bürgern zu sein, wie auch effektives Regieren zu ermöglichen.⁵²⁵ Letzteres impliziere aber, dass das politische Institutionengefüge in etwa das Autoritätsmuster der jeweiligen Gesellschaft reflektiere.⁵²⁶ Wo wie in der Weimarer Republik politische Demokratie vor dem Hintergrund einer äusserst hierarchischen Gesellschaftsstruktur eingeführt werde, sei sie nicht handlungsfähig.⁵²⁷ Das Ideal der politischen Partizipation müsse angesichts der nach wie vor gegebenen Realität autoritärer sozialer Beziehungen in Familie, Wirtschaft, Militär, Vereinswesen etc. relativiert werden, soll die Effektivität und damit die Stabilität des demokratischen Systems gewährt

⁵²⁰ Sartori (1962), S. 87 [Übers.: R.M.]. Vgl. auch ebd., S. 76.

⁵²¹ „Pro-democratic elites are not an imperfection but an essential guarantee of the system. The more we study democracy, the more we realize how complicated and precarious it is. And the more we seek ways and means for assuring its survival, the more we come aware that a democratic society asserts itself and gains ground as government *for* the people insofar as responsible and reliable minorities devote themselves to that purpose“ (Sartori (1962), S. 118 [Hervorhebung im Original]).

⁵²² Lipset (1981), S. 14.

⁵²³ Vgl. Lipset (1981), S. 228.

⁵²⁴ Lipset (1981), S. 228.

⁵²⁵ Eckstein (1966), S. 228f.

⁵²⁶ „Stable democracy requires congruence of authority patterns between government and segments of social life which resist democratization“ (Eckstein (1966), S. 285). Vgl. auch ebd., S. 260f.

⁵²⁷ Eckstein (1966), S. 248ff.

bleiben. „Demokratische Regierungen“, so Ecksteins Folgerung in Bezug auf die Stabilität, „benötigen ein gesundes Mass an Autoritarismus“⁵²⁸.

Gabriel Almond und Sidney Verba kommen in ihrer einflussreichen Untersuchung zur Funktionsweise der Demokratie in fünf verschiedenen Ländern (*The Civic Culture* (1963)) zum Schluss, dass ein stabiles demokratisches Regime es schafft, sowohl den realen politischen Einfluss der Bürger in Schranken zu halten als auch ausgreifende Frustration über weitgehende politische Einflusslosigkeit zu verhindern. Ein Zuviel an politischer Teilhabe hätte „Ineffizienz der Regierung und Instabilität“⁵²⁹ zur Folge. Die Verdrossenheit über fehlende politische Kontrolle hingegen hätte „zerstörerische Konsequenzen für die demokratische Qualität des politischen Systems.“⁵³⁰ Beides werde verhindert durch die Beschränkung politischer Teilhabe auf gelegentliche Wahlen. Dadurch lebe der „demokratische Mythos bürgerlicher Kompetenz“⁵³¹ weiter, der die Loyalität zur Demokratie sichert, während die politische Elite genügend Spielraum habe, effektiv und den Erfordernissen der Demokratie angemessen zu regieren.

Den genannten Autoren galt die Symbiose von politischer Zurückhaltung des Volkes und technokratischer Effektivität einer sporadisch gewählten politischen Elite als äusserst stabil. Mit einem solchen konservativen demokratischen Minimalismus schien die Zeit ideologischer politischer Auseinandersetzungen zu einem Ende gekommen, zumal die prosperierende Wirtschaft die Finanzierung eines Sozialstaats ohne gleichzeitige tiefe Einschnitte in unternehmerische Freiheiten zuliess.⁵³² Lipset, Raymond Aron und Andere prägten in diesem Zusammenhang die Rede von der „Post-Politik“ und vom „Ende der Ideologie“⁵³³. Diese Einschätzung änderte sich, als ab Mitte der 60er Jahre neue demokratische Bewegungen in den Vordergrund rückten und zugleich Anfangs der 70er eine abflauende Weltkonjunktur, die Zunahme staatlicher Schulden und das Bewusstsein von der Knappheit natürlicher Ressourcen und der Verletzlichkeit des Ökosystems den Optimismus in Bezug auf die Nachhaltigkeit des demokratischen Wohlfahrtsstaates schwinden liessen.⁵³⁴ Die Erleichterung über das „Ende der

⁵²⁸ Eckstein (1966), S. 265 [Übers.: R.M.].

⁵²⁹ Almond/Verba (1963), S. 483 [Übers.: R.M.].

⁵³⁰ Ebd. [Übers.: R.M.].

⁵³¹ Ebd., S. 354 [Übers.: R.M.].

⁵³² Vgl. hierzu Lipset (1959), S. 100: „The characteristic pattern of the stable western democracies in the mid-20th century is that of a ‘post-politics’ phase – there is relatively little difference between the democratic left and right, the socialists are moderates, and the conservatives accept the welfare state.“ Und ders. (1981), S. 443: „This very triumph of the democratic social revolution in the West ends domestic politics for those intellectuals who must have ideologies or utopias to motivate them to political action.“

⁵³³ Vgl. Lipset (1959), S. 100 u. ders. (1981), S. 439, Aron (1955), S. 315ff. sowie Bell (1988), insb. S. 393ff.

⁵³⁴ Vgl. zu dieser zeitgeschichtlichen Einbettung Held (2006), S. 190 u. Offe (2013a), S. 79f.

Ideologie“ wurde gewissermassen von der Sorge um die „Grenzen des Wachstums“⁵³⁵ abgelöst. Das Zusammenfallen von demokratischer Mobilisierung einerseits und ökonomischen und ökologischen (sowie militärischen) Krisensymptomen andererseits stellte für die Skeptiker gegenüber den Verheissungen von mehr Demokratie keinen Zufall dar, sondern bestärkte sie in dieser ihrer Skepsis. Und es veranlasste sie, die Zurückhaltung der Bürger gegenüber der politischen Elite nicht länger für realistischerweise gegeben zu halten, sondern politisch einzufordern. „Die Angleichung von Modell und sozialer Realität, die ursprünglich der suggestive Vorzug der elitären Theorie war“, musste jetzt „praktisch-politisch hergestellt werden.“⁵³⁶

3.2.2. Diagnose: Zur „Unregierbarkeit“ der wiedererwachten Demokratie

So wie Schumpeters elitäre Demokratietheorie als Reaktion auf die massendemokratische Realität der Zwischenkriegszeit zu verstehen ist, wurde in den 70er Jahren die Demokratieskepsis in seinem Geiste zu einem politischen Programm, das auf die neuen demokratischen Bewegungen reagierte, wie sie das „Civil Rights Movement“, die Friedensbewegung oder die Studentenproteste darstellten. Die vermeintliche Gewissheit einer in ihrer Limitierung stabilen Demokratie wich der Überzeugung, um der Stabilität der Demokratie willen ihre gewohnten Grenzen gegen die neuen Verfechter ihrer radikalen Durchsetzung verteidigen zu müssen.⁵³⁷ Nicht zuletzt aus Sorge um die vermeintlich destabilisierenden Konsequenzen progressiver Forderungen nach mehr Demokratie wurde ausgehend von den USA ein neuer Konservatismus akademisch wie politisch einflussreich.⁵³⁸ Die bestimmenden Themen dieses Neokonservatismus⁵³⁹ lassen sich programmatischen Texten

⁵³⁵ Meadows et al. (1972).

⁵³⁶ Dubiel (1985), S. 56 [Hervorhebung im Original].

⁵³⁷ Dies bringt etwa Daniel Patrick Moynihan, Soziologe und späterer konservativer Senator der Demokraten auf den Punkt: „Liberals must see more clearly that their essential interest is in the *stability* of the social order; and given the present threats to that stability, they must seek out and make much more effective alliances with political conservatives who share their interest and recognize that unyielding rigidity is just as great a threat to continuity of the social order as an anarchic desire for change“ (Moynihan (1975), S. 188 [Hervorhebung: R.M.]). Vgl. hierzu auch Kristol (1983), S. 75.

⁵³⁸ Zu einer solchen Selbstcharakterisierung des neuen Konservatismus als konservativ gewordener politischer Liberalismus, vgl. bereits Huntington (1957), S. 472f., Kristol (1983), S. 75 u. Kristol (2011b), S. 176. Siehe hierzu auch Rieger (1989), S. 134f., Steinfels (1979), S. 4 u. Dunn/Woodard (1991), S. 12.

Neben der Sorge um einen Exzess von Demokratie war die Enttäuschung über das Versagen wohlfahrtsstaatlicher Massnahmen zur Armutsbekämpfung unter Lyndon B. Johnson (Stichwort „Great Society“) ein weiterer Grund dafür, dass sich in den USA Liberale, die etwa Roosevelts sozialdemokratischem New Deal gegenüber durchaus positiv eingestellt waren, zu sozialstaats- und demokratiekritischen Konservativen entwickelten. Vgl. hierzu Ashford (1983), S. 36.

⁵³⁹ Die Popularisierung der Bezeichnung „neokonservativ“ wird gemeinhin dem amerikanischen Politikwissenschaftler Michael Harrington zugeschrieben, der ihn in einem Artikel im *Dissent* 1973 in polemischer Absicht verwendete (vgl. Harrington (1974)). Allerdings spricht z.B. Daniel Bell bereits 1961 mit wohlwollendem

eines seiner frühesten Proponenten, Irving Kristol, entnehmen: Es geht um die Verteidigung traditioneller Werte und Hierarchien gegen eine neue autoritätskritische „Gegenkultur“, die Warnung vor der Überforderung des Wohlfahrtsstaates durch eine verantwortungslose Anspruchshaltung, die (zur Situation des Kalten Kriegs passende und auch wieder in den Beraterstäben von G.W. Bush geteilte) Forderung nach einer interventionistischen Aussenpolitik angesichts potentieller Feinde der liberalen Demokratie und die Sorge vor einer blockierten Politik angesichts zunehmender politischer Mitbestimmungsansprüche.⁵⁴⁰ Das verbindende Element dabei – und hier liegt die Bedeutung des Neokonservatismus für die Frage nach der Stabilität der Demokratie – ist die mit Schumpeter geteilte Annahme, dass ein falsches Verständnis demokratischer Politik die Rahmenbedingungen gefährde, die ihr Funktionieren voraussetzt. Oder etwas konkreter ausgedrückt ist es die Befürchtung, die Radikalisierung demokratischer Mitbestimmungsansprüche beraube die Regierungen demokratischer Staaten der Fähigkeit, fristgerecht und vernünftig auf Gefährdungen zu reagieren, denen diese Staaten – zum Teil gerade *wegen* dieser Radikalisierung – ausgesetzt sind. Unter dem Stichwort der „Unregierbarkeit“ prägte diese Befürchtung in den 70er und frühen 80er Jahren die politiktheoretische Diskussion und politische Debatten diesseits und jenseits des Atlantiks.⁵⁴¹ Auf diese Unregierbarkeitsthese, ihren Bezug zu Schumpeter und ihr heutiges Nachwirken gilt es im Folgenden einzugehen.

Erstmals mit einer „Krise der Demokratie“ in Verbindung gebracht worden ist der ursprünglich auf die amerikanische Verstädterungsdynamik bezogene Begriff der „Unregierbarkeit“ im „Report on the governability of democracies“, der 1975 im Auftrag der sogenannten Trilateralen Kommission unter dem bezeichnenden Titel *The Crisis of Democracy* erschienen ist.⁵⁴² Das Buch kann als zentrales demokratietheoretisches Manifest des Neokonservatismus betrachtet werden. Die Autoren, darunter mit Samuel Huntington einer der

Bezug auf das hier als „realistisch“ bezeichnete Demokratieverständnis von „neo-conservatism“ (vgl. Bell (1988), S. 16).

⁵⁴⁰ Vgl. hierzu Kristol (1983), S. 75ff., Kristol (2011a), S. 149f. u. Kristol (2011c), S. 192ff.

⁵⁴¹ Vgl. z.B. Crozier et al. (1975), Kaltenbrunner (1975), Greven et al. (1975), Brittan (1975), Hennis et al. (1977), Offe (1979), Kielmansegg (1980), Heidorn (1982), Schweizerische Vereinigung für Politische Wissenschaft (1983), Fetscher (1983), Brittan (1989). Der Topos der Unregierbarkeit geht mindestens zurück auf Tocquevilles Portrait des französischen Volkes am Ende von *L'Ancien Régime et la Révolution: „ingouvernable dès que l'exemple de la résistance est donné quelque part“* (Tocqueville (1952), S. 249 [Hervorhebung: R.M.]).

⁵⁴² Die 1973 auf Initiative von David Rockefeller gegründete Trilaterale Kommission ist eine Art *discussion group* politischer, akademischer und wirtschaftlicher Führungskräfte mit dem Ziel, die politische Entwicklung der drei grossen Wirtschaftsblöcke Europa, Nordamerika und Japan kritisch zu verfolgen. Eine wichtige Rolle bei der Gründung der Kommission spielten Zbigniew Brzezinski (als erster Direktor), Henry Kissinger und Samuel P. Huntington, die grauen Eminenzen unter den neokonservativen US-amerikanischen Geostrategen. Gegenwärtiger Vorsitzender der europäischen Gruppe der Kommission und damit Nachfolger von Mario Monti ist der ehemalige EZB-Präsident Jean-Claude Trichet.

führenden neokonservativen Theoretiker und Politikberater, beziehen sich explizit auf Schumpeter, wenn sie davor warnen, dass die demokratische Regierungsform selber „Kräfte und Tendenzen nach sich ziehe“, die „letztlich die Demokratie unterminieren.“⁵⁴³ Und die Diagnose des Reports zu den „Dysfunktionen der Demokratie“⁵⁴⁴ wie auch die Kur, die er dagegen vorschlägt, atmen den Geist von Schumpeters demokratiethoretischen Ausführungen.

Im Einklang mit Daniel Bell und Anderen erkennt Huntington in Phänomenen wie der Bürgerrechtsbewegung, der Mobilisierung gegen den Vietnamkrieg oder der Studentenbewegung Ende der 60er Jahre eine „dramatische Erneuerung des demokratischen Geistes“⁵⁴⁵, der mit der Forderung nach Ausweitung der Bereiche verbunden ist, die demokratischer Kontrolle unterliegen sollen, und mit Protestaktionen und zivilem Ungehorsam vermehrt neue Formen politischer Einflussnahme durch die Bürger praktiziert.⁵⁴⁶ Man könnte hier im Anschluss an Kielmansegg von einer extensiven und einer intensiven Radikalisierung des demokratischen Versprechens auf Mitbestimmung sprechen, das auf neue Sphären des Zusammenlebens ausgeweitet und gleichzeitig rigoroser eingefordert wird.⁵⁴⁷ Diese Radikalisierung rückt die Frage in den Vordergrund, „wie sich die Abhängigkeit der Politik von der Zustimmung ‘des Volkes‘ auf die Fähigkeit der westlichen Demokratien auswirkt, mit den sie bedrängenden Problemen fertig zu werden.“⁵⁴⁸ Für die neokonservativen Kritiker der „demokratischen Woge“⁵⁴⁹ ist das Problematische an dieser Abhängigkeit, dass sie den Handlungsspielraum der Regierung angesichts anstehender Herausforderungen dramatisch verringert: „[T]he vitality of democracy in the 1960s (as manifested in increased political participation) produced problems for the governability of democracy in the 1970s“⁵⁵⁰.

Erwartungseskalation und Steuerungsunfähigkeit

Die neokonservativen Demokratiethoretiker verweisen in der Regel auf zwei Aspekte der neuen demokratischen Vitalität, die sie in ihrer Kombination als verheerend erachten. *Zum einen* erhöht die Radikalisierung politischer Mitbestimmungsansprüche den Druck auf die politischen Verantwortungsträger, ihr gesetzgeberisches Handeln an den Erwartungen der Bürger auszurichten. Im kritischen Fokus von Huntington und seinen Mitautoren steht also

⁵⁴³ Crozier et al. (1975), S. 8 [Übers.: R.M.].

⁵⁴⁴ Crozier et al. (1975), S. 161.

⁵⁴⁵ Huntington (1975), S. 59 [Übers.: R.M.].

⁵⁴⁶ Vgl. Huntington (1975), S. 106. Vgl. auch Bell (1976), S. 203f., der von einer „participation revolution“ spricht.

⁵⁴⁷ Vgl. hierzu Kielmansegg (1977), S. 121f. u. Dubiel (1985), S. 48.

⁵⁴⁸ Kielmansegg (1977), S. 123.

⁵⁴⁹ Huntington (1975), S. 75 [Übers.: R.M.].

⁵⁵⁰ Huntington (1975), S. 76.

zunächst die „responsiveness of democratic government to the electorate *and* to societal pressures“⁵⁵¹. Unter dem Druck zur Wiederwahl wie durch den „Druck der Strasse“⁵⁵² werden die Regierungen dazu verleitet, immer mehr Versprechungen zu machen und dem Staat immer mehr Zuständigkeiten zu überschreiben. Die Enttäuschung der Ansprüche potentieller Wähler und Demonstranten steht nicht zur Disposition, wenn die Berücksichtigung dieser Ansprüche zum Kriterium legitimer Politik erhoben ist. Vielmehr überbieten sich die Parteien mit immer neuen Versprechen, die die Erwartungen der Bürger wiederum in die Höhe treiben. Die „Erwartungseskalation der Bürger“ führt zu einer „Explosion der staatlichen Aufgaben“⁵⁵³, zu einem „‘overload‘ on government“⁵⁵⁴, wie es im Report der Trilateralen Kommission heisst.

Zum andern, so die neokonservative Krisendiagnose, trägt die demokratische Radikalisierung dazu bei, dass der Staat nicht den Handlungsspielraum hat, den er bräuchte, um den zunehmenden Erwartungen gerecht zu werden. Denn erstens schwindet mit dem steigenden Bewusstsein der politischen Souveränität bei den Bürgern auch die Bereitschaft, sich zu fügen, zu binden und einzuordnen: Die Erwartungssteigerung an die staatlichen Autoritäten geht einher mit einer wachsenden Kritikbereitschaft gegenüber politischer Autorität und dem Fehlen von Vertrauensvorschuss gegenüber Führungspersonen.⁵⁵⁵ Dazu passt, zweitens, dass „gemeinschaftsorientierte Zustimmungsmotivationen fehlen“⁵⁵⁶, wo sich die Möglichkeit auftut, den politischen Akteuren individuelle Vorteile abzupressen: Für die anspruchsvollen Bürger liege es fern, die eigenen kurzfristigen Ansprüche zurückzustellen angesichts von Erfordernissen des Gemeinwohls, das aber durchaus in ihrem längerfristigen Interesse sein sollte. Der Neokonservatismus rechnet in den Worten Croziers mit der „staatsbürgerlichen Verantwortungslosigkeit“⁵⁵⁷ der politischen Subjekte. Drittens schliesslich bewegt sich die responsive Demokratie „in einem Gravitationsfeld in sich widersprüchlicher, sich gegenseitig neutralisierender Anforderungen“⁵⁵⁸, die zielgerichtetes politisches Handeln blockieren. Die

⁵⁵¹ Crozier et al. (1975), S. 161 [Hervorhebung: R.M.].

⁵⁵² Ortlieb (1971), S. 123.

⁵⁵³ Heidorn (1982), S. 216.

⁵⁵⁴ Crozier et al. (1975), S. 161.

⁵⁵⁵ Vgl. z.B. Huntington (1975), S. 82 u. ders. (1996), S. 7. In diesem Zusammenhang machen Huntington und seine Mitautoren – in offensichtlicher Anlehnung an Schumpeters Ausführungen zur Selbstzerstörung des Kapitalismus (vgl. oben, S. 84f.) – gerade den Erfolg der Demokratie für ihre gegenwärtige Gefährdung verantwortlich (vgl. Crozier et al. (1975), S. 158). Sie beziehen sich explizit auf Schumpeter, wenn sie schreiben, dass der Antiautoritarismus einer „Schicht wertorientierter Intellektueller“ (S. 6f.) auch die Handlungsfähigkeit politischer Entscheidungsträger beschneide und damit eine ernste „Herausforderung demokratischen Regierens“ (S. 7) darstelle. Hier zeigt sich das Schumpetersche Erbe in der für den Neokonservatismus typischen Intellektuellenkritik (vgl. Steinfels (1979), Kap. 8).

⁵⁵⁶ Kielmansegg (1977), S. 125.

⁵⁵⁷ Crozier (1975), S. 16.

⁵⁵⁸ Guggenberger (1975b), S. 35.

Anklänge an Schumpeters Intellektuellenkritik, an seine Warnung vor dem „verminderte[n] Verantwortlichkeitsgefühl“⁵⁵⁹ der Bürger und seine Ausführungen zur Ineffektivität der Massen werden hier deutlich.

Es ist diese Spannung zwischen der Überladung des Staates mit Ansprüchen einerseits und der Blockierung staatlicher Autorität andererseits, die „Differenz zwischen Anspruchsvolumen und Steuerungskapazität“⁵⁶⁰, die die Unregierbarkeitstheoretiker für eine fatale Folge der Ausweitung und Intensivierung demokratischer Mitspracheambitionen halten: „The impulse of democracy is to make government less powerful and more active, to increase its functions, and to decrease its authority.“⁵⁶¹ Der Effekt ist der, dass der demokratische Staat sich Aufgaben gegenüberieht, zu deren Bewältigung ihm die Mittel fehlen. Die Demokratiekrise, die der Neokonservatismus auf den Begriff der „Unregierbarkeit“ bringt, ist im Wesentlichen also eine Steuerungskrise, die aus einem Übermass an politischem Einfluss der Bürger erwächst. Diesen stellt die Demokratie ja einerseits gerade in Aussicht, er hindert demokratische Regierungen andererseits aber daran, schnell und unbefangen anstehende Herausforderungen vernünftig anzugehen.⁵⁶² Damit ist ein demokratieimmanentes Problem aufgeworfen, da sowohl die Zustimmung der Regierten als auch die effektive Handlungsfähigkeit und „Problemlösungsfähigkeit“⁵⁶³ des politischen Kollektivs zum Versprechen der Demokratie gehören. Die Demokratie muss, in den Worten von Fritz Scharpf, sowohl von einer Input- als auch von einer Output-Perspektive her genügen.⁵⁶⁴ Und für den Neokonservatismus kann sie nicht beides zugleich leisten. Gerade indem Demokratien „ihrer Bestimmung gemäss Regierung an die Zustimmung der Regierten binden, also leisten, was sie leisten sollen, beeinträchtigen sie die Fähigkeit des politischen Systems, Probleme zu lösen“.⁵⁶⁵ Unregierbarkeit ist für die Autoren des Reports deshalb „an intrinsic part of the functioning of democracy itself.“⁵⁶⁶

Kapitulation vor Bedrohungslagen

Für die Stabilität der Demokratie von Bedeutung wird dieser Befund einer *demokratieimmanenten* politischen Lähmung dann, wenn sie auf die Unfähigkeit zur

⁵⁵⁹ Schumpeter (2005a), S. 408 (vgl. oben, S. 88).

⁵⁶⁰ Offe (1979), S. 297.

⁵⁶¹ Huntington (1975), S. 64.

⁵⁶² Vgl. Crozier et al. (1975), S. 7ff., S. 161ff. u. S. 175.

⁵⁶³ Kielmansegg (1977), S. 127.

⁵⁶⁴ Vgl. schon Scharpf (1970), S. 21 u. neuerdings auch Scharpf (2017), z.B. S. 68.

⁵⁶⁵ Kielmansegg (1977), S. 133. Vgl. hierzu auch Kielmansegg (1980), S. 57ff.

⁵⁶⁶ Crozier et al. (1975), S. 161.

Gewährleistung von Rahmenbedingungen hinausläuft, die vital für ein demokratisches Gemeinwesen sind, respektive umgekehrt auf die Kapitulation vor Herausforderungen, die seinen Fortbestand bedrohen. Die Bedrohungslagen, die neokonservative Demokratiekritiker in diesem Zusammenhang vor Augen haben, sind etwa ökonomischer, militärischer oder ökologischer Art.

Geradezu paradigmatisch ist die Erwartung, dass mit der Demokratisierung der Politik die *fiskalischen* Belastungsgrenzen des politischen Gemeinwesens überschritten werden. Die Sorge Schumpeters vor der „Krise des Steuerstaates“ durch seine Überbeanspruchung wird dabei modifiziert aufgenommen.⁵⁶⁷ Der konservative britische Journalist und Ökonom Samuel Brittan hat in diesem Zusammenhang von „ökonomischen Widersprüchen der Demokratie“⁵⁶⁸ gesprochen, die ihren eigenen Zusammenbruch herbeiführen würden.⁵⁶⁹ Eine den Ansprüchen der Bürger gegenüber responsive Regierung habe demnach allen Anreiz, finanzielle Versprechungen an diverse gesellschaftliche Gruppen zu machen, aber wenig Aussicht, die schmerzhaften Bedingungen ihrer Finanzierung den Bürgern auferlegen zu können: Seien dies Steuererhöhungen oder liberale Reformen, die für konjunkturfördernd gehalten werden.⁵⁷⁰ Die Unterversorgung mit steuerlichen Mitteln bei gleichzeitigem Druck zum Ausbau von Ausgaben aller Art hat zur Konsequenz einen langsam aus dem Lot geratenden Staatshaushalt. Und die Vernachlässigung der angeblich liberalen Grundlagen ökonomischer Produktivität bei gleichzeitiger Tendenz zur egalitären Umverteilung ihrer Früchte durch die minderbemittelte Mehrheit gefährdet das Wirtschaftswachstum, durch das der Haushalt noch in den Griff zu bekommen wäre.⁵⁷¹ Die übermäßige Ausweitung der Demokratie wird auf diese Weise – was freilich durchaus strittig ist – für das Wachstum öffentlicher Schulden verantwortlich gemacht, das seit den siebziger Jahren zu konstatieren war.⁵⁷² Was Brittan von „self-destructive tendencies of democracy“⁵⁷³ sprechen lässt, ist wohl die weniger strittige Erwartung, dass

⁵⁶⁷ Vgl. Schumpeter (1976), S. 344ff., sowie oben S. 91f.

⁵⁶⁸ Brittan (1975).

⁵⁶⁹ „The conjecture [...] is that liberal representative democracy suffers from internal contradictions, which are likely to increase in time, and that, on present indications, the system is likely to pass away within a lifetime of people now adult“ (Brittan (1975), S. 129).

⁵⁷⁰ Brittan erinnert in diesem Zusammenhang an Schumpeters Warnung vor der mangelnden politischen Urteilskraft der Bürger in der Massendemokratie, wenn er unterstellt, dass diese in der Politik den haushälterischen Umgang mit finanziellen Mitteln vermissen lassen, den sie in ihren privaten Belangen in aller Regel an den Tag legen: „The basic trouble is the *lack of a budget constraint among voters*“ (Brittan (1975), S. 139 [Hervorhebung im Original]). Vgl. ebenso Brittan (1989), S. 194. Ähnlich argumentieren beispielsweise auch Crozier et al. (1975), S. 163f. u. Kielmansegg (1977), S. 130.

⁵⁷¹ Vgl. Brittan (1975), S. 146ff.

⁵⁷² Diese Deutung der Mechanismen hinter der zunehmenden Schuldenlast ist keineswegs unbestritten. So interpretieren etwa Schäfer und Streeck (2013), S. 9, im Rückblick das Anwachsen öffentlicher Schulden seit den 70er Jahren gerade vor dem Hintergrund eines parallel dazu erfolgenden Rückbaus des Sozialstaats.

⁵⁷³ Brittan (1975), S. 146.

angesichts der Schuldenlasten die politischen Alternativen für die Bürger zusammenschrumpfen. Kreditbedarf und Zinspflichten werden zu Sachzwängen, die den demokratischen Handlungsspielraum zunehmend einschränken.⁵⁷⁴

Nebst den fiskalischen Funktionsbedingungen haben neokonservative Autoren auch *sicherheitspolitische* Voraussetzungen der Demokratie im Blick, wenn sie vor ihrer Radikalisierung warnen. Der Report der Trilateralen Kommission moniert, dass eine gegenüber dem Volkswillen allzeit responsive Regierung tendenziell zu einem „nationalistischen Parochialismus“⁵⁷⁵ verleitet sei, der nicht zuletzt die internationale strategische Kooperation erschwere, die zur Verteidigung der freien demokratischen Welt nötig sei.⁵⁷⁶ Und Samuel Huntington taxiert (notabene sieben Jahre nach dem Watergate-Skandal) Versuche, die Aktivitäten der Geheimdienste und des Präsidentenamtes den Bürgern gegenüber rechenschaftspflichtig zu machen, als problematischen Angriff auf Institutionen, die die liberale Demokratie gegen aussen (und vielleicht auch gegen innen) vermeintlich effektiv zu schützen vermögen.⁵⁷⁷ Als weitere Kontextbedingung funktionierender demokratischer Politik wird schliesslich eine intakte natürliche Umwelt genannt, die durch ein Demokratieverständnis aufs Spiel gesetzt wird, das Mehrheitsentscheidungen des Volkes als ultima ratio erachtet. *Ökologische* Bedrohungen und der Raubbau an natürlichen Ressourcen sind aber durch die wachsenden Konsumansprüche der Bürger in einem demokratischen Gemeinwesen, das sich genau von diesen Ansprüchen leiten lässt, nur schwer abzuwenden.⁵⁷⁸ Das heisst letztlich, dass die demokratische Responsivität gegenüber den Bürgern im Hier und Jetzt nur zum Preis eines eingeschränkten politischen Handlungsspielraumes zu haben ist, der angesichts geschaffener Sachzwänge wie Ressourcenknappheit und Klimaerwärmung künftigen Generationen bleibt: Bedenken, die auch bei heutigen Verfechtern einer autoritären, demokratischen Prozeduren enthobenen Klimapolitik anklingen.⁵⁷⁹

⁵⁷⁴ Dies betonen angesichts der gegenwärtigen Staatschuldenkrise auch Schäfer und Streeck (2013), S. 1f. u. 17f., die für diese politische Einschränkung durch Überschuldung wie gesagt allerdings nicht eine Zunahme demokratischen „Hineinregierens“ verantwortlich machen. Sie betonen den umgekehrten Kausalzusammenhang, gemäss dem der schuldenbedingte Verlust demokratischer Optionalität einen Rückgang demokratischer Partizipation provoziert – und zwar gerade unter den am meisten darunter leidenden Bevölkerungssegmenten.

⁵⁷⁵ Crozier et al. (1975), S. 161 [Übers.: R.M.].

⁵⁷⁶ Crozier et al. (1975), S. 166ff.

⁵⁷⁷ „In a powerful outburst of creedal passion, Americans embarked on crusades against the CIA and FBI, defense spending, the use of military force abroad, the military-industrial complex, and the imperial Presidency, attempting to expose, weaken, dismantle, or abolish the institutions that protected their liberal society against foreign threats“ (Huntington (1981), S. 238). Vgl. hierzu auch Schissler (1983), S. 46.

⁵⁷⁸ Vgl. hierzu Kielmansegg (1980), S. 69ff. u. Kielmansegg (1977), S. 130.

⁵⁷⁹ So fordern etwa Joseph Wayne Smith und David Shearman, seines Zeichens Mitautor und Rezensent für den IPCC Report über den Klimawandel, mit würdigendem Blick auf den umweltpolitischen Leistungsausweis

Dysfunktion und Delegation

Diese Beispiele sollen verdeutlichen, in welchem Sinne der Neokonservatismus mit dem Schlagwort der Unregierbarkeit die stabilitätstheoretische These verbindet, „dass Demokratien durch sich selbst gefährdet sind“⁵⁸⁰. Es geht zunächst nicht wie aus linksliberaler Warte um die Sorge, dass die Bürger in ihrer schrankenlosen Ermächtigung die normativen Grundlagen der Demokratie (etwa die qualifizierte politische Freiheit und Gleichheit Aller) in Frage stellen. Vielmehr wird gerade die kompromisslose Betonung dieser Grundlagen in einem partizipatorischen Demokratieverständnis für eine demokratiegefährdende Einengung des politischen Handlungsspielraumes verantwortlich gemacht: Entscheidungen, die auf Kosten kurzfristiger Interessen der Bürger die Nachhaltigkeit demokratischer Politik gewährleisten würden, rücken aus dem Bereich des Realisierbaren. Die vom Volk gesteuerte Demokratie begibt sich der Fähigkeit zu langfristig ausgelegten, umsichtigen, rationalen politischen Entscheidungen, die ihre äusseren Bestandsvoraussetzungen – seien sie fiskalischer, sicherheitspolitischer oder ökologischer Art – sichern. Das mit dem Stichwort der „Unregierbarkeit“ verbundene Stabilitätsproblem der Demokratie besteht demnach darin, dass sie im konsequenten Einhalten ihres normativen Versprechens auf Selbstbestimmung durch Partizipation, zugleich die *Funktionsbedingungen* gefährdet, der sie unterliegt.⁵⁸¹

Erst in einem zweiten Schritt ergibt sich daraus, so die neokonservative Analyse, auch eine Gefahr für ihre normative Verankerung: Die Einschränkung der „Problemlösungsfähigkeit“ politischer Gemeinwesen durch ihre Demokratisierung kontrastiert ja mit dem Anspruch der Bürger auf eine Politik, die ihre Probleme löst. Huntington spricht in diesem Zusammenhang von „credibility gaps“, die sich auftun zwischen den demokratischen Idealen staatsbürgerlicher Gleichheit und responsiver Politik einerseits und der Erwartung guter und effektiver politischer Entscheidungen, die aber unterstelltermassen gerade hierarchische und autoritäre Beziehungen zur Voraussetzung hätten.⁵⁸² Diese Erwartung wird gemäss der neokonservativen Einschätzung zwangsläufig enttäuscht, wenn jene Ideale zu rigide umgesetzt werden – was Frustrationen Vorschub leistet, die sich auch gegen die demokratische Regierungsform überhaupt richten

Singapurs und unter Rückgriff auf Platon „a form of governance by authoritarianism“ um den wissenschaftlichen Konsens zum Klimawandel in politische Massnahmen umzumünzen (Shearman/Smith (2007), S. 131). Ihr technokratisches Modell für die Zukunft der Nationen und der Welt (S. 136) basiert auf einem „supreme office of the biosphere. The office will comprise specially trained philosopher/ecologists. These guardians will either rule themselves or advise an authoritarian government of policies based upon their ecological training and philosophical sensitivities“ (S. 134).

⁵⁸⁰ Kielmansegg (1977), S. 133.

⁵⁸¹ Vgl. in diesem Sinne auch Offe (1979), S. 313.

⁵⁸² Vgl. Huntington (1981), S. 41.

können.⁵⁸³ Daniel Patrick Moynihan sieht entsprechend ganz im Geiste Schumpeters gerade die „Stabilität einer Demokratie“ aufs Spiel gesetzt durch unrealistische Ansprüche der Bürger, die letztlich die „Voraussetzungen für Frustration und Ruin“ schaffen.⁵⁸⁴ Die Autoren des Reports der Trilateralen Kommission warnen in diesem Zusammenhang vor einem weitverbreiteten Misstrauen, das der Demokratie in den untersuchten Ländern entgegenschlägt.⁵⁸⁵ Mit der sich öffnenden Glaubwürdigkeitslücke schrumpft der *Legitimitätsglauben* seitens der Bürger zusammen. „Neben Defizite der politischen Steuerungsinstrumente, die zu einer Rationalitätskrise führen, treten Schwächen der Legitimität“⁵⁸⁶, wenn der Sinn politischer Beteiligung angesichts des Ausbleibens wünschenswerter Resultate für die Bürger zweifelhaft wird.⁵⁸⁷

3.2.3. Kur: Enthaltensamkeit und Entpolitisierung

Die neokonservative Sorge um die Stabilität der Demokratie richtet sich also zunächst auf die Abnahme ihrer Funktionalität durch die Überbetonung ihrer partizipativen Seite und sodann auf die Erosion der Loyalität ihrer Bürger aufgrund ebendieser Dysfunktionalität. Schon darin zeigt sich die Verbindung zu Schumpeter, der ja ebenso die „Untermittelmässigkeit“ und „Handlungsunfähigkeit“ der Massendemokratie hervorhob wie den gefährlichen „Misskredit“, in den sie bei den Bürgern darob gerate.⁵⁸⁸ Aber nicht bloss die Diagnose vom demokratieimmanenten Stabilitätsproblem, sondern auch die Kur, die sie zur Überwindung dieses Problems vorschlagen, teilen neokonservative Demokratietheoretiker mit Schumpeter. Dieser hatte als Voraussetzungen vernünftiger und effektiver Regierung, wie gesehen, zum einen den Verzicht auf „Hineinregieren“ seitens der Bürger (und der Parlamentsmitglieder) genannt und zum anderen die Entpolitisierung wichtiger Entscheidungsbereiche und ihre

⁵⁸³ Vgl. Huntington (1974), S. 177: „If this gap between the ideas which people had as to what society could accomplish and what government ought to accomplish, on the one hand, and the actual achievements of government, on the other, were sustained for any length of time, it could lead to deep feelings of frustration, a reaction against existing political institutions and practices, and a demand for a new political system“. Vgl. hierzu auch Offe (1979), S. 299f.

⁵⁸⁴ Moynihan (1975), S. 255. Vgl. in diesem Sinne auch Schnapper (2002), S. 264 u. Schnapper (2014), S. 256: „En suscitant tous les espoirs et toutes les ambitions, la société démocratique multiplie, à tous les niveaux, le nombre des déçus et des humiliés“.

⁵⁸⁵ „Dissatisfaction with and lack of confidence in the functioning of the institutions of democratic government have thus now become widespread in Trilateral countries“ (Crozier et al. (1975), S. 159).

⁵⁸⁶ Kleger (1983), S. 181.

⁵⁸⁷ Huntington führt diese Delegitimation zum einen auf die irrationalen und blockierenden Effekte eines Übermasses an demokratischer Partizipation zurück (vgl. Huntington (1974), S. 177). Zum andern macht er aber auch die Realitätsferne eines überzogenen demokratischen Ideals dafür verantwortlich, das notwendig enttäuscht werden muss (vgl. Huntington (1981), S. 41). Hier offenbart sich eine Parallele zu Schumpeter, der den „Misskredit“, in den die Demokratie zu geraten drohe, wie gesehen, sowohl der Irrationalität allzu responsiver Politik zuschrieb, wie auch der Realitätsferne entsprechender Ansprüche.

⁵⁸⁸ Vgl. oben, S. 90f.

Überantwortung an Experten und Technokraten, die sich im Vergleich zu gewählten Politikern einfacher dem Druck der Gesellschaft entziehen können.⁵⁸⁹

Wenn in den neokonservativen Kassandrarufern die Forderung nach einer „moderation in democracy“⁵⁹⁰ zum Schutz vor ihrer Selbstgefährdung anklingt, dann sind damit gerade die genannten beiden Aspekte – politische Enthaltbarkeit und technokratische Ausgliederung – gemeint. Die Stabilität demokratischer Gemeinwesen bedingt demnach die Rücknahme sowohl der Intensivierung wie der Extensivierung demokratischer Mitbestimmungsansprüche, die die als problematisch erachtete demokratische Woge der späten sechziger Jahre auszeichnete.

So fordern die Autoren des Reports der Trilateralen Kommission zum einen grössere *Zurückhaltung* gerade marginalisierter Gruppen, sich politisch einzubringen, damit die Demokratie nicht mit Ansprüchen überladen würde. Mit Blick auf die wachsenden politischen Ambitionen afroamerikanischer Bürger in den USA schreibt Huntington: „[T]he effective operation of a democratic political system usually requires some measure of apathy and noninvolvement on the part of some individuals and groups“⁵⁹¹. Solche Apathie ist Teil der Zielsetzung neokonservativer Kulturpolitik, die gegenüber der wachsenden Kritikbereitschaft auf die Sozialisierung in traditionelle Hierarchien im Rahmen von Familie, Schule, Arbeit etc. setzt.⁵⁹² Als wünschenswerte Kehrseite solcher politischen Enthaltbarkeit gilt die Stärkung „politischer Führerschaft“, mithin die Befähigung der Exekutive, fristgerecht und unbefangen auf die (beispielsweise ökonomischen) Sachzwänge zu reagieren, die sich dem politischen Gemeinwesen vermeintlich stellen.⁵⁹³ Solche Restitution der Schumpeterschen „Herrschaft des Politikers“ ist die neokonservative Antwort auf das Unregierbarwerden westlicher Demokratien angesichts des „democratic surge“.

Zum andern sollte an die Stelle langwieriger und unberechenbarer parlamentarischer oder gar direktdemokratischer Prozesse vermehrt das Vertrauen in die Weitsicht und den Sachverstand ausgewiesener Experten rücken: „In many situations, the claims of expertise, seniority, experience, and special talents may override the claims of democracy as a way of constituting authority.“⁵⁹⁴ Als Heilmittel gegen die „ökonomischen Widersprüche der Demokratie“ sieht etwa Samuel Brittan in expliziter Anlehnung an Schumpeter die *Auslagerung* von ökonomisch

⁵⁸⁹ Vgl. oben, S. 95ff.

⁵⁹⁰ Huntington (1975), S. 113.

⁵⁹¹ Huntington (1975), S. 114.

⁵⁹² Vgl. hierzu z.B. Offe (1979), S. 300f.

⁵⁹³ Vgl. Crozier et al. (1975), S. 175f. sowie Guggenberger (1975a), S. 28.

⁵⁹⁴ Huntington (1975), S. 113.

weitreichenden Entscheidungen an „nicht-politische Behörden“ vor, wie sie typischerweise Zentralbanken darstellen.⁵⁹⁵ Auch die Einrichtung von Sachverständigenräten hat in diesem Zusammenhang die Funktion, demokratisch verantwortliche Entscheidungsträger zu entlasten.⁵⁹⁶ Eine gewisse Abschirmung der Geheimdienste vor politischer Kontrolle, wie sie Huntington vorzuschweben scheint, gehört ebenfalls in dieses Register.⁵⁹⁷ Es geht hier wie bei Schumpeter um die technokratische Transformation von politischen Streitfragen, um die in der Öffentlichkeit und in den Parlamenten mit Verweis auf Ideale gerungen wird, in Sachfragen, zu denen Expertengremien mit Verweis auf vermeintliche Sachzwänge richtige Antworten geben können.⁵⁹⁸

Die neokonservativen Demokratietheoretiker plädieren gerade für eine Restriktion demokratischer Mitbestimmung, um die Regierbarkeit demokratischer Gemeinwesen und dadurch ihre Stabilität zu gewährleisten. Die Kombination von politischer Enthaltensamkeit zugunsten effektiven Regierens und von Entpolitisierung zugunsten technokratischer Problemlösung, die sie als Kur für die diagnostizierte Unregierbarkeitskrise ansinnen, kann auf den von Maurice Duverger geprägten Begriff der „Technodemokratie“ gebracht werden.⁵⁹⁹ Sie verspricht, dass die gefällten Entscheidungen „weniger die Folge eines Drucks von unten [sind] als eines Wollens, die Zukunft so zu gestalten, wie man es an der Spitze für richtig hält.“⁶⁰⁰ Dieser Spitze aus politischen Führungspersonen und Sachverständigen wird dem neokonservativen Denken gemäss eher als dem Volk und seinen Repräsentanten zugemutet, die langfristigen Bestandsvoraussetzungen der Demokratie im Blick zu haben. Deshalb ist ihre Stärkung aus Gründen demokratischer Stabilität zu wünschen, respektive „ein höherer Grad von Mässigung in der Demokratie“⁶⁰¹, wie es der Report der Trilateralen Kommission ausdrückt, eine Voraussetzung ihrer Nachhaltigkeit.

⁵⁹⁵ Vgl. Brittan (1989), S. 195 [Übers.: R.M.].

⁵⁹⁶ Vgl. hierzu Offe (1979), S. 301.

⁵⁹⁷ Vgl. Huntington (1981), S. 238.

⁵⁹⁸ Als technokratisch kann hier mit Kurt Lenk eine Regierungsweise verstanden werden, die (a) bei der Verteilung politischer Steuerungskompetenz das Kriterium fachlicher Expertise demjenigen staatsbürgerlicher Gleichheit tendenziell vorordnet und in der (b) politische Entscheidungen eher von Pragmatismus und vermeintlichen Sachzwängen als von Parteiprogrammen und vermeintlich richtigen Idealen bestimmt sind (vgl. Lenk (1973), S. 12f.). In diesem Sinne auch Kaube (2012), S. 857.

⁵⁹⁹ Duverger (1973) meint mit dieser Bezeichnung eine politische Organisationsform im Rahmen herkömmlicher demokratischer Institutionen, die sich durch drei Charakteristika auszeichnet: „Schwächung des Parlaments zugunsten der Exekutive, Entwicklung straff geführter Massenparteien und Einrichtung einer Technostruktur im Bereich der Regierung“ (S. 185), in der weitreichende Entscheidungen aus der Zusammenarbeit „zwischen Ministern, Parteiführern, hohen Beamten, Experten und Spezialisten, Gewerkschafts- und Verbandsführern“ (S. 200) getroffen werden.

⁶⁰⁰ Duverger (1973), S. 151.

⁶⁰¹ Huntington (1975), S. 113 [Übers.: R.M.].

3.3. Aktualisierung: Demokratie und das Risiko politischer Dysfunktion

Die Prophezeiungen der Unregierbarkeitstheoretiker zur unaufhaltsamen Überlastung des (Sozial)Staates durch zunehmenden politischen Druck von unten haben sich als verfehlt erwiesen.⁶⁰² Doch der neokonservative Nachdruck auf die Funktionsbedingungen der Demokratie zu Lasten ihres partizipatorischen Versprechens hat weder an politischer Aktualität noch an theoretischer Brisanz eingebüsst. Putins autoritäre Führung aus den ökonomisch katastrophalen 90er Jahren hat ebenso wie in den 60ern Sukarnos autoritäre Modernisierungspolitik in Indonesien unter der Selbstbezeichnung der „gelenkten Demokratie“ Anerkennung über die eigene Bevölkerung hinaus gefunden.⁶⁰³ Mit Blick auf beeindruckende Raten ökonomischen Wachstums und die schnelle Realisierung von Infrastrukturgrossprojekten erfährt mittlerweile auch das „Modell China“ publizistische Würdigung.⁶⁰⁴ Dabei wird in der Effizienz und Durchsetzungsfähigkeit einer starken Staatsführung ein Faszinosum gesehen, das zur Vermutung veranlasst, dass womöglich auch hierzulande „weniger Demokratie die bessere Demokratie ist“.⁶⁰⁵ In der Schweiz ist zuweilen das Lamento über die Schwierigkeit der hiesigen politischen Elite zu vernehmen, zumal im direktdemokratischen Kontext Reformen durchzusetzen, die die nachhaltige Finanzierbarkeit des Sozialstaates mittels Leistungsrückbau sicherstellen sollen.⁶⁰⁶ Umfragen wie der World Values Survey zeigen zudem, dass die Übertragung der Entscheidungskompetenz an Experten von einer Mehrheit der Befragten – und in steigendem Masse – für eine gute Idee gehalten wird: Für die Befragung im Zeitraum zwischen 2010 und 2014 hielten in allen befragten Ländern zusammen über 55% der Befragten die Idee für mindestens „ziemlich gut“, dass „Experten an

⁶⁰² Während beispielsweise die Staatsquote in den letzten 20 Jahren nicht zuletzt aufgrund der Kürzung sozialer Leistungen stagniert hat, ist die Wahlbeteiligung gesunken und zwar am meisten bei denjenigen sozialen Schichten, die das grösste Interesse an sozialstaatlicher Intervention und Umverteilung haben sollten (vgl. Schäfer (2015), S. 18ff. u. Schäfer/Streeck (2013)).

⁶⁰³ Zur Rolle des Konzepts in Sukarnos Indonesien, vgl. Weiss (1963), insb. S. 132. In Bezug auf Russland unter Putin wurde der Begriff der „gelenkten Demokratie“ (*Управляемая демократия*) vom kremlnahen russischen Politologen Sergej Markow geprägt. Vgl. hierzu Mommsen/Nussberger (2007), Kap. II. Markow erläuterte in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung den bekannt klingenden Grundgedanken: „Die Idee ist simpel. Eine gelenkte Demokratie ist ein System, bei dem diejenigen Probleme demokratisch gelöst werden, die sich demokratisch lösen lassen. Diejenigen Probleme, die sich mit demokratischen Mitteln nicht entscheiden lassen, die werden mit anderen Mitteln entschieden“ (*Süddeutsche Zeitung*, 2.12.2003).

⁶⁰⁴ Vgl. z.B. Bell (2015) u. Willke (2014), S. 91ff.

⁶⁰⁵ Trankovits (2011), S. 255.

⁶⁰⁶ Vgl. z. B. Herrmann, Michael: „Reformbremse Direktdemokratie“. *Neue Zürcher Zeitung*, 10.3.2015 (<http://www.nzz.ch/schweiz/reformbremse-direktdemokratie-1.18498623> [29.9.2015]).

Stelle der Regierung Entscheidungen gemäss dem fällen, was sie als das Beste für das Land erachten“.⁶⁰⁷

In der politischen Theorie wiederum haben Stichworte wie „leader democracy“ respektive „responsible governance“ eine gewisse Konjunktur, mit denen der Blick auf den Zugewinn an Regierungseffektivität, respektive an politischem Sachverstand gelenkt werden soll, der durch „eine Stärkung politischer Führungspersönlichkeiten“, respektive „eine stärkere Integration von Expertinnen und Experten in den politischen Prozess“ erreicht wird.⁶⁰⁸ Damit soll – mit Blick auf eine vermeintliche „Blockadeherrschaft der Bedenkenträger“⁶⁰⁹ – gerade auf die Vorzüge der von Colin Crouch und Anderen diagnostizierten und kritisierten postdemokratischen Konstellation verwiesen werden, in denen der politischen Partizipation angesichts des übermässigen Einflusses von Lobbygruppen, Experten und Technokraten nur noch symbolische Bedeutung zukommt. Diese an Duvergiers „Technodemokratie“ gemahnende Konstellation erlaubt es zum einen, wie es heute in unverkennbarer Affinität zum Unregierbarkeitsdiskurs heisst, „notwendige politische Entscheidungen zu implementieren und repräsentativ verfasste Demokratien aus der Handlungsunfähigkeit zu befreien“⁶¹⁰, die sie auch daran hindert, ihre eigenen Bestandsvoraussetzungen zu gewährleisten. Zum andern ist damit die Annahme verbunden, dass die Loyalität der Bürger gegenüber einem demokratisch verfassten Gemeinwesen gestärkt wird, wenn der Fokus mehr auf die Güte des politischen Outputs, wenn auch zu Lasten demokratischer Inputmöglichkeiten gelegt wird. Wie bei den neokonservativen Kritikern des „democratic surge“ der späten 60er Jahre und in expliziter Anlehnung an Schumpeter wird hier also auf die Qualitäts- ebenso wie die Legitimitätsgewinne politischer Entscheidungen verwiesen, die gegebenenfalls über die Köpfe der Bürger hinweg zu ihrem vermeintlichen Wohl gefällt werden. Eine „Democracy for Realists“ hätte dabei mit dem Ideal selbstbestimmter, vernünftiger und lernbereiter Bürger auch gleich dasjenige der Rückbindung politischer Entscheidungsträger an Volkes Wille zu verabschieden.⁶¹¹ Jason Brennan, der wie Schumpeter mit „ignoranten, irrationalen, uninformierten Nationalisten“ an den Wahl- und Abstimmungsurnen rechnet, spricht sich in diesem Zusammenhang für epistokratische Einschränkungen gleicher Partizipationsrechte aus, die die „rule of the

⁶⁰⁷ Vgl. World Values Survey (2010-2014), S. 290 (<http://www.worldvaluessurvey.us/WVSDocumentation/WV6.jsp> [10.09.2015, Übers.: R.M.]). In den Befragungszeiträumen 1995-1999 sowie 1999-2004 waren es 51.5%, 2005-2009 waren es 52.9%.

⁶⁰⁸ Vgl. Ritzi/Schaal (2010a), hier S. 17. Vgl. auch Ritzi/Schaal (2010b).

⁶⁰⁹ Münkler (2012b).

⁶¹⁰ Ritzi/Schaal (2010b), S. 9.

⁶¹¹ Vgl. Achen/Bartels (2016), S. 299ff.

knowledgeable“ sicherstellen.⁶¹² Ingolfur Blühdorn rechnet dabei statt mit „enttäuschten Demokraten“ gar mit erleichterten Postdemokraten, die die Befreiung von demokratischer Mitwirkung als „Entlastung von überzogenen Erwartungen an die Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit der Bürger“ empfinden – und die Delegation politischer Problemlösung an Politprofis und Experten als „konsequente Fortsetzung des emanzipatorischen Projekts“.⁶¹³

Die neokonservative Grundidee der „moderation in democracy“ zugunsten demokratischer Stabilität feiert zudem wenig überraschend eine Renaissance in Zeiten, da die Sorge um untragbare Verschuldung der öffentlichen Haushalte viel berechtigter ist als noch Mitte der 70er Jahre.⁶¹⁴ Die Finanzkrise von 2008 hat die Staatsschulden nochmals in eine Höhe getrieben, die, wie das Beispiel Griechenlands gezeigt hat, das Szenario des Staatsbankrotts realistisch werden lassen. Das im Schuldzinssatz sich ausdrückende Vertrauen der Kreditoren in die Zahlungsfähigkeit der Staaten ist in diesem Zusammenhang zu einer Bedingung für die Finanzierbarkeit staatlicher Grundfunktionen geworden. Virulent geworden ist in diesem Kontext wenig überraschend auch die Frage nach der Fähigkeit demokratischer Institutionen, fristgerecht zu Entscheidungen zu gelangen, die jenes Vertrauen gewährleisten.⁶¹⁵ In den Worten Angela Merkels geht es dabei um die Möglichkeit, „die parlamentarische Mitbestimmung so zu gestalten, dass sie trotzdem auch marktkonform ist, also dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben.“⁶¹⁶ Die politischen Verteidiger der marktkonformen Demokratie lassen dabei dasselbe Misstrauen gegenüber dem Sachverstand und der kollektiven Handlungsfähigkeit der demokratischen Bürgerschaft und dieselbe Skepsis gegenüber der Wünschbarkeit von mehr demokratischer Partizipation erkennen wie die

⁶¹² Brennan (2016), S. 23 u. 14.

⁶¹³ Vgl. Blühdorn (2012), S. 78ff.

⁶¹⁴ Tatsächlich ist etwa die durchschnittliche Gesamtschuldenquote der OECD-Länder gerade seit Mitte der 70er Jahre mehr oder weniger kontinuierlich angestiegen von ca. 40% bis zu voraussichtlich 115% des BIP im Jahre 2015. Vgl. hierzu Schäfer/Streeck (2013), S. 5 u. OECD: Economic Outlook No. 97, June 2015: „General government gross financial liabilities, % of nominal GDP, forecast“ (<http://stats.oecd.org/Index.aspx?QueryId=51644> [29.09.2015]).

⁶¹⁵ Unter dem gegenwärtigen wirtschaftspolitischen Paradigma werden darunter in der Regel Entscheidungen für Ausgabenkürzung und Privatisierungen verstanden und nicht für Ausgabenerhöhungen und öffentliche Investitionen zur Ankurbelung des Konsums.

⁶¹⁶ Angela Merkel äusserte sich anlässlich eines Besuchs des portugiesischen Ministerpräsidenten Pedro Passos Coelho im September 2011 zur Schlagkraft des Eurorettungsschirms angesichts der Mitbestimmungsambitionen nationaler Parlamente: „Wir leben ja in einer Demokratie und sind auch froh darüber. Das ist eine parlamentarische Demokratie. Deshalb ist das Budgetrecht ein Kernrecht des Parlaments. Insofern werden wir Wege finden, die parlamentarische Mitbestimmung so zu gestalten, dass sie trotzdem auch marktkonform ist, also dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben.“ Vgl. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung: „Pressestatements von Bundeskanzlerin Angela Merkel und dem Ministerpräsidenten der Republik Portugal, Pedro Passos Coelho“, 1.9.2011 (<http://www.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Mitschrift/Pressekonferenzen/2011/09/2011-09-01-merkel-coelho.html> [25.9.2015]).

theoretischen Hüter der regierbaren Demokratie. Dazu gehört *zum einen* die Sorge um das fristgerechte Handeln demokratisch responsiver Regierungen – und der entsprechende Wunsch nach vernünftigen „policies without politics“ – wie sie etwa im Lamento von IWF-Chefin Christine Lagarde darüber zum Ausdruck kommt, dass vor der Ratifizierung eines geplanten Eurorettungspakets viel Zeit im parlamentarischen Prozess benötigt würde.⁶¹⁷ Dazu gehört *zum andern* aber auch das Bemühen um Entpolitisierung zentraler staatlicher Aufgaben und ihre Regelung durch technokratische Institutionen und Agenturen. Man denke in diesem Zusammenhang an den europäischen Fiskalpakt⁶¹⁸, der eine eigenständige Haushaltspolitik gewählter nationaler Parlamente verhindert, respektive diese der Rechenschaftspflicht gegenüber einem demokratisch schwach legitimierten Gremium wie der EU-Kommission unterstellt, das massgeblich vom Urteil sogenannter „consultative entities“ aus Interessengruppenvertretern, Beamten nationaler Ministerien und Wissenschaftlern beeinflusst ist.⁶¹⁹ In die gleiche Richtung geht die zeitweilige Ersetzung gewählter Regierungen durch „Kapitalversther“⁶²⁰ wie Mario Monti oder Lucas Papademos, die sich weniger an streitbaren Parteiprogrammen ausrichteten als an den vermeintlichen Sachzwängen des internationalen Finanzwesens, für deren Experten sie kraft ihres Erfahrungshintergrundes in der Finanzindustrie gehalten werden.⁶²¹

Gerade in Zeiten wirtschaftlicher und politischer Krisen scheint sich die Skepsis gegenüber der Fähigkeit der Massen zur vernünftigen Steuerung eines demokratischen Gemeinwesens ebenso zu verstärken wie das Bemühen um Eindämmung der demokratischen Einflussnahme auf politische Entscheidungen. Die knappen aktualisierenden Bezüge sprechen für die

⁶¹⁷ „It would be ideal and it would be lovely from a market perspective if [a solution to save the Euro] was not just currently but immediately signed, sealed, and delivered, done deal, overnight. Unfortunately, for those of you who have the privilege of belonging to democracies, things do not happen in that way and things do take time and have to go through parliamentary processes“ (zitiert nach: *The Guardian*, 15.12.2011: „Lagarde: Global economy facing gloomy prospects“). Dass die deutschen Regierungsfractionen sich ihre Meinung hierzu in glatten 90 Minuten zu bilden hatten, widerspiegelt diese Sorge um fristgerechtes Regierungshandeln (vgl. *Handelsblatt*, 2.7.2012, S. 13: „Merkels Rolle: In Europa Schlimmeres verhüten“.). Diese Hinweise verdanke ich Lutz Wingert (2013), S. 53f.

⁶¹⁸ Der völkerrechtliche „Vertrag über Stabilität, Koordinierung und Steuerung in der Wirtschafts- und Währungsunion“ wurde am 2. März 2012 mit Ausnahme Grossbritanniens und Tschechiens von allen EU-Staaten ratifiziert. Er sieht für das Übertreten von Obergrenzen der Staatsverschuldung und des strukturellen Defizits automatische Sanktionen vor.

⁶¹⁹ Vgl. Europäische Kommission: „Register of Expert Groups and Other Similar Entities“ (<http://ec.europa.eu/transparency/regexpert> [25.9.2015]). Zum technokratischen Charakter der EU-Kommission und der prägenden Rolle von Expertengruppen, vgl. Metz (2013).

⁶²⁰ Streeck (2012), S. 778.

⁶²¹ Der Wille, politische Auseinandersetzungen durch zupackendes Handeln Sachverständiger zu ersetzen, kommt gut in der auf Italien gemünzten Äusserung des damaligen EU-Ratspräsidenten Herman van Rompuy zum Ausdruck, das Land brauche „Reformen und keine Wahlen“ (vgl. *Handelsblatt*, 11.11.2011: „Van Rompuy: Italien braucht Reformen und keine Wahlen“ (<http://www.handelsblatt.com/economy-business-und-finance-van-rompuy-italien-braucht-reformen-und-keine-wahlen/5828788.html> [25.9.2015])).

ungebrochene Kraft der elitären, konservativen Vorstellung, zu viel an demokratischer Responsivität gegenüber den Bürgern und ihren Repräsentanten gefährde eine verantwortungsvolle Politik, die die Rahmenbedingungen gewährleiste, auf die die Demokratie angewiesen ist. Ziel dieses Kapitels war es, von Schumpeter bis zur neokonservativen Demokratietheorie eine solche Traditionslinie konservativen politischen Denkens zu zeichnen, die vor einem „Exzess von Demokratie“⁶²² warnt und umgekehrt dem Gedanken von *Stabilität durch Mässigung* Nachdruck verleiht.

Unter ganz anderen Vorzeichen wird das Problem demokratischer Nachhaltigkeit aus der Warte eines radikalen Demokratieverständnisses in den Blick genommen, das im Unterschied zum liberalen wie zum konservativen demokratietheoretischen Denken gerade die Ergebnisoffenheit der Demokratie würdigend in den Vordergrund stellt. Vor dem geteilten Hintergrund der Erfahrung politischer Gleichschaltung im Totalitarismus erklingt hier die Warnung vor der Einengung und Zurichtung politischer Auseinandersetzungen auf vermeintliche Konsensbestände. Gerade die Verdrängung der konfliktiven Dimension des Politischen im Zeichen angeblich selbstevidenter Verbindlichkeiten, so die entsprechende stabilitätstheoretische Annahme, leiste einer fatalen Abkehr vom Versprechen kollektiver Selbstbestimmung Vorschub, die den Anfang vom Ende der demokratischen Gesellschaftsform bedeute. Dabei richtet sich der radikaldemokratische Gedanke von *Stabilität durch Konflikt*, wie die drei folgenden Kapitel deutlich machen sollen, gleichermassen gegen die liberale Immunisierung basaler Gerechtigkeitsnormen vor dem demokratischen Zugriff wie gegen die (neo)konservative Abschirmung demokratischer Funktionserfordernisse vor dem vermeintlich kapriziösen Volk.

⁶²² Huntington (1975), S. 113 [Übers.: R.M.].

B. Radikale Demokratie: Veränderlichkeit

4. Antitotalitarismus und die Affirmation von Konflikt (Lefort)

Der französische Philosoph Claude Lefort hat seit den 1960er Jahren eine Konzeption von Demokratie verfochten, deren wesentliches Merkmal in der Anerkennung und Gewährleistung dauerhafter öffentlicher Auseinandersetzung über die grundlegenden Normen des Zusammenlebens und die Besetzung politischer Machtpositionen besteht. Die Betonung von permanentem Dissens ist stark geprägt von einer intensiven Beschäftigung Leforts und seines Schülers Marcel Gauchet mit dem Phänomen des (insbesondere kommunistischen) Totalitarismus – sowohl als Theoretiker wie auch als politische Aktivisten. Lefort hat zunächst der trotzkistischen Bewegung nahegestanden, die den Dogmatismus und die Organisationsdisziplin des stalinistischen Kommunismus vehement anprangerte, aber an der zentralen Planwirtschaft sowie am Führungsanspruch der kommunistischen Partei festhielt. Zusammen mit Cornelius Castoriadis wandte er sich in einem zweiten Schritt Ende der vierziger Jahre vom Trotzkismus ab, der bei allem Bekenntnis zum „demokratischen Zentralismus“ ihrer Ansicht nach in der undemokratischen Vorstellung gefangen blieb, dass einer schmalen Avantgardeschicht die historische Aufgabe der Anleitung der sozialistischen Revolution zukam. In der mit Castoriadis gegründeten Vereinigung „Socialisme ou Barbarie“ und der gleichnamigen Zeitschrift wurde eine Totalitarismuskonzeption entwickelt, die im Anspruch auf Erkenntnis und Durchsetzung unstrittiger politischer Ziele das Wesensmerkmal totalitären Denkens und Wirkens verortet und jede Vorstellung einer politischen Grundordnung als potentiell totalitär erachtet, die sich ihrer Problematisierung und Veränderung entzogen wähnt. Seit Ende der fünfziger Jahre schliesslich distanzierte sich Lefort auch von Castoriadis, weil dieser seiner Meinung nach noch zu stark vom Wert einer einheitlichen Parteilinie zum Erreichen revolutionärer Ziele überzeugt war. Insgesamt ging die Abwendung Leforts von der Idee des Sozialismus als revolutionärem Fluchtpunkt Hand in Hand mit seiner Zuwendung zu einem offenen Demokratieverständnis, das keine Fluchtpunkte privilegiert.⁶²³ Es ist letztlich das drohende totalitäre Gegenmodell der Bestimmung und Durchsetzung endgültiger politischer Ziele, das ihn und Gauchet an der Demokratie den Aspekt der Unbestimmtheit und

⁶²³ Zum intellektuellen Werdegang von Claude Lefort, vgl. zum Beispiel Lefort (1981b), S. 160ff., Lefort (1990a), S. 36ff., Lefort (2007c), S. 835ff., sowie Rödel (1990), S. 8ff. Aufschlussreich sind auch Passagen aus einer kürzlich erschienenen Biographie zu Castoriadis, die die Gründung und die internen Debatten der Gruppe „Socialisme ou Barbarie“ zum Thema haben: Vgl. Dosse (2014), S. 49-81 u. 119-129.

Offenheit hervorheben lässt. Und gerade im symbolischen Ausdruck dieser Offenheit sehen sie die zentrale Voraussetzung demokratischer Stabilität. Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel schliessen 1989 mit ihrem Essay über *Die demokratische Frage* an Lefort und Gauchet an und stellen ihre demokratiethoretischen Überlegungen nicht zuletzt in einen Bezug zu den antitotalitären Umbrüchen, die zu jener Zeit die Zivilgesellschaften Osteuropas vorantreiben. Insbesondere Helmut Dubiel vertieft die zentrale These von der Stabilität durch (Anerkennung von) Konflikt in späteren Arbeiten. Historisch inspiriert unter anderem von Machiavelli und beeinflusst vom Denken Hannah Arendts betonen die einer antitotalitären Linken zuzurechnenden Autoren die radikale Freiheit der politischen (Um-)Gestaltung gegenüber der Verpflichtung auf unhintergehbare Auffassungen von Gerechtigkeit und vom Gemeinwohl. In diesem Sinne teilen sie „eine libertäre Vorstellung von Demokratie“⁶²⁴.

Es soll im Folgenden zunächst mit Lefort und Gauchet die historische Kontrastierung der Demokratie zum Ancien Régime nachvollzogen und insbesondere ihr zeitgenössisches Gegenmodell des Totalitarismus dargestellt werden (4.1). Vor diesem Hintergrund und in Anlehnung an Machiavelli und Arendt kann dann das spezifisch libertäre Demokratieverständnis der hier behandelten Autoren Konturen gewinnen (4.2). Schliesslich soll deutlich werden, wie in diesem Denkraum die Frage nach der demokratischen Stabilität beantwortet wird (4.3).

4.1. Säkularisierung und totalitäre Einheitsphantasien

Lefort stellt einen Begriff des Politischen ins Zentrum seines Denkens, der mehr umfasst als das uns geläufige Gefüge politischer Institutionen im engeren Sinne. Das Politische bezeichnet demnach eine Art „Leitschema“⁶²⁵, eine „Tiefenstruktur“⁶²⁶, die alle gesellschaftlichen Sphären und alle Wissensgebiete durchdringt. Es bringt sich in unterschiedlichen, historisch sich ablösenden „Gesellschaftsformationen“⁶²⁷ zum Ausdruck, die sich hinsichtlich ihrer politischen Ordnungsprinzipien unterscheiden („*mise en forme*“), aber auch hinsichtlich dessen, was sie als sinnvolles Reden über Gerechtes, Erlaubtes, Normales etc. zulassen („*mise en sens*“) und

⁶²⁴ Lefort (1990a), S. 38. Vgl. auch Lefort (2007c), der von einem „pôle [...] plutôt libertaire“ spricht, an dem sich sein demokratiethoretischer Ansatz befinde. Die Rede von einer „libertären Demokratie“ findet sich aufgenommen bei Rödel (1990), S. 24.

⁶²⁵ Lefort (1999a), S. 38.

⁶²⁶ Gaus (2004), S. 69.

⁶²⁷ Lefort (1978b), S. 294, spricht von „différents types de formation sociale“.

hinsichtlich der Art, wie sie sich selber repräsentieren und in Szene setzen („*mise en scène*“).⁶²⁸ Eine bestimmte Gesellschaftsformation definiert sich nicht in erster Linie über spezifische Rechtsnormen und Institutionen, sondern über das Grundverständnis der sozialen Ordnung, das diese – als „symbolisches Dispositiv“⁶²⁹ – zum Ausdruck bringen.⁶³⁰ Diese Betonung der symbolischen Dimension soll zur Einsicht verhelfen, dass der Bestand eines jeden Typs von Gesellschaft letztlich zu einem grossen Teil davon abhängt, ob es ihr gelingt, unter den Mitgliedern ein entsprechendes Selbstverständnis, einen passenden Esprit aufrecht zu erhalten. Eine Einsicht, die für die Diskussion der Stabilitätsbedingungen des spezifisch demokratischen Gesellschaftstyps von Bedeutung sein wird.⁶³¹ Die historische Wandelbarkeit unterschiedlicher Gesellschaftsformationen wiederum bedeutet, dass sich keine überzeitlich geltenden „Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung“⁶³² und keine politischen Normen und Werte angeben lassen, die nicht ihrerseits wiederum Ausdruck wären eines bestimmten, in seiner historischen Bedingtheit zu begreifenden symbolischen Dispositivs.⁶³³

Absolutismus als Erblasser und Kontrastfolie

Nun ist es gerade diese Anerkennung der Geschichtlichkeit des Politischen, wodurch sich die spezifisch demokratische Gesellschaftsformation auszeichnet. Dabei ist auch sie einer historischen Transformation geschuldet: Dem Prozess der Säkularisierung, der das Ende des Ancien Régime und die „Geburt der Demokratie“⁶³⁴ begleitet und im Moment der Enthauptung von Louis XVI. auf der „Place de la Révolution“ seinen symbolischen Kulminationspunkt findet. Die monarchische Gesellschaftsformation des Ancien Régime hat sich um die Figur des Königs gedreht, die den Ort der Macht im Staat besetzte und zur Legitimierung dieser definitiven Besetzung auf göttliche Autorität verweisen konnte – oder zumindest auf transzendente „Ideen der Vernunft, der Gerechtigkeit und des Rechts“⁶³⁵, deren Bedeutungsgehalt nicht von den Meinungen der Menschen abhing.⁶³⁶ Der König verkörperte als realer Mensch die *Einheit* der politischen Macht. Zugleich repräsentierte er als gekröntes

⁶²⁸ Vgl. Lefort (1990c), S. 284f. Vgl. auch Lefort (1999a), S. 39.

⁶²⁹ Vgl. z.B. Lefort (1978b), S. 297 [Übers.: R.M.].

⁶³⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung Niederberger (2009b), S. 94f. und Niederberger (2006), S. 274ff.

⁶³¹ Vgl. zur Angewiesenheit der Demokratie auf die Unterstützung und Anbindung („*adhésion*“) der Bürger, Lefort (1992b), S. 374.

⁶³² Lefort (1990c), S. 282.

⁶³³ Bei aller (mit dem Marxismus geteilten) Anerkennung der sozialen und historischen Situiertheit politischer Normen und Denkweisen weist Lefort die (zumindest im orthodoxen Marxismus anzutreffende) Anmassung zurück, dieser Situiertheit scheinbar enthoben die wahren Konflikte zu kennen, die den historischen Wandel vorantreiben – und die Ziele zu bestimmen, auf die er zusteuern muss.

⁶³⁴ Lefort (1990c), S. 291.

⁶³⁵ Lefort (1999a), S. 88.

⁶³⁶ Vgl. hierzu Lefort (1999a), S. 88f., Lefort (1990a), S. 35 u. Lefort (1990c), S. 292f.

Haupt eine transzendente Ordnung, die die *Unantastbarkeit* der durchgesetzten irdischen Ordnung verbürgte, mitsamt ihren ständischen Hierarchien.⁶³⁷ Die abnehmende Selbstverständlichkeit der religiösen Grundlagen (etwa im Zuge der Reformation) und der zunehmende Machtanspruch des Monarchen auch gegenüber der ständischen Ordnung brachten diese „theologisch-politische Formation“⁶³⁸ der Monarchie ins Wanken.⁶³⁹ Mit den revolutionären Umbrüchen in den englischen Kolonien Amerikas sowie in Frankreich weicht schliesslich die Idee der Unantastbarkeit der hergebrachten Ordnungsprinzipien den Verfügungsansprüchen der (männlichen) Bürgerschaft und die im König verkörperte Einheit der politischen Macht wird prekär: „Il n’y a pas de corps de la République.“⁶⁴⁰

Die Enthauptung des Monarchen hinterlässt an oberster Stelle des hierarchischen Gefüges eine Lücke und zerschneidet mit dem Körper des Königs zugleich das Band zu den transzenten Prinzipien der sozialen Ordnung: „[L]a place du pouvoir est tenue vide“⁶⁴¹, heisst es in einer oft zitierten Formel bei Lefort. Dies ist natürlich nicht in einem vulgär anarchistischen Sinn zu verstehen, wonach niemand im Staat mehr das Sagen hätte.⁶⁴² Vielmehr bedeutet es, dass die Legitimität der Machthabenden fortan nicht mehr von transzendenter Autorität herrührt, sondern von der Zustimmung der Bürger, über die sie ausgeübt werden soll. Wenn aber politische Herrschaft in diesem Sinne auf innerweltlichem Support beruht, wird sie dadurch wesentlich anfechtbar. Sie muss sich den Kontroversen und Konflikten stellen, die die Gesellschaft durchziehen. Und das heisst auch (um bei der räumlichen Metapher zu bleiben): Sie muss damit rechnen ihren Platz zu räumen, wenn diese Kontroversen und Konflikte neue Mehrheitskonstellationen hervorbringen. Dass dies zu erwarten ist, ist eine der Grundvoraussetzungen bei Lefort: Die säkularisierte Gesellschaft durchzieht eine „innere Teilung“⁶⁴³ zwischen unterschiedlichen Interessensgruppen, Klassen, ethnischen Gemeinschaften etc., deren widerstreitende Ansprüche und Standpunkte sich nie endgültig versöhnen lassen – weder in der Idee einer klassenlosen Gesellschaft, noch im Rekurs auf eine

⁶³⁷ In diesem Zusammenhang verweist Lefort (1999a), S. 86ff., auf die seit dem Hochmittelalter einflussreiche, von Ernst Kantorowicz untersuchte politische Maxime von der Dualität eines physischen und eines übernatürlichen Körpers des Königs. Die Unterscheidung „zwischen seinem immateriellen und unsterblichen politischen Körper und seinem materiellen, sterblichen natürlichen Körper“ (Kantorowicz (1990), S. 44) hatte demnach die Funktion, die Kontinuität monarchischer Herrschaft über den physischen Tod des Herrschers hinaus zu verbürgen (vgl. ebd. S. 31ff. u. S. 279f.). Dabei wich die Idee der Personifizierung Gottes in der Neuzeit allmählich derjenigen der Personifizierung des politischen Kollektivs, wie sie etwa im berühmten Titelkupfer zu Hobbes’ *Leviathan* zum Ausdruck kommt.

⁶³⁸ Lefort (1999a), S. 86.

⁶³⁹ Vgl. hierzu Rödel et al. (1989), S. 86ff.

⁶⁴⁰ Foucault (1994), S. 1622.

⁶⁴¹ Lefort (1978b), S. 294. Vgl. auch Lefort (1990c), S. 293.

⁶⁴² Vgl. Meyer (2012), S. 117.

⁶⁴³ Lefort (1981a), S. 99, spricht von einer „division interne à la société“. Vgl. auch Lefort (1981b), S. 166.

gemeinsame Herkunft, noch unter Berufung auf ein unkontroverses Verständnis der Bedingungen von Freiheit und Gleichheit. Mit dem Verlust eines transzendenten Bezugsrahmens bleibt jeder Versuch einer Überwindung sozialer Konflikte unter Verweis auf geteilte Interessen, Werte oder auch nur Prozeduren zu deren Vermittlung prekär, anfechtbar und bloss vorläufig. Mit der Säkularisierung der Politik, ihrer Grundlegung im Diesseits realer Menschen, geht also eine „radikale Unbestimmtheit“⁶⁴⁴ und Offenheit des politischen Prozesses einher, weil in diesem Diesseits kein definitiver Konsens über die Besetzung der Macht und ihre programmatische Ausrichtung zu erwarten ist.

Totalitarismus als Erbe und Gegenpart

Es wird im zweiten Abschnitt gezeigt werden, dass das libertäre Demokratieverständnis um den Gedanken kreist, wonach das „symbolische Dispositiv der Demokratie“⁶⁴⁵ im Wesentlichen die Bejahung und Anerkennung dieser Offenheit und Unbestimmtheit zum Ausdruck bringt: „[L]’indétermination [...] hante l’expérience démocratique“⁶⁴⁶. Die Demokratie geht mit der Verpflichtung einher, den leer gewordenen Ort politischer Macht auch leer zu halten. Ebenso zentral für den demokratischen Libertarismus ist aber auch die Hervorhebung eines engen Zusammenhanges zwischen der Demokratie und dem im 20. Jahrhundert katastrophale Wirkung entfaltenden politischen Dispositiv des Totalitarismus – und zwar in seiner faschistischen wie in seiner stalinistischen Variante.⁶⁴⁷ Die libertäre Demokratiekonzeption wird nicht nur verständlicher durch ihre historische Kontrastierung mit der ihr vorhergehenden „theologisch-politischen Formation“ des Ancien Régime. Sie gewinnt auch Konturen vor der Negativfolie der totalitären Gesellschaftsformation, die für die hier behandelten Autoren insbesondere in Form des Stalinismus den zeitgeschichtlichen Erfahrungshintergrund darstellte. Deshalb ist es angebracht, im Folgenden zunächst das Totalitarismusverständnis Claude Leforts und Marcel Gauchets in seinen wesentlichen Zügen zu umreißen, das die Erläuterung der libertären Vorstellung von Demokratie im nächsten Abschnitt vorbereiten soll.⁶⁴⁸

Der Totalitarismus stellt für die Autoren eine Gesellschaftsformation dar, die die mit der Säkularisierung virulent gewordene Unbestimmtheit gerade nicht akzeptieren kann und

⁶⁴⁴ Lefort (1981b), S. 174 [Übers.: R.M.], vgl. auch Lefort (1990c), S. 291.

⁶⁴⁵ Rödel et al. (1989), S. 83.

⁶⁴⁶ Lefort (1981b), S. 175.

⁶⁴⁷ Zur strukturellen Vergleichbarkeit des Faschismus und des Stalinismus, vgl. Gauchet (1990b), S. 214ff., Lefort (1992b), S. 370, Lefort (1990c), S. 286 u. Lefort/Gauchet (1990), S. 92.

⁶⁴⁸ Es ist ein auffallendes Merkmal fast aller demokratietheoretisch relevanten Texte insbesondere von Claude Lefort, dass den Erläuterungen zu seinem Demokratieverständnis eine kritische Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus vorhergeht. Dieses Vorgehen soll auch in diesem Kapitel Anwendung finden.

dagegen „die Behauptung der gesellschaftlichen Einheit“⁶⁴⁹, die Vorstellung eines einheitlichen, unbestrittenen Ziels der Gesellschaft in Stellung bringt. In dieser Hinsicht, so die These, ist er Erbe und Gegenpart der Demokratie zugleich: „[E]r ist in einer Umkehrung des demokratischen Modells begründet, das er zugleich in gewissen Zügen ins Phantastische verlängert.“⁶⁵⁰ Gerade weil die säkulare Demokratie sich durch die Anerkennung einer rein innerweltlichen Bestimmung politischer Ziele auszeichnet und also dem Konflikt darüber keine Grenzen a priori setzt, nimmt sie auch das Auftreten solcher politischen Kräfte in Kauf, die beharrlich an der Negation demokratischer Offenheit im Namen letzter kollektiver Zwecke arbeiten. Die Demokratie ist deshalb ein „geschichtlich riskante[s] Projekt“⁶⁵¹. Sie riskiert, „dass die vorübergehenden Inhaber der Macht [...] die Macht beschlagnahmen und sich weigern, sie erneut dem Wettbewerb auszusetzen.“⁶⁵² Gerade die der Demokratie eigentümliche Offenheit enthüllt sich daher als Quelle der Gefährdung ihrer selbst. Neben dem prekären Leerhalten der Stelle der Macht ist ihre totalitäre Besetzung im Namen eines einzig für richtig gehaltenen politischen Programms eine von „zwei möglichen Entwicklungstendenzen der Demokratie“⁶⁵³. Der Totalitarismus bezeichnet deshalb „einen historisch möglichen, wenngleich extremen und *instabilen* Endpunkt der Säkularisierung von Politik.“⁶⁵⁴

Das totalitäre Bestreben, die mit der Säkularisierung aufgebrochene Ungewissheit aufzuheben, äussert sich *erstens* im Appell an ein homogenes Volk, ein „people-Un“⁶⁵⁵, das frei ist von solchen Interessens- und Wertkonflikten, die im demokratischen Dispositiv für unversöhnlich gehalten werden. Im Totalitarismus wird die „innere Teilung“ der Gesellschaft geleugnet und ein einheitliches Allgemeininteresse unterstellt, mit dem sich alle Gesellschaftsmitglieder identifizieren können. In dieser „Logik der Identifikation [...]“ werden alle Zeichen des Unterschiedes zwischen Glaubensansichten, Meinungen und Sitten bestritten.⁶⁵⁶ Die totalitäre Gesellschaftsformation erträgt keine inneren Spannungen und Widersprüche. Für Gegner und Kritiker des unterstellten Gemeinwohls ist kein legitimer Platz,

⁶⁴⁹ Gauchet (1990b), S. 213 [Hervorhebung getilgt].

⁶⁵⁰ Lefort (1990a), S. 47. Vgl. auch Lefort (1981b), S. 170, Lefort/Gauchet (1990), S. 104, Lefort (1986a), S. 40 u. Lefort (1981a), S. 101.

⁶⁵¹ Rödel et al. (1989), S. 106. Vgl. auch Lefort (2007c), S. 862, sowie Castoriadis (1990), S. 317, der die Demokratie in diesem Zusammenhang als „Regierungsform des historischen Risikos“ bezeichnet. Die Rede von einem totalitären „Risiko“, das dem demokratischen Dispositiv inhärent ist, findet sich in Anlehnung an Lefort und Castoriadis wiederholt bei Rödel et al. (1989), etwa S. 94, S. 107f., S. 113 u. S. 191.

⁶⁵² Lefort/Gauchet (1990), S. 92.

⁶⁵³ Lefort (1990a), S. 50.

⁶⁵⁴ Rödel et al. (1989), S. 99 [Hervorhebung: R.M.].

⁶⁵⁵ Lefort (1981a), S. 101. Vgl. auch Lefort (1981b), S. 166.

⁶⁵⁶ Lefort (1990c), S. 287.

sie können entsprechend nicht anders denn als Volks- oder Klassenfeinde (Konterrevolutionäre, Kulaken, Bourgeois, Juden) verstanden und behandelt werden, deren Ausschluss oder Ausmerzung als ein Gebot sozialer Prophylaxe gilt.⁶⁵⁷

Mit der Identifikationslogik geht aber nicht nur die Leugnung gesellschaftsinterner Konflikte einher, sondern *zweitens* auch die Verneinung einer (äusseren) Teilung zwischen der Gesellschaft und den Institutionen des Staates.⁶⁵⁸ Letzterer gilt als blosser Sachwalter derjenigen sozialen Bewegung, die als für legitim gehaltener historischer Akteur die wahren Ziele des Gemeinwesens verfolgt: „[L]’Etat paraît surgir de la société, comme l’organe dans lequel se condensent la volonté et la force des couches dominantes ou la volonté et la force du peuple.“⁶⁵⁹ Die Gleichschaltung der Gesellschaft im Dienste eines einzigen politischen Programms geschieht dabei nicht aus einem partikularen Eigeninteresse der Machthabenden heraus, sondern unter dem aufrichtigen Verweis auf ihre angenommene Legitimität. Darin unterscheidet sich der Totalitarismus von Formen der Tyrannei oder des Despotismus.⁶⁶⁰ Er unterscheidet sich aber auch von der „theologisch-politischen Formation“ des Ancien Régime. Denn als legitim wird die Unterwerfung nicht deshalb verstanden, weil sie eine den Willen der Bürger transzendierende Ordnung etabliert, sondern weil sie gerade den definitiven Willen des Volkes zum Ausdruck bringt.⁶⁶¹ Der Totalitarismus kennt keinen König, der seine Machtbefugnisse aus göttlicher Autorität bezieht und im Namen Gottes die Welt regiert. Er kennt eine Partei, die als Avantgarde die „Erkenntnis der letzten gesellschaftlichen Zielsetzungen“⁶⁶² besitzt und „als Trägerin der Sehnsüchte des ganzen Volkes“⁶⁶³ in ebendessen Namen waltet. Der Führer, die Partei oder ihr bei Solschenizyn als Egokrat bezeichneter Vorsitzender bilden gleichsam das ausführende Organ des als homogen aufgefassten Gesellschaftskörpers.⁶⁶⁴ Die monarchistische Logik der Verkörperung kehrt im

⁶⁵⁷ Vgl. Lefort (1981b), S. 166: „Comprenons ainsi que la constitution du peuple-Un exige la production incessante d’ennemis. [...] La poursuite des ennemis du peuple s’exerce au nom d’un idéal de prophylaxie sociale [...]“ Vgl. auch Lefort (1976), S. 51f., Lefort (1981a), S. 101f., Lefort (1990c), S. 288 u. Lefort (2002), S. 31.

⁶⁵⁸ Lefort (1981a), S. 100: „Or, qu’on considère ces deux moments de l’entreprise totalitaire, en fait, indissociables: l’annulation des signes de la division de l’État et de la société et celle de la division sociale interne.“ Vgl. auch Gauchet (1990b), S. 213 u. 216.

⁶⁵⁹ Lefort (1981b), S. 93. Vgl. auch Lefort (1990c), S. 287: „Staat und Gesellschaft werden als verschmolzen angesehen.“ Im Falle des Sowjetkommunismus heisst dies: „Proletariat und Volk, Partei und Proletariat, Politbüro und Partei und schliesslich die Partei und der Egokrat fallen in eins“ (ebd.).

⁶⁶⁰ Vgl. Lefort/Gauchet (1990), S. 103f. u. Lefort (1981a), S. 100.

⁶⁶¹ Vgl. Lefort (1990c), S. 287f.

⁶⁶² Lefort (1990c), S. 287.

⁶⁶³ Lefort (1990c), S. 286.

⁶⁶⁴ Die Bezeichnung „Egocrate“, die explizit auf Stalin referiert, stammt aus der französischen Version von Solschenizyns *Archipel Gulag* (vgl. Soljénitsyne (1974), S. 73). Im russischen Original wird das Wort „Единодержец“ gebraucht, das in der deutschen Übersetzung von 1974 mit „Alleinherrschaftliche Majestät“ wiedergegeben wird, das man aber am besten mit „Alleinherrscher“ übersetzt. Da in den deutschen Übersetzungen von Texten Leforts und Gauchets die Bezeichnung „Egokrat“ übernommen wird, werde ich dies auch so halten.

Totalitarismus wieder, aber unter dem Vorzeichen hinfalliger transzendenter Legitimationsquellen.⁶⁶⁵ „La Société, c’est moi“, so Trotzki in Erinnerung an die im Vergleich dazu geradezu liberale Formel Louis’ XIV, sei der zu Stalins Herrschaftsverständnis passende Wahlspruch.⁶⁶⁶ In seiner faschistischen wie in seiner stalinistischen Variante zeichnet sich der Totalitarismus also jeweils durch die Vorstellung eines einheitlichen Gemeinwohls aus, eines letzten Ziels des Gemeinwesens, über das kein berechtigter Zweifel und keine Uneinigkeit bestehen können und als dessen Sachwalterin eine eigenmächtige Avantgarde fungiert.⁶⁶⁷ In ihrer Gleichschaltung und Organisation auf ein feststehendes Ziel hin, über das keine ergebnisoffene Auseinandersetzung geführt werden kann, erweist sich die totalitäre Gesellschaft, so Lefort, als eine wesentlich „geschichtslose Gesellschaft“⁶⁶⁸.

4.2. Demokratie als riskantes Projekt

Vor dem Hintergrund dieses knapp skizzierten Totalitarismusverständnisses lässt sich die spezifische Vorstellung von Demokratie verdeutlichen, die Lefort, Gauchet (und in Anlehnung daran Rödel, Frankenberg und Dubiel) vertreten. Denn „genau auf der Folie des Totalitarismus gewinnt sie eine neue Kontur.“⁶⁶⁹ Die libertäre Demokratie ist in ihrem Wesenskern antitotalitär.

Das Ende des Ancien Régime hat die Politik wie gesehen mit der Herausforderung konfrontiert, die Einheit des Gemeinwesens unter der Voraussetzung der Unbestimmtheit zu

Lefort greift die Bezeichnung in seinem Essay zu Solschenizyns Werk als gelungenen Ausdruck der Verkörperung des Volkswillens auf: „Tel est ce que suggère le mot *Egocrate*: non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale [...]“ (Lefort (1976), S. 68).

⁶⁶⁵ Lefort (1999a) fragt in diesem Zusammenhang auch nach einer „Fortdauer des Theologisch-Politischen“ im säkularen Zeitalter. Zur Verkörperungsmetaphorik im Ancien Régime und im Totalitarismus, siehe Lefort (1981b), insb. 167ff. Vgl. auch Lefort (2002), S. 33 u. Lefort (1999a), S. 62: „Es handelt sich [im Totalitarismus, R.M.] darum, [...] der Gesellschaft wieder einen *Körper* zu geben“.

⁶⁶⁶ Trotski (1947), S. 421.

⁶⁶⁷ Die Vorstellung einer Einheit von Staat und Gesellschaft gebietet auch die politische Kontrolle solcher soziale Normen generierender Institutionen, aus denen sich potentiell Kritik am durchzusetzenden Gemeinwohlverständnis speisen könnte. Zu denken ist hier insbesondere an das Recht und die Wissenschaft. Es ist ein Wesensmerkmal der totalitären Gesellschaftsformation, „dass sich die Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens gleichsam verquicken“ (Lefort (1990c), S. 287): „[L]e pouvoir [totalitaire] manipule et s’assujettit par mille moyens les règles juridiques et les ‘idées’“ (Lefort (1981b), S. 168). Weit davon entfernt, auf eine juristische Sprache zu verzichten, nimmt die staatliche Avantgarde das Recht vielmehr in ihren Dienst (etwa in Schauprozessen) und bemüht sich darum, ihrem Handeln im Namen des Allgemeininteresses eine Aura der Legalität zu verleihen (vgl. ebd.). Desgleichen hat die Wissenschaft im totalitären Dispositiv die Funktion Wissensbestände zu etablieren (über Rassenhierarchien, über den objektiven Gang der Geschichte), die dem gemeinsamen politischen Programm Legitimität verleihen: Sie wird dadurch zur „ideologischen Aktivität“ (ebd. [Übers. R.M.]).

⁶⁶⁸ Lefort (1990c), S. 291 [Hervorhebung im Original].

⁶⁶⁹ Lefort (1990c), S. 288. Vgl. auch Gauchet (1990b), S. 222.

verbürgen, die die Säkularisierung hinterliess. Während die totalitäre Reaktion auf diese Herausforderung in der *Leugnung* (und notfalls gewaltsamen Unterdrückung) sowohl der „inneren Teilung“ der Gesellschaft als auch einer „äusseren Teilung“ zwischen der Zivilgesellschaft und den staatlichen Institutionen besteht, versucht die Demokratie die Einheit des Gemeinwesens umgekehrt gerade mittels „Institutionalisierung des Konflikts“⁶⁷⁰ zu wahren. Die demokratische Antwort auf die säkulare Herausforderung besteht in der institutionell zum Ausdruck gebrachten *Affirmation* der „doppelte[n] Teilung der Gesellschaft“⁶⁷¹.

Machiavelli und die doppelte Teilung der Gesellschaft

Das Phänomen der „inneren Teilung“ wurde bereits oben beschrieben: Mit dem Tod des Königs hat sich in der demokratischen Revolution auch der soziale Körper in eine Vielzahl widerstreitender individueller Ansprüche aufgelöst, die niemals eine Einheit des politischen Willens bilden werden.⁶⁷² Die Demokratie anerkennt diese unaufhebbare Konflikthaftigkeit einer Gesellschaft, die sich „als von Grund auf disharmonisch“ präsentiert.⁶⁷³ Sie anerkennt, dass es keine letzte Antwort gibt auf die Frage nach der richtigen Art, das Zusammenleben zu regeln. Vielmehr geht sie aus von der „Legitimität einer Debatte über das Legitime und das Illegitime“, die „notwendig ohne Bürge und ohne Ende“ bleibt.⁶⁷⁴ Jede vorherrschende Auffassung gerechter sozialer Verhältnisse hat im demokratischen Dispositiv bloss provisorische Gültigkeit. Diese Vorläufigkeit betrifft die politische Machtkonstellation ebenso wie den Inhalt des geltenden Rechts. Die Demokratie wehrt sich nicht gegen die Herausforderung des Status Quo durch neue Ansprüche und neue Anspruchsträger, sondern stellt und öffnet sich ihnen und den daraus resultierenden „Konflikten der Interessen, der Glaubensgrundsätze und der Meinungen“⁶⁷⁵. Sie öffnet sich dadurch auch ihrer Entwicklung in eine unbestimmte Zukunft: „[C]e qui se voit institué n'est jamais établi, le connu reste miné par l'inconnu, le présent reste innommable [...]. Il s'agit là par excellence de la société

⁶⁷⁰ Lefort (1990c), S. 293.

⁶⁷¹ Marchart (2010).

⁶⁷² Vgl. Lefort (1981b), S. 172: „La révolution démocratique, longtemps souterraine, explose, quand se trouve détruit le corps du roi, quand tombe la tête du corps politique, quand, du même coup, la corporalité du social se dissout. Alors se produit ce que j'oserais nommer une désincorporation des individus.“

⁶⁷³ Lefort (1990a), S. 49. Vgl. auch Gauchet (1990b), S. 222: „Die demokratische Gesellschaft basiert darauf, dass sie insgeheim auf die Einheit verzichtet, die Konfrontation ihrer Mitglieder stumm legitimiert und stillschweigend die Hoffnung auf politische Einstimmigkeit aufgibt.“ Es handelt sich dabei insofern um eine „ursprüngliche Teilung“, als die Konflikte, die die Gesellschaft durchziehen, nicht wiederum einer einzigen Logik gehorchen, deren Stellenwert seinerseits unstrittig wäre – etwa der Logik des Klassenkampfes, die ein orthodoxes marxistisches Denken als letztgültig erachtet (vgl. Lefort/Gauchet (1990), S. 94ff. u. Gauchet (1990b), S. 224).

⁶⁷⁴ Lefort (1986a), S. 53 [Übers.: R.M.].

⁶⁷⁵ Lefort (2000), S. 50.

historique.⁶⁷⁶ Im Gegensatz zur totalitären Gesellschaft erweist sich die demokratische „als die *geschichtliche Gesellschaft* schlechthin“, weil sie „die Unbestimmtheit in ihre Form aufnimmt und erhält.“⁶⁷⁷

Die Demokratie hält den Wettstreit zwischen unversöhnlichen sozialen Interessensgruppen um die politische Macht am Laufen. Aber „[d]ieser Wettstreit geht Hand in Hand sowohl mit der Anerkennung des Konflikts, mit der stillschweigenden Bekräftigung, dass er legitim und nicht zufällig ist, als auch mit der Sicherung der Distanz zwischen dem Staat und dem Partikularen“⁶⁷⁸, also den jeweils gegebenen sozialen Machtverhältnissen. Um die demokratische Offenheit gegenüber der sozialen Pluralität wäre es schlecht bestellt, wenn die sie verbürgenden staatlichen Institutionen einfach gemäss Gerechtigkeits- oder Gemeinwohlauffassungen gestaltet wären, die von einer kontingenten Mehrheit für richtig gehalten werden. Gerade die demokratische Affirmation der „inneren Teilung“ der Gesellschaft bedingt deshalb auch die Sorge um den Schutz staatlicher Institutionen vor dem Zugriff dominanter sozialer Akteure. Wiederum im Unterschied zum Totalitarismus, der den Staat als blosses Organ einer gleichgeschalteten Gesellschaft erachtet, beruht also die Demokratie auch auf der „äusseren Teilung“ zwischen der konflikthaften Realität der Zivilgesellschaft und den staatlichen Institutionen als Repräsentanten sozialer Diversität, die den politischen Konflikt in Gang und sein Ende offen halten sollen.⁶⁷⁹ Derart wird der Konflikt institutionalisiert und es wird sichergestellt, „dass kein Individuum, keine Gruppe [dem Staat] konsubstantiell zu sein vermag“⁶⁸⁰. Demokratische Institutionen übersetzen die Umstrittenheit politischer Ziele unter sozialen Gruppen in die Vorläufigkeit ihrer politischen Macht, die in genau diesem Sinne als „Leerstelle“ verstanden werden muss.

Die Idee von der doppelten Teilung der Gesellschaft ist stark vom republikanischen Kerngedanken Niccolò Machiavellis inspiriert, zu dem Lefort eine umfangreiche Monographie geschrieben hat.⁶⁸¹ Machiavelli hat in seinen politischen Schriften nach den Erfolgsbedingungen unterschiedlicher politischer Gemeinwesen gefragt.⁶⁸² In seinem *Principe* untersucht er für den Fall von Fürstentümern, „wie diese regiert und behauptet werden

⁶⁷⁶ Lefort (1981b), S. 174 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch Gauchet (1990b), S. 235, Lefort (1992b), S. 369, Lefort (1986a), S. 40 u. Lefort (2007c), S. 861.

⁶⁷⁷ Lefort (1990c), S. 291 [Hervorhebung im Original].

⁶⁷⁸ Lefort/Gauchet (1990), S. 105.

⁶⁷⁹ Vgl. Lefort (1981b), S. 172, Lefort (1990a), S. 49 u. Gauchet (1998), S. 118ff.

⁶⁸⁰ Lefort (1990c), S. 293. Vgl. hierzu auch Rödel (1990), S. 16 und Weymans (2006), S. 190ff.

⁶⁸¹ Vgl. Lefort (1972).

⁶⁸² Machiavelli geht davon aus, dass alle Staaten entweder als Republiken oder als Fürstentümer organisiert sind (vgl. Machiavelli (1978), S. 3), wobei er die Stabilität republikanischer Gemeinwesen für grösser hält (vgl. Machiavelli (2007), S. 148ff.).

können.“⁶⁸³ Soweit er dabei auf die strategischen Mittel fürstlicher Machtakkumulation fokussiert, macht ihn das auch zu einem Referenzpunkt totalitären Denkens.⁶⁸⁴ In seinen *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* hingegen wendet sich Machiavelli den Stabilitätsbedingungen eines der politischen Freiheit verpflichteten Gemeinwesens zu, wie er es in der florentinischen Republik zugrunde gehen sah, als deren Diplomat und Sekretär er gedient hatte.⁶⁸⁵ Die Lebensfähigkeit eines republikanischen Staatswesens wird demnach gerade nicht durch Ermächtigung einer Person oder Partei gewährt, sondern sie ruht auf der Aufrechterhaltung des Konflikts zwischen Interessensgruppen (dem „Volk“ und den „Mächtigen“), deren institutionelle Bedingungen Machiavelli insbesondere im ersten Buch der *Discorsi* untersucht.⁶⁸⁶ Lefort betont diese paradoxe Idee der Stabilität durch permanente Destabilisierung bei Machiavelli: „A l'épreuve de l'instabilité, [la République] réussit à obtenir la plus grande stabilité“.⁶⁸⁷

In der Ambivalenz der Dichotomie zwischen *popolo* und *grandi*, die Machiavelli hervorhebt, erkennt Lefort die doppelte Teilung, deren Affirmation ein demokratisches Gemeinwesen

⁶⁸³ Vgl. Machiavelli (1978), S. 3

⁶⁸⁴ Es ist bezeichnend, dass sich gerade ein kommunistischer französischer Zeitgenosse Leforts wie Louis Althusser – geprägt durch die Lektüre Antonio Gramscis – am Machiavelli des *Principe* orientiert, wenn er darauf verweist, dass dieser die Leere des Ortes politischer Macht dazu bestimmt sieht, von einer progressiven politischen Kraft („Prince ou parti“) gefüllt zu werden. Der Raum politischen Handelns ist demnach „un certain lieu vide“, aber eben: „vide pour le remplir, vide [...] pour rassembler les forces capables, pour constituer les forces capables d'accomplir la tâche politique assigné par l'histoire – vide pour le futur. [...] [P]arce qu'il faut que ce lieu soit rempli, autrement dit, que l'individu ou le Parti soient capables de devenir assez forts pour [...] devenir la force principale et renverser les autres“ (vgl. Althusser (2009), S. 58 [Hervorhebungen: R.M.]). Althusser selber sah sich – insofern ganz im Sinne des totalitären Denkens – als Teil einer kommunistischen Avantgarde, der die definitive Besetzung der politischen Macht historisch obliegt: „Es zeigt sich, dass wir im Sinne eines vorübergehenden Privilegs die einzigen sind, die den leeren Ort: den Ort der Marxistisch-Leninistischen Theorie ... besetzen können und es auch tun“ (vgl. Althusser (1967), zit. in: Breckmann (2014), S. 101).

⁶⁸⁵ 1512 übernahmen in Florenz Sprösslinge der Medici-Dynastie die Macht im Staat und beendeten die turbulente republikanische Phase, die – mit kurzen Unterbrüchen – seit 1494 gedauert hatte. Den *Principe* hat Machiavelli ursprünglich, wie in einem Brief an den florentinischen Botschafter in Rom deutlich wird, dem „neuen Fürsten“ von Florenz, Giuliano de Medici, gewidmet, auch um sich für den Dienst an ihm zu bewerben (vgl. Machiavelli (1925b), S. 407f.). Die Widmung im Buch selber ist an Giulianos Neffe und Nachfolger Lorenzo gerichtet (vgl. Machiavelli (1978), S. 1f.). Während sich also der *Principe* als Andienung an den absolut herrschenden Medici-Clan deuten lässt, rufen die *Discorsi* (1519) nostalgisch die Bedingungen politischer Freiheit am Beispiel der römischen Republik in Erinnerung.

⁶⁸⁶ Vgl. z.B. Machiavelli (2007), I.4 (S. 18): „Ich behaupte, dass diejenigen, die die Kämpfe zwischen Adel und Volk verdammen, auch die Ursachen verurteilen, die in erster Linie zur *Erhaltung der Freiheit* Roms führten. Wer mehr auf den Lärm und das Geschrei solcher Parteikämpfe sieht als auf deren gute Wirkungen, der bedenkt nicht, dass in jedem Gemeinwesen das Sinnen und Trachten des Volks und der Grossen verschieden ist und dass alle zu Gunsten der Freiheit entstandenen Gesetze nur diesen Auseinandersetzungen zu danken sind“ [Hervorhebung: R.M.]. Im Vorwort seiner *Geschichte von Florenz* führt Machiavelli auch die „Macht“ seiner Heimat auf die vielfältigen gesellschaftlichen „Spaltungen“ zurück, die sie durchzogen (vgl. Machiavelli (1925a), S. 6f.).

Anders als Althusser lehnt sich Lefort stärker an den republikanischen Machiavelli an. Als Voraussetzung demokratischer Freiheit erachtet er das (bei Machiavelli dargestellte) Vermögen der römischen Plebs, sich der Beherrschung vom Patriziat zu entziehen und nicht die (an Marx angelehnte) Übernahme der politischen und sozialen Vorherrschaft durch eine proletarische Avantgarde (vgl. Lefort (1978a), S. 187ff.).

⁶⁸⁷ Lefort (1992a), S. 176.

auszeichnet: Sofern es sich dabei um den *sozialen* Konflikt zwischen den Interessen des gemeinen Volks und denjenigen der gesellschaftlichen Elite handelt, ist die innere Teilung der Gesellschaft angesprochen. Diese hatte in der Römischen Republik, auf die Machiavelli in zeitdiagnostischer Absicht den Blick lenkte, die Form eines Klassenkonflikts zwischen den Plebejern und dem Patriziat, in dem das soziale Emanzipationsverlangen Ersterer das gesellschaftliche Dominanzstreben Letzterer herausfordert.⁶⁸⁸ Doch das Interesse des Volkes, „nicht beherrscht zu werden“⁶⁸⁹, hat neben dem sozial-emanzipatorischen auch einen *politischen* Sinn. Das Volk, verstanden als gesamte Bürgerschaft, verfolgt die Freiheit von willkürlicher politischer Herrschaft und das heisst auch: die Freiheit, eine offene Auseinandersetzung über die politische Ordnung und ihre Hüter zu führen. Deshalb verkörpert es nicht nur ein Interesse unter anderen, sondern das leitende Ideal der republikanischen Staatsform schlechthin.⁶⁹⁰ Gerade dieses Ideal der *libertà* muss aber von staatlichen Instanzen geschützt werden, soll es nicht wiederum dem Dominanzstreben der sozialen Elite zum Opfer fallen.⁶⁹¹ Der Konflikt bedarf einer Grenze, damit er in Gang bleibt. Die Dichotomie zwischen *popolo* und *grandi* bezeichnet in diesem Zusammenhang auch die politische Relation zwischen dem nach Freiheit verlangenden Volk und Instanzen des republikanischen Staates, deren Autorität doch wiederum gewährleistet werden muss, weil sie diese Freiheit konzedieren.⁶⁹² In dieser Relation erkennt Lefort die äussere Teilung zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat.⁶⁹³

Machiavellis demokratietheoretische Bedeutsamkeit liegt für Lefort also einerseits in der Hervorhebung der Rolle von unaufhörlichen politischen Auseinandersetzungen für politische Freiheit und Stabilität und der Zurückweisung der (philosophischen) Anmassung, „die Normen der gesellschaftlichen Organisation festzulegen“⁶⁹⁴. Andererseits aber liegt sie auch darin, dass er mit dem Ideal der Freiheit vor willkürlicher Beherrschung ein definitives Kriterium

⁶⁸⁸ Vgl. Machiavelli (2007), I.4., Machiavelli (1978), IX (S. 39f.) u. Machiavelli (1925a), S. 150.

⁶⁸⁹ Machiavelli (2007), I.5 (S. 21).

⁶⁹⁰ Vgl. Machiavelli (2007), I.5 (S. 21f.) u. Machiavelli (1978), IX (S. 40). Pierre Manent (1993), S. 184ff., warnt davor, ob der republikanischen Bedeutung dieses Ideals nicht wiederum die (gleichermassen republikanische) Offenheit des Konflikts über seine Geltung zu vernachlässigen.

⁶⁹¹ Es gilt, so Machiavelli (2007), I.4 (S. 19), „Gesetze und Einrichtungen zum Besten der allgemeinen Freiheit“ einzurichten und durchzusetzen, die etwa für alle Interessensgruppen Beteiligung an der politischen Macht, aber auch wechselseitige Kontrolle und Vetomöglichkeiten sowie die Möglichkeit zur Anklage und Beschwerde (I.7) garantieren.

⁶⁹² Vgl. Lefort (1992a), S. 173.

⁶⁹³ Lefort (2007c), S. 853, fasst in Anlehnung an Machiavelli zusammen: „[T]oute cité s’ordonne en fonction d’un aménagement de la division entre l’instance de gouvernement et les gouvernés et entre la fraction des dominants – les Grands – et la masse des dominés – le peuple.“ Vgl. auch Lefort (1972), S. 723 sowie S. 382 (zur Ambivalenz des Ausdrucks „peuple“ bei Machiavelli).

⁶⁹⁴ Lefort (1992a), S. 171. Vgl. auch ebd., S. 155 u. 166.

hervorhebt, an dem sich politische Institutionen messen sollten.⁶⁹⁵ Der Konflikt und seine institutionelle Gewährleistung sind für ihn, wie für Lefort, „indissociables“⁶⁹⁶.

Der mit der „äusseren Teilung“ bezweckte Schutz der „institutionellen Vorkehrungen“, die „den Regierenden die Aneignung und Einverleibung der Macht untersagen“⁶⁹⁷, scheint ein Spannungsverhältnis aufzutun zwischen der Ergebnisoffenheit der Demokratie und ihrer institutionellen Fixierung. Man muss sich hier allerdings in Erinnerung rufen, dass sich Lefort für das *symbolische* Dispositiv der Demokratie interessiert. Die demokratische Funktion staatlicher Institutionen besteht demnach nicht so sehr in der Festlegung unverrückbarer Grenzen der Demokratie, sondern darin, den unversöhnlich zerstrittenen Akteuren der Gesellschaft zu signalisieren, dass die Möglichkeit, den Konflikt fortzuführen, niemals unterbunden wird. Für die Bürger bedeuten sie nicht Schranken ihrer politischen Handlungsfreiheit, sondern gerade deren Symbole: „Die Wirksamkeit des institutionellen Systems ist symbolischer Natur.“⁶⁹⁸

Arendt und der handlungseröffnende Sinn institutioneller Einhegung

Zu den solcherart symbolisch wirksamen institutionellen Vorkehrungen der Demokratie rechnen Lefort und Gauchet insbesondere die Anerkennung von Menschenrechten, die sie aber in einem genuin politischen Sinne verstehen. Menschenrechte stellen im libertären Demokratieverständnis nicht primär individuelle Freiheits- und Abwehrrechte dar, die dem demokratischen Handlungsrahmen eine Grenze ziehen, deren Verlauf die Natur oder die menschliche Vernunft vorgibt. Vielmehr besteht ihr Sinn gerade in der Eröffnung eines solchen Handlungsrahmens, in dem immer aufs Neue Auseinandersetzungen über diese Grenzziehung

⁶⁹⁵ Dies verbindet ihn mit einem an Machiavelli anknüpfenden „neorömischen“ Republikanismus, der in der Abwesenheit willkürlicher Herrschaft in allen Bereichen des sozialen Lebens das Ideal ausmacht, an dem sich die Legitimität politischer Institutionen bemessen muss (vgl. z.B. Skinner (1990), Skinner (2002), Pettit (1997), Kap. 2 u. 3, Pettit (2015), S. 82ff. u. Viroli (1999)).

⁶⁹⁶ Lefort (1992a), S. 172.

⁶⁹⁷ Lefort (1990c), S. 293.

⁶⁹⁸ Lefort/Gauchet (1990), S. 113. Die symbolische Wirksamkeit hebt Lefort nicht nur für Institutionen hervor, sondern auch für politisches Handeln in einem weiteren Sinne. Vor diesem Hintergrund erkennt Lefort (2008) das Verdienst der Pariser Studentenbewegung im Mai 1968 nicht darin, der bestehenden Ordnung eine konkrete, neue und bessere Gesellschaftsform entgegengestellt zu haben, „sondern dass sie eine Unordnung innerhalb der Gesellschaft und den ständigen Protest gegen die etablierten Mächte befürwortete, und dass sie sich herzlich wenig darum sorgte, ihre eigene Legitimität zu behaupten und anerkennen zu lassen“ (S. 88f.). Mit der „Bresche“, die sie in die etablierte Ordnung geschlagen haben, haben die protestierenden Studenten politische Handlungsfreiheit symbolisch Ausdruck verliehen, ohne diese Freiheit mit der Illusion letztgültiger Vorschläge zu ihrer institutionellen Gewährleistung wiederum zu kompromittieren. Hier lassen sich Berührungspunkte mit dem viel pointierter anarchistischen Demokratieverständnis ausmachen, das von Miguel Abensour, einem Schüler Leforts vertreten wird (vgl. z.B. Abensour (2012), sowie die knappen Ausführungen dazu weiter unten in Kapitel 6, S. 177979).

geführt werden können.⁶⁹⁹ Sie sind als „eines der generischen Prinzipien der Demokratie“⁷⁰⁰ zu verstehen und nicht als fixer Katalog von Rechtsansprüchen, der der demokratischen Verfügung definitiv entzogen ist. Ihre institutionelle, positivrechtliche Konsequenz bleibt immer fraglich. Die konkrete, von der Menschenrechtsidee angeleitete Ausgestaltung des Rechts bleibt immer offen und anfechtbar.⁷⁰¹ Wesentlich ist – wiederum – die „symbolische Dimension der Menschenrechte“⁷⁰², die gerade auf diese Offenheit und Anfechtbarkeit verweist. So verstanden „gehen die Menschenrechte stets über jede einmal gegebene Formulierung hinaus, was überdies bedeutet, dass jeder Formulierung die Forderung der Reformulierung innewohnt bzw. dass die einmal erworbenen Rechte notwendigerweise aufgerufen sind, die Forderung nach neuen Rechten zu unterstützen.“⁷⁰³ Sie bringen das Versprechen zum Ausdruck, dass man als Mensch (und nicht als Mitglied einer besonderen sozialen Gruppe) berücksichtigt wird bei der Gestaltung der rechtlichen und sozialen Bedingungen des Zusammenlebens. Menschenrechte sind Teil einer „symbolische[n] Matrix der gesellschaftlichen Beziehungen“⁷⁰⁴, die nötig sind um die permanente Auseinandersetzung über die legitimen Grundlagen des Zusammenlebens am Leben zu halten: Nämlich der Beziehungen zwischen freien und gleichen Bürgern. Sie machen Menschen zu Bürgern mit Ansprüchen auf politische Mitgestaltung. In diesem Sinne, so Lefort in Anlehnung an ein bekanntes Diktum von Hannah Arendt, gibt es zumindest *ein* unbestreitbares Anrecht für alle Menschen, nämlich das „Recht, Rechte zu haben“⁷⁰⁵, die ihren politischen Bürgerstatus verbürgen – ein Recht, das als solches zugleich hinausläuft auf das „Recht, das Recht zu hinterfragen“⁷⁰⁶.

Wo Lefort auf die spezifischen Institutionen eingeht, die er als symbolischen Ausdruck der Demokratie im Blick hat, wird deutlich, wie sehr er in den Menschenrechten die Funktion betont, den Einzelnen politisch zu ermächtigen. Zum einen hebt er „die Institution des

⁶⁹⁹ Vgl. z.B. Lefort (1990b), S. 262 u. Rödel (1990), S. 19.

⁷⁰⁰ Lefort (1990b), S. 264.

⁷⁰¹ Vgl. Lefort (1986a), S. 54: „Les droits fondamentaux, s'ils sont constitutifs d'un débat public, ne sauraient se résumer à une définition, telle que l'on puisse s'accorder universellement sur ce qui leur est ou non conforme, soit dans la lettre, soit dans l'esprit.“ Wellmer (1999), S. 138, Anm. 14, bezeichnet in gleicher Weise die „Idee der Menschenrechte“ als „normativen Horizont, der [...] über jede bestimmte rechtliche Konkretisierung auch hinausweist und immer wieder deren kritische Überschreitung fordert und möglich macht.“

⁷⁰² Lefort (1990b), S. 263 [Hervorhebung: R.M.].

⁷⁰³ Lefort (1990b), S. 262.

⁷⁰⁴ Lefort (1990a), S. 49. Lefort (1999b), S. 52, spricht in demselben Sinne von einem „Schema der Vergesellschaftung“, das die Menschenrechte abstecken.

⁷⁰⁵ Lefort (1986a), S. 51 u. 54 [Übersetzung: R.M.]. Arendt (1981), S. 158, deutet mit dieser Formulierung auf einen moralischen Anspruch hin, der – im Zeitalter souveräner Nationalstaaten – eben nicht schon ein positives, politisch be- und erstreitbares und juristisch einklagbares Recht sein kann, weil er erst auf die dazu schon nötige Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen abzielt (vgl. S. 163f.). Arendt selber war zu dem Zeitpunkt, als sie den einschlägigen Artikel publizierte, staatenlos.

⁷⁰⁶ Lefort (1986a), S. 51 [Übersetzung: R.M.].

allgemeinen *Wahlrechts*⁷⁰⁷ hervor, deren Bedeutung darin bestehe, die Gesellschaft an die Unmöglichkeit einer einheitlichen öffentlichen Meinung und einer massgeblichen „volonté générale“ zu erinnern. In Wahlen werden die Stimmen realer Bürger mit je eigenem Willen unvermittelt ausgezählt und gegen einander abgewogen und keine Instanz kann sie zugunsten einer vermeintlich allgemeinen „Stimmung“ oder eines unterstellten Konsenses ignorieren. „Die Zahl tritt an die Stelle der Substanz“⁷⁰⁸, will heissen: Die Inhaber der politischen Macht können sich niemals auf den einen Willen des Volkes berufen, sondern immer bloss auf Mehrheiten, die sich im Wiederholungsfalle allenfalls verschieben werden, was „eine periodische Entleerung des Ortes der Macht“⁷⁰⁹ bedeutet.⁷¹⁰ Pierre Rosanvallon, ein Schüler Leforts, spricht in diesem Zusammenhang vom „peuple introuvable“ der Demokratie.⁷¹¹

Zum anderen verweist Lefort darauf, dass die demokratische Offenheit in der Gewährleistung „einer gewissen Anzahl von Bedingungen“ symbolisch zum Ausdruck kommt, „die das soziale Leben in seiner Gesamtheit betreffen: die Meinungs-, Rede- und Versammlungsfreiheit sowie die Gewährleistung der Freizügigkeit der Personen und der Ideen“⁷¹². Politische *Versammlungs- und Kommunikationsrechte* sind für Lefort in erster Linie Bedingungen der „Existenz eines öffentlichen Raumes“, in dem sich wirkungsvoll die Inhaber der Regierungsgewalt kritisieren und leitende Prinzipien der Gerechtigkeit immer aufs Neue problematisieren lassen.⁷¹³ *Inhalt* solcher Debatten ist nicht zuletzt auch die Ausgestaltung und Reichweite von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten. Solche weitergehenden Menschenrechte sind deshalb nicht in dem Ausmass mit der Demokratie verbunden wie die genannten Partizipations- und Kommunikationsrechte, die demokratische *Voraussetzungen* darstellen. Oder etwas anders formuliert: Ansprüche auf wirtschaftliche und soziale Sicherheit oder auf kulturelle Anerkennung sind im Rahmen eines libertären Demokratieverständnisses umso gewichtiger, je mehr sie als Voraussetzungen für die politische Handlungsfähigkeit der Bürger geltend gemacht werden können, je plausibler es also scheint, dass sie die „sozialen Bedingungen der Möglichkeit von politischer Freiheit“⁷¹⁴ gewährleisten. *Dass* sie das tun (und in welcher Form), ist aber viel eher wiederum Gegenstand demokratischer Auseinandersetzung,

⁷⁰⁷ Lefort (1990c), S. 295 [Hervorhebung: R.M.].

⁷⁰⁸ Lefort (1990c), S. 295.

⁷⁰⁹ Marchart (2010), S. 28.

⁷¹⁰ Vgl. hierzu auch Lefort/Gauchet (1990), S. 112ff., sowie Rödel et al. (1989), S. 114ff. Zur Funktion von Wahlen bei Lefort, den unaufhörlichen Konflikt zu symbolisieren, vgl. auch Hetzel/Weymans (2013), S. 139, Marchart (2010), S. 28 u. Marchart (2009), S. 238f.

⁷¹¹ Vgl. Rosanvallon (1998).

⁷¹² Lefort (1999a), S. 52.

⁷¹³ Vgl. Lefort (1986a), S. 55 u. Lefort (2007c), S. 861. Siehe hierzu auch Rödel et al. (1989), S. 101.

⁷¹⁴ Rödel et al. (1989), S. 182.

als etwa das Wahlrecht, die Versammlungsfreiheit oder der Schutz der Privatsphäre. In diesem Sinne unterstreicht Lefort den Primat politischer Teilhabe gegenüber Geboten sozialer Gerechtigkeit und kultureller Anerkennung.⁷¹⁵

Im libertären Demokratieverständnis hat der rechtlich-institutionelle Rahmen nicht den Sinn, den demokratischen Handlungsspielraum in Schranken zu weisen, hinter denen unbestreitbar geltende Regeln liegen. Der Sinn institutioneller Einhegung der Demokratie liegt vielmehr in der Eröffnung eines politischen Handlungsraumes, in dem gerade keine bestehende Norm vor ihrer Problematisierung sicher ist. Die Institutionalisierung von Menschenrechten dient der politischen Ermächtigung der Bürger und bringt auf diesem Weg die Anerkennung des Konflikts und der politischen Entwicklungsoffenheit symbolisch zum Ausdruck. Gerade daraus folgt zugleich eine gewisse „Widerständigkeit des symbolischen Dispositivs gegenüber seinen institutionellen Umsetzungen“⁷¹⁶. Die libertäre Demokratie gewährleistet selbstbezüglich auch noch politische Konflikte über „die vorübergehenden institutionellen Arrangements und Verfahren der Austragung dieser Konflikte“⁷¹⁷.

Während für den Gedanken von der Aufrechterhaltung der doppelten Teilung Machiavelli Pate steht, knüpfen die Vertreter eines libertären Demokratieverständnisses an Hannah Arendt an, wenn sie den handlungseröffnenden Sinn institutioneller Einhegung der Demokratie betonen.⁷¹⁸ Arendt hebt in ihrer vergleichenden historischen und theoretischen Analyse des Revolutionsphänomens hervor, dass im amerikanischen Beispiel nach dem Akt der kollektiven *Befreiung* von der englischen Metropole die Verfassung „die befreite Macht des Volkes konsolidierte“⁷¹⁹, also die Dauerhaftigkeit der politischen *Freiheit* jedes Bürgers in Aussicht stellte – und zwar auch gegenüber einer Regierungsmacht, die vorgeben mochte, zum Wohle Aller zu handeln.⁷²⁰ Bei der „constitutio libertatis“ durch die amerikanische Verfassung handelte es sich „um eine Frage der politischen Freiheit und nicht der bürgerlichen Rechte und

⁷¹⁵ Vgl. z.B. Lefort (1986a), S. 53 u. Lefort (1999b), S. 52.

⁷¹⁶ Rödel et al. (1989), S. 92.

⁷¹⁷ Rödel (1990), S. 24. Vgl. hierzu auch Hetzel/Weymans (2013), S. 134.

⁷¹⁸ Vgl. Lefort (1986b), Rödel et al. (1989), Kap. III u. Dubiel (1994a).

⁷¹⁹ Arendt (2011), S. 201.

⁷²⁰ Vgl. Arendt (2011), S. 195ff. Die amerikanischen Gründungsväter, so Arendt, sahen die Freiheit der Bürger nicht in einer dem Gemeinwillen verpflichteten Regierungsmacht gesichert, sondern durch die Etablierung von Möglichkeiten zur Gegenmacht seitens der Bürgerschaft. Sie orientierten sich dabei an Montesquieus Diktum, wonach der Missbrauch politischer Macht wiederum nur durch eine andere Macht verhindert werden könne: „Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir“ (vgl. Montesquieu (1949), Bd. 1, S. 162f. (XI,4)). Der demokratischen Forderung, den Ort der politischen Macht leer zu halten, entsprachen sie durch die Ideen der Gewaltenteilung und des Föderalismus – die Vorstellung einer „volonté générale“ lag ihnen fern.

Freiheiten“⁷²¹: Sie war nicht als liberale Restriktion der Demokratie etwa zugunsten eines Besitzindividualismus gedacht, sondern hatte den primären Sinn, demokratische Offenheit zu gewährleisten und ein „Recht auf Dissens“⁷²² zu etablieren.⁷²³ Die amerikanischen Verfassungsväter hatten, so Arendt, vornehmlich die Sicherstellung einer permanenten Auseinandersetzung um die Legitimität der Verfassung vor Augen. Entsprechend sollte die Gründung *der* Freiheit zumindest der Idee nach auch die permanente Neugründung *aus* Freiheit in Gang setzen – und also die Veränderbarkeit der Verfassung gewährleisten. Thomas Jefferson schrieb dazu: „We have not yet so far perfected our constitutions as to venture to make them unchangeable. [...] But can they be made unchangeable? Can one generation bind another, and all others, in succession forever? I think not.“⁷²⁴ Die politischen Institutionen hatten, ganz in der Traditionslinie zu Machiavellis Republikanismus⁷²⁵, offene Auseinandersetzungen in einer pluralistischen Zivilgesellschaft zu gewährleisten – und zwar auch über ihre eigene Geltung.⁷²⁶

Diesen radikaldemokratischen Zug der amerikanischen Gründerväter lässt Arendt in der idealtypischen Kontrastierung mit dem Selbstverständnis der Protagonisten der Französischen Revolution deutlich werden. Als Erben einer absoluten Monarchie von Gottes Gnaden haben die französischen Revolutionsführer demnach ihre Orientierung an transzendenten Legitimationsquellen nicht aufgegeben.⁷²⁷ Sie gingen davon aus, dass sich theoretisch, also unabhängig von realen politischen Auseinandersetzungen ein vernünftiger Allgemeinwille bestimmen liesse, gegen den sich auszusprechen den eigentlichen Anliegen der Bürger widerspräche und der deshalb der demokratischen Disposition entzogen bleiben konnte, ja musste.⁷²⁸ Mit der Institutionalisierung revolutionärer Errungenschaften haben sie den

⁷²¹ Arendt (2012b), S. 247.

⁷²² Arendt (1986), S. 147.

⁷²³ Dieser spezifisch politische Sinn kommt gemäss Arendt nicht nur dem allgemeinen Wahlrecht zu, sondern eben auch solchen Elementen des Rechtsstaats, die auf den ersten Blick als Restriktionen demokratischer Handlungsmacht erscheinen könnten, aber im Gegenteil als ihre konstitutiven Momente gedacht waren: Dem hohen Stellenwert der Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit seit dem 1. Amendment, der Machtteilung zwischen der Union und den Bundesstaaten, der Einrichtung eines obersten Gerichts, ja sogar dem im 2. Amendment bekräftigten Recht, „to keep and bear arms“. Vgl. z.B. Arendt (2011), S. 191, sowie Rödel et al. (1989), S. 63ff.

⁷²⁴ Jefferson (1999), S. 386.

⁷²⁵ Vgl. Arendt (2011), S. 42ff.

⁷²⁶ Arendt geht es hier wohl gemerkt nur um den Anspruch der Verfassungsväter, hinter dem die politische Umsetzung zurückblieb. Entgegen aller Intention gelang es der Amerikanischen Revolution nämlich nicht Platz zu schaffen „für gerade diejenigen Eigenschaften und Tätigkeiten, der sie doch ihre Entstehung verdankte [...]: die Möglichkeiten des Handelns und das stolze Vorrecht, etwas Neues zu beginnen und in die gehörigen Wege zu leiten“ (Arendt (2011), S. 298). Wo der institutionelle Rahmen dieses sein zentrales Versprechen nicht erfüllt, wird die für Arendt wiederum spezifisch amerikanische Praxis des zivilen Ungehorsams legitim, die den Geist einer politischen Freiheit verbürgenden Verfassung gegen ihre institutionelle Konkretisierung in Erinnerung ruft (vgl. Arendt (1986), S. 141ff.).

⁷²⁷ Vgl. Arendt (2011), S. 202f. Siehe hierzu auch Dubiel (1994a), S. 38f.

⁷²⁸ Vgl. Arendt (2011), S. 96f.

revolutionären Geist des Umbruchs zugleich beschworen und vertrieben. Unter der Annahme, dass das Volk nicht gemäss seinen wahren Interessen handeln würde, wenn man es dazu politisch ermächtigte, hatte sein Handlungsspielraum durch das Gesetz eingegrenzt zu werden, das diese Interessen zum Ausdruck brachte. Die Erklärung der Menschenrechte war in der Französischen Revolution als Restriktion des demokratischen Spielraums gedacht und nicht als Deklaration demokratischer Offenheit.⁷²⁹ Und je mehr die Armut der einfachen Bevölkerung im Verlauf der Revolution zum Thema wurde, desto mehr wich die Idee der Konstituierung der politischen *Freiheit* des Volkes dem Anliegen, soziale Verhältnisse „für das Volk“ zu etablieren. Diese mussten sich im Sinne der Betroffenen derart als *Notwendigkeit* erweisen, dass deren freie Zustimmung dazu nicht erhoben zu werden brauchte.⁷³⁰ Anstatt die Offenheit demokratischen Handelns in Aussicht zu stellen, mündete die Französische Revolution im Vorhaben, Wohl und Glück des Volkes und deren Bedingungen ein für alle Mal zu sichern.⁷³¹ In diesem Sinne proklamierte ein 1793 erlassenes Manifest von Sansculotten: „Le but de la Révolution est le Bonheur du Peuple“⁷³². Anders als den amerikanischen Verfassungsgebern ging es dem französischen Gesetzgeber nicht um die demokratische Ermächtigung einer pluralistischen, über das Gemeinwohl immer zerstrittenen Zivilgesellschaft, sondern um die

⁷²⁹ Vgl. Arendt (2011), S. 193.

⁷³⁰ Vgl. auch Arendt (2011), S. 75ff. Dabei will Arendt gerade nicht leugnen, dass politische Freiheit sozioökonomische Vorbedingungen hat, sondern sie behauptet, dass, wo erst noch diese Bedingungen als Zweck der Politik vorgesetzt werden müssen, von politischer Handlungsfreiheit eben nicht die Rede sein kann. Vgl. hierzu Volk (2013b), S. 513ff.

⁷³¹ In der Kontrastierung der Amerikanischen mit der Französischen Revolution konkretisiert Arendt historisch eine für ihr Werk zentrale Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen dem Handeln als spontanes Sich-Einbringen in die Welt und dem Herstellen als einer von einem feststehenden Zweck bestimmten ausführenden Tätigkeit (vgl. u.a. Arendt (1999), z.B. S. 278ff. u. Arendt (2012a), S. 206 u. 224). Während sie in der Freiheit des Handelns den „Sinn von Politik“ schlechthin erkennt, wird die politische Freiheit gerade verraten, wo ein feststehender, herzustellender „Zweck der Politik“ behauptet wird – und bestehe er auch in der Sicherung angenommener Bedingungen der Freiheit (vgl. Arendt (1993), S. 28ff. u. 36ff.). Sofern in der Anerkennung politischer Freiheit der Sinn der Demokratie zu sehen ist, muss vor diesem Hintergrund das Ansinnen als undemokratisch kritisiert werden, politisches Handeln auf höhere Zwecke zu verpflichten wie die *Herstellung* einer bestimmten Auffassung von Freiheit, von Gerechtigkeit oder eben vom „Wohl des Volkes“. Das Scheitern der Französischen im Vergleich zur Amerikanischen Revolution führt Arendt letztlich auf die Anmassung ihrer Protagonisten wie Robespierre zurück, dem legitimen Anspruch auf politische Freiheit mittels auf Terror gestützten Erzwingens ihrer vermeintlichen Bedingungen gerecht werden zu können. Die Durchsetzung einer vermeintlich einheitlichen Gemeinwohlvorstellung macht die jakobinische Terrorherrschaft zu einem Vorläufer, wenn nicht schon zu einem frühen Beispiel totalitärer Herrschaft. Hier wird ein Element der Totalitarismuskritik von Arendt deutlich, das sich mit derjenigen Leforts überschneidet: Nämlich die Kritik an der totalitären Hybris, die definitive Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Politik zu kennen (vgl. Arendt (2012a), S. 223 u. Lefort (1986b), S. 65).

⁷³² Commission Temporaire de surveillance Républicaine (1793), S. 218. Im ersten Paragraph heisst es: „La Révolution est faite pour le Peuple; c’est le bonheur du peuple qui en est le but“ (S. 220). Vgl. hierzu Arendt (2012b), S. 245: „Das erste Anzeichen des Untergangs ist da, wenn diejenigen, die neu an die Macht gekommen sind, zu vergessen beginnen, dass Ziel und Ende der Revolution einzig die Freiheit ist. Der Anfang vom Ende der Französischen Revolution also war gekommen, als alle Beteiligten, vom Elend des Volks ergriffen, plötzlich übereinstimmend der Meinung waren, dass Ziel der Revolution das ‘Glück des Volkes’ sei.“

paternalistische „Entmachtung des real existierenden Volkes zugunsten seines fiktiven Einheitswillens“⁷³³.

Wie immer man die historische Plausibilität von Arendts „Geschichte von den zwei Revolutionen“⁷³⁴ einschätzt: Ihre Kontrastierung eines die politische Freiheit realer Bürger konstituierenden Handlungsrahmens mit einem auf den unterstellten einheitlichen Gemeinwillen bezogenen Paternalismus erhellt den radikalen Charakter der hier diskutierten Demokratiekonzeption. Auch Lefort kontrastiert im französischen Vorwort zu Gordon Woods „The Creation of the American Republic“ die beiden demokratischen Revolutionen in dieser Weise – ohne explizit auf Arendt zu referieren.⁷³⁵ Die föderale und gewaltenteilige Verfassung der Vereinigten Staaten gewährleistet demnach gerade dadurch, dass sie politische Macht auf eine Vielzahl von Institutionen verteilt – und kein Zentrum kennt, in dem das letzte Wort über das Gemeinwohl und die Ordnung der Gesellschaft gesprochen wird –, die Offenheit der politischen Auseinandersetzung auch über ihre eigene Ausgestaltung.⁷³⁶

Wie im Beispiel der Amerikanischen Revolution besteht gemäss der libertären Vorstellung der Sinn von Demokratie überhaupt in der Sicherung politischer Freiheit. Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel spinnen die demokratietheoretischen Kerngedanken Leforts und Arendts zusammen, wenn sie schreiben, dass „[d]as symbolische Dispositiv der demokratischen Republik [...] in Institutionen umgesetzt [wird], die den Handlungsrahmen einer Sphäre des Politischen eröffnen, innerhalb dessen die Gesellschaft ihre Macht über sich selbst ausüben kann und will.“⁷³⁷ Dies mag zwar ein Verbot nahelegen, in Ausübung dieser politischen Macht die Institutionen zu verändern, die ihr die Macht erst verleihen – mithin die „äussere Teilung“ zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft aufzuheben. Aber dieses Verbot kann nicht wiederum der demokratischen Auseinandersetzung entzogen werden, weil dies der Anerkennung der „inneren Teilung“ der Gesellschaft, also ihrer Konflikthaftigkeit widerspräche, die ja erst den Zweck der äusseren Teilung darstellt. Die Institutionalisierung des Konflikts bedarf ihrerseits der Stützung durch die Bürgerschaft, die über das *ob* und das *wie* dieser Institutionalisierung wiederum im Konflikt liegen wird. Die Demokratie muss die

⁷³³ So bringen Rödel et al. (1989), S. 63, Arendts demokratietheoretische Kritik an der Französischen Revolution auf den Punkt.

⁷³⁴ Vgl. Habermas (1981), der Arendts Zuspitzungen für übertrieben und teilweise falsch hält.

⁷³⁵ Vgl. Lefort (1991), S. 7ff. u. 28.

⁷³⁶ Vgl. Lefort (1991), S. 22 u. 27. Vgl. zu Leforts Würdigung der Amerikanischen Revolution auch Howard (1993).

⁷³⁷ Rödel et al. (1989), S. 91.

Bedingungen ihres Funktionierens auf demokratischem Wege erzeugen und keine über politischen Konflikten stehende Instanz kann ihr diese Aufgabe abnehmen.⁷³⁸

Natürlich kann sie darin versagen und sich gleichsam das institutionelle Fundament unter den Füßen wegziehen: In der demokratischen Gesellschaft „bleibt die Möglichkeit einer Ausserkraftsetzung der demokratischen Logik stets offen.“⁷³⁹ Das gehört zum „geschichtlich riskante[n] Projekt demokratischer Selbstregierung“⁷⁴⁰. Aber die Durchsetzung einer politischen Grundstruktur über die Köpfe der Bürger hinweg, so die libertäre These, ist keine demokratiekonforme Alternative. Auch dann nicht, wenn sie vom Versuch begleitet ist aufzuzeigen, dass vernünftige, an der Aufrechterhaltung ihrer Freiheit und Gleichheit orientierte Bürger einer solchen Grundstruktur hypothetisch zustimmen müssten.⁷⁴¹ Noch im Verweis auf eine vernünftige Nötigung zeigt sich die Scheu vor dem Konflikt, die den Totalitarismus durchzieht. Dieser ist nur die Extremform der Leugnung demokratischer Offenheit. Diesseits totalitärer Einschnürung widersprechen dem demokratischen Versprechen auch weniger dramatische Versuche der politischen Immunisierung bestimmter Auffassungen vom Gemeinwohl oder staatlicher Organe, die diesem dienlich scheinen.⁷⁴² Und es widersprechen ihm umgekehrt auch Bestrebungen zur politischen Ächtung zivilgesellschaftlicher Organisationen und Bewegungen, die nicht demokratische Ziele verfolgen.⁷⁴³ Die libertäre Demokratie „entschlägt sich restlos des autoritativen Glaubens an ‘wahre Einsichten‘ und ‘richtige Lösungen‘“⁷⁴⁴, an die die Bürger zu binden wären – und seien damit auch Bedingungen demokratischer Selbstgesetzgebung gemeint. Sie muss vielmehr darauf setzen, dass gerade aus der Zulassung offener politischer Auseinandersetzung sich die Bereitschaft der Bürger nährt, für diese Offenheit einzustehen.⁷⁴⁵

⁷³⁸ Vgl. hierzu Castoriadis (1990), S. 316ff., sowie Rödel (1990), S. 20.

⁷³⁹ Lefort (1990c), S. 296.

⁷⁴⁰ Rödel et al. (1989), S. 106.

⁷⁴¹ Vgl. hierzu Rödel et al. (1989), S. 92ff. u. 103f.

⁷⁴² Der demokratische Zugriff auf eine bestehende „freiheitlich-demokratische Grundordnung“ kann nicht durch staatliche Organe beschränkt werden, die von dieser Ordnung erst ins Leben gerufen werden. Denn dies würde die demokratische Freiheit der Bürger gerade missachten, um die es dieser Grundordnung geht (vgl. Rödel et al. (1989), S. 12f.).

⁷⁴³ Die libertäre Demokratie kann auch nicht „durch den vorbeugenden Ausschluss von Konfliktthemen und Konfliktgruppen aus dem Rahmen einer demokratischen Verfassung“ gesichert werden. Denn solche Verdrängung zerstört gerade die symbolische Anziehungskraft des demokratischen Dispositivs (vgl. Rödel et al. (1989), S. 53, sowie S. 166ff.).

⁷⁴⁴ Rödel et al. (1989), S. 104.

⁷⁴⁵ Vgl. Rödel et al. (1989), z.B. S. 53, 72, 180.

4.3. Immunisierung und die Gefahr der Polarisierung

Damit ist auch schon die Richtung angedeutet, wohin im libertären Demokratieverständnis die Sorge um demokratische Stabilität geht: Diese ist in Gefahr, wann immer im Verweis auf die Unantastbarkeit und Alternativlosigkeit bestimmter Normen und Zielvorgaben die offene demokratische Auseinandersetzung um die politische Macht eingeschränkt wird. Wiederum lässt sich das Beispiel des Totalitarismus – als Extremform dieser Einschränkung – anführen, um Schlüsse für die Demokratie zu ziehen. Das totalitäre Dispositiv trägt nämlich, so die Annahme „sein Scheitern als Bedingung seiner Durchsetzung in sich“⁷⁴⁶: Es scheitert deshalb, weil die selbsternannte Avantgarde, um den Anspruch zu wahren, das eigentliche Allgemeininteresse zu kennen und zu verfolgen, nicht nur ihre Abkopplung von den real existierenden Bürgern und ihren tatsächlichen Interessen in Kauf nehmen muss, sondern auch deren gewaltsame Unterdrückung.⁷⁴⁷ Damit lässt sie aber gleichsam widerwillig eine neue Oppositionskonstellation entstehen, die, weil keine politischen Kanäle zum Dissens vorgesehen sind, auf den gewaltsamen Sturz des Machtzentrums hinausläuft.⁷⁴⁸ Im Erstarken der Solidarność-Bewegung in Polen anfangs der achtziger Jahre sieht Lefort eine solche Entwicklung vorgespurt.⁷⁴⁹ Ein Regime, das politischen Dissens delegitimiert und unterbindet, provoziert gerade dadurch einen radikalen Antagonismus, der seinen eigenen Zusammenbruch herbeiführt: Dies ist die Lehre über (In)Stabilität, die Lefort und Gauchet aus dem Totalitarismus (zumindest sowjetkommunistischer Art) ziehen und aus den antitotalitären osteuropäischen Revolutionen Ende der achtziger Jahre. Und wo die Demokratie dem Dissens symbolisch nicht gebührend Platz einräumt, bekommt auch sie diese Lektion zu spüren. Mit ihrer Analyse der inhärenten Instabilität des Totalitarismus haben Lefort und Gauchet also ein heuristisches Mittel zur Hand, die destabilisierenden Konsequenzen von Versuchen diesseits totalitärer Kontrolle zu ermitteln, „die Demokratie zu zähmen und in bestimmte Grenzen einzuschliessen“⁷⁵⁰. Verstreut finden sich in ihren Texten Hinweise darauf, dass sie gerade in der Restriktion der Demokratie eine Gefahr für ihre Stabilität sehen. Dabei lassen sich grob zwei Varianten dieser Gefährdung unterscheiden.

⁷⁴⁶ Gauchet (1990b), S. 220.

⁷⁴⁷ Gauchet (1990b), S. 220, charakterisiert entsprechend die unvermeidliche Rolle von Solschenizyns Egoqraten: „Das *Selbe* zwischen den Menschen ist nur um den Preis eines zusätzlichen Menschen [un homme en plus, R.M.] zu haben, eines Menschen, der sich als unvergleichlich, einzigartig, ausserhalb der Menschheit oder gar als der einzig wahre Mensch darstellt“ [Hervorhebung im Original]. In seinem Essay zu Solschenizyns *Archipel Gulag* zeichnet Lefort (1976) die zwangsläufige Wandlung des Egoqraten Stalin vom „homme en plus“ in einen „homme en trop“ (S. 89) nach, der nun seinerseits sich das Volk zum Feind macht (vgl. auch ebd., S. 69f.).

⁷⁴⁸ Vgl. Lefort (1981c), S. 328ff. u. Lefort/Gauchet (1990), S. 99-104, sowie Rödel et al. (1989), S. 96.

⁷⁴⁹ Vgl. Lefort (1981c), S. 317-325 u. 330f.

⁷⁵⁰ Lefort (1990a), S. 34.

Alternativlosigkeit und Abkehr

In der einen, stärker von der Totalitarismuserfahrung angeleiteten Variante, wird die Einschränkung des demokratischen Handlungsspielraums deshalb als Gefahr für die Demokratie gesehen, weil sie die *Abkehr* eines Teils der Bürger provoziert, gegenüber deren Anliegen und Standpunkten sie sich verschliesst. In diesem Zusammenhang kritisiert Lefort insbesondere „die Verbreitung einer liberalen Ideologie im Sinne des wirtschaftlichen Neoliberalismus, wonach die Globalisierung der Tauschbeziehungen [...] das politische Handeln in den Hintergrund dränge.“⁷⁵¹ Die Zurichtung der Demokratie auf einen als „ökonomistisch“⁷⁵² apostrophierten (Neo)Liberalismus, der die wirtschaftliche Freiheit von Kapitaleignern als selbstverständliche und unkontroverse Grenze des demokratischen Handlungsspielraums erachtet, verdränge auf gefährliche Weise die Konflikthaftigkeit des Politischen. Wenn der ökonomisch verkürzte Liberalismus gegen den Totalitarismus den unbedingten Schutz der „freien Konkurrenz zwischen unabhängigen Eigentümern“⁷⁵³ in Stellung bringt und die Festlegung des Staates auf die sakrosankten Regeln des freien Marktes vor politischer Infragestellung abschirmt, verfällt er nicht minder als der Marxismus der Versuchung, vermeintlich unstrittige ökonomische Gebote der Offenheit und Unbestimmtheit politischer Entscheidungen durch eine unberechenbare Bürgerschaft voranzustellen.⁷⁵⁴ Ein „liberaler Rationalismus“⁷⁵⁵, der die Demokratie auf ein Mittel zur Gewährleistung formeller, von sozioökonomischen Zwängen abstrahierender Freiheiten reduziert, gleicht in seinem funktionalistischen Politikverständnis einem marxistischen Denken, das die Befreiung von diesen Zwängen zum einzigen politischen Zweck erklärt.⁷⁵⁶ Beiden gemeinsam ist die Anmassung, politische Selbstverständlichkeiten zu unterstellen, über die kein ernst zu nehmender Konflikt bestehen könne. Im Falle des Neoliberalismus gilt dies, wie es in den Versuchen der Bewältigung der europäischen Fiskalkrise sichtbar wird, für die „Vision [...] eines auf die Gewährleistung von Marktbeziehungen zurückgeschnittenen Staates“⁷⁵⁷, mithin das Gebot von „fiskalische[r] Konsolidierung“⁷⁵⁸ und „Austeritätspolitik“⁷⁵⁹ im Falle hoher

⁷⁵¹ Lefort (1999b), S. 49.

⁷⁵² Lefort (2007b), S. 751 [Übers.: R.M.].

⁷⁵³ Lefort (1981a), S. 88 [Übers.: R.M.].

⁷⁵⁴ Vgl. Lefort (1981a), S. 88f. u. Lefort (2007b), S. 750f.: „À cet égard, [le libéralisme, R.M.] partage une illusion qui, pour être apparemment à l’opposé de celle du marxisme, n’en est pas moins jumelle“.

⁷⁵⁵ Lefort/Gauchet (1990), S. 89. Die Autoren sprechen im gleichen Sinne auch von einer „liberale[n] Ideologie“ (S. 106), respektive von einer „rationalistische[n] Ideologie“ (S. 109).

⁷⁵⁶ Vgl. Lefort/Gauchet (1990), S. 106ff.

⁷⁵⁷ Streeck (2013), S. 164.

⁷⁵⁸ Ebd.

⁷⁵⁹ Vgl. Blyth (2014), der aufzeigt, wie die Idee und Praxis der Austerität (also der Wettbewerbsbefähigung durch Lohn- und Preissenkung) und der Ausrichtung des Staatshaushaltes an den Erwartungen potenter Marktteilnehmer seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so wirkungsmächtig wurde.

Staatsschulden. In der Verantwortung für diese restriktive Tendenz sieht Lefort erstens „das Anwachsen einer Technokratie“, deren (wirtschaftspolitischen) Entscheidungen „jeglicher Kontrolle durch gewählte Vertreter zu entgleiten“ drohen.⁷⁶⁰ Zweitens problematisiert er eine zunehmende Homogenisierung der Parteienlandschaft.⁷⁶¹ Und drittens schliesslich kritisiert er eine Medienlandschaft, die der Gesellschaft ein allzu harmonisches Bild ihrer selbst vorspiegle⁷⁶² und es als Selbstverständlichkeit erscheinen lasse, wer „wir“ sind und worauf es „uns“ ankommt.⁷⁶³ Zugleich lassen diese Faktoren politischen Widerstand als unvernünftig dastehen, weil sie den Schein demokratischer Verhältnisse wahren und „die Verleugnung des Politischen unter dem Deckmantel von demokratischen Diskursen“⁷⁶⁴ erfolgt. Lefort wittert die Gefahr einer Postdemokratie *avant la lettre*, wenn er warnend diagnostiziert, dass auch noch die öffentlich ausgetragenen politischen Kontroversen und Debatten bloss den beruhigenden Eindruck verwirklichter demokratischer Verhältnisse entstehen lassen, während in Tat und Wahrheit „die Grenzen der Debatte ausserhalb ihres Gesichtsfeldes festgelegt werden“⁷⁶⁵ – etwa im geschlossenen Kabinett einer technokratischen Regierung.

Als demokratiethoretisch problematisch an der postdemokratischen Zurichtung der Demokratie auf einen (finanz)marktkonformen Kurs erachtet Lefort weniger die Verzerrung des demokratischen Prozesses durch wachsende materielle Ungleichheit⁷⁶⁶, als vielmehr die Eingrenzung des Spektrums legitimer politischer Programme „im Namen der ökonomischen Notwendigkeit“⁷⁶⁷. Wenn aber der Dissens über die politische Grundausrichtung nicht gebührend zum Ausdruck kommen kann, bringt ihn dies nicht zum Verstummen, sondern provoziert seine Radikalisierung.⁷⁶⁸ Die Antwort auf die von den politischen Eliten beschworene Alternativlosigkeit der „marktkonformen Demokratie“⁷⁶⁹ besteht, so Lefort, im Erstarren solcher populistischer Bewegungen, die der frustrierten Bürgerschaft zwar politische Alternativen anbieten, aber eben solche, die die Grundfesten eines demokratischen Dispositivs überhaupt in Frage stellen, das sie als unempfänglich für ihre politischen Standpunkte erfahren

⁷⁶⁰ Lefort (2000), S. 49.

⁷⁶¹ Ebd.

⁷⁶² Eine Tendenz, die er ebenso in der Inszenierung der Nähe der Politiker zum Volk sieht wie in der Beschwörung von Vertrautheit unter den Bürgern, in der Unterstellung objektiver sozialer und ökonomischer Problemlagen durch Experten nicht weniger als in der Versteifung auf alternativlose Lösungen dafür. Vgl. hierzu insbesondere Lefort (1978b), S. 318ff.

⁷⁶³ Vgl. Lefort (1978b), S. 323: „Au registre de l’entre-nous, le nous n’est pas affirmé, mais présumé“.

⁷⁶⁴ Lefort (2000), S. 50.

⁷⁶⁵ Lefort (1978b), S. 321.

⁷⁶⁶ Vgl. Lefort (1986a), S. 53.

⁷⁶⁷ Lefort (2000), S. 53.

⁷⁶⁸ Vgl. Lefort/Gauchet (1990), S. 111f. u. Lefort (1978b), S. 329.

⁷⁶⁹ Wingert (2013).

müssen.⁷⁷⁰ So sieht Lefort etwa gerade in der Enttäuschung darüber, dass auch eine sozialistische Präsidentschaft in den 80er Jahren in Frankreich keine grossen politischen Veränderungen brachte, den Grund für das Erstarken des rechtspopulistischen *Front national*.⁷⁷¹

Bevormundung und Rückzug

Es ist bei den Autoren auch noch eine *zweite* Variante der Selbstdestabilisierung der Demokratie durch ihre Eingrenzung auszumachen, bei der nicht die Sorge um die *Abkehr* der Bürger von der Demokratie im Zentrum steht, sondern gewissermassen ihr *Rückzug* vom politischen Geschehen. In diesem Zusammenhang trifft die Kritik Leforts und Gauchets nicht die unterstellte Alternativlosigkeit eines ökonomistischen Liberalismus, sondern das paternalistische Verständnis eines egalitären Liberalismus, der die Bedingungen, unter denen sich das demokratische Versprechen der Freiheit und Gleichheit der Bürger realisiert, der demokratischen Disposition entzieht. Gauchet problematisiert entsprechend die Idee einer „minimalen Demokratie“, deren Sinn einseitig in der Garantie hypothetisch begründeter Freiheitsrechte und der juristischen Sicherung ihrer „harmonischen Koexistenz“ gesehen wird, während die Vorstellung ihrer demokratischen Fundierung durch die real existierende Bürgerschaft zurück tritt.⁷⁷² Die Aufgabe ihrer Garantie wird in diesem Demokratieverständnis nicht den Bürgern zugemutet, sondern einer politischen und juristischen Elite anvertraut und einem administrativen Apparat überantwortet, die *im Sinne* der Bürger handeln.⁷⁷³ Lefort hat mehr die Fixierung der Demokratie auf ihre Funktion der Gewährleistung von sozialer Gerechtigkeit und Wohlfahrt im Blick. Er kritisiert ihre Reduktion auf „die Verwaltung der Bedürfnisse oder der unterstellten Bedürfnisse der Bevölkerung“⁷⁷⁴, auf ihren wohlfahrtstaatlichen Output und die Zusicherung von sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechten feststehenden Inhalts.⁷⁷⁵ Wie Gauchet sieht er darin die Vorstellung von einem

⁷⁷⁰ Vgl. Lefort (2000), S. 49.

⁷⁷¹ Vgl. Lefort (2007a), S. 690ff. u. Lefort (2000), S. 49.

⁷⁷² Vgl. Gauchet (2005), S. 538ff. Cheresky (1993), sieht in einer solchen, private Autonomie ohne politische Inklusion in Aussicht stellenden „Minimaldemokratie“ das Erbe der argentinischen Militärdiktaturen der 50er bis 80er Jahre. Diese hatten im Kampf gegen den peronistischen Populismus zugleich die Bedingungen einer politischen Öffentlichkeit zerstört, in der sich die minimale Rechtsstaatlichkeit, die sie noch gewährten, hätte verteidigen, ausweiten oder verändern lassen. Auf das Ende der Diktatur folgte in den 90er Jahren eine „delegierte Demokratie“ (S. 161), in der liberale Grundrechte von der politischen Elite gewährleistet waren, ohne doch in ihrem Gehalt wirksamem demokratischem Einfluss zu unterstehen: „On arriverait ainsi à une situation où il y a des droits de l’homme sans mouvements de droits et sans espace public où le droit puisse se dire et être remis en cause“ (S. 165).

⁷⁷³ Vgl. Gauchet (2005), S. 540 u. Gauchet (2002a), S. 18ff.

⁷⁷⁴ Lefort (1986a), S. 33 [Übers.: R.M.].

⁷⁷⁵ Lefort (1986a), S. 33.

vormundschaftlichen Staat wirksam, der *für* die Bürger eine gerechte Grundstruktur garantiert, deren Grundsätze nicht wiederum *durch* diese zu stützen und zu verteidigen, noch gar in Frage zu stellen sind.

Problematisch an dieser politischen Immunisierung von liberalen Grundrechten und sozialstaatlichen Leistungen ist für die Autoren, dass sie ihrer einseitigen Wahrnehmung als Individualansprüche gegen das Gemeinwesen Vorschub leistet und das Bewusstsein der Bürger in den Hintergrund rückt, für ihre Stützung politisch verantwortlich zu sein.⁷⁷⁶ Der Rechts- und Wohlfahrtsstaat ist eben ambivalent, weil er die Bürger einerseits schützt und andererseits entmündigt: Mit der Garantie individueller Freiheit und sozialer Sicherheit schafft er Voraussetzungen der Demokratie. Zugleich aber macht ihn dies zu einer bevormundenden Instanz, die des Zugriffs der Bürger enthoben scheint. Dadurch wird, so die Unterstellung, deren politische Gleichgültigkeit gefördert und ihre Fähigkeit und Motivation gemindert, sich mit anderen für die gemeinsame politische Kontrolle der Voraussetzungen zu engagieren, unter denen die Gewährleistung liberaler und sozialer Ansprüche auf Dauer gestellt ist.⁷⁷⁷ Es ist dies ein Gedankengang, der auf Tocqueville⁷⁷⁸ und Constant⁷⁷⁹ zurückgeht. Lefort vermutet, dass insbesondere die Erweiterung der Menschenrechte um ein fest stehendes Set an sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Ansprüchen, zu deren Schutz etwa der UNO-Pakt I von 1966 verpflichtet, in diesem Sinne „die Demokratie unterminiert“.⁷⁸⁰ Und ähnlich schreibt Gauchet,

⁷⁷⁶ Vgl. Gauchet (2005), S. 540: „L’installation du sujet individuel de droit dans la plénitude de ses prérogatives entraîne l’occultation du sujet politique collectif de la démocratie.“

⁷⁷⁷ Vgl. Lefort (1986a), S. 35ff. Solches Unbehagen an den depolitisierenden Konsequenz eines (sozial)staatlichen Paternalismus ist ein wiederkehrendes Thema auch bei Autoren wie Charles Taylor und Sheldon Wolin. Vgl. Taylor (1995a), S. 16f. u. 125f., ders. (1995b), S. 282f., Wolin (2001), S. 569ff. und ders. (1992), S. 247f.

⁷⁷⁸ Lefort wie Gauchet verweisen in ihren Texten immer wieder auf Tocquevilles ambivalentes Verhältnis zum Freiheits- und Gleichheitsversprechen der Demokratie (vgl. z.B. Lefort (1986a), S. 35ff., Lefort (1990c), S. 288ff., Lefort (2007b), S. 756ff. u. Gauchet (1990a)). Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 323), warnte insbesondere vor der Gefahr eines „despotisme doux“, der mit der Verkürzung der Demokratie auf die Gewährleistung individueller Anspruchsrechte und sozialer Sicherheiten einhergehe. Die Aussicht auf Sicherstellung privater Freiheiten beraubte demnach die Bürger ihrer Ambitionen, diese Freiheiten gegebenenfalls politisch zu verteidigen. Sie macht aus den Bürgern „des hommes qui ont entièrement renoncé à l’habitude de se diriger eux-mêmes“ (S. 326f.).

⁷⁷⁹ Als Herausgeber von Benjamin Constants politischen Schriften verweist Gauchet (1997), S. 51ff., in diesem Zusammenhang auch auf dessen Diagnose vom depolitisierenden Effekt individueller Freiheiten. Ähnlich wie Tocqueville warnte Constant davor, ob all der wertvollen Züge der Freiheit der Modernen die Wahrnehmung der Freiheit der Alten als Bedingung der Sicherung Ersterer nicht zu vernachlässigen: „Le danger de la liberté moderne, c’est qu’absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique“ (Constant (1997), S. 616). Allerdings hat Constant die Tendenz, politische Selbstregierung hauptsächlich durch die bloße Garantie politischer Rechte gewährleistet zu sehen. Tocqueville hingegen richtet das Augenmerk auf die Gefahr der Erosion kultureller Bedingungen der gewissenhaften Wahrnehmung dieser Rechte, die es dem milden Despotismus ermöglicht, „sich sogar im Schatten der Volkssouveränität niederzulassen“ (Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 325) [Übers.: R.M.]).

⁷⁸⁰ Vgl. United Nations General Assembly: *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (<https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cescr.pdf> [29.6.2018]). Lefort (1986a), S. 32, fragt rhetorisch, „si l’essor [de ces] droits nouveaux non seulement signale une perversion des principes des droits de l’homme, mais ne risque pas de miner tout l’édifice démocratique“ [Hervorhebung: R.M.].

dass ein Demokratieverständnis, das von immer schon *gegebenen* Anspruchsrechten ausgeht, die sozialen Voraussetzungen demokratischer Steuerung untergräbt – und dadurch die Bedingungen ihres eigenen Supports: „L’eclipse du politique associée à la démocratie des droits aboutit en fait à mettre la démocratie en crise. Elle la détourne des moyens de se gouverner [...], elle la rend impuissante.“⁷⁸¹ Die Demokratie gefährdet nach diesem Verständnis auch dann ihre Stabilität, wenn sie die Geltung von Freiheitsrechten und Massstäben sozialer Gerechtigkeit der politischen Disposition entzieht.

Wie immer man die gegenwärtige Bedeutung der Diagnosen von Lefort und Gauchet einschätzen mag, es wird deutlich, dass die Autoren die grösste Gefahr für die Stabilität der Demokratie jeweils in der Restriktion des demokratischen Handlungsspielraumes ausmachen – durch ihre Festlegung auf das freie Spiel der Marktkräfte oder durch ihre Verpflichtung auf unverfügbare Freiheitsrechte und soziale Gerechtigkeit. Als Effekt dieser Eingrenzung sehen sie – nach dem Muster der Instabilität des Totalitarismus – die enttäuschte *Abkehr* der Bürger von der Demokratie oder aber – in der Tradition Tocquevilles – ihren befriedigten *Rückzug* vom politischen Geschehen. Beides unterminiert jedenfalls die sozialen Bedingungen demokratischer Stabilität, was umso schwerer wiegt, als die Demokratie, wie am Anfang des Kapitels gesehen, sich nicht auf ein Ensemble von Institutionen und rechtlichen Normen reduzieren lässt, sondern der Unterstützung und „Anbindung der Menschen bedarf“⁷⁸².

Umgekehrt hängt für die Autoren „[d]as Überleben eines demokratischen Herrschaftssystems“⁷⁸³ gerade davon ab, ob es ihm gelingt symbolisch zum Ausdruck zu bringen, dass es immer aufs Neue möglich ist, die grundlegenden, zwingenden Normen des Zusammenlebens anzufechten und die politischen Machtverhältnisse zu ändern. Lefort und Gauchet haben besonders die erste Variante demokratischer Destabilisierung als drohendes Gegenzenario vor Augen, wenn sie schreiben: „Indem [die Demokratie] dem Konflikt auf der Ebene des offenen Wettbewerbs um die Macht Ausdruck verleiht, verschafft sie ihm einen *symbolischen* Ausgang, der die Drohung des Auseinanderbrechens abzuwenden vermag, die bei ungehinderter Konfliktaustragung unweigerlich auf dem Gemeinwesen lasten würde.“⁷⁸⁴ Es ist gerade der symbolische Rahmen offener politischer Auseinandersetzungen, „in dem der Kampf der Menschen sich zivilisiert“⁷⁸⁵, also unter Achtung der legitimen politischen Existenz

⁷⁸¹ Gauchet (2005), S. 28. Vgl. auch Gauchet (2002b), S. 379ff.

⁷⁸² Lefort (1992b), S. 374.

⁷⁸³ Lefort/Gauchet (1990), S. 113.

⁷⁸⁴ Lefort/Gauchet (1990), S. 91 [Hervorhebung im Original].

⁷⁸⁵ Lefort/Gauchet (1990), S. 113.

der Gegner erfolgt. Ein dem politischen Konflikt Ausdruck verleihendes demokratisches Gemeinwesen gibt auch den Gesellschaftsmitgliedern, die die „Stelle der Macht“ gegenwärtig nicht besetzen können, Anlass, auf Fundamentalopposition gegen die Demokratie und Abbruch der Kooperation mit den Mitbürgern zu verzichten. Dies nicht nur deshalb, weil es ihnen die Aussicht eröffnet, auch einmal zu den Gewinnern zu gehören, sondern auch deshalb, weil es ihnen den Status ebenbürtiger politischer Konkurrenten glaubhaft vermittelt: „[I]n dem Masse, wie die Einzelnen sich über die Daseinsberechtigung und die Zielsetzung ihrer Gesellschaft streiten, bestätigen sie sich als Mitglieder ein und derselben Gemeinschaft.“⁷⁸⁶

Stabilität durch Konflikt

Diese These von der integrativen Funktion von politischem Konflikt wird von Rödel, Frankenberg und Dubiel aufgenommen und insbesondere von Letzterem unter anderem in Auseinandersetzung mit Überlegungen von Albert Hirschman konkretisiert. Die Autoren haben insbesondere den Umgang mit politischen Gruppierungen im Blick, deren Forderungen sich nicht so recht mit den Prinzipien der etablierten „freiheitlich demokratischen Grundordnung“ vereinbaren lassen.⁷⁸⁷ Ihre Frage nach der angemessenen demokratischen Behandlung tendenziell demokratiefeindlicher Bewegungen verweist nicht nur auf die Prekarität der Demokratie, sondern veranlasst auch zu einer Stellungnahme dazu, wie sie ihren Fortbestand am besten sichert. Sie anerkennen das Risiko, das ein demokratisches Gemeinwesen eingeht, wenn es undemokratische, autoritäre Bewegungen sich im demokratischen Prozess bewähren lässt, statt sie – etwa mittels Parteiverbot – auszuschliessen.⁷⁸⁸ Aber sie glauben eben nicht, dass dieses Risiko in einer restriktiven Demokratie am besten gebändigt wird, die das Spektrum legitimer Auseinandersetzungen a priori eingrenzt. Wie Lefort und Gauchet machen sie im „vorbeugenden Ausschluss von Konfliktthemen und Konfliktgruppen aus dem Rahmen der demokratischen Verfassung“ warnend eine Form von „Konfliktverdrängung“ aus, die „doch allemal mit einer Verschärfung der Konflikte, mit dem Umschlagen von politischer Gegnerschaft in Feindschaft rechnen“⁷⁸⁹ muss. Eine „wehrhafte Demokratie“⁷⁹⁰, die gemäss

⁷⁸⁶ Gauchet (1990b), S. 233. Die integrative Wirkung von Konflikt ruht also in der durch diesen vermittelten Gleichheit: Vgl. hierzu auch Gauchet (1990a), S. 192f. u. 195, sowie Rödel et al. (1989), S. 108 u. S. 210, Anm. 43.

⁷⁸⁷ Vgl. Rödel et al. (1989), S. 47f. u. 166ff.

⁷⁸⁸ Vgl. z.B. Rödel et al. (1989), S. 191. Legalen Beschränkungen gegenüber einiges aufgeschlossener ist allerdings Frankenberg (2004), S. 131.

⁷⁸⁹ Rödel et al. (1989), S. 53. Vgl. hierzu auch Dubiel (2001), S. 148f. u. Dubiel (2006), S. 270f.

⁷⁹⁰ Rödel et al. (1989), S. 168. Die Rede von der „wehrhaften Demokratie“ geht zurück auf einen Aufsatz des deutschen Staats- und Verfassungsrechtlers Karl Loewenstein, der angesichts des aufstrebenden Faschismus Ende der 1930er Jahre einer „militant democracy“ das Wort redete. Er dachte dabei – im Gegensatz zur libertären Demokratievorstellung – an die „Versteifung“ und „Verhärtung“ des institutionellen Rahmens der Demokratie

einer „Verbotslogik“⁷⁹¹ und in einer Misstrauenskultur „den Spielraum der demokratischen Disposition begrenzen“⁷⁹², als unverhandelbar verstandene Werte und Prinzipien verteidigen und ein darauf zugeschnittenes institutionelles Gerüst politisch immunisieren will⁷⁹³, gefährdet gerade ihre Wehrhaftigkeit, weil sie dadurch die Fundamentalopposition derer provoziert, deren Standpunkten und Perspektiven sie keinen Raum zur zivilen Konfrontation gibt.⁷⁹⁴ Dies ist mit dem „Umschlagen von Gegnerschaft in Feindschaft“⁷⁹⁵ gemeint. Umgekehrt heben Rödel, Frankenberg und Dubiel hervor, dass die Stabilität der Demokratie von der Bereitschaft der Gesellschaftsmitglieder abhängt, die (auch institutionellen) Bedingungen ihres Funktionierens zu verteidigen.⁷⁹⁶ Und diese Bereitschaft wiederum zehrt gerade von Lernprozessen aus offenen demokratischen Auseinandersetzungen und von der Erfahrung, dass das symbolische Dispositiv der Demokratie die Möglichkeit offen hält, etablierte Auffassungen der angemessenen Konkretisierung dieser institutionellen Bedingungen anzufechten.⁷⁹⁷ Gerade die Konfliktoffenheit der Demokratie, so also die Annahme, generiert die sozialen Ressourcen, die ihre Stabilität voraussetzt.

Helmut Dubiel vertieft in seinen demokratiethoretischen Arbeiten die Idee der integrierenden Funktion eines „Fonds historischer Erfahrung“⁷⁹⁸ aus durchgestandenen Konflikten, mit deren Hervorhebung der Essay über *Die demokratische Frage* schliesst und die auch das Werk von Lefort und Gauchet durchzieht. In Anlehnung an die beiden Autoren beschreibt er die Demokratie als „das Projekt einer Gesellschaft, die sich einzig in der institutionalisierten Anerkennung ihrer normativen Desintegration integrieren kann.“⁷⁹⁹ Nicht die Einschwörung auf ein als einheitlich vorgestelltes Gemeinwohl, nicht die Unantastbarkeit demokratischer Institutionen und nicht die Restriktion der demokratischen Auseinandersetzung im Namen unverfügbarer Rechte schützen den Fortbestand demokratischer Gemeinwesen, sondern gerade das begründete Vertrauen darauf, dass all dies jederzeit wirksam zum

angesichts von Versuchen autoritärer Bewegungen, die demokratischen Möglichkeiten, die er gewährte, zu seiner eigenen Zerstörung zu missbrauchen: Vgl. z.B. Loewenstein (1937), S. 432: „Constitutions are dynamic to the extent that they allow for peaceful change by regular methods, but they have to be *stiffened* and *hardened* when confronted by movements intent upon their destruction“ [Hervorhebung, R.M.].

⁷⁹¹ Rödel et al. (1989), S. 168.

⁷⁹² Rödel et al. (1989), S. 13.

⁷⁹³ Vgl. Rödel et al. (1989), S. 12ff. u. 170ff.

⁷⁹⁴ Vgl. Rödel (1990), S. 20. Vgl. hierzu schon kritisch mit Bezug auf die Idee demokratischer Wehrhaftigkeit durch Parteienverbote Jaspers (1966), S. 151: „Was nicht offen zu Tage tritt, wühlt untergründig und ist dann ein Gift im Staatskörper.“

⁷⁹⁵ Rödel et al. (1989), S. 82.

⁷⁹⁶ Vgl. Rödel et al. (1989), S. 180.

⁷⁹⁷ Vgl. Rödel et al. (1989), S. 119f. u. 191, sowie Frankenberg (2004), S. 118.

⁷⁹⁸ Rödel et al. (1989), S. 191.

⁷⁹⁹ Dubiel (1992), S. 134 u. Dubiel (1994b), S. 113.

Gegenstand öffentlicher Debatten gemacht werden kann. Und dieses Vertrauen gründet eben in der „akkumulierte[n] Erfahrung überstandener dramatischer Konflikte“⁸⁰⁰. Sie bildet, so Dubiel, ein „historisches Kapital ertragener Divergenz“⁸⁰¹, das als „symbolisch integrierendes Kapital“⁸⁰² die soziomoralischen Erfordernisse demokratischer Stabilität quasi als Zinsen abwirft: Die Gewissheit der Bürger, mit ihren jeweiligen Überzeugungen und Interessen vollwertige und ebenbürtige Teilnehmer an einer ergebnisoffenen politischen Auseinandersetzung zu sein und entsprechend die Bereitschaft, politische Kontrahenten als legitime Gegner im offenen demokratischen Kräfteressen zu achten und nicht als Feinde ausschalten zu wollen.⁸⁰³

Diese an Lefort und Gauchet angelehnte Idee der Integration und Stabilisierung durch Konflikt profiliert Dubiel in Auseinandersetzung mit einer These Albert O. Hirschmans, wonach eine integrative Wirkung nur solchen Konflikten zugesprochen werden könne, die – als „teilbare Konflikte“ – auf irgendeine Weise Kompromisslösungen in Aussicht stellen. Hirschman denkt dabei insbesondere an sich überschneidende Konflikte bei multiplen Zugehörigkeiten und Interessen⁸⁰⁴ und an Verteilungskonflikte, in denen es um die Aufteilung des Sozialprodukts etwa unter territorialen Einheiten oder zwischen Kapitaleignern und Arbeitskräften geht.⁸⁰⁵ Er nimmt die Redeweise von Rödel, Frankenberg und insbesondere Dubiel auf, wenn er schreibt, dass sich die Unterstützung demokratischer Gesellschaften „aus der gesammelten Erfahrung ergibt, sich durch zahlreiche teilbare Konflikte durchgewurstelt zu haben.“⁸⁰⁶ Eine integrative Leistung nach diesem Muster traut Hirschman hingegen einer solchen Klasse sozialer Konflikte gerade *nicht* zu, in der es mehr um Fragen der Anerkennung ethnischer oder kultureller Identität geht als um Fragen der Umverteilung von Ressourcen. In diesen für multikulturelle Gesellschaften typischen „unteilbaren Konflikten“ kann man sich

⁸⁰⁰ Dubiel (1999), S. 138.

⁸⁰¹ Dubiel (1992), S. 134. Vgl. auch Dubiel (1987), S. 1048.

⁸⁰² Dubiel (1992), S. 134 u. Dubiel (1994b), S. 114.

⁸⁰³ Vgl. Dubiel (1997), S. 438f.

⁸⁰⁴ Hier kann man an den oft beschworenen Modus politischer Integration in der Schweiz denken. Der nationale Zusammenhalt beispielsweise zwischen den Sprachregionen ist hierzulande nicht zuletzt deshalb (etwa im Vergleich zu Belgien) recht stabil, weil die Sprachgrenzen nicht den föderalen Einheiten entlang verlaufen und zudem quer zu anderen nicht weniger bedeutenden Zugehörigkeiten und Interessen stehen – etwa (früher) konfessioneller oder (heute) siedlungsspezifischer Art. Konflikte entlang sprachlicher, föderaler, konfessioneller oder weltanschaulicher Bruchlinien entfalten keine allzu grosse Sprengkraft, weil diese Bruchlinien sich überkreuzen und politische Niederlagen im einen Feld voraussichtlich durch Siege in einem anderen kompensiert werden. Vgl. zu diesem Schweizer Beispiel für „cross-cutting conflicts“ Holenstein (1998). Eine gegenwärtige Herausforderung für die Schweiz besteht darin, durch Zuwanderung bestehende religiöse oder ethnokulturelle Minderheiten nicht zu „isolated minorities“ werden zu lassen, für die keine solchen Kompensationen in Aussicht stehen.

⁸⁰⁵ Vgl. Hirschman (1994), S. 300f.

⁸⁰⁶ Hirschman (1994), S. 302.

nicht „in der Mitte treffen“, weshalb sie keine Kompromisserfahrungen in Aussicht stellen, durch die allein Konflikte „als Klebstoff [statt] als Lösungsmittel wirken“⁸⁰⁷.

Dubiel verweist demgegenüber auf die Verwobenheit von Umverteilungs- und Anerkennungsfragen in eigentlich allen sozialen Auseinandersetzungen.⁸⁰⁸ Zudem, und für unsere Frage wichtiger, sieht er nicht in der Kompromissfähigkeit von Konflikten das entscheidende Kriterium ihrer integrativen Wirkung, sondern in ihrer Permanenz. Nicht die Aussicht auf ihre *Lösbarkeit* generiert die stabilitätsverbürgende Loyalität zur demokratischen Gesellschaft, sondern die Aussicht auf ihre *Dauerhaftigkeit* und der immer bloss provisorische Charakter ihrer vermeintlichen Lösung.⁸⁰⁹ Letztlich ist es die glaubwürdige „demokratische Reversibilität von politischen Entscheidungen“, die „gesamtgesellschaftliche Verbindlichkeiten zu erzeugen vermag.“⁸¹⁰ Die Vorläufigkeit von Konfliktlösungen erinnert an das Leerhalten des Ortes der Macht, worin Lefort die Quintessenz der Demokratie und die zentrale Grundlage ihrer Stabilität ausmacht. Nicht die Möglichkeit von Kompromisslösungen, sondern das demokratische Offenheitsversprechen ist demnach Voraussetzung für die Bindung der Bürger an die Demokratie. Diese Offenheit ist eine „Quelle der Loyalität [auch] gegenüber unliebsamen politischen Entscheidungen“⁸¹¹. Sie bewahrt die Demokratie davor, dass zeitweilige „Verlierer“ des politischen Prozesses dem Gemeinwesen überhaupt die Treue aufkünden und in der Annahme, keine zivilen Wege der Konfliktaustragung zur Verfügung zu haben, den Glauben an den Wert solcher „demokratischer“ Verhältnisse verlieren oder gar „Rebellion, Bürgerkrieg und Sezession“⁸¹² wählen. Beides brächte die real existierende demokratische Gesellschaft auf eine „entscheidende Stufe der Destabilisierung“, auf der „ein erheblicher Teil der Bürger die gegebene Rechtsordnung nicht mehr als für sich verbindlich erachtet.“⁸¹³ Umgekehrt sind es gerade die in einer demokratischen Rechtsordnung symbolisch vermittelten Dissensmöglichkeiten, die die demokratische Loyalität der Bürger und damit die Stabilität des demokratischen Gemeinwesens in Aussicht stellen.

⁸⁰⁷ Hirschman (1994), S. 299.

⁸⁰⁸ Vgl. Dubiel (1997), S. 434ff. u. Dubiel (1995), S. 1100ff.

⁸⁰⁹ Vgl. Dubiel (1997), S. 439: „Das orientierende Paradigma eines erfolgreich gehegten Konflikts ist für mich nicht – wie für Albert O. Hirschman – der *Kompromiss* konkurrierender strategischer Gruppen, sondern der unblutige *Dauerstreit* der demokratischen Öffentlichkeit“ [Hervorhebung: R.M.]. Die Anerkennung der Vorläufigkeit von Konfliktlösungen ist auch für Hirschman eine Bedingung ihrer integrativen Wirkung – nur sieht er diese Bedingung eben nur in prinzipiell kompromissfähigen Auseinandersetzungen gegeben (vgl. Hirschman (1994), S. 302).

⁸¹⁰ Dubiel (1994c), S. 182.

⁸¹¹ Dubiel (1987), S. 1044.

⁸¹² Ebd.

⁸¹³ Dubiel (2001), S. 148 u. Dubiel (2006), S. 270.

Es verbindet die demokratiethoretischen Arbeiten von Lefort und Gauchet sowie Rödel, Frankenberg und Dubiel, dass sie im Zuge der Auseinandersetzung mit den totalitären Zügen des ehemaligen Realsozialismus restriktiven Tendenzen auch in liberaldemokratischen Gesellschaften kritisch begegnen – nicht zuletzt aus der Sorge um demokratische Stabilität. Dass sie dabei sowohl die *funktionale* Zurichtung der Demokratie im Namen vermeintlicher (ökonomischer) Sachzwänge problematisieren als auch ihre *normative* Einschränkung unter Verweis auf überpositive Prinzipien individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, verdeutlicht ihre sowohl zum Konservatismus wie zum Liberalismus konträre Perspektive. Gerade die Restriktion des demokratischen Spielraums, so hier die These, untergräbt das politische Engagement der Bürger und stellt ihre Loyalität auf die Probe – eine Loyalität, die umgekehrt vom in demokratischen Institutionen symbolisch ausgedrückten radikalen Versprechen zehrt, dass das bestehende rechtlich-institutionelle Grundgerüst der Gesellschaft immerzu anfechtbar bleibt.

5. Gegenhegemonie und die Anerkennung von Dissens (Mouffe)

Explizit dem Projekt einer radikalen Demokratie haben sich auch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe seit ihrem gemeinsam verfassten Werk *Hegemony & Socialist Strategy* verschrieben, das im englischen Untertitel „a radical democratic politics“ verspricht. Den Autoren geht es im Wesentlichen darum, die Hegemonietheorie Antonio Gramscis fruchtbar zu machen für ein adäquates Bild gesellschaftlicher Konflikte, die nicht mehr primär (wie noch bei Gramsci vorausgesetzt) als Klassenkämpfe beschreibbar sind. Entsprechend kann hier von einer „neo-gramscianischen Demokratietheorie“⁸¹⁴ gesprochen werden. Während Laclau sich stärker auf die Logik fokussierte, nach der sich politische Identitäten und Bewegungen formieren und voneinander abgrenzen, hat insbesondere Mouffe seit den 90er Jahren die demokratietheoretischen Implikationen ihres gemeinsamen Ansatzes herausgearbeitet.⁸¹⁵ Nach einem kurzen Blick auf die diskurstheoretischen Grundlagen des Ansatzes (5.1) wird es im Folgenden darum gehen, den radikalen Grundzug des neo-gramscianischen Demokratieverständnisses verständlich zu machen (5.2) und seine Bedeutung für die Frage nach der Stabilität der Demokratie herauszuarbeiten (5.3).

5.1 Hegemonie diskurstheoretisch weitergedacht

Wie Lefort und Gauchet gehen auch Laclau und Mouffe von der Grundthese aus, wonach die Geltung normativer Standards ein Produkt ihrer Durchsetzung in politischen Machtkämpfen sei. Die Autoren teilen zwar mit dem Marxismus die ideologiekritische Pointe, nach der die Emanzipation unterdrückter Subjekte mit der Blosslegung der gesellschaftlichen Machtpositionen beginnt, die die Diskurshoheit über geltende soziale Normen sichern – etwa bestimmte Auffassungen bürgerlicher Gleichheit (als Konkurrenzfähigkeit) oder Freiheit (als unbedingte Eigentumsberechtigung). Aber sie machen mit Gramsci die Kritik an einem orthodoxen Marxismus mit, der diese Machtverhältnisse primär als *ökonomische* Verhältnisse verstand. Nicht eine nach materialistischen Gesetzen sich entwickelnde wirtschaftliche Basis bestimmt demnach einen politischen Überbau, der nur die leitenden Interessen der dominanten ökonomischen Klasse in politische Ideale und staatliche Institutionen packt.⁸¹⁶ Vielmehr wird

⁸¹⁴ Vgl. Marchart (2007).

⁸¹⁵ Vgl. hierzu Marchart (2002), S. 7f.

⁸¹⁶ Vgl. z.B. die berühmten Passagen aus dem Vorwort von Marx zur *Kritik der politischen Ökonomie*, in denen er politische Interessen und Umwälzungen als abgeleitete Phänomene von Produktionsverhältnissen, respektive ihren Widersprüchen mit den Produktivkräften beschreibt (Marx (1961a), S. 8f.). Im *Manifest der Kommunistischen Partei* schreiben Marx und Engels: „Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuss, der die

nach Gramsci, auf den später in der Arbeit noch vertieft einzugehen sein wird, die Vorherrschaft solcher Ideale in eminent *politischen* Auseinandersetzungen ausgefochten, deren Ausgang gerade nicht von historisch-ökonomischen Gesetzmässigkeiten bestimmt ist.⁸¹⁷ Diskurshoheit entscheidet sich aufgrund politischer Machtverhältnisse, nicht wirtschaftlicher Eigentumsverhältnisse. Die zweite Verschiebung zum Marxismus betrifft die Art und Weise, wie politische Machtausübung, respektive im gramscianischen Jargon: Hegemonie verstanden wird. Diese ist nicht in erster Linie als (etwa staatsstreichartige) Übernahme der Kontrolle von Staatsapparaten zu denken, die durch *Zwang* die Herrschaft einer bestimmten sozialen Gruppe sichern sollen. Macht ruht vielmehr auf der Fähigkeit, in der Zivilgesellschaft den *Konsens* anderer gesellschaftlicher Gruppierungen zu erwirken, indem sie deren Denk- und Verhaltensgewohnheiten im Sinne der eigenen Ideale prägt. Der „‘Stato‘ integrale“⁸¹⁸ umfasst bei Gramsci nicht nur den mit Zwangsbefugnissen ausgestatteten politischen Apparat im engeren Sinne, sondern ebenso solche Institutionen, über die sich die Kultur subtil beeinflussen lässt: „Staat = politische Gesellschaft und Zivilgesellschaft, das heisst, Hegemonie, gepanzert mit Zwang.“⁸¹⁹ Die Orte hegemonialen Einflusses sind dann nicht so sehr die Parlamente und die Gerichte, auch nicht die Kasernen und Polizeihauptquartiere, sondern die Schulen, das Fernsehen, die Sportveranstaltungen, die Vereinslokale usw.⁸²⁰

Mouffe und Laclau denken Gramscis postmarxistische Auffassungen von der Funktionsweise politischen Machterwerbs in zwei Richtungen weiter. *Erstens* radikalisieren sie sein Verständnis vom spezifisch politischen Charakter sozialer Kämpfe. Bei Gramsci ist noch unterstellt, dass die um gesellschaftliche Hegemonie kämpfenden Gruppen durch „ein *einziges* vereinheitlichendes Prinzip“⁸²¹, nämlich ökonomische Interessen, zusammengehalten werden. Bei aller Ablehnung des ökonomistischen Materialismus sind Gramscis politischen Kämpfe noch im Wesentlichen Klassenkämpfe. Demgegenüber gehen Laclau und Mouffe davon aus, dass die Prädominanz bestimmter sozialer Kategorien wie derjenigen der „Klasse“ (oder der „Kultur“ oder des „Geschlechts“) wiederum das Resultat von hegemonialen Kämpfen ist, die überdies zwischen Gruppen ausgetragen werden, deren Selbstverständnis und Interessenlage

gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet“, die wiederum „selbst das Produkt eines langen Entwicklungsganges, einer Reihe von Umwälzungen in der Produktions- und Verkehrsweise ist“ (Marx/Engels (1959), S. 464).

⁸¹⁷ Vgl. z.B. Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 7, §24, S. 878.

⁸¹⁸ Gramsci (1975), Bd. 2, H. 6, §10, S. 691.

⁸¹⁹ Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 6, §88, S. 783. Zum Begriff des „‘Stato‘ integrale“, vgl. Gramsci (1975), Bd. 2, H. 6, §10, S. 691, sowie Demirović (2007) und Buckel (2011).

⁸²⁰ Vgl. z.B. Gramsci (1991ff.), Bd. 2, H. 3, §49, S. 373f.: „[A]lles was auf die öffentliche Meinung direkt oder indirekt einwirkt oder einwirken kann, gehört dazu: die Bibliotheken, die Schulen, die verschiedenen Zirkel und Clubs, bis hin zur Architektur, der Anlage von Strassen und deren Namen.“

⁸²¹ Laclau/Mouffe (2012), S. 105 [Hervorhebung im Original].

historischem Wandel unterworfen sind. Entsprechend sprechen sie von einer „Unfixiertheit des Sozialen“⁸²². Was als soziale Objektivität wahrgenommen wird – und dazu gehören auch die gesellschaftlichen Kategorien, in denen wir denken – ist gemäss der neo-gramscianischen Theorie der Demokratie immer ein Produkt politischer Machtkämpfe. Hegemonie ist in diesem Sinne als „Konvergenzpunkt – oder besser: das wechselseitige Ineinanderfallen – von Objektivität und Macht“⁸²³ zu verstehen. Laclau und Mouffe unterstellen in ihrer Gesellschaftsanalyse in diesem Sinne einen Primat des Politischen: Keine sozialen Identitäten können Objektivität, keine Regelung der sozialen Verhältnisse Richtigkeit beanspruchen, die den kontingenten Resultaten eines alles durchziehenden politischen Antagonismus vorgängig wären. Wir müssen uns „mit dem Fehlen eines letzten Grundes abfinden und die jede Ordnung durchziehende Dimension der Unentscheidbarkeit anerkennen“⁸²⁴.

Die *zweite* Zuspitzung gegenüber Gramsci besteht in einer hochabstrakten diskurstheoretischen Grundierung und Ausdeutung der Art und Weise, wie die Herstellung von zivilgesellschaftlichem Konsens zu denken ist. Dem „hegemonic turn“⁸²⁵ der gramscianischen Sozialphilosophie geben Laclau und Mouffe mit dem „discursive turn“⁸²⁶ eine neue Wendung. Politische Hegemonie vollzieht sich demnach auf dem Weg der Sinnstiftung in der sozialen Realität: Macht ist Deutungshoheit. Sinnstiftung erfolgt durch die „Artikulation“ von Diskursen, also sprachlichen und nichtsprachlichen Verfahrensweisen, welche unser Sprechen und Handeln einem partikularen Deutungsmuster unterwerfen. Ein bestimmter Diskurs legt fest, was sich sagen und tun lässt und was nicht – und zwar durch Relationierung: Sinn und Bedeutung von Gegenständen, Zuständen, Praktiken etc., ergeben sich aus ihrer (immer umstrittenen, prekären) Zuweisung zu und Abgrenzung von anderen sinntragenden Elementen der sozialen Wirklichkeit. Das Gesamtsystem dieser Inbezugsetzungen bezeichnen Laclau und Mouffe mit dem von Foucault geprägten Begriff der „diskursiven Formation“⁸²⁷. Eine jede Diskursformation wird dabei als Resultat eines komplexen Zusammenspiels verstanden zwischen einer „Logik der Äquivalenz“, die Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Momenten eines Diskurses hervorhebt, und einer „Logik der Differenz“, die ihre Unterschiede

⁸²² Laclau/Mouffe (2012), S. 124. Vgl. hierzu auch Laclau (2002), S. 102, Mouffe (2007a), S. 27, Mouffe (2008a), S. 101 u. Marchart (2007), S. 113f.

⁸²³ Mouffe (2008a), S. 101.

⁸²⁴ Mouffe (2007a), S. 25. Vgl. auch Mouffe (2008b): „Das Politische hat eine primär strukturierende Rolle, da gesellschaftliche Verhältnisse letztlich kontingent sind und jede obsiegende Artikulation aus einer antagonistischen Konfrontation resultiert, deren Ausgang nicht im Voraus bestimmt ist.“ Laclau (2002), S. 94, spricht in diesem Zusammenhang von einer „Metaphysik der Präsenz“.

⁸²⁵ Hetzel (2004), S. 192.

⁸²⁶ Marchart (2007), S. 114.

⁸²⁷ Laclau/Mouffe (2012), S. 142. Vgl. zum Begriff der „formation discursive“ Foucault (1969), S. 44ff.

einerseits untereinander und andererseits zu einem ihnen allen Äusserlichen betont.⁸²⁸ Es geht hier nicht darum, die in einer eigenen Theoriesprache formulierten diskurstheoretischen Grundlagen im Detail zu rekapitulieren, sondern auf die demokratietheoretische Bedeutung einer diskurstheoretischen Reformulierung der Hegemonietheorie hinzuweisen. Diese besteht in der Einsicht in den Zusammenhang zwischen der Äquivalenzlogik und der Differenzlogik. Einerseits ist dieser Zusammenhang so zu verstehen, dass jede Zuweisung diskursiver Momente zu einander nur um den Preis der *externen* Abgrenzung von etwas ihnen Äusserlichem besteht. Die Äquivalenz von Objekten einer diskursiven Formation entsteht gerade durch ihre Opposition zu Elementen, die sich nicht in diese Formation integrieren lassen. Einheit ist nicht ohne Exklusion zu haben, Ausschluss ist „konstitutiv für jede soziale Sinnproduktion“⁸²⁹, so die diskurstheoretische Quintessenz.⁸³⁰ In einem zweiten Sinne ist die Äquivalenzlogik dahingehend mit der Differenzlogik verbunden, dass die Beständigkeit der Diskursformation abhängig ist von der Wahrung und Anerkennung ihrer *internen* Differenzen. Dies ist die diskurslogische Reformulierung einer Einsicht Gramscis, nach der gesellschaftliche Hegemonie nur solche Bewegungen erlangen, welche „die Interessen und Tendenzen derjenigen Gruppen [berücksichtigen], über die Hegemonie ausgeübt werden soll“⁸³¹, die sich also als anschlussfähig gegenüber einer Vielzahl gesellschaftlicher Gruppen und ihrer Anliegen erweisen.⁸³²

5.2. Demokratie als agonales Versprechen

Die Rekonstruktion der hegemonietheoretischen Grundannahmen von Laclau und Mouffe bringt nun drei Grundzüge ihres Demokratieverständnisses zum Vorschein: (a) Der „*Primat des Politischen*“ besagt, dass es keine anderen als politische, also auf Machtverhältnisse rückführbare Grundlagen geben kann, auf die sich eine gesellschaftliche Ordnung berufen kann. Mithin existiert kein „normatives Reservoir“⁸³³, das dem Bereich des Politischen vorgängig wäre. Eine orthodox marxistische Begründung politischer Ordnung mittels einer

⁸²⁸ Vgl. Laclau/Mouffe (2012), S. 167ff. Hierzu auch Stäheli (2009), S. 260 u. Jörke (2004), S. 178f.

⁸²⁹ Stäheli (2009), S. 266.

⁸³⁰ Vgl. z.B. Laclau (2002), S. 67f. u. 71, sowie Mouffe (2007a), S. 27f.: „[D]as ‘Sie’ [repräsentiert] die *conditio sine qua non* des ‘Wir’, sein ‘konstitutives Ausserhalb’.“

⁸³¹ Gramsci (1975), Bd. 2, H 6, §11, S. 1591: „Il fatto dell’egemonia presuppone indubbiamente che sia tenuto conto degli interessi e delle tendenze dei gruppi sui quali l’egemonia verrà esercitata [...]“. Vgl. hierzu auch Gramsci (1975), Bd. 1, H 4, §71bis, S. 461.

⁸³² Laclau (2002), S. 100, bezieht sich in diesem Zusammenhang explizit auf Gramsci. Vgl. hierzu auch Winter (2012), S. 146 und Morera (1990), S. 181.

⁸³³ Heil (2010), S. 61.

materialistischen historischen Theorie ist dadurch ebenso ausgeschlossen wie die Möglichkeit einer Rechtfertigung oder Kritik der gegebenen Verhältnisse unter Bezugnahme auf universell gültige moralische Normen. Die neo-gramscianische Demokratietheorie ist in diesem Sinne nicht nur post-marxistisch, sondern auch post-liberal, sofern der Liberalismus als fundiert auf universell rechtfertigbaren Freiheitsrechten verstanden wird. Das heisst nicht, dass jeder Versuch einer solchen Rechtfertigung oder Kritik ein sinnloses Unterfangen wäre. Aber es ist eben als Unterfangen im Rahmen eines hegemonialen Projektes zur *Durchsetzung* (und nicht zur universellen *Begründung*) einer bestimmten Gesellschaftsordnung zu begreifen: „[Die] rein konstruierte Natur sozialer Verhältnisse [findet] ihr Gegenstück in den rein pragmatischen Gründen ihrer Ansprüche auf Machtlegitimität“.⁸³⁴ Entsprechend gibt es auch keinen neutralen Grund, auf dem sich die Demokratie rechtfertigen liesse. Sofern „richtig“ und „falsch“ nur „als Ausdruck einer besonderen Struktur von Machtverhältnissen“⁸³⁵ verstanden werden können, kann das Ziel nicht sein, die Richtigkeit demokratischer Verhältnisse zu begründen, wohl aber „die Hegemonie demokratischer Werte und Praktiken herzustellen“⁸³⁶. In diesem Sinne versteht Mouffe demokratietheoretische „Kritik als gegenhegemoniale Intervention“⁸³⁷.

(b) Aus der unumgänglichen Exklusivität jeder diskursiven Formation ist für die politische Theorie zu lernen, dass keine normative Ordnung denkbar ist, die sich nicht über bestimmte Interessen und Bedürfnisse hinwegsetzt. „Jede Ordnung gründet sich auf den *Ausschluss anderer Möglichkeiten*.“⁸³⁸ Mouffe zieht daraus nicht den Schluss, dass eine politische Gesellschaftsordnung den Anspruch aufgeben soll, die Perspektiven der von ihr Betroffenen zu berücksichtigen, sondern dass sich gerade dieser Anspruch seiner Ausschliesslichkeit und seiner notwendigen Grenzen bewusst werden muss. So gilt auch für die Demokratie, dass sie beispielsweise diejenigen ausgrenzt, die den Wert politischer Freiheit und Gleichheit bestreiten. Demokratiedefizite sind nicht einfach prinzipiell korrigierbare Unvollkommenheiten, sondern – Paradox gesprochen – konzeptuelle Bedingungen der Demokratie selber: Demokratie fusst auf dem Ausschluss antidemokratischer Denk- und Verhaltensweisen in der Gesellschaft und ist deshalb immer unvollständig, weil sie ihren Anspruch auf Inklusion hintergeht. Entsprechend lässt sich sagen, „dass die wahre Existenz der modernen Demokratie die

⁸³⁴ Mouffe (2008a), S. 102.

⁸³⁵ Mouffe (2008b).

⁸³⁶ Mouffe (1993), S. 151 [Übers.: R.M.].

⁸³⁷ Mouffe (2008b).

⁸³⁸ Mouffe (2008b) [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Mouffe (2007a), S. 27.

Möglichkeit ihrer vollen Verwirklichung ausschliesst.“⁸³⁹ Und Mouffe spitzt in diesem Sinne zu: „Die perfekte Demokratie würde sich in der Tat selbst zerstören“⁸⁴⁰.

(c) Schliesslich ist für die Demokratietheorie auch die diskurstheoretische Einsicht von Bedeutung, dass die Identität einer hegemonialen Diskursformation niemals fixiert, respektive „völlig genäht“⁸⁴¹ sein kann, wie es im Jargon von Laclau und Mouffe heisst. Entsprechend muss auch eine partikulare politische Bewegung, will sie hegemonial werden, sich als zustimmungsfähig erweisen für unterschiedliche gesellschaftliche Perspektiven und Anliegen. Politische Wirksamkeit lässt sich nur mittels Allianzen – respektive „Äquivalenzketten zwischen [...] verschiedenen Kämpfen“⁸⁴² – entfalten. Dies bedeutet aber, dass ein bestimmtes hegemoniales Projekt „an irgendwelche übergeordneten Prinzipien appellieren“⁸⁴³ muss, die in gewissem Sinne über es hinausweisen. Das ist der Grundgedanke „*leerer Signifikanten* [...] als eigentliche Bedingung für Hegemonie“.⁸⁴⁴ Damit sind Bezeichnungen wie „Freiheit“ oder „Gleichheit“ oder „Demokratie“ gemeint, die zum Sammelbecken unterschiedlicher Bedeutungen werden können und immer über partikulare Interpretationen hinausweisen.⁸⁴⁵ Entsprechend muss auch „die Einsicht in die Tatsache, dass eine demokratische Gegenhegemonie nicht von einem *einzigem* Subjekt inkarniert werden kann, [...] Auswirkungen auf unsere politischen Strategien haben“⁸⁴⁶: In den Augen von Laclau und Mouffe kann gerade das Sammelsurium „Neuer Sozialer Bewegungen“ als eine vielversprechende gegenhegemoniale demokratische Äquivalenzkette die Vorherrschaft eines neoliberalen Denkens herausfordern, das wirtschaftliche Freiheiten zum Preis politischer Ungleichheiten und demokratischer Entmündigung absolut setzt. Denn deren einzelne Fraktionen (etwa der Feminismus, die Ökologiebewegung oder kulturelle Minderheiten) können auf je eigene Weise

⁸³⁹ Laclau/Mouffe (2012), S. 29.

⁸⁴⁰ Mouffe (2008a), S. 132. Vgl. auch ebd., S. 31f. u. 91.

⁸⁴¹ Laclau/Mouffe (2012), S. 148.

⁸⁴² Laclau/Mouffe (2012), S. 219.

⁸⁴³ Laclau (2002), S. 53.

⁸⁴⁴ Laclau (2002), S. 74 [Hervorhebung: R.M.].

⁸⁴⁵ Für Laclau (2002), S. 53, ist „die Annahme eines reinen Partikularismus, unabhängig [...] vom Appell an eine ihn transzendierende Universalität, eine selbstzerstörerische Unternehmung“. Denn eigene Ansprüche verhalten, wenn sie sich nicht auf allgemeine Prinzipien berufen, auf die zu verweisen dann eben auch anderen Parteien zugestanden werden muss (vgl. auch Laclau (2002), S. 84).

Für den aus Argentinien stammenden Laclau stellte beispielsweise der *Peronismus* einen leeren Signifikanten dar – als „Moment der Universalität in der Äquivalenzkette, die das populäre Lager vereinheitlichte“ und gegen die liberale Oligarchie mobilisierte (Laclau (2002), S. 90). Als ein anderes Beispiel liesse sich die polnische Bewegung *Solidarność* nennen, die als Gewerkschaft Danziger Werftarbeiter deshalb zu einem Symbol des Widerstandes auch für die Kirche oder Intellektuelle werden konnte, weil sie „Solidarität“ vom Bedeutungskontext der Interessensorganisation der Arbeiterschaft löste (vgl. Heil (2010), S. 59). Auch die Bezugnahme auf die „Nation“ in der politischen Öffentlichkeit Frankreichs lässt sich in diesem Sinne als Verweis auf einen leeren Signifikanten verstehen, der als Vehikel zur Mobilisierung politischer Zustimmung „von jeder politischen Position aus in Anspruch genommen werden kann“ (Schulz (2007), S. 240).

⁸⁴⁶ Marchart (2007), S. 115.

sie lose verbindende Prinzipien wie politische Gleichheit und Freiheit ausdeuten. Diese immer bloss partikulare Füllung „leerer Signifikanten“ mit Bedeutung bringt aber einen konstitutiven Grundzug auch des demokratischen hegemonialen Projekts zum Vorschein: Will es Erfolg haben, ist es auf eine interpretatorische Offenheit dessen verpflichtet, was „Demokratie“ heisst. „Die Bindungskraft der Demokratie“ ergibt sich dadurch gerade „aus ihrer Unverbindlichkeit“.⁸⁴⁷ In diesem Sinne sprechen Laclau und Mouffe, ähnlich wie Lefort, von einer „radikalen Unbestimmtheit, die die Demokratie eröffnet.“⁸⁴⁸

Demokratie, so lässt sich zusammenfassend sagen, ist also *grundlos* und wie jede gesellschaftliche Ordnung blosser „Ausdruck bestimmter Machtverhältnisse“⁸⁴⁹. Deshalb betrügen sich überzeugte Demokraten selber, wenn sie in ihren Prinzipien mehr sehen als gute Schlagworte auf den Bannern einer wirkmächtigen Bewegung im Bestreben nach gesellschaftlicher Hegemonie. Demokratie ist auch *exklusiv* und basiert wie jede Gesellschaftsordnung „auf einer Form von Ausschliessung“⁸⁵⁰. Deshalb tun Demokraten gut daran sich bewusst zu machen, dass sie Nichtdemokraten nicht von der Richtigkeit ihrer eigenen Grundannahmen überzeugen können und also ausschliessen oder mit anderen Mitteln auf ihre Seite ziehen müssen. Demokratie ist schliesslich *unbestimmt* und es wird „immer Meinungsverschiedenheiten über [ihre] Bedeutung und die Art und Weise ihrer Verwirklichung geben“⁸⁵¹. Deshalb tun Demokraten gut daran, die Vorläufigkeit und den umstrittenen Charakter jeder Bestimmung ihres Bedeutungsgehalts und ihrer politischen Implikationen anzuerkennen. Diese demokratietheoretischen Folgerungen aus einer diskurstheoretisch reformulierten Hegemonietheorie lassen den radikalen Grundzug der neo-gramscianischen Demokratietheorie erkennen.

Antagonismus und Agonismus

Auf einer *fundamentalen* Ebene besteht die Radikalität des Ansatzes darin, dass er kein Unbedingtes anerkennt, worauf die Richtigkeit einer demokratischen Staatsform gründet. Demokratie ist eine auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beruhende Gesellschaftsordnung mit hegemonialem Anspruch, die sich im Antagonismus mit anderen

⁸⁴⁷ Niederberger (2006), S. 275. Andreas Niederberger spricht in diesem Zusammenhang von einer „symbolischen Funktion der Demokratie“ im radikaldemokratischen Denken: Demokratie sichert sich demnach nicht als eindeutige, in Institutionen sich niederschlagende *Norm* ihre Bindungskraft und damit letztlich ihre Stabilität. Vielmehr erreicht sie dies als geteiltes *Symbol*, das unterschiedliche Deutungen zulässt. Vgl. Niederberger (2009b) und Niederberger (2006), S. 274ff..

⁸⁴⁸ Laclau/Mouffe (2012), S. 232.

⁸⁴⁹ Mouffe (2007a), S. 27.

⁸⁵⁰ Ebd.

⁸⁵¹ Mouffe (2007a), S. 43.

Vorstellungen von der Regelung des Zusammenlebens durchsetzen, nicht aber rechtfertigen kann. Denn es gibt keinen „Übersichtspunkt [...] von dem aus erst die Vorrangigkeit der Demokratie zu garantieren ist.“⁸⁵² Freiheit und Gleichheit bilden zwar das normative Fundament der Demokratie, aber dieses Fundament ist „ethisch-politischer“⁸⁵³, und nicht moralischer Art: Es handelt sich um geteilte Werte und eine „gemeinsame politische Identität“⁸⁵⁴ von Menschen, die sich (aus historischen Gründen) als Demokraten verstehen, aber nicht um Normen, die vernünftigerweise alle Menschen für verbindlich halten müssen. Mouffe teilt in ihrem Demokratieverständnis sehr wohl die genuin liberale Idee, wonach gleichen Freiheitsrechten politischer Vorrang vor partikularen substantiellen Ansichten über das gute Leben gebührt. Aber sie nimmt zugleich die kommunitaristische Kritik am Liberalismus ernst, wonach der Versuch scheitern muss, diese liberale Idee „ihrer ethischen Komponente [zu] beraub[en]“⁸⁵⁵ und als einzig vernünftig zu begründen. Es ist hier die oben erwähnte diskurstheoretische Logik der Äquivalenz am Werk, die an der Konstitution der Identitäten als Demokratische beteiligt ist. Sie lässt unterschiedliche politische Denkweisen sich ihrer gemeinsamen Verpflichtung auf den „leeren Signifikanten“ der Demokratie ebenso bewusst werden wie ihrer geteilten Opposition gegen undemokratische politische Bewegungen, die den Wert von Freiheit oder Gleichheit grundsätzlich verneinen. Das sie alle einende Ziel ist die hegemoniale Durchsetzung demokratischer Werte und Praktiken.

Auf einer *höheren* Ebene besteht die Radikalität der neo-gramscianischen Demokratietheorie in der Anerkennung der Unabschliessbarkeit ihrer Bestimmung. Demokratie ist diejenige politische Ordnung, die sich reflexiv zur antagonistischen Dimension des Politischen verhält, ja diese recht eigentlich affirmiert. Hier kommt die diskurstheoretische Logik der Differenz ins Spiel, die die irreduziblen Unterschiede auch der in einer demokratischen „Äquivalenzkette“ alliierten politischen Fraktionen hervorhebt. Auch der ethisch-politische Konsens über geteilte Prinzipien kann wegen der unhintergebar antagonistischen Natur des Politischen eben immer nur ein „konfliktorischer Konsens“⁸⁵⁶ sein. Auch für Menschen, die die demokratischen Werte der Freiheit und Gleichheit teilen, bestehen widerstreitende Möglichkeiten ihrer Interpretation, Reichweite und Realisierung, für die es keine neutrale Entscheidungsgrundlage gibt.⁸⁵⁷ Diese Prinzipien können ja in ganz unterschiedlicher Weise ausgelegt und für verbindlich gehalten

⁸⁵² Mouffe (1999), S. 18.

⁸⁵³ Vgl. Mouffe (2000), S. 15. Siehe auch Mouffe (1992a), S. 12 u. Mouffe (1992b), S. 235.

⁸⁵⁴ Mouffe (1992b), S. 235 [Übers.: R.M.].

⁸⁵⁵ Mouffe (1992a), S. 230.

⁸⁵⁶ Mouffe (2008a), S. 105. Vgl. auch Mouffe (2014), S. 29f.

⁸⁵⁷ Vgl. Mouffe (2007a), S. 43.

werden: „liberal-konservativ, sozialdemokratisch, neoliberal, radikaldemokratisch und so weiter“⁸⁵⁸. Darüber hinaus bezeichnet es Mouffe als „demokratisches Paradox“⁸⁵⁹, dass selbst die Logiken der Freiheit und der Gleichheit miteinander konfliktieren und die respektive Priorisierung der einen vor der anderen doch nur als hegemoniale Durchsetzung verstanden werden kann, während die Demokratie auf beide bezogen bleibt.⁸⁶⁰ Demokratie umfasst entsprechend immer auch „das Ringen um die Vorherrschaft eines dieser Prinzipien über das andere.“⁸⁶¹ Einerseits die Interpretationsbedürftigkeit und andererseits die „unauflösbare Spannung zwischen den Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit“⁸⁶² führen also auch zu einem innerdemokratischen „Moment des Antagonismus“⁸⁶³, den die Demokratie anzuerkennen hat. Dieser Anspruch lässt sich innerhalb des hegemonietheoretischen Rahmens wie gesehen strategisch begründen: Ihre Offenheit gebietet sich der Demokratie – wie jedem Projekt mit hegemonialem Anspruch – nur schon deshalb, weil sie zur Wahrung ihrer Vormachtstellung darauf angewiesen ist, dass unterschiedliche soziale Bewegungen sich von ihren ethisch-politischen Prinzipien angesprochen sehen.⁸⁶⁴ Der Anspruch auf Offenheit erwächst der Demokratie aber auch schon aus den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit selber: Die Abschirmung einer bestimmten Interpretation oder relativen Privilegierung dieser Prinzipien gegen Kritik wäre gerade ein solches autoritäres Unterfangen, das selber die Gleichheit und Freiheit der Bürger hinterginge und mit der „Eliminierung des Politischen auch die Negierung der Demokratie“⁸⁶⁵ bedeuten würde. Die „Wahrung von Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit“ ist in diesem Sinne gerade „konstitutiv für die moderne Demokratie“.⁸⁶⁶

Die Demokratie im neo-gramscianischen Verständnis kann also in zweierlei Hinsicht als radikal verstanden werden: Einerseits dahingehend, dass sie ihre eigene theoretische

⁸⁵⁸ Mouffe (2008a), S. 105. Eine radikaldemokratische Position in einem engeren (dritten) Sinne, wie sie im vorhergehenden Zitat erwähnt wird, wäre dann eine von vielen demokratisch legitimen, gleichwohl die von Mouffe und Laclau favorisierte Variante der Interpretation von Freiheit und Gleichheit. Ihr gemäss gälte es, „die liberaldemokratische Ideologie [...] auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten“ (Laclau/Mouffe (2012), S. 219). Das heisst, im engeren Sinne radikale Demokratie beschränkt sich nicht auf die Gewährleistung gleicher politischer Partizipationsrechte für alle Bürger, sondern weitet das Feld der sozialen Relationen aus, in denen Dominanzverhältnisse im Namen der demokratischen Grundprinzipien einer Kritik zu unterziehen sind. In einer so „vertieften“ Demokratie dürfen beispielsweise auch die Beziehungen zwischen ökonomischen Akteuren, kulturellen Gruppen und Geschlechtern nicht einer Reglementierung im Namen von Freiheit und Gleichheit entzogen werden. Vgl. hierzu Laclau/Mouffe (2012), S. 218ff., Mouffe (1992b), S. 236, Jörke (2004), S. 173.

⁸⁵⁹ Mouffe (2008a).

⁸⁶⁰ Vgl. Mouffe (2008a), S. 19ff. Siehe auch Marchart (2008b), S. 12 u. Marti (2011).

⁸⁶¹ Mouffe (2011), S. 2.

⁸⁶² Mouffe (1992a), S. 13 [Übers.: R.M.].

⁸⁶³ Stäheli (2009), S. 273.

⁸⁶⁴ Vgl. oben, S. 154f.

⁸⁶⁵ Mouffe (1992a), S. 13 [Übers.: R.M.].

⁸⁶⁶ Mouffe (1992a), S. 13 [Übers.: R.M.]. Vgl. auch Mouffe (2000), S. 16: „Modern democracy’s specificity lies in the recognition and legitimation of conflict and the refusal to suppress it by imposing an authoritarian order“.

Grundlosigkeit und praktische Machtbasiertheit anerkennt und „verantwortet“⁸⁶⁷: Demokratie verabsolutiert sich nicht zur einzig richtigen Position.⁸⁶⁸ Andererseits liegt ihre Radikalität darin, dass sie „immer die Möglichkeit der Herausforderung“⁸⁶⁹ bestimmter Verständnisse ihrer Grundprinzipien vorsieht: Demokratie lässt auch keine bestimmte demokratische Position sich als einzig richtige verabsolutieren.

In ihrer weiteren Ausarbeitung der neo-gramscianischen Demokratietheorie bezeichnet Mouffe diesen letzteren Grundzug ihres radikalen Demokratieverständnisses als „agonistisch“. Der Agonismus ist gleichsam eine durch die geteilte Verpflichtung auf demokratische Werte „gezähmt[e] oder sublimiert[e]“⁸⁷⁰ Variante desjenigen Antagonismus, in dem noch die Demokratie überhaupt zum Nichtdemokratischen steht. Antagonismus meint eine solche Opposition, in der den Opponenten im Streit um gesellschaftliche Hegemonie keine Grenzen gezogen sind. Antagonisten erachten sich als zu vernichtende Feinde, die für ihre Position keine Legitimität geltend machen können. Agonistische demokratische Opposition zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass in ihr Positionen aufeinandertreffen, die zwar unversöhnlich sind, sich aber nicht die Berechtigung absprechen, sich Geltung zu verschaffen. Das unterscheidet, so Mouffe, den Gegner vom Feind.⁸⁷¹

Wenn nun Mouffe als „Ziel demokratischer Politik“ die „Transformation von *Antagonismus* in *Agonismus*“⁸⁷² bezeichnet, so konfrontiert sie die Demokratie mit einem delikaten Anspruch: Sie muss *einerseits* die gleiche Freiheit gegnerischer politischer Positionen gewährleisten, sich zu behaupten und *andererseits* in dem Sinne radikal bleiben, dass sie keine Bestimmungen von Gleichheit und Freiheit dem demokratischen Prozess entzieht.⁸⁷³ In der Verbindung der Verpflichtung auf Freiheit und Gleichheit mit dem Verzicht auf eine Festlegung der Bedeutung dieser leeren Signifikanten zeigt sich das „doppelte emanzipatorische Potential“⁸⁷⁴ der Demokratie. Der demokratische Agonismus wendet sich gleichermassen „gegen die Zersetzung

⁸⁶⁷ Vgl. hierzu Mouffe (2008a), S. 106. Vgl. auch Mouffe (2000), S. 17.

⁸⁶⁸ Vgl. Stäheli (2009), S. 275.

⁸⁶⁹ Laclau (2002), S. 145.

⁸⁷⁰ Mouffe (2008a), S. 139, Anm. 104. Vgl. in derselben Terminologie auch Mouffe (2007a), S. 30f.

⁸⁷¹ Vgl. z.B. Mouffe (2007a), S. 29f. u. Mouffe (2008a), S. 103f.

⁸⁷² Mouffe (2008a), S. 104 [Hervorhebung im Original].

⁸⁷³ Vgl. Mouffe (2014), S. 28f. Dieser doppelte Anspruch kommt zum Beispiel in folgendem Zitat zum Ausdruck, der die Notwendigkeit von Konsens und Dissensmöglichkeit zugleich betont: „*Notwendig* ist ein Konsens über die [...] ‘ethisch-politischen‘ Werte, die das politische Gemeinwesen konstituieren – Freiheit und Gleichheit für alle –, doch wird es immer Meinungsverschiedenheiten über deren Bedeutung und die Art und Weise ihrer Verwirklichung geben. In einer pluralistischen Demokratie sind solche Meinungsverschiedenheiten nicht nur legitim, sondern *notwendig*. Sie enthalten den Stoff, aus dem demokratische Politik gemacht wird“ (Mouffe (2007a), S. 43 [Hervorhebung: R.M.]).

⁸⁷⁴ Jörke (2004), S. 175.

der Demokratie durch nicht-demokratische Bewegungen⁸⁷⁵ wie gegen die Privilegierung einer bestimmten Artikulation von Demokratie. Er anerkennt einen Pluralismus von Forderungen zur Ausgestaltung des Gemeinwesens, aber er setzt dem Pluralismus eine Grenze, damit er nicht seine eigenen Ermöglichungsbedingungen untergräbt. An dieser Grenze liegen zum Beispiel die Grundrechte und staatlichen Institutionen, die demokratische Partizipation überhaupt erst möglich machen.⁸⁷⁶

5.3. Postpolitik und die Entfremdung vom demokratischen Versprechen

Für die hier interessierende Frage nach demokratischer Stabilität von Bedeutung ist nun, dass diese Hervorhebung des agonistischen Charakters von Demokratie den Hintergrund abgibt für eine radikaldemokratische Kritik an politischen und politikphilosophischen Tendenzen, die „Gefahr“ laufen, „die Zukunft demokratischer Politik aufs Spiel zu setzen“.⁸⁷⁷ Kurz gesagt besteht die Pointe dieser Kritik im Hinweis darauf, dass gerade mit der Weigerung, die Radikalität des demokratischen Agonismus anzuerkennen, die Gefahr des Rückfalls in einen politischen Antagonismus in Kauf genommen wird, der die Hegemonie der Demokratie überhaupt gefährdet.

Mouffe zufolge ist diese Gefahr für die Demokratie unter anderem deshalb real, weil in der gegenwärtigen Politik ein auf die Befreiung der Marktkräfte verkürztes neoliberales Denken weitestgehend unangefochten bleibe. Dabei ist wichtig hervorzuheben, dass sie weniger den programmatischen Konflikt zwischen Demokratie und Neoliberalismus im Blick hat, als vielmehr den Umstand, dass letzterer von einem Teil der politischen Elite als alternativlos eingeschätzt wird.⁸⁷⁸ Mouffe leugnet zwar keineswegs das aus linksliberaler Warte kritisierte

⁸⁷⁵ Stäheli (2009), S. 273.

⁸⁷⁶ In ihren jüngsten Texten betont Mouffe viel stärker als zuvor die Notwendigkeit staatlicher Institutionen zur Sicherung der demokratischen Hegemonie. Vgl. insb. Mouffe (2014), S. 13f., 119ff., 164ff. u. 202ff. Entsprechend kritisch äussert sie sich gegenüber solchen politiktheoretischen Ansätzen (etwa von Michael Hardt und Antonio Negri) und solchem politischem Aktivismus (etwa der spanischen *indignados* oder der *occupy*-Bewegung), die auch noch die üblichen demokratischen Institutionen (wie Parteien, Parlamente, Wahlen) im Namen einer „präsentischen Demokratie“ ablehnen, welche in Demonstrationen und Besetzungen ihren genuinen Ausdruck hat. Diese Bewegungen überschätzen, so Mouffe, ebenso ihre langfristige Wirkung, wie sie die Bedeutung jener Institutionen für die Demokratisierung der Gesellschaft unterschätzen. Als positive Beispiele hat sie dabei die „demokratischen Fortschritte“ vor Augen, „die progressive Regierungen in Südamerika im Lauf der vergangenen Jahre gemacht haben“ (ebd., S. 120).

⁸⁷⁷ Mouffe (2007a), S. 14.

⁸⁷⁸ Darin unterscheidet sich ihr Ansatz nach eigenem Verständnis (vgl. etwa Mouffe (2011), S. 1) von solchen Zeitdiagnosen der „Postdemokratie“, die in erster Linie in der Unterwanderung demokratischer Institutionen durch mächtige wirtschaftliche Akteure den Fortbestand der Demokratie gefährdet sehen. Vgl. z.B. Crouch (2008), S. 28ff.

Problem, wonach die „Kolonisierung“ des Staates durch die Interessen von Unternehmen und Verbänden⁸⁷⁹ zu einem guten Teil für die wachsende Entfremdung von demokratischer Politik verantwortlich ist. Die „unherausgeforderte Hegemonie des Neoliberalismus“ stelle gewiss auch deshalb „eine Gefahr für demokratische Institutionen dar“⁸⁸⁰, weil sie deren Vermachtung hinnimmt und durch Inkaufnahme gravierender Einkommens- und Vermögensunterschiede die gleiche politische Partizipation der Bürger zu einem leeren Ideal werden lässt. Aber ihr Augenmerk richtet sich auf einen leicht anderen Problemzusammenhang.

Verdrängung des Politischen im Zeichen von Markt und Moral

Die Durchsetzung eines neoliberalen Politikverständnisses, die solche Dominanz privater Interessen in der politischen Sphäre überhaupt möglich macht, ist ihrer Auffassung gemäss nämlich gerade Ausdruck einer einseitigen Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen Freiheit und Gleichheit – in Richtung der Privilegierung einer zudem einseitigen Interpretation von Freiheit, wonach ökonomischen Freiheitsrechten ein absoluter Primat gebührt.⁸⁸¹ Dass „neoliberale Dogmen des unantastbaren Rechts auf Eigentum, der allumfassenden Tugenden des Marktes und der Gefahren, die Eingriffe in diesen mit sich bringen würden, [...] in den liberaldemokratischen Gesellschaften heute common sense“⁸⁸² seien, bedeute eine Verdrängung alternativer Gesellschaftsentwürfe aus dem Spektrum ernsthaft vertretbarer Auffassungen demokratischen Zusammenlebens. Genau dies aber ermöglicht es solchen sozialen Bewegungen, die es mit den demokratischen Leitidealen überhaupt nicht mehr ernst meinen, sich als Alternativen zu einer eindimensional gewordenen Politik zu profilieren. Mouffe verweist in diesem Zusammenhang auf den Erfolg rechtspopulistischer Parteien in Europa, die eine Politik der Grenzziehung nach ethnokultureller Zugehörigkeit, statt im Namen der Verpflichtung auf demokratische Werte vorantreiben.⁸⁸³ Als Reaktion auf das Fehlen institutioneller Kanäle zur wirksamen Herausforderung der bestehenden Wirtschafts- und Sozialpolitik erachtet sie aber auch die Randalen junger Menschen in französischen Banlieus 2005 oder in diversen griechischen Städten 2008, die in ihrer Gewalttätigkeit die demokratische Idee einer zivilisierten Konfliktaustragung in Frage stellten.⁸⁸⁴ Die Schliessung des Raumes demokratischer Optionen und die Behauptung der Alternativlosigkeit politischer Programme

⁸⁷⁹ Mouffe (2011), S. 1.

⁸⁸⁰ Mouffe (2008a), S. 23.

⁸⁸¹ Vgl. Mouffe (2014), S. 182.

⁸⁸² Mouffe (2008a), S. 23.

⁸⁸³ Vgl. hierzu z.B. Mouffe (2007a), S. 85ff., Mouffe (2008a), S. 24 u. Mouffe (2011).

⁸⁸⁴ Vgl. Mouffe (2014), S. 179f.

mit neoliberalen Anstrich bedeuten also ein „Negieren der Utilitarität des Antagonismus“⁸⁸⁵ *innerhalb* des Demokratischen, das letztlich einen Antagonismus *über* die Demokratie provoziert.

Dass Mouffe vor allem in der Behauptung politischer Alternativlosigkeit die Ursache drohender demokratischer Destabilisierung sieht, wird deutlich, wenn wir ihre Kritik auch einer egalitären Form von Liberalismus à la Rawls oder Dworkin betrachten, die ja nicht gerade im Ruf stehen, den Wert politischer Gleichheit im Namen ökonomischer Freiheit zurückzustufen, sondern die Demokratie gerade an moralisch begründete Gerechtigkeitsnormen zurückbinden, die der politischen Verfügung entzogen bleiben sollen.⁸⁸⁶ Dieser eher dem linken politischen Spektrum zuzuordnenden liberalen Tradition kann im Unterschied zum Neoliberalismus nicht vorgeworfen werden, dass sie mit der Demokratie auch deshalb in Widerspruch gerät, weil sie die materiellen Bedingungen gleicher politischer Mitbestimmung vernachlässigt. Denn insofern als sie Freiheit nicht als Nichtintervention in private Angelegenheiten versteht, sondern als Möglichkeit, ein Leben nach eigenen Plänen zu führen, anerkennt sie auch die Bedeutung, die der Sicherung der Bedingungen dieser Möglichkeit zukommt. Zu solchen Bedingungen gehört neben politischen Partizipationsrechten wie gesehen auch ein Mindestmass an sozio-ökonomischer Gleichheit. Aus radikaldemokratischer Warte problematisch am egalitären Liberalismus ist aber, dass er mit der Bindung der Demokratie an *moralisch* fundierte Menschenrechte die Möglichkeit der „Eingrenzung eines Bereichs“ behauptet, „der dem Wertpluralismus nicht unterworfen wäre.“⁸⁸⁷ Der demokratietheoretische Stein des Anstosses ist dabei nicht schon die Annahme an sich, dass die Demokratie auf Grenzen angewiesen ist, sondern ein falsches Verständnis der Art dieser Grenzziehung: Gemeint ist damit zunächst die Weigerung, „die *politische* Natur dieser Grenzen“⁸⁸⁸ anzuerkennen. Liberale Theoretiker wie Rawls oder Charles Larmore würden voraussetzen, so diese Lesart, dass über die demokratischen Grundprinzipien der Freiheit und Gleichheit der Bürger ein „Konsens“ bestehe, „der auf Vernunft gegründet ist“.⁸⁸⁹ Ihr eigentliches Skandalon erkennt Mouffe dabei im

⁸⁸⁵ Mouffe (2007a), S. 17.

⁸⁸⁶ Vgl. Mouffe (1993), S. 42f.

⁸⁸⁷ Mouffe (2008a), S. 94.

⁸⁸⁸ Mouffe (2008a), S. 96 [Hervorhebung: R.M.].

⁸⁸⁹ Mouffe (2008a), S. 43. Zu Larmore, vgl. insb. Mouffe (1994), S. 320f. Ich bin allerdings wie Elif Özmen (2014), S. 134f., der Meinung, dass die Positionen von Rawls und Larmore derjenigen von Mouffe sehr viel näher stehen, als sie selber glaubt. Rawls ist insbesondere seit den 80er Jahren viel mehr Kontextualist, als es Mouffe an gewissen Stellen wahrhaben will. Auch Larmore bestreitet explizit, dass die demokratische Kernmoral in der Vernunft selber gegründet sei und also von rationalen Menschen nicht zurückgewiesen werden könne (vgl. Larmore (2008), S. 13 oder Larmore (2013), S. 27f.). Entsprechend entkräftet er den Vorwurf von Mouffe (1994), S. 321, wonach er den exklusiven Zug auch des demokratischen politischen Liberalismus verkenne: „[T]he inclusiveness at which liberal societies aim also excludes. It denies that the basic terms of our political life should

paternalistischen Gestus, in dem ihre politische Philosophie daherkommt, mithin in der Idee, dass die Grenzen und Inhalte, an denen sich die Demokratie zu orientieren habe, im Prinzip durch moralphilosophische Reflexion auf die geteilten Prinzipien der Freiheit und Gleichheit der Bürger geklärt werden können und dass Fragen danach, was aus der geteilten Verpflichtung auf Freiheit und Gleichheit folgt, „als philosophische Probleme“⁸⁹⁰ zu betrachten sind.⁸⁹¹ Dies verhindert zwar zunächst nur ein adäquates Verständnis der unhintergebar antagonistischen Beziehung, in der sich die Demokratie mit anderen politischen Regimetypen befindet.⁸⁹² Diese Selbsttäuschung ist für die Demokratie aber problematisch, weil sie im Umgang mit demokratiefeindlichen Positionen die unzulängliche Strategie argumentativer Überzeugungsarbeit nahelegt. Gravierender ist, wenn zusätzlich unterstellt wird, dass für die Ausgestaltung der politischen Grundstruktur, die aus der Idee freier und gleicher Bürger folgt, das von moralischen Überlegungen geleitete Urteil vermeintlich unparteilicher Instanzen (wie Moralphilosophen oder moralphilosophisch geschulter Richter) massgebend sei. Dies engt, so Mouffe, den Spielraum a priori in ungebührlichem Masse ein, der einem demokratischen agonistischen Kräften messen bleibt.⁸⁹³

Mouffe kritisiert am egalitären politischen Liberalismus also, dass er Demokratie auf einen Rechtsstaat reduziere, der moralisch begründete Freiheitsrechte zu gewährleisten habe. Damit verdecke er, dass es sich hierbei um zwei verschiedene Traditionen handle – eine demokratische und eine liberale – deren Verbindung historisch kontingent und keineswegs spannungsfrei,

be justifiable to citizens who reject the cardinal importance of the search for common ground amidst different convictions about the nature of the human good“ (Larmore (2013), S. 28).

⁸⁹⁰ Rawls (2003), S. 37.

⁸⁹¹ Vgl. z.B. Mouffe (1993), S. 49ff.

⁸⁹² Mouffe spricht sich gerade dagegen aus, „die liberale Demokratie als das Modell auszugeben, für das sich jeder vernünftige Mensch unter idealtypischen Bedingungen entscheiden würde.“ Für sie fusst Demokratie auf Prinzipien „ethisch-politischer“ Art“, deren Verbindlichkeit sich nicht rational nachweisen lässt (vgl. Mouffe (2007a), S. 159).

⁸⁹³ Mouffe (2007b), S. 47, denkt in diesem Zusammenhang wiederum an Rawls, der im Supreme Court der USA den privilegierten Ort für die „freie Ausübung öffentlicher Vernunft“ sieht, aber auch an Ronald Dworkin, der einer unabhängigen Justiz die richtige Antwort auf viele politisch umstrittene Fragen zumutet.

Sie geht davon aus, dass Rawls selber seine Konzeption von „Gerechtigkeit als Fairness“ als „die korrekte und endgültige Interpretation der Implementierung der demokratischen Prinzipien von Gleichheit und Freiheit“ verstanden wissen möchte, wie sie sich aus dem Gedankenexperiment mit dem Schleier des Nichtwissens gewinnen liesse (vgl. Mouffe (2008a), S. 43f.). Das mag für seine Theorie der Gerechtigkeit als Fairness gelten, vernachlässigt aber die Tatsache, dass er später explizit von einer ganzen „Familie“ rivalisierender legitimer Konzeptionen politischer Gerechtigkeit ausgeht. Rawls (1999b), S. 581ff., bringt das so zum Ausdruck: „[T]he content of public reason is given by a *family* of political conceptions of justice, and not by a single one. [...] [N]ew variations may be proposed from time to time and older ones may cease to be represented. It is important that this be so; otherwise the claims of groups of interests arising from social change might be repressed and fail to gain their appropriate political voice.“ Rawls teilt also mit Mouffe nicht nur den Befund, „Gerechtigkeit als Fairness“ sei „only one among the possible interpretations of the political principles of equality and liberty“ (Mouffe (1993), S. 53). Er teilt mit ihr auch die Ansicht, dass der Versuch einer letztgültigen Konkretisierung der demokratischen Grundwerte letztlich selber antidemokratisch wäre.

noch gar zwingend sei.⁸⁹⁴ Zudem bedeute ja der moralische Status der Grenzen der Demokratie, dass ihre Verbindlichkeit nicht vernünftigerweise in Frage gestellt werden könne: Die „Verbindung von Moral und Politik“⁸⁹⁵, reduziere politische Fragen auf eine Frage der Vernunft. Dies führe dazu, dass solche Positionen, die nicht mit den Ergebnissen moralphilosophischer Überlegungen in Einklang stehen, in den Ruch der Irrationalität und des Unmoralischen geraten. Im philosophischen Gedankenexperiment scheinbar nachweisbarer rationaler moralischer Konsens lässt einen engen Bereich von Ausgestaltungsmöglichkeiten der Demokratie als alternativlos dastehen. Auch wenn dadurch gerade bezweckt wird, die institutionellen Voraussetzungen einer demokratischen Gesellschaft zu gewährleisten, bedeutet es eine Schliessung der Optionen, die „vernünftigen“ Bürgern offen stehen. Eine Gesellschaftsordnung, die ihre Legitimität solcherart auf rationalen Konsens zurückführt, so die These, schottet sich aber ab von politischer Kritik und begibt sich dadurch gerade der Möglichkeit, Demokratiedefizite und „Formen des Ausschlusses, die sie selbst verkörpert“, aufzudecken, „anstatt sie unter dem Mantel der Rationalität und Moralität zu verbergen“.⁸⁹⁶ Die Verkürzung politischer Rechtfertigung auf moralphilosophische Begründung gehe davon aus, politische Fragen seien technischer Natur und würden „daher besser durch vermeintlich unparteiische Richter und Technokraten gelöst“⁸⁹⁷. Dies, so die Kritik, ermöglicht es privilegierten Instanzen, demokratische Entscheide im Namen überpositiver Gerechtigkeitsprinzipien zu übergehen und verdeckt dieses Privileg zugleich durch Verweis „auf eine Form rationaler Übereinkunft“⁸⁹⁸. Demokratie wird dann zur „Gerechtigkeitsexpertokratie“⁸⁹⁹ im ideologischen Gewand von Freiheit und Gleichheit.⁹⁰⁰ Die demokratischen Defizite scheinen offenbar: Sowohl der expertokratische Zug als auch die Selbstimmunisierung vor Kritik stellen undemokratische Konsequenzen einer moralischen Eingrenzung der Demokratie dar, wie sie der egalitäre Liberalismus vorsieht.

⁸⁹⁴ Vgl. Mouffe (2008a), S. 20f., sowie Marchart (2007), S. 117.

⁸⁹⁵ Mouffe (2007a), S. 21.

⁸⁹⁶ Mouffe (1999), S. 32. Vgl. Mouffe (1994), S. 322 u. Mouffe (2008a), S. 37.

⁸⁹⁷ Mouffe (2007b), S. 46.

⁸⁹⁸ Mouffe (2008a), S. 92 (engl. Version) Vgl. hierzu auch Jörke (2004), S. 171.

⁸⁹⁹ Den Ausdruck entnehme ich Ingeborg Maus (2011), S. 62.

⁹⁰⁰ In dieser Hinsicht teilt Mouffe die Kritik von Autoren wie Lynn Sanders, Raymond Geuss oder Ingeborg Maus an solchen theoretischen Ansätzen, die demokratische Legitimität an ein Rationalität verbürgendes Setting zurückbinden. Diese Ansätze vergässen, so der ideologiekritische Tenor, dass die Massgaben dieses Settings tatsächlich selbst nicht unumstritten sind und als Anlass für den Ausschluss alternativer Positionen missbraucht werden können. Vgl. Sanders (1997), Geuss (2010), S. 428f., Geuss (2011), S. 123ff. u. Maus (2011), S. 185f.

Apathie, Entfremdung, Abwendung

Wenn die demokratische Gesellschaftsordnung als eine Frage richtiger Einsichten betrachtet wird, die vernünftige Menschen haben sollten, verliert die Demokratie gerade an Attraktivität gegenüber denjenigen, die nicht zum vornherein zu diesen Einsichten kommen. Wenn sie die Trennlinie zwischen legitimen und illegitimen Überzeugungen im Namen der Vernunft zieht, schottet sie sich gegenüber „uneinsichtigen“ Gesellschaftsmitgliedern ab, anstatt ihnen als ein System zu erscheinen, in dem unterschiedliche moralische Ansichten in einer offenen Auseinandersetzung ihre Überzeugungskraft prüfen können. Was Mouffe mit dem Begriff „Post-Demokratie“ bezeichnet, ist diese Form von Alternativlosigkeit, in der die tatsächlichen Meinungen der Bürger gegenüber den Advokaten ihrer vermeintlich vernünftigen Überzeugungen auf der Strecke bleiben.⁹⁰¹ Auch eine in moralische Schranken gewiesene Politik bedeutet deshalb ein Problem für demokratische Stabilität. Es besteht in der Frustration demokratischer Erwartungen, wenn der Dissens mit vorherrschenden Interpretationen darüber, welche politischen Programme als kompatibel mit den Grenzen der Demokratie zu gelten haben, keine demokratischen Kanäle mehr findet.⁹⁰² Nicht nur unter der Voraussetzung neoliberaler Hegemonie, sondern auch „[w]enn Politik im Register der Moral ausgetragen wird, können Antagonismen keine agonistische Gestalt annehmen.“⁹⁰³ Auch in diesem Fall gilt dann, dass der unvermeidliche politische Antagonismus sich in ungezähmter Form Bahn zu brechen droht: Die von der scheinbaren Alternativlosigkeit einer moralphilosophisch gerechtfertigten Grundstruktur frustrierten Bürger finden Gehör bei politischen Demagogen, die zwar sehr wohl mit Alternativen aufwarten, aber eben solchen, „deren Wesen den demokratischen Umgang mit ihnen erschwert“⁹⁰⁴. Auch in diesem Zusammenhang scheint Mouffe das Erstarken rechtspopulistischer Parteien auf dem politischen Parkett insbesondere in Europa zu sehen, die eine „Wiederaneignung von Demokratie“⁹⁰⁵ in Aussicht stellen, den Menschen, in denen sie das „Volk“ sehen, das Gefühl geben, gehört zu werden und versprechen, „ihnen Entscheidungsmacht zurückzuerstatten.“⁹⁰⁶ Die nicht erhörte Kritik an hegemonialen Vorstellungen richtigen Zusammenlebens *in* der Demokratie wird zur Fundamentalkritik *an* den Institutionen einer demokratischen Gesellschaft, die als taub erfahren wird.

⁹⁰¹ Mouffe (2016), S. 11.

⁹⁰² Vgl. Mouffe (2014), S. 180 u. Mouffe (2007a), S. 10.

⁹⁰³ Mouffe (2007a), S. 99.

⁹⁰⁴ Mouffe (2007a), S. 94.

⁹⁰⁵ Mouffe (2016), S. 11.

⁹⁰⁶ Mouffe (2007a), S. 93. Vgl. auch Mouffe (2008a), S. 21, 45f. u. 105 u. Mouffe (2014), S. 176ff.

Es ist bei Mouffe nicht immer ganz klar, welche Spielart des Liberalismus sie aus radikaldemokratischer Warte kritisiert. An einigen Stellen erachtet sie die „unter der Hegemonie des Neoliberalismus realisierte Stabilisierung“⁹⁰⁷ des demokratischen Kräftespiels als Ursache für die Gefährdung der Stabilität der Demokratie überhaupt. An anderen Stellen beklagt sie eine „moralistische Tendenz“⁹⁰⁸, nach der universelle Freiheitsrechte, deren Anerkennung als eine Frage der Vernunft dargestellt wird, die Grenzen politischer Verfügung festlegen. Programmatisch ist einem marktradikalen Neoliberalismus und einem egalitären Liberalismus wenig gemeinsam. Im einen Fall wird die Politik auf die Garantie ungehinderter Marktkräfte festgelegt. Im anderen Fall hat sie bestimmte Grundsätze der Gerechtigkeit zu gewährleisten. Die Unterschiede in der jeweiligen Freiheitskonzeption, der Auffassung von den Bedingungen bürgerlicher Gleichheit und der Reichweite der Staatstätigkeiten haben ein solches Ausmass und prägen derart die gegenwärtigen politischen Konfliktlinien zwischen rechts und links, dass es eigenartig erscheint, hierbei lediglich „zwei liberale Hauptparadigmen“⁹⁰⁹ auszumachen.

Was den Neoliberalismus und den egalitären Liberalismus allerdings eint – und worauf Mouffe letztlich fokussiert – ist ihre „‘postpolitische‘ Perspektive“⁹¹⁰, also ihr restriktives Verständnis einer Demokratie, derer Verfügung bestimmte grundlegende Normen des Zusammenlebens a priori entzogen bleiben müssen, weil sie die Regeln des Marktes oder die Regeln der Moral verletzen.⁹¹¹ In diesem „postpolitischen Geist von Ökonomisierung und Moralisation“⁹¹² stört das Pochen auf freie demokratische Entscheidungen und muss in Grenzen gehalten werden. Aber durch die Verlagerung politischer Legitimität auf vopolitische Instanzen und die damit in Kauf genommene „technokratische Auflösung des Politischen“⁹¹³ laufen rechte wie linke restriktive Demokratieauffassungen gleichermassen Gefahr, genuin demokratische Ansprüche auf Selbstgesetzgebung zu frustrieren. Es ist diese Verweigerung demokratischer Offenheit unter Verweis auf einen scheinbaren rationalen Konsens, der ein

⁹⁰⁷ Mouffe (2008a), S. 22.

⁹⁰⁸ Mouffe (2007a), S. 11.

⁹⁰⁹ Mouffe (2007a), S. 20.

⁹¹⁰ Mouffe (2011), S. 1.

⁹¹¹ Mouffe (2007a), S. 18ff., bezieht sich in ihrer Diagnose vom postpolitischen Charakter des Liberalismus auf Carl Schmitt, der in seiner Liberalismuskritik in ähnlicher Weise die Einengung des Politischen durch die Gebote der Moral oder des Marktes beklagte: „In einer überaus systematischen Weise umgeht oder ignoriert das liberale Denken den Staat und die Politik und bewegt sich statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden *Polarität von zwei entgegengesetzten Sphären*, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz. [...] Immer ist dabei zu beachten, dass diese liberalen Begriffe sich in einer typischen Weise zwischen Ethik (‘Geistigkeit’) und Ökonomik (Geschäft) bewegen und von diesen polaren Seiten her das Politische als eine Sphäre der ‘erobernden Gewalt’ aufzuheben suchen“ (Schmitt (1933), S. 51f. [Hervorhebung im Original]).

⁹¹² Thaa (2011), S. 134.

⁹¹³ Jörke (2006b), S. 262.

Gefühl der Machtlosigkeit seitens der Bürger gegenüber „Konsens-Eliten“⁹¹⁴ provoziert, das sich im besten Fall in „Apathie und Entfremdung von der politischen Partizipation“⁹¹⁵, in einer stillen Abwendung von den demokratischen Institutionen niederschlägt. Im problematischeren Fall verschafft es sich Ausdruck in gewalttätigen Randalen oder in der Unterstützung solcher Bewegungen, die ein „Volk“ als politischen Akteur anbieten, das sich über exklusive ethnisch-nationale Merkmale definiert und dadurch die demokratischen Grundprinzipien der Gleichheit und Freiheit aller Gesellschaftsmitglieder in Frage stellt. Unter dem Gesichtspunkt demokratischer Stabilität ist also zu schliessen: Die Unterstellung eines politischen Konsenses *innerhalb* der Demokratie gefährdet die Konsensfähigkeit von Demokratie überhaupt, von dem der Erfolg dieser Staatsform – wie jedes hegemonialen Projekts – letztlich zehrt.

Die neo-gramscianische Demokratietheorie mit ihrem Verweis auf den Primat des Politischen trägt unter dieser Hinsicht dem Problem demokratischer Stabilität besser Rechnung. Denn erstens anerkennt sie, dass der Bestand der Demokratie nicht vom (unmöglichen) theoretischen Nachweis ihrer Richtigkeit abhängt, sondern davon, ob sie sich als praktisch anschlussfähig gegenüber den Ansprüchen der Bürger erweisen kann. Und zweitens geht sie davon aus, dass diese Anschlussfähigkeit durch die Gewährleistung der Interpretationsoffenheit ihrer Grundprinzipien ermöglicht wird, und gerade nicht durch den Versuch einer (unmöglichen) theoretischen Vorwegnahme ihrer richtigen Deutung. Die Anerkennung der (doppelten) Radikalität der Demokratie, so lassen sich die Überlegungen von Laclau und Mouffe deuten, garantiert besser ihre Stabilität, als der Versuch einer vorpolitischen Festlegung ihrer Restriktionen.

⁹¹⁴ Mouffe (2007a), S. 89.

⁹¹⁵ Mouffe (2014), S. 29. Vgl. auch Mouffe (2008a), S. 105.

6. Antiexpertokratie und die Logik der Störung (Rancière)

Der französische Philosoph Jacques Rancière spitzt den Gedanken demokratischer Unbestimmtheit und Offenheit zu, um den die libertären und neogramscianischen Ansätze kreisen. Demokratie besteht demnach in der Möglichkeit zur Störung und Problematisierung jeglicher institutionellen Ordnung – möge sie auch dem Ziel verschrieben sein, die Demokratie selbst zu festzuschreiben. Diese radikale Demokratieverständnis ist eingebettet in ein theoretisches Werk, das eine dezidiert antiexpertokratische Stossrichtung hat. In seinen historischen Schriften zum Proletariat des 19. Jahrhunderts – und in Abgrenzung zu seinem Lehrer Louis Althusser – distanziert sich Rancière vom Gestus der höheren Einsicht des (marxistischen) Wissenschaftlers gegenüber der scheinbar ideologisch verblendeten Arbeiterschaft, die eines Advokaten bedarf.⁹¹⁶ Sein pädagogisches Werk wiederum kritisiert ein Verständnis von Emanzipation, das auf die Unterweisung Unwissender durch Wissende setzt und dabei vergisst, wie sehr schon die Aufteilung in Experten und Novizen eine Ungleichheit perpetuiert, die dem Emanzipationsgedanken Hohn spricht.⁹¹⁷ Der expertokratische Gestus sowohl des Fürsprechens wie auch des Unterweisens stellt für Rancière eine Geringschätzung der Fähigkeit von Menschen dar, ihrer Perspektive und ihren Anliegen mit eigener Stimme Geltung zu verschaffen.⁹¹⁸ In seinen demokratietheoretischen Arbeiten führt Rancière diesen Gedanken in einer Weise weiter, die für das restriktive Demokratieverständnis linksliberaler wie konservativer Provenienz eine Herausforderung darstellt: Sofern auch in der politischen Philosophie und Praxis Tendenzen der Fürsprache und Ansprüche auf höhere Einsicht festzustellen sind, hat das antidemokratische Züge – und letztlich die Demokratie destabilisierende Auswirkungen. Es wird im Folgenden darum gehen,

⁹¹⁶ In *La nuit des prolétaires* geht Rancière (2005) den nonkonformistischen Stimmen solcher Arbeiter nach, deren Anliegen im Frankreich nach der Julirevolution 1830 nicht recht zu den Thesen über die Kämpfe, die Interessen und überhaupt die „Sache“ der Arbeiter passten, wie sie der sozialistischen Avantgarde, den „intellektuellen Freunden des Volkes“ (S. 11) vorschwebten, die sich als ihre Advokaten verstanden. Althusser, so Rancière, wiederhole in seinem Verweis auf die ideologische Befangenheit des Proletariats eben diesen paternalistischen Gestus (vgl. ebd., S. 14f. u. Rancière (1974)). Eine ähnliche Kritik richtet Rancière (2010) an Pierre Bourdieu, dem er vorwirft, dass er den Objekten seiner soziologischen Untersuchungen nicht zumutet, die kulturellen Mechanismen ihrer Unterdrückung zu durchschauen, geschweige denn ihnen zu entkommen (S. 225-272 u. S. 296ff., vgl. hierzu Sonderegger (2012), S. 253ff.). Ein Beispiel für einen solchen nonkonformistischen Geist, der sich gegen die Rolle des ausgebeuteten und ideologisch verblendeten Arbeiters sperrt, ist der Tischler Louis Gabriel Gauny, dessen gesammelte philosophische Schriften Rancière unter dem Titel *Le philosophe plébéien* herausgab (vgl. Gauny (1983)).

⁹¹⁷ In *Le maître ignorant* greift Rancière in diesem Zusammenhang auf die Erfahrungen des Französischlektors Joseph Jacotot zurück, der anfangs des 19. Jahrhunderts in Louvain niederländischen Kindern erfolgreich französisch beigebracht hatte, ohne ihnen etwas erklären zu können, weil er des Niederländischen nicht mächtig war. Jacotot entwickelte daraus eine Unterrichtsmethode, die von der intellektuellen Ebenbürtigkeit von Lehrenden und Lernenden ausgeht (vgl. Rancière (1987), insb. S. 217ff.). Zur Pädagogik Rancières vgl. auch Sternfeld (2009), S. 25-51. Für einen Überblick über sein vielfältiges theoretisches Werk vgl. Niederberger (2004) und Klass (2009).

⁹¹⁸ Vgl. hierzu Deranty (2003), S. 139f.

ausgehend von Rancières Politikverständnis (6.1) den Sinn der Radikalität seiner Demokratiekonzeption zu erhellen (6.2) und eine entsprechende radikaldemokratische Kritik an expertokratischen Tendenzen in der demokratischen Theorie und Praxis der Gegenwart zu formulieren (6.3).

6.1. Die Ordnung des Sagbaren und ihre Problematisierung

Ein Ansatzpunkt zum Verständnis der demokratiethoretischen Überlegungen Rancières bildet, was er den „Skandal der Politik“ nennt, nämlich „das Fehlen ihrer eigenen Fundierung“⁹¹⁹. Gemeint ist, dass alle vermeintlichen Wahrheiten über letzte und richtige Ziele der Politik wiederum das bloße Resultat der Durchsetzung partikularer Perspektiven in politischen Auseinandersetzungen sind. Die mit einem Wahrheitsanspruch auftretende „Philosophie kommt zuallererst in Bezug auf die Politik ‘zu spät‘“, wie Rancière in Anlehnung an Hegels berühmte Passage aus der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* festhält: „Politik [ist] bereits da, ohne ihr Prinzip oder ihre *Arche* abzuwarten.“⁹²⁰ Die politische Philosophie, so Rancière, hat diesen Skandal der Politik nie ertragen und immer versucht, der Politik ihre Prinzipien, ihr Unbestreitbares vorzuhalten, statt umgekehrt die Bestreitbarkeit und also Politisierbarkeit jeder Bestimmung ihrer „eigentlichen“ Zwecke, ihrer „eigentlichen“ Bedeutung, des „eigentlichen“ Gemeinwohls etc. anzuerkennen. Jeder Versuch aber, das Politische derart theoretisch festzulegen, schafft es dadurch zugleich ab, weil kein Anlass für politischen Streit mehr bestünde, wo die Wahrheit zugänglich gemacht wäre.⁹²¹ Diese „Verwirklichung-Beseitigung der Politik“⁹²², so Rancière, hat die politische Philosophie in drei Varianten angestrebt⁹²³: Die *Archi-Politik*, für die Platons politische Philosophie symptomatisch stehe, versuche ein Prinzip (*ἀρχή*) der politischen Ordnung unabhängig von den Meinungen der politischen Subjekte als richtig und verbindlich auszuweisen.⁹²⁴ Die *Para-*

⁹¹⁹ Rancière (2002), S. 73.

⁹²⁰ Rancière (2002), S. 73. Bei Hegel geht es um den Gedanken, wonach die Philosophie nicht *a priori* bestimmen kann, wie die Welt sein soll, sondern als Kind dieser Welt diese allerhöchstens, wie sie geworden ist, zu deuten vermag. Vgl. Hegel (1970), Vorrede (S. 27f.): „Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ [Hervorhebungen im Original].

⁹²¹ Vgl. Rancière (2008a), S. 39. Vgl. auch Rancière (1996a), S. 80: „Die Politische Philosophie ist ein Denken, das mit dem Politischen Schluss zu machen [...] sucht.“

⁹²² Rancière (2002), S. 77.

⁹²³ Vgl. zum Folgenden auch Bosteels (2010).

⁹²⁴ Vgl. Rancière (2002), S. 77-81.

Politik, von Aristoteles geprägt, stufe die offene politische Auseinandersetzung im δῆμος auf bloss *eine* Logik im übergreifenden Konflikt zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie zurück, die sich gegenseitig in Schach halten sollen.⁹²⁵ Die kontraktualistische Tradition der politischen Philosophie – von Hobbes bis Rawls – ist davon lediglich eine Variante, nämlich als „Para-Politik des Vertrags und der Souveränität“⁹²⁶, die den demokratischen Streit auf das Gedankenexperiment des Gesellschaftsvertrags verkürzt. Die Bindung an den Willen realer Bürger wird ersetzt durch die Bindung an die vernünftigerweise zu erwartenden und von der Philosophie zu rekonstruierenden Entscheide hypothetischer Naturzustands- oder Urzustandsbewohner.⁹²⁷ Die Philosophie diktiert hier dem Bürger nichts, aber sie versteht sich als Advokatin für sein rationales Selbst. Die *Meta-Politik* schliesslich, für die der Marxismus stehe, mache im Antagonismus klassenspezifischer Interessen die vermeintlich wahre Dynamik *jenseits* von Konflikten über politische Werte aus, mit deren Auffassung als blosse Ideologien die „Wahrheit der Lüge oder Wahrheit der Illusion“⁹²⁸ behauptet wird.⁹²⁹ Diese philosophischen Versuche, etwas für die Politik unbedingt Geltendes auszumachen, verkennen letzten Endes, so Rancière, ihre eigene Situierung im politischen Kräftefeld. Sie bewegen sich selber im Rahmen des „Politischen“ (*le politique*), das genaugenommen im Zusammenspiel zweier Logiken besteht, die Rancière als „Polizei“ (*la police*) und als „Politik“ (*la politique*) bezeichnet.⁹³⁰

„Polizei“ und das „Unvernehmen“ von Widerspruch

„Polizei“ meint dabei natürlich nicht die spezifische Institution der Ordnungskräfte, aber auch nicht die politischen Staatsapparate im engeren Sinne, sondern die Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen, die an der Etablierung einer bestimmten Gesellschaftsordnung teilhaben.⁹³¹ Rancière knüpft dabei an einen umfassenden Polizeibegriff an, wie ihn Michel Foucault der Staatstheorie der Neuzeit entnimmt.⁹³² Dabei betont er aber, grob gesagt, weniger den „technischen“ Aspekt der Bevölkerungsführung, sondern mehr den „ästhetischen“ Aspekt der Festlegung sinnvoller politischer Problembereiche. Die polizeiliche Ordnung ist demnach nicht nur als ein Komplex rechtlicher Normen zu verstehen, die das Handeln der Gesellschaftsmitglieder koordinieren, Chancen verteilen und Hierarchien etablieren. Sie ist in

⁹²⁵ Vgl. Rancière (2002), S. 81-93.

⁹²⁶ Rancière (2002), S. 92.

⁹²⁷ Vgl. Rancière (2002), S. 87-93, sowie Rancière (1996a), S. 109.

⁹²⁸ Rancière (2002), S. 96 [Hervorhebung getilgt].

⁹²⁹ Vgl. Rancière (2002), S. 93-104 u. Rancière (1996a), S. 107-109.

⁹³⁰ Rancière (2002), S. 42. Zur Unterscheidung von *le politique*, *la politique* und *la police*, vgl. Rancière (1998), S. 113.

⁹³¹ Vgl. Rancière (2002), S. 40.

⁹³² Vgl. z.B. Foucault (2005), S. 188ff.

einer fundamentaleren Weise auch eine Wahrnehmungsordnung, eine „Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren“⁹³³, eine spezifische „Aufteilung des Sinnlichen“⁹³⁴ (*partage du sensible*). Damit ist eine Deutungsweise der geteilten Welt gemeint, die gewisse Anliegen und Perspektiven als plausibel, gewisse Sprecher als legitim erscheinen lässt, und andere im „Unvernehmen“ (*mésentente*) belässt. Die Denkfigur des Unvernehmens bezeichnet das Eigentümliche einer jeden polizeilichen Ordnung, dass die politische Auseinandersetzung über sie in einem Denkraum und einem Vokabular stattfindet, in denen sich gewisse alternative Positionen *als alternative* nicht sinnvoll formulieren lassen und also bestimmte Formen der Kritik und des Widerstandes nicht angemessen zum Ausdruck kommen. Jede polizeiliche Ordnung ist in diesem Sinne restriktiv, dass in ihr der Protest, das Aufbegehren bestimmter Subjekte oder Gruppen zwar wahrgenommen werden mag, aber immer nur im Rahmen der gegebenen „Aufteilung des Sinnlichen“, mithin verzerrt statt authentisch. Ihre Äußerungen erscheinen dann wahlweise als „Schreie des Hungers, der Wut oder der Hysterie“⁹³⁵, als „Lärm“, „Gepolter“, „Nörgelei“, „Querulanz“ etc. von „Radikalen“, „Unverbesserlichen“, „Extremisten“, „Unvernünftigen“ etc. Die Irrelevanz bestimmter Ansichten wird dabei ebenso vorausgesetzt wie die Illegitimität bestimmter Sprecher, die keine Stimme haben in der politischen Auseinandersetzung und in diesem Sinne „Anteillose“ (*sans-part*) sind.⁹³⁶

So haben die antiken Skythen die Revolte ihrer Sklaven nicht als Angriff von Gegnern auf Augenhöhe verstehen können, dem sie mit Waffen hätten begegnen müssen, sondern als Gebaren widerspenstigen belebten Eigentums, das mit der Peitsche des Herrn beantwortet werden musste.⁹³⁷ So verstanden die römischen Patrizier die Ansprüche der Plebejer auf politische Selbstbestimmung als „‘eine Art Blöken, was Zeichen eines Bedürfnisses und keine Äußerung von Intelligenz‘ sei“⁹³⁸. Und so konnte in der Frühzeit des Kapitalismus der Arbeiterstreik nicht als zulässiges Handeln im Rahmen einer Sozialpartnerschaft verstanden werden, sondern erschien als Vergehen gegenüber dem unantastbaren Eigentum des Kapitalisten, als Vertragsbruch, zu dem es kein Recht geben kann.⁹³⁹ Die Liste der Beispiele

⁹³³ Rancière (2002), S. 41.

⁹³⁴ Vgl. Rancière (2006). Mit dem Ausdruck des *partage du sensible* möchte Rancière deutlich machen, dass „der Politik [...] eine Ästhetik zugrunde [liegt]“ (S. 26), die im Sinne von Kants System der Formen *a priori* als Bedingung der Möglichkeit dafür zu verstehen ist, dass überhaupt bestimmte Anliegen, Bedürfnisse, Interessen etc. im politischen Resonanzraum erfahren werden (vgl. ebd.).

⁹³⁵ Rancière (2003), S. 116.

⁹³⁶ Rancière (2002), S. 22 u. 62.

⁹³⁷ Vgl. Rancière (2002), S. 24f.

⁹³⁸ Rancière (2003), S. 116. Vgl. auch Rancière (1996a), S. 84 u. Rancière (2002), S. 34ff. u. 62f. Rancière bezieht sich hier auf eine Lehrfabel des französischen Schriftstellers Pierre-Simon Ballanche, der den Bericht von Titus Livius über die Sezession der römischen Plebejer auf dem Aventinberg neu verfasst.

⁹³⁹ Vgl. Rancière (2002), S. 64.

liesse sich beliebig verlängern: Die Wahlrechtsforderungen von Frauen oder wirtschaftlich Unselbständigen machten in einem politischen Denkraum schlicht keinen Sinn, der politische Mündigkeit mit sozialer oder ökonomischer Unabhängigkeit gleichsetzte. Häusliche Gewalt war nicht vernünftigerweise als Offizialdelikt verstehbar, solange der Haushalt als Bastion der Privatsphäre begriffen wurde. Menschen schwarzer Hautfarbe waren politisch unsichtbar, ihre Forderungen nach Bürgerrechten blieben im Unvernehmen in einer Demokratie, die politische Gleichheit an rassische Gleichheit knüpfte.⁹⁴⁰ Auch das Anliegen, in der Schule ein Kopftuch tragen zu dürfen, kann nicht als authentisch verstanden werden in einem liberalen Denkraum, der von einem Widerspruch zwischen Selbstbestimmung und Traditionsverbundenheit ausgeht oder den Schleier nur als Symbol männlicher Unterdrückung zu denken vermag.⁹⁴¹

Die polizeiliche Ordnung erbringt also die doppelte Leistung, einerseits bestimmte Auffassungen vom richtigen Zusammenleben institutionell durchzusetzen und sie andererseits vor Kritik zu immunisieren, indem sie solche Kritik und ihre Vertreter als unsinnig, extravagant, absurd, unvernünftig dastehen lässt – sie „zählen“ schlichtweg nicht.⁹⁴² Diese Form der Immunisierung, das „Unvernehmen“ alternativer Perspektiven, verleiht der vorherrschenden polizeilichen Ordnung eine Robustheit, die die Situationen rar werden lässt, in denen sie herausgefordert wird. Sie ist geschützt durch das funktionale Äquivalent des Ordnungshüters, der den Beobachtern einer politischen Demonstration zuruft: „Weiterfahren! Es gibt nichts zu sehen.“⁹⁴³ Die polizeiliche Ordnung ist der Normalbetrieb des Politischen, in dem wohl immer wieder öffentlich gestritten wird, aber die Kategorien, in denen diese Dispute ausgefochten werden, nicht zur Disposition stehen. Wenn nun Rancière vom „Unvernehmen der Politik durch die Philosophie“⁹⁴⁴ spricht, so ist damit gemeint, dass auch die politische Philosophie Teil dieser Immunisierungslogik einer bestimmten polizeilichen Ordnung ist, soweit sie (sei es als Archi-, Meta- oder Para-Politik) „vernünftige“ politische Zielsetzungen, „eigentliche“ politische Aktivitäten, „wahrhaft“ politische Themenfelder a priori bestimmt und eingrenzt.

⁹⁴⁰ Vgl. hierzu die eindrücklichen ersten Seiten von Ralph Ellisons Roman *Invisible Man*, worin der schwarze Protagonist seine Unsichtbarkeit für die weissen Mitmenschen beschreibt – „because of a peculiar disposition of the eyes of those with whom I come in contact. A matter of the construction of their *inner* eyes, those eyes with which they look through their physical eyes upon reality“ (Ellison (1952), S. 3 [Hervorhebung im Original]). Die Metapher von der Unsichtbarkeit (aufgrund der Einrichtung der Sinne) soll hier dasselbe deutlich machen, was Rancière mit dem Unvernehmen (aufgrund der Aufteilung des Sinnlichen) meint: Die verhinderte Wahrnehmung von Menschen als Personen, deren Forderungen zumindest Gehör und Antwort gebührt.

⁹⁴¹ Vgl. hierzu z.B. Joris/Rieder (2010), insb. S. 97-100.

⁹⁴² Rancière (2002), S. 41, vgl. hierzu auch Niederberger (2009b), S. 104f.

⁹⁴³ Vgl. Rancière (2008a), S. 33.

⁹⁴⁴ Rancière (2002), S. 12.

„Politik“ als Moment der Gleichheit und Offenheit

Für „Politik“ im engeren Sinne stehen gemäss Rancière nun eben diese seltenen Momente, in denen die polizeiliche Ordnung unterbrochen wird, um auch die Voraussetzungen zu problematisieren, auf denen sie ruht.⁹⁴⁵ Politisch ist nicht schon eine kritische Intervention im Rahmen des etablierten politischen Koordinatensystems, sondern, radikaler, eine „Intervention in das Sichtbare und das Sagbare“⁹⁴⁶, eine Infragestellung der gegebenen Auffassungen von Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit. „L’activité politique [...] fait voir ce qui n’avait pas lieu d’être vu, fait entendre un discours là où seul le bruit avait son lieu. [...] Spectaculaire ou non, [elle] est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l’ordre policier par la mise en acte d’une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d’une part des sans-part, laquelle manifeste elle-même, en dernière instance, la pure *contingence* de l’ordre, l’*égalité* de n’importe quel être parlant avec n’importe quel autre être parlant.“⁹⁴⁷ Von Politik ist in solchen Situationen zu sprechen, in denen die vormaligen Anteillosen, die Unvernommenen, sich ihren Anteil nehmen, sich also als ebenbürtige politische Subjekte in Szene setzen – Rancière spricht von „subjectivation politique“⁹⁴⁸ – und damit zum Ausdruck bringen, dass der Letztgültigkeitsanspruch der geltenden Kategorien des politischen Denkens ausgesetzt ist. Politik ist in diesem Sinne „als Konflikt verschiedener Welten – nicht verschiedener Interessen oder Werte“⁹⁴⁹ zu verstehen: In politischen Situationen steht ein gemeinsamer Deutungsrahmen, der Massstäbe und Prämissen für einen deliberativen Austausch ermöglichte, gerade in Frage, weshalb die Inklusion der Anteillosen und ihrer Perspektive nicht durch ein argumentatives Überzeugen der Hüter des etablierten Denkens bewirkt werden kann.⁹⁵⁰ Der politische Einbezug vollzieht sich vielmehr „polemisch und gewaltsam [...], auf die Weise des Einbruchs“⁹⁵¹. Paradigmatisch dafür sind Streiks, Kundgebungen, Proteste, Demonstrationen, Aufstände, aber auch längerfristige soziale Bewegungen verschiedener Art, denen gemeinsam ist, dass sie sich nicht innerhalb der hergebrachten Institutionen und politischen Strukturen authentisch zum Ausdruck bringen können: „Ce peut être l’activité [...] de ces ouvriers du xix^e siècle qui mettent en raisons collectives des relations de travail qui ne relèvent que d’une infinité

⁹⁴⁵ Vgl. Rancière (2008b): „Politik gibt es [...] nur als Ausnahme zu den Gesetzen, denen das Zusammenleben gewöhnlich untersteht.“

⁹⁴⁶ Rancière (2008a), S. 32.

⁹⁴⁷ Rancière (1995), S. 53 [Hervorhebungen: R.M.]

⁹⁴⁸ Rancière (1995), S. 60.

⁹⁴⁹ Rancière (2008b). Vgl. auch Rancière (2003): „Der politische Dissens ist kein schlichter Interessens-, Meinungs- oder Wertekonflikt. Worum es dabei geht, ist ein Konflikt um [...] die Situation selbst, den Streit um das, was sichtbar ist oder nicht.“

⁹⁵⁰ Vgl. Rancière (2002), S. 60ff. u. Rancière (2003), S. 120. Vgl. hierzu auch Deranty (2003), S. 150, Niederberger (2004), S. 136f. u. Bedorf (2010), S. 26.

⁹⁵¹ Rancière (1996b), S. 135.

de rapports individuels privés. Ou encore celle de ces manifestants ou barricadiers qui littéralisent en ‘espace public‘ les voies de communication urbaines.“⁹⁵² Der Feminismus, die 68er-Unruhen, aber auch die Bewegung der *sans-papiers* wären ebenso zu nennen.⁹⁵³

Die Momente der Politik erbringen demnach mit der Inszenierung des „Anteils der Anteillosen“ ebenfalls eine doppelte Leistung. *Einerseits* geben sie die fundamentale *Gleichheit* zwischen politischen Akteuren zu erkennen, die vormals in einem Verhältnis der Unterordnung waren, das nicht problematisierbar war, weil es als natürlich verstanden wurde. „Politik geht [...] vom Axiom der Gleichheit aus, d.h. von der gleichen Befähigung eines jeden, ein Akteur auf der Bühne der Gemeinschaft zu sein“⁹⁵⁴. Die Rede vom „Axiom“ soll dabei zum Ausdruck bringen, dass diese Gleichheit nicht als Forderung, als Norm zu verstehen ist, die an die Politik herangetragen wird, sondern als Vorausgesetztes, als Gegebenheit in der Interaktion zwischen Menschen, die in politischen Momenten lediglich gleichsam *aufgedeckt* wird: „[L’*égalité*] n’est pas une valeur que l’on invoque mais un universel qui doit être présupposé, vérifié et démontré en chaque cas.“⁹⁵⁵ Gemeint ist auch nicht soziale Gleichheit im Sinne einer Angleichung der Lebensverhältnisse, sondern eine eminent politische Ebenbürtigkeit im Mitbefinden über die Normen des gemeinsamen Zusammenlebens und im Mitprägen der politischen Denkordnung: „Es gibt Politik, wenn die als natürlich vorausgesetzte Logik der Herrschaft von dem Effekt dieser Gleichheit durchkreuzt wird.“⁹⁵⁶ *Andererseits* bedeutet Politik auch den Bruch mit einer etablierten Ordnung und die Eröffnung der Möglichkeit einer neuen Art, soziale Verhältnisse zu deuten und zu regeln, ohne dass diese als letztgültig begriffen werden müsste. „Politik ist eine Logik der Störung und Unterbrechung, nicht der (Um-)Gestaltung“⁹⁵⁷ – politisch ist also allein die Aufhebung, nicht die Neukonfigurierung einer polizeilichen Ordnung. In der wirksamen Infragestellung von vormals für notwendig, ewig, wahr etc. Erachtetem wird in Erinnerung gerufen, wie sehr unser politisches Koordinatensystem von wechselhaften Kräfteverhältnissen abhängt und historisch veränderlich ist. Politik heisst also auch, dass „jede Ordnung der Verteilung der Körper nach Funktionen, die ihrer ‘Natur‘ entspricht [...] auf ihre Kontingenz verwiesen“⁹⁵⁸ und die Vorläufigkeit und *Offenheit* jedes politischen Denkrahmens herausgestellt wird.

⁹⁵² Rancière (1995), S. 53.

⁹⁵³ Vgl. z.B. Rancière (2014), S. 223ff. sowie Meyer (2011), S. 25.

⁹⁵⁴ Rancière (2008b).

⁹⁵⁵ Rancière (1998), S. 116. Vgl. auch Rancière (1996a), S. 86. Hierzu auch Krasmann (2010), S. 86 u. Sonderegger (2012), S. 256.

⁹⁵⁶ Rancière (2002), S. 29.

⁹⁵⁷ Hirsch (2009), S. 215.

⁹⁵⁸ Rancière (2002), S. 111.

6.2. Demokratie als anarchischer Moment

Dieses Verständnis von Politik – mit ihrer doppelten Leistung, die fundamentale Gleichheit der politischen Akteure aufzudecken und die Offenheit jeder politischen Denk- und Gesellschaftsordnung hervorzuheben – bringt für Rancière zugleich das Eigentümliche der Demokratie zum Ausdruck: „Politik und Demokratie bedeuten im Prinzip das Gleiche.“⁹⁵⁹ Demokratie lässt sich demnach nicht zurückführen auf das uns geläufige Insgesamt an Rechten und Institutionen zur Gewährleistung der Rückbindung staatlicher Souveränität an das Volk. Keine eigentliche Staatsform ist damit gemeint, sondern die genuin politische Idee selbst, dass unter Rekurs auf das Gleichheitsprinzip jede Gesellschaftsordnung revidierbar ist: „La démocratie n’est pas un régime ou un mode de vie sociale. Elle est l’institution de la politique elle-même“.⁹⁶⁰ Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten zur *politique* im Gegensatz zur *police* sollte der radikale Grundzug von Rancières Demokratieverständnis stärker hervortreten.

Die Radikalität der Demokratie besteht *erstens* darin, dass sie keine politische Expertise anerkennt. Sie setzt die gleiche Position der politischen Subjekte voraus, auch noch den Denkrahmen infrage zu stellen, in dem Demokratie stattfindet. Von demokratischen Momenten kann dann gesprochen werden, wenn das Unvernehmen überwunden wird und die Deutungshoheit über sinnvolle politische Probleme nicht an bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten – Rancière spricht von Titeln – gebunden ist: Nicht an die Herkunft, nicht an das Alter, nicht an die Stärke, aber auch nicht an Wissen.⁹⁶¹ In solchen Momenten steht die Möglichkeit Allen offen, beispielsweise Zusammenhänge sichtbar zu machen, die im Rahmen der herrschenden Logik des politischen Denkens keinen Sinn machen, in deren Lichte sich aber plötzlich neue Regelungen aufdrängen: Etwa den Zusammenhang zwischen dem Gleichheitsanspruch der Menschenrechte und dem Anspruch der Arbeiterschaft auf Selbstorganisation, den die Arbeiterbewegung in der bürgerlichen politischen Welt zum Ausdruck brachte.⁹⁶² Oder den Zusammenhang zwischen der gleichen Bestimmung von Frauen und Männern für das Schafott und ihrer gleichen Berechtigung, das Wort auf dem politischen Podium zu ergreifen, auf den Olympe de Gouges in ihrer patriarchalischen Welt hingewiesen

⁹⁵⁹ Rancière (2008b).

⁹⁶⁰ Rancière (1995), S. 142. Ebenso ebd.: „Toute politique est démocratique en ce sens précis: non pas le sens d’un ensemble d’institutions, mais celui de formes de manifestation qui confrontent la logique de l’égalité avec celle de l’ordre policier.“ Vgl. auch Rancière (2008a), S. 19, Rancière (2003), S. 118 u. Rancière (1996b), S. 129.

⁹⁶¹ Vgl. Rancière (2011), S. 49ff. Rancière erinnert in diesem Zusammenhang an die Auflistung entsprechender „Berechtigungen zur Herrschaft“ in Platons *Nomoi*, die in der Gesetzgebung möglichst gleichmässig berücksichtigt werden sollen. Vgl. Platon (1959) III, 10, 690a-690c.

⁹⁶² Vgl. Rancière (1996b), S. 135f.: „Es geht also darum, das zusammensehen zu lassen, was als getrennt auftritt und was nicht zusammengesehen werden soll. Etwa den Raum der Ausübung der Gleichheit und den Arbeitsplatz.“ Vgl. auch Rancière (2002), S. 52.

hat.⁹⁶³ Diese radikaldemokratische Gleichheit der Deutungsmacht verbietet jede Annahme privilegierter Positionen zur Behauptung der Regelungsbedürftigkeit bestimmter sozialer Verhältnisse, zur Definition des Gemeinwohls, zur Bestimmung darüber, welche Entscheide als vernünftig gelten können, welche die „wahren“ Interessen der Bürger seien etc. Sie mahnt damit gerade auch der politischen Philosophie eine gewisse Bescheidenheit an. Tritt diese auf im Gestus der Aufklärung von Bürgern, deren Emotionalität, Kurzsichtigkeit und Eigeninteresse der Korrektur nüchterner rationaler Reflexion bedürfen, so stellt sie sich in die Tradition eines antidemokratischen Denkens, in einen „Elitediskurs über die Gefährlichkeit des ignoranten Mobs und den Egoismus der demokratischen Individuen“⁹⁶⁴, der bis auf Platon zurückreicht. Zu den problematischsten Angriffen auf die Demokratie gehören demnach die öffentlichen Interventionen einer vermeintlichen intellektuellen Elite, die eine höhere Einsicht in die Gebote und Verbote geltend machen, die eine demokratische Ordnung impliziert, und aus dieser Warte Konsumismus, Individualismus, aber auch Ansprüche auf kulturelle Differenz kritisieren.⁹⁶⁵ Sie reklamieren damit eine Expertise für sich, die sie dem Volk nicht zumuten und verfolgen eine politische Pädagogik der Unterweisung, die Rancière schon in seinem Band über den Schulmeister Joseph Jacotot vehement abgelehnt hatte. Wenn er schreibt, dass in der Demokratie die „Gleichheitslogik der Logik der polizeilichen Ordnung gegenübergestellt wird“⁹⁶⁶, so hat dies im Wesentlichen eine *antiexpertokratische* Stossrichtung.

Zweitens ist Demokratie insofern radikal, als sie nur als symbolische Referenzidee dient, die sich auch noch gegen ihre Institutionalisierung sperrt und „im Bereich der reinen Negativität“⁹⁶⁷ verbleibt, im „Dazwischen“ zwischen der hergebrachten und einer neuen, alternativen polizeilichen Ordnung.⁹⁶⁸ Demokratie ist flüchtig.⁹⁶⁹ Bei aller Bindung an die Idee der Gleichheit verschwindet sie in dem Moment (respektive verhärtet sich zu einer polizeilichen

⁹⁶³ Vgl. de Gouges (1989), S. 53: „[L]a Femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune [...]“ Vgl. hierzu Rancière (2004), S. 303f. u. Rancière (2011), S. 73f.

⁹⁶⁴ Rancière (2007), S. 21.

⁹⁶⁵ Rancière denkt dabei an die Publizistik der „nouveaux philosophes“ in Frankreich, etwa Bernard-Henri Lévy, Pascal Bruckner oder Alain Finkielkraut, aber auch an die Abkehr enttäuschter Marxisten von einer demokratischen Bürgerschaft, die in ihren Augen der kapitalistischen Konsumideologie verfallen ist und deshalb ihr eigentliches Wohl aus den Augen verloren hat (vgl. Rancière (2007), S. 19 u. Rancière (2011), S. 104ff.). Seine Kritik trifft zudem akademische Philosophen wie Alain Renaut und Luc Ferry, die explizit das Programm einer „philosophie politique appliquée“ verfolgen (vgl. z.B. Renaut (2003), insb. S. 170ff. und die Kritik bei Rancière (2012), S. 50).

⁹⁶⁶ Rancière (1996b), S. 129.

⁹⁶⁷ Meyer (2011), S. 31.

⁹⁶⁸ Vgl. Rancière (1996a), S. 115.

⁹⁶⁹ Vgl. Wolin (1996), S. 39, der mit dem Ausdruck „fugitive democracy“ ebenso wie Rancière jeden Versuch, Demokratie in Institutionen zu sichern, als Schritt hin zu ihrer Abschwächung deutet und zum Schluss kommt, dass von Demokratie eigentlich nur in revolutionären Momenten die Rede sein kann: „Institutionalization marks the attenuation of democracy [...]. Democracy thus seems destined to be a moment rather than a form.“

Ordnung), in dem bestimmte Interpretationen und Implikationen dieser Gleichheit als letztgültig verstanden und institutionell abgesichert werden: „Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will.“⁹⁷⁰ Die demokratische Gleichheit der Problematisierung etablierter politischer Deutungsmuster darf nicht verwechselt werden mit der „Gleichheit als Verteilungsprinzip einer gemeinschaftlichen Gerechtigkeit“⁹⁷¹, also mit konkreten Gleichheitsforderungen sozialer Bewegungen, die durch jene demokratische Gleichheit sozusagen erst die politische Bühne erreichen.⁹⁷² Auch die Anteillosen fallen in die *polizeiliche* Logik des Unvernehmens zurück, wenn sie ihre Deutungen und Forderungen, die mit substantiellen Gleichheitsvorstellungen verbunden sein mögen, für das letzte Wort halten.⁹⁷³ Das Kontingenzbewusstsein der *politischen* Logik, die die Demokratie durchzieht, impliziert, dass jede demokratisch erkämpfte spezifische Deutung demokratischer Gleichheit als eine unter einer Vielzahl möglicher „*Formen* der Demokratie“⁹⁷⁴ offen gehalten wird für neue Anfechtungen.⁹⁷⁵ Das widerspricht der Idee einer konstitutionellen Festlegung der Demokratie, ja überhaupt ihrer Absicherung in staatlichen Institutionen und Verfahren, die unterstelltermassen immer nur gewisse Hinsichten der politischen Gleichheit privilegieren: „[L]a démocratie doit toujours se séparer de la forme étatique à laquelle on cherche à la ramener.“⁹⁷⁶ Rancière hat ein auffallendes Desinteresse an Institutionen, die wir gemeinhin mit dem Ausdruck Demokratie verbinden.⁹⁷⁷ Er bringt stattdessen „eine symbolische Funktion der Demokratie zur Geltung“⁹⁷⁸, die über ihre jeweilige Institutionalisierung hinausweist. Wenn er wiederholt betont, dass Demokratie keine politische Herrschaftsform sei, so hat dies im Kern eine *antiinstitutionalistische* Stossrichtung.

⁹⁷⁰ Rancière (2002), S. 46. Vgl. auch Rancière (1996a), S. 87.

⁹⁷¹ Rancière (1996a), S. 99.

⁹⁷² Im Jargon von Rancière ist die Gleichheit der Gerechtigkeit als eine „geometrische Gleichheit“ zu verstehen, die die Institutionen auf eine harmonische Proportionierung nach Anspruchstiteln verpflichtet, während die politische Ebenbürtigkeit, also die Gleichheit der Demokratie eine „arithmetische Gleichheit“ meint, durch die Bürgerstimmen wie gleichwertige Zahlen verrechnet werden. Vgl. Rancière (2002), S. 18 u. Rancière (1996a), S. 99f.

⁹⁷³ Diese Implikationen sind gut herausgearbeitet in Niederberger (2004), S. 139ff. u. Meyer (2011), S. 25.

⁹⁷⁴ Rancière (2002), S. 110 [Hervorhebung im Original].

⁹⁷⁵ Der Sinn der Demokratie besteht also gerade darin „die Formen der Demokratie durch ihre Anfechtung am Leben zu erhalten“ (Rancière (1996b), S. 138). Vgl. hierzu insgesamt Rancière (1996b), S. 131ff. u. Rancière (2002), S. 110f.

⁹⁷⁶ Abensour/Nancy/Rancière (2009), S. 13. Niederberger (2009b), S. 103, bringt dieses antiinstitutionalistische Demokratieverständnis gut zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die Demokratie beschreibt die ‚Verfassung‘ der sozialen Wirklichkeit und nicht eine Verfassung, die der Demokratie selbst qua Recht o.Ä. auferlegt werden kann“.

⁹⁷⁷ Hirsch (2007) kritisiert bei Rancière in diesem Zusammenhang ein geradezu unpolitisches Demokratieverständnis, das die Antwort schuldig bleibt, wie, wenn nicht über staatliche Institutionen, die postdemokratische Machtlosigkeit überwunden werden könnte, die er so vehement kritisiert (vgl. insb. S. 9f. u. S. 152-155).

⁹⁷⁸ Niederberger (2009b), S. 106.

Damit steht Rancière einem explizit *anarchistischen* Demokratieverständnis nahe, wie es etwa bei Miguel Abensour anklingt, der von einem „strukturellen Konflikt zwischen der Logik des Staats auf der einen Seite und der Logik der Demokratie auf der anderen“⁹⁷⁹ ausgeht.⁹⁸⁰ In Anlehnung an die These des jungen Marx, wonach die „wahre Demokratie“ mit dem Ende des politischen Staats zusammenfällt⁹⁸¹, kommt Abensour zum Schluss: „Die Demokratie ist antistaatlich oder gar nicht“⁹⁸², sie ist die „Unordnung, die nicht dazu bestimmt ist, eine andere Ordnung zu sein“⁹⁸³. Ihre Charakterisierung als „Zäsur zwischen zwei staatlichen Formen“⁹⁸⁴ bei Abensour oder als „Unterbrechung“⁹⁸⁵ polizeilicher Ordnungen bei Rancière soll zum Ausdruck bringen, dass ihr emanzipatorisches Potential preisgegeben wird, wenn sie auf die Auseinandersetzungen zwischen freien und gleichen Bürgern *innerhalb* demokratischer staatlicher Institutionen reduziert wird, statt sie als Auseinandersetzung *über* die Fähigkeit dieser Institutionen zu verstehen, der Idee politischer Gleichheit gerecht zu werden.⁹⁸⁶ Demokratie ist der offene, lebendige politische Prozess, der sich der festen Gestalt des Staates entzieht. Die Radikalität der „wilden“ oder „rebellierenden Demokratie“, die Abensour als Verwirklichung der demokratischen Idee verteidigt, liegt gerade in dieser Distanzierung von ihrer staatlichen Formgebung: „*Démocratie radicale, démocratie sauvage, démocratie insurgeante, autant de qualificatifs de nature à marquer cet écart.*“⁹⁸⁷

6.3. Postdemokratie und die Frustration der „Anteillosen“

Die antiexpertokratischen und antiinstitutionalistischen radikaldemokratischen Überlegungen Rancières taugen als heuristisches Mittel zur Untersuchung der Frage nach der Stabilität der Demokratie, weil sie erlauben, bestimmte Tendenzen im heutigen Demokratieverständnis mit Krisensymptomen in real existierenden liberaldemokratischen Gesellschaften in Verbindung zu bringen. Unter der Bezeichnung Postdemokratie versammelt Rancière solche politischen

⁹⁷⁹ Abensour (2012), S. 209.

⁹⁸⁰ Rancière spricht bisweilen auch von „demokratische[r] Anarchie“ (Rancière (2008b)). Vgl. auch Rancière (1998), S. 113f: „La politique n’a pas d’*arkhè*. Elle est, au sens strict, anarchique.“

⁹⁸¹ Vgl. Abensour (2012), S. 7f. Abensour referiert unter anderem auf bestimmte Passagen aus Marx’ *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, in denen dieser der These zustimmt, wonach „in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe*.“ Marx meint damit aber einfach, dass die Idee der Demokratie mehr umfasse als eine politische Verfassung, die den Bürgern politische Teilhaberechte zusichere. Vgl. Marx (1956), S. 132 [Hervorhebung im Original].

⁹⁸² Abensour (2012), S. 12.

⁹⁸³ Abensour (2012), S. 222.

⁹⁸⁴ Abensour (2012), S. 16.

⁹⁸⁵ Rancière (2002), S. 108.

⁹⁸⁶ Vgl. Abensour (2012), S. 27.

⁹⁸⁷ Abensour/Nancy/Rancière (2009), S. 8f.

Tendenzen, die die „wahren“ Interessen des Volkes als einheitlich und objektiv bestimmbar darstellen. Er fasst darunter insbesondere drei Phänomene: „la juridicisation proliférante, les pratiques de l’expertise généralisée et celles du sondage permanent“⁹⁸⁸. Diese Tendenzen erachtet er als in dem Masse demokratisch defizitär, wie sie gegen das Axiom der Gleichheit und die Offenheit der Politik verstossen, während sie gleichzeitig – in ihrer Bezugnahme auf die vermeintlichen Interessen der Bürger – der Demokratie verpflichtet scheinen.

Unter den Praktiken der *Sondage* versteht Rancière die Versuche, mittels demoskopischer Erhebungen aus dem immer konfliktreichen Stimmengewirr der Öffentlichkeit so etwas wie den „eigentlichen“ Willen des Volkes oder bestimmter seiner Gruppen herauszudestillieren – gleichsam durch Reduktion auf einen statistischen Querschnitt. Diese Art von Errechnung von Meinungen und Stimmungen macht das Volk für die institutionelle Politik berechenbar, die dann – anknüpfend, besänftigend, aufklärend – darauf reagieren kann. Sie leistet aber auch der Suggestion eines politischen Konsenses Vorschub, wodurch marginale oder demoskopisch nicht operationalisierte Perspektiven ausgeblendet werden und sich das Unvernehmen der Anteillosen perpetuiert.⁹⁸⁹ Mit den Praktiken der *Expertise* ist die Tendenz gemeint, in politischen Streitfragen dem Urteil Sachverständiger hohes Gewicht beizumessen. Diese Tendenz stützt sich auf die Annahme, es gebe privilegierte Instanzen und soziale Positionen zur Bestimmung der „wahren“ Interessen des Volkes, des Gemeinwohls, des richtigen Zusammenlebens etc. – etwa Verfassungsrichter, „Wirtschaftsweise“, Ethikkommissionen – und demokratische Politik tue gut daran, sich an deren Einschätzungen und Empfehlungen zu orientieren. In der publizistischen Geringschätzung eines „demokratischen Individualismus“ bestätige „die herrschende Intelligenzija sich als die Elite [...], die für die Führung der blinden Herde qualifiziert ist“⁹⁹⁰, die Demokratie doch nur engstirnig als Möglichkeit zur Bedienung ihrer materiellen Interessen verstehe. Damit wird aber eine Objektivität politischer Probleme und ihrer Lösung suggeriert, die dem demokratischen Versprechen der Offenheit entgegensteht und es wird entgegen dem demokratischen Axiom der Gleichheit das theoretische Wissen der Einen gegenüber dem lebensweltlichen Wissen der Anderen privilegiert.⁹⁹¹ Eine solcherart auf die Expertise Weniger setzende politische Ordnung ist für Rancière im Grunde nichts mehr als „eine Oligarchie, die der Demokratie genug Platz einräumt, um ihre Leidenschaft zu nähren“.⁹⁹²

⁹⁸⁸ Rancière (1995), S. 155. Vgl. auch Rancière (1996b), S. 145.

⁹⁸⁹ Vgl. Rancière (2002), S. 112-116 u. Rancière (1996b), S. 139-141.

⁹⁹⁰ Rancière (2011), S. 82.

⁹⁹¹ Vgl. Rancière (2002), S. 116f. u. Rancière (1996b), S. 141.

⁹⁹² Rancière (2011), S. 90. Vgl. auch Rancière (1996b), S. 155 u. Rancière (2007), S. 21.

Juridifizierung und die Parodie des Streits über das Gerechte und Zuträgliche

Das zentrale Defizit der Postdemokratie besteht für Rancière aber im Phänomen der *Juridifizierung*, das an das Problem der politischen Expertise anschliesst und zu einer harschen Kritik an der gerechtigkeitstheoretischen Einhegung der Demokratie veranlasst, wie sie etwa Rawls oder Dworkin vorschwebt. Rancière ist der Ansicht, dass der Spielraum demokratischer Entscheidungen in zunehmendem Masse durch einen bestimmten Umgang mit dem geltenden Recht eingeschränkt wird. Zwar anerkennt er bei aller Skepsis gegenüber politischen Institutionen durchaus, dass staatlich sanktionierte Rechte der Einzelnen auch als Mittel zur Gewährleistung demokratischer Ebenbürtigkeit fungieren können. Anstössig an der vermeintlichen „Identifizierung von Demokratie und Rechtsstaat“⁹⁹³ ist für ihn aber, dass sie das letzte Wort in der Beurteilung der Legitimität von Gesetzen des Zusammenlebens nicht dem immer zerstrittenen Volk zumutet, sondern solchen Akteuren, die kraft ihrer Expertise, ihrer Kompetenzen oder ihres Amtes die Gesetze im Lichte ihrer Kohärenz mit Präzedenzfällen, der bestehenden Gesetzeslage und dem Geist der Verfassung überprüfen sollen. Es handelt sich dabei um eine „Unterordnung des gesetzgebenden Handelns unter eine gelehrte Rechtsgewalt, unter die Weisen/Experten, die sagen, was dem Geist der Verfassung und dem Wesen der Gemeinschaft, die sie bestimmt, gemäss ist.“⁹⁹⁴ Dadurch sind aber weniger dem Staat rechtliche Grenzen gezogen, wie es die Rede vom gemässigten Rechtsstaat suggeriert. Vielmehr handelt es sich um eine eigentliche „Unterordnung des Politischen unter das Staatliche über den Umweg des Rechtlichen“.⁹⁹⁵ Das Recht dient, so Rancière, gleichsam als Einfallstor für die durch staatliche Instanzen vollzogene expertokratische Eingrenzung des offenen demokratischen Prozesses. Wenn demokratischen Entscheidungen rechtliche Schranken gezogen werden, dann heisst das, dass eine richterliche Instanz feststellt, dass das Volk eine bestimmte Entscheidung im Lichte seiner „wahren“ Interessen nicht „wirklich“ treffen wollen kann, die sich etwa aus Deutungen der „eigentlichen“ Absichten hinter Verfassungsgrundsätzen⁹⁹⁶, dem Heranziehen von Präzedenzfällen oder Gewichtungen in der spannungsreichen Rechtslage ergeben. Massgeblich dabei ist ein juristischer Deliberationsprozess, der nicht nur von politischen und weltanschaulichen Orientierungen, sondern auch stark von moralphilosophischer Theorie

⁹⁹³ Rancière (1996b), S. 142.

⁹⁹⁴ Rancière (2002), S. 118.

⁹⁹⁵ Rancière (2002), S. 118.

⁹⁹⁶ Vgl. Barak (2006), S. 126ff., der in diesem Zusammenhang auf die spannungsreiche Anforderung jeder „purposive interpretation“ von Gesetzestexten hinweist, sowohl den subjektiven Absichten ihrer ursprünglichen Verfasser gerecht zu werden als auch ihren objektiven, vernünftigerweise zu rechtfertigenden Zwecken. Die gerichtliche Anrufung „eigentlicher“ Gesetzgeber ist aber aus demokratischer Warte nicht minder problematisch als die Bindung des Richters an „tote“ Gesetzgeber. Vgl. hierzu Ely (1980), S. vii.

geprägt ist.⁹⁹⁷ Dieser juristische Austausch von Gründen und Gegen Gründen ist aber eine bloße „*Mimesis*, [...] eine Parodie des demokratischen Streits“⁹⁹⁸, die in blosser Vertretung des *demos* und überdies immer *innerhalb* einer Tradition der Rechtsauslegung vollzogen wird. Sie ist eine „Umwandlung des politischen Streits in ein rechtliches Problem [...] das von einem Expertenwissen abhängt“⁹⁹⁹, dessen Plausibilität nicht wiederum zur demokratischen Disposition gestellt ist. Das geltende Recht ist also letztlich weniger den Launen des Volkes unterworfen als den „Expertenkalkulationen“¹⁰⁰⁰ philosophisch geschulter Juristen und ihren nüchternen Einsichten in das Wesen der Gerechtigkeit – der Gerichtshof „fungiert [...] praktisch als Vernunft- und Gerechtigkeitshof“¹⁰⁰¹. Gleichsetzung von Recht mit Vernunft und Gerechtigkeit: Dies ist die spezifische Form, die mittels Juridifizierung in der Postdemokratie das „Unvernehmen der Politik durch die Philosophie“¹⁰⁰² annimmt – als zeitgemässe *Archipolitik* oder *Parapolitik*. Rancière spricht in diesem Zusammenhang von einer „philosophische[n] Idylle“, die abfärbt auf eine undemokratische „politische Idylle: Die Verwirklichung des gemeinsamen Guten durch eine aufgeklärte, sich auf das Vertrauen der Massen stützende Elitenregierung.“¹⁰⁰³

Aber nicht nur der anmassenden Expertise über das Gerechte, das moralisch Richtige, dient das Recht als Einfallstor, sondern auch vermeintlichen Gewissheiten über das Zuträgliche, mithin das wirtschaftlich Angemessene.¹⁰⁰⁴ Zur Eindämmung der demokratischen Politik bemächtigt sich der Expertenstaat des Rechts auch in dem Sinne, dass es überall da herangezogen und entsprechend interpretiert wird, wo es wirtschaftlichen Interessen dienen kann, deren Befriedigung als Notwendigkeit verstanden wird. Wobei der anhaltende Trend einem neoliberalen Denken aufsitze, das ökonomische Interessen mit den Interessen von Kapitaleignern und Konsumenten gleichsetzt: Arbeitsrecht sanktioniert die Flexibilität der Anstellungsverhältnisse, die dem Kapital dient, Eigentumsrechte werden auf Geistiges ausgeweitet, die Kreditvergabep Praxis soll den Konsum fördern, die Korruptionsgesetzgebung

⁹⁹⁷ Vgl. hierzu auch Mahlmann (2008), S. 13ff. u. Mahlmann (2011), S. 476ff., der die Bedeutung ethischer Grundrechtstheorien für die juristische Auslegung von Grundrechten hervorhebt und dadurch eine Weise zum Vorschein bringt, in der philosophische Theoriebildung direkt, also unvermittelt über demokratische Willensbildungsprozesse, politische Wirksamkeit erlangt.

⁹⁹⁸ Rancière (2002), S. 119 [Hervorhebung im Original].

⁹⁹⁹ Rancière (2002), S. 119.

¹⁰⁰⁰ Rancière (2003), S. 120.

¹⁰⁰¹ Dreier (1976), S. 39, beschreibt so jedenfalls den Anspruch des deutschen Bundesverfassungsgerichts.

¹⁰⁰² Rancière (2002), S. 12 (vgl. oben, Anm. 944).

¹⁰⁰³ Rancière (1996a), S. 116.

¹⁰⁰⁴ Vgl. Rancière (2002), S. 118, spricht von „der Bewegung zwischen zwei Polen der Gleichsetzung [des Rechts]: einem, an dem es das stabile Wesen des *Dikaion* darstellt, durch welches die Gemeinschaft sie selbst ist, dem anderen, an dem dieses Wesen mit den vielfältigen Spielen des *Sympheron* gleichgesetzt wird, die die Dynamik der Gesellschaft ausmachen.“

reflektiert die Interessen wirtschaftlich potenter Lobbygruppen etc.¹⁰⁰⁵ Wiederum gilt: Nicht die Selbstregierung des Volkes auf dem Weg des Rechtes an sich ist das Anstössige, sondern die Verfügung staatlicher Akteure über das Recht. Aus der Sicht des Radikaldemokraten problematisch ist die „Umformung des Rechts in die *Idee* des Rechts“¹⁰⁰⁶ und die einseitige Ausschöpfung des Interpretationsspielraums, den diese Umformung ermöglicht, durch staatliche Instanzen, die nicht fähig oder nicht willens sind, anders, als in den Kategorien marktwirtschaftlicher Liberalisierung zu denken. Diese Unfähigkeit, respektive dieser Unwille sind der „zunehmende[n] Verwicklung von Staatsoligarchien und Marktligarchien“¹⁰⁰⁷ geschuldet, also dem Einfluss nicht nur von Lobbygruppen potenter Marktakteure, sondern auch von wirtschaftswissenschaftlichen Expertenkommissionen in den Wandelhallen von Parlamenten und den Hinterzimmern politischer Entscheidungsträger. Innerhalb des so geprägten Denkrahmens, in dem das Recht durch die „Gestalt des Expertenstaates“¹⁰⁰⁸ gehandhabt und angewandt wird, erscheinen gewisse politische Optionen als alternativlos, weil sie Ausdruck der Interessen der Marktakteure und Kapitaleigner sind, deren Unantastbarkeit ein Axiom des neoliberalen Denkens darstellt. Wenn Eigentumsrechte unverhandelbar sind, erscheint zum Beispiel eine Politik des Sparzwangs angesichts hoher Staatsverschuldung „logisch“ und demokratische Souveränität wird verhandelbar oder muss zumindest „marktkonform“ werden. Solche funktionalistische „Unterwerfung [der politischen Selbstbestimmung, R.M.] unter die wirtschaftliche Notwendigkeit“¹⁰⁰⁹, wie wir sie in der Diskussion des Neokonservatismus angetroffen haben, sieht Rancière interessanterweise in der Fortsetzung eines marxistischen Denkens, das die Politik ebenfalls auf den blossen Ausdruck von Interessen ökonomischer Akteure zurückgestuft hatte, die sich im historisch-materialistischen Denkrahmens als notwendig beschreiben liessen.¹⁰¹⁰ Die Juridifizierung ermöglicht die „Reduktion des demokratischen Lebens auf Management lokaler Konsequenzen, die aus den globalen ökonomischen Notwendigkeiten folgen“¹⁰¹¹ und von denen der Technokrat unterstelltermassen mehr versteht als der gemeine Bürger. Das kommt einer zeitgenössischen Form der oben als *Metapolitik* charakterisierten Abschaffung der Politik gleich.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Rancière (1996b), S. 144 u. Rancière (2002), S. 120f.

¹⁰⁰⁶ Rancière (2002), S. 121 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁰⁰⁷ Rancière (2007), S. 21.

¹⁰⁰⁸ Rancière (1996b), S. 145.

¹⁰⁰⁹ Rancière (2002), S. 122.

¹⁰¹⁰ Vgl. Rancière (1996), S. 146: „Der Liberalismus übernimmt von einem für nichtig erklärten Marxismus das Thema der objektiven Notwendigkeit, die mit den Zwängen und Willkürlichkeiten des Weltmarktes gleichgesetzt wird.“

¹⁰¹¹ Rancière (2003), S. 114.

Die postdemokratische Tendenz zur Juridifizierung ermöglicht also einerseits eine Art von (archi- oder parapolitischen) Gerechtigkeitsexpertokratie, die den offenen politischen Streit durch theoretische Überlegungen über das moralisch Richtige parodiert und andererseits eine (metapolitische) ökonomische Technokratie, die den politischen Spielraum einengt auf das wirtschaftlich Notwendige. Eine tendenziell linksliberale politische Philosophie, die Gerechtigkeitsprinzipien zu eruieren versucht, an denen sich die Demokratie zu orientieren hat, ist in dieser Hinsicht ebenso demokratisch defizitär wie neoliberale oder neokonservative politische Ansätze, die die Demokratie auf die Gewährleistung der Bedingungen einer prosperierenden Wirtschaft verpflichten. Gleichermassen skandalös an beiden Tendenzen ist, dass sie eine „Topographie des Möglichen“¹⁰¹² bestimmen, die politische Alternativen im Unvernehmen belässt.

Allen drei postdemokratischen Phänomenen ist gemeinsam, dass sie auf eine Homogenisierung politischer Auseinandersetzungen hinauslaufen: Ganz so, als sei immer schon klar, welche die eigentlichen Anliegen der Bürger seien, als könne eine einzige richtige Beschreibung politischer Probleme ebenso einsichtig gemacht werden wie deren Lösung, als liesse sich die Zustimmung zu zwingenden Prinzipien der Gerechtigkeit oder Grundelementen der bestehenden Wirtschaftsordnung kontrafaktisch unterstellen. Umfrage, Expertise und Juridifizierung unterstützen eine Verengung des politischen Denkraumens, die sowohl zur Offenheit der Demokratie im Widerspruch steht (weil sie die Alternativlosigkeit bestimmter politischer Programme behauptet) wie auch zum demokratischen „Axiom“ der Gleichheit (weil sie bestimmte Sprecher und Positionen in der politischen Auseinandersetzung privilegiert). Zugleich aber verweisen sie auf das Volk und sein Wohl und seine Interessen als legitimatorische Bezugspunkte und immunisieren damit den Status Quo vor politischem Widerstand im Namen der Demokratie.¹⁰¹³ Dieses Diagnosemuster – undemokratische Verhältnisse bei gleichzeitiger Wahrung des demokratischen Scheins – verbindet ansonsten eher disparate Konzeptionen von Postdemokratie.¹⁰¹⁴ Bei Rancière ist mit der als „konsensuelle

¹⁰¹² Rancière (2007), S. 22.

¹⁰¹³ Vgl. hierzu Krasmann (2010), S. 79ff.

¹⁰¹⁴ Beim peronistischen argentinischen Soziologen Norberto Ceresole (2000) bedeutet *posdemocràcia* (zustimmend): Steuerung des Staates durch einen charismatischen *caudillo* vom Schlage eines Hugo Chávez, der geltend macht, in seinem autokratischen Handeln dem Volk verantwortlich zu sein, das ihn ursprünglich inthronisiert hat (S. 30f.). Bei Sheldon Wolin (2001) heisst das, dass der wahre Einfluss da liegt, wo unser Konsumverhalten gesteuert wird, während wir gleichzeitig im Glauben gelassen werden, politischen Einfluss zu haben (S. 569ff.). Bei Colin Crouch (2008) heisst das, dass der wahre Einfluss beim Kapital und seiner Lobby liegt, statt bei den Bürgern und ihren Voten: „die Interessen der Aktionäre [werden] zu einem Äquivalent der Interessen der Öffentlichkeit“ (S. 136f.). Bei Rancière (2002) heisst das, wie beschrieben: *Mimesis* demokratischen Streits, während Politik wahrhaft durch diejenigen gestaltet wird, die die Deutungshoheit über das wirtschaftlich Zutragliche und das Gerechte haben (S. 111ff.).

Demokratie“¹⁰¹⁵ auftretenden Postdemokratie eine zeitgenössische Variante polizeilicher Ordnung beschrieben, die sich ja gerade durch die politische Immunisierung einer bestimmten Regelungsweise des Zusammenlebens auszeichnet: „Der Konsensus ist nichts anderes als die moderne Form der Reduktion der Politik auf Polizei.“¹⁰¹⁶

Politikverdross und das Gespenst des Populismus

Für das Problem demokratischer Stabilität von Bedeutung ist diese postdemokratische Tendenz zur Einengung des politischen Spielraums insofern, als sie – so Rancière – verantwortlich ist für Phänomene politischer Desintegration, die in real existierenden Demokratien der Gegenwart zu beobachten sind. Wenn nämlich gerade im Namen des demokratischen Gemeinwohls ein bestimmter Konsens über die Bandbreite vernünftiger Antworten auf strittige politische Fragen bemüht wird, werden diejenigen zu „Anteillosen“ an der Demokratie, deren Ansichten sich nicht mit diesem Konsens zur Deckung bringen lassen. Ein Beispiel hierfür ist der Vorwurf des Populismus an die Adresse derjenigen, die nicht akzeptieren wollen, dass der Abbau nationalstaatlicher Regelungsbefugnisse einen Fortschritt in Richtung Freiheit und Gleichheit bedeutet.¹⁰¹⁷ Ihr Programm wird dadurch als „verführerisch“, der Komplexität der Herausforderung nicht angemessen dargestellt, im Gegensatz zum europäischen Weg, „den unsere Regierungen, ihre Experten und ihre Ideologen als vernünftig definieren“¹⁰¹⁸. Im Verweis der Technokraten und Gerechtigkeitsexpertokraten auf ein unbestreitbares Fundament der politischen Auseinandersetzungen gibt die Demokratie ihre Anschlussfähigkeit für diejenigen unter ihren Bürgern preis, die davon ausgehen, alles könne in der Demokratie zum Gegenstand des Streits werden. „Die vernünftige Oligarchie verspricht den Frieden, für den mit dem Verzicht [...] auf den Streithandel gezahlt werden muss.“¹⁰¹⁹ Dies ist aber ein hoher Preis, denn er bedeutet die Frustration von Erwartungen an die Demokratie, die doch offen sein sollte für Dissens. Der elitäre Populismusvorwurf provoziert letztlich die Entfremdung von der institutionalisierten Demokratie, statt ihre Verbindlichkeit herzustellen. Diese Entfremdung, die heutzutage unter dem Titel der

¹⁰¹⁵ Rancière (1996b), S. 138.

¹⁰¹⁶ Rancière (2003), S. 121.

¹⁰¹⁷ Vgl. Rancière (2011), S. 96f. u. Rancière (2008b). Hierzu passt die allzu häufige Rückführung von EU-Skeptizismus auf nationalistischen Chauvinismus, die die Möglichkeit ausblendet, dass man auch aus Gründen demokratischer Freiheit skeptisch gegenüber supranationalen Institutionen sein kann (vgl. hierzu z.B. Wingert (2014)).

¹⁰¹⁸ Rancière (2008b).

¹⁰¹⁹ Rancière (1996b), S. 155.

Politikverdrossenheit beklagt wird, wäre demnach als Reflex zu deuten auf die beschriebenen postdemokratischen Trends.

Dabei äussert sich diese Entfremdung nicht nur in blosser Enthaltbarkeit: „Die Auslöschung dieser politischen Weisen der Erscheinung und der Subjektivierung des Streithandels hat zur Folge, dass es im Realen zur brutalen Wiedererscheinung einer Andersheit kommt, die nicht mehr symbolisiert wird.“¹⁰²⁰ Will heissen: Wenn die Demokratie selbst zur polizeilichen Ordnung erstarrt, die Teile der Gesellschaft im Unvernehmen lässt, bricht sich die Politik auf andere Weise Bahn. Die Anteillosen, die in der postdemokratischen Enge keine legitimen Ausdrucksmöglichkeiten finden, mobilisieren in ihrer Frustration neue Kategorien der Zugehörigkeit und der Anteillosigkeit, über die sie sich wieder als Teile des Volkes verstehen können. Nur referiert das „Volk“ *dieser* Zugehörigkeit gar nicht mehr auf die demokratische Grundidee politischer Gleichheit, wie sie noch in den Appellen der postdemokratischen Technokraten und Expertokraten an Gerechtigkeit, Gemeinwohl oder allgemeine Prosperität anklingt. Das Volk, das die in der real existierenden Demokratie Unvernommenen beschwören, bezieht sich auf die Gleichheit der Herkunft, des Aussehens, der Sitte allenfalls. Wo der *demos* ihnen den Anteil verweigert, gewährt ihn der *ethnos*, wo die Bürgerschaft ihren Wert verliert, gewährt ihn die Nationalität: „Wo das Volk der Demokratie, das zuviel ist, verschwindet, taucht ein anderes Volk auf: als Körper derer, die gleichen Bluts, gleicher Vorfahren, von derselben Identität sind.“¹⁰²¹

Rancière verknüpft also die Diagnose von Konsens und Alternativlosigkeit unterstellenden postdemokratischen Tendenzen mit dem Erstarken nationalistischer Bewegungen und Parteien wie dem *Front National* in Frankreich. Dabei betont er die demokratische Ambivalenz dieser politischen Kräfte. Sie sind undemokratisch, sofern sie politische Gleichheit durch ethnische Privilegien kompromittieren. Zugleich aber zeigen sie den genuin demokratischen Gestus des Aufbrechens eines als vernünftig immunisierten politischen Normalbetriebs, der sich unsensibel zeigt gegenüber alternativen politischen Denkmustern von Teilen der Bevölkerung: „Die Parteien der extremen Rechten spielen heute ein doppeltes Spiel: Sie fordern einerseits, gegen die Demokratie, eine Fundierung der Politik im Blut, in der Tradition oder in der Religion und andererseits, gegen den herrschenden Konsens, eine Bejahung der Befähigung des Volkes zur Politik.“¹⁰²²

¹⁰²⁰ Rancière (1996b), S. 152.

¹⁰²¹ Rancière (2003), S. 121. Vgl. auch Rancière (2011), S. 95 u. Rancière (1998), S. 10 u. 125.

¹⁰²² Rancière (2008b). Vgl. auch Rancière (2003), S. 121.

Die Bedeutung von Rancières radikaldemokratischen Überlegungen für die Frage nach der Stabilität der Demokratie liegt also im Fingerzeig auf desintegrative Konsequenzen des Versuchs, die Demokratie im Namen einer theoretisch begründeten Auffassung von den Bedingungen politischer Gleichheit oder ökonomischer Prosperität einzugrenzen und institutionell festzulegen. Das „Unvernehmen der Politik durch die Philosophie“ zeigt sich heute als Missverständnis der Demokratie durch solche restriktiven demokratietheoretischen Ansätze, die sich anmassen, einen vernünftigen Rahmen demokratischer Politik zu bestimmen und entsprechende rechtlich-institutionelle Arrangements anzulegen. Sie hintergehen dadurch ebenso die Offenheit des demokratischen Prozesses wie sie gegen das Axiom politischer Gleichheit verstossen. Man könnte dies als harmlose theoretische Inkohärenz einer marginalen akademischen Disziplin abtun. Und Rancière mutet der (restriktiven) Demokratietheorie auch nicht die Verantwortung für gegenwärtige Tendenzen der Depolitisierung zu, sondern sieht in ihr eher ein Symptom dieser Tendenzen.¹⁰²³ Aber soweit philosophische Theoriebildung eine politische Wirksamkeit erhält (etwa wenn philosophische Grundrechtstheorien in Gerichtsurteile Eingang finden oder Philosophen als öffentlichkeitswirksame Experten bestimmte Gerechtigkeitsauffassungen prägen), läuft sie in ihrem Wahrheitsanspruch Gefahr, Teil einer polizeilichen Ordnung zu werden, die den demokratischen Spielraum einschränkt. Als solche trägt sie eine Mitverantwortung für die Frustration demokratischer Ansprüche und die Entfremdung vom politischen Geschehen, die den Fortbestand der Demokratie überhaupt in Gefahr bringen.

¹⁰²³ Vgl. Rancière (1996a), S. 80.

C. Zwischenfazit: Szenarien der Destabilisierung

Die demokratietheoretischen Sondierungen in den letzten sechs Kapiteln haben divergierende Perspektiven auf das Versprechen der Demokratie zu Tage gefördert, die wahlweise in ihrer Restriktion oder in ihrer Radikalisierung ihre Nachhaltigkeit gewährleistet (oder eben gerade gefährdet) sehen. Sie verleihen damit der einleitend festgehaltenen These Plausibilität, dass sich just aus dem demokratieeigenen Spannungsverhältnis zwischen Verbindlichkeit und Veränderlichkeit ein Stabilitätsproblem für die Demokratie ergibt, weil es die Unausweichlichkeit bestimmter Regressionsszenarien erwarten lässt. Der Betonung ergebnisoffener freier Steuerung der Politik durch das Volk wie auch der Betonung der funktionalen oder normativen Grenzen dieser Freiheit liegen jeweils wichtige Aspekte der demokratischen Idee zugrunde – und doch sind damit jeweils Konsequenzen verbunden, die der Demokratie wiederum gefährlich werden.

Sackgassen der radikalen Demokratie

Zunächst zum radikaldemokratischen Versprechen auf ergebnisoffene Veränderlichkeit: Wenn man dieses Versprechen wirklich ernst nimmt und sagt, dass das Volk unbeschränkt die politische Richtung vorgeben kann, dann nimmt man natürlich in Kauf, dass diese Richtung in eine Sackgasse führt. Ich habe bereits das Beispiel der algerischen Heilsfront erwähnt, der das algerische Volk 1991 gewissermassen auf demokratischem Weg das Mandat gab, diesen demokratischen Weg zu zerstören. Das ist natürlich ein seltenes Extrembeispiel. Aber es gibt ja moderatere Fälle, in denen politisch Freie und Gleiche in demokratischen Verfahren Entscheidungen herbeiführen, die ihrer künftigen politischen Freiheit und Gleichheit schaden. Demokratie lebt ja zum Beispiel vom freien Meinungs Austausch. Was ist dann von den Zensurmassnahmen einer gewählten Regierung wie in Ungarn zu halten?¹⁰²⁴ Demokratie ersetzt Gottes Souveränität durch diejenige des Volkes. Wie ist es dann zu bewerten, wenn das ägyptische Volk wie 2012 mehrheitlich eine Verfassung wünscht, die islamischen Geistlichen

¹⁰²⁴ Vgl. oben, Anm. 35. Die Fidesz-Partei hat 2011 ein umstrittenes Mediengesetz erlassen, das unter anderem eine staatliche Medienaufsichtsbehörde vorsah, die Verstösse gegen „ausgeglichene Berichterstattung“ und Verletzungen der „Mehrheit“ oder auch der „öffentlichen Moral“ ahnden sollte. Journalisten öffentlich-rechtlicher Medien verpflichtete das Gesetz, an der „Stärkung der nationalen Identität“ mitzuwirken. Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen von Freedom House zur Pressefreiheit in Ungarn 2012: Vgl. Freedom House: *Freedom of the Press 2012* (<https://freedomhouse.org/sites/default/files/2006-press-freedom-book-v3%20final.pdf> [2. 6. 2006]), S. 175-179.

Gesetzgebungsbefugnisse einräumt?¹⁰²⁵ Demokratie setzt in etwa gleich grosse Einflussmöglichkeiten der Bürger voraus. Was ist unter dieser Hinsicht vom Vorhaben von 86 Prozent der Obwaldnerinnen und Obwaldner 2005 zu halten, eine degressive Besteuerung einzuführen und dadurch einer Vergrößerung der Vermögensunterschiede Vorschub zu leisten?¹⁰²⁶

Diese Beispiele sind natürlich unterschiedlich gravierend und es wird in ihnen auch nicht gleich auf demokratischem Weg die Demokratie abgeschafft. Aber es werden Bedingungen dafür geschaffen, dass bestimmte Teile der Gesellschaft und ihre Interessen dauerhaft mehr Einfluss im politischen Prozess bekommen, als andere. Es wird ungleicher sozialer oder ökonomischer Einfluss in ungleichen politischen Einfluss umgemünzt, wodurch wiederum sozioökonomische Machtverhältnisse zementiert werden mögen, welche sich wiederum politisch auswirken usw. Es geht um eine Art Pfadabhängigkeit, gemäss der die Richtung künftiger politischer Entscheidungen aufgrund vorgängiger demokratischer Entscheidungen vorgespurt ist.¹⁰²⁷ Irgendwann mag dann der Punkt kommen, an dem deutlich wird, wie wenig politische Freiheit und Gleichheit, wie wenig Demokratie übrig bleibt. Der französische Politologe Jacques Rupnik diagnostiziert in diesem Sinne für Ungarn eine „demokratische Regression“¹⁰²⁸. Und Claus Offe spricht von einer „Dynamik der Selbstabschaffung“¹⁰²⁹ in die liberale Demokratien geraten können. Ich habe in der Diskussion des egalitären Liberalismus von Rawls und Dworkin vorgeschlagen, hier von einem „*Teufelskreis zunehmender Dominanz*“ zu sprechen, der einer radikalen Demokratie droht, die nicht gewisse Freiheits- und Gleichheitsgarantien der politischen Verfügung des Volkes entziehen mag.

Das Destabilisierungsszenario für eine radikale, ergebnisoffene Demokratie lässt sich auch etwas anders zeichnen. Weniger in der Weise, dass sie ihre eigenen freiheitlich-egalitären Voraussetzungen untergräbt, als dass sie gleichsam externe Funktionsbedingungen aufs Spiel setzt: Etwa einen gewissen materiellen Wohlstand, Frieden mit den Nachbarn oder die Nachhaltigkeit von Ressourcen. Die Vernachlässigung der Gemeinwohlorientierung besteht hier weniger im Verstoss gegen Gebote politischer Gerechtigkeit als in der Missachtung politischer Klugheitsgebote. In Reaktion auf die Annahme der Masseneinwanderungsinitiative

¹⁰²⁵ Vgl. *Süddeutsche Zeitung*, 25.12.2012: „Ägypter geben sich islamisch geprägte Verfassung“ (<http://www.sueddeutsche.de/politik/nach-referendum-aegypter-geben-sich-islamisch-gepraegte-verfassung-1.1558672> [2.6.2015]).

¹⁰²⁶ Vgl. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.6.2007: „Degressive Steuern sind illegal“ (<http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/newzzF2EC0EXP-12-1.367169> [2.6.2015]).

¹⁰²⁷ Vgl. hierzu Olson (2007), S. 338.

¹⁰²⁸ Rupnik (2014), S. 18.

¹⁰²⁹ Offe (2001a), S. 266.

in der Schweiz wurde und wird häufig moniert, das Volk gefährde dadurch leichtfertig bilaterale Beziehungen mit der EU, die für die Schweizer Wirtschaft von grosser Bedeutung seien – eine Wirtschaft, die ja wiederum das Steuersubstrat für eine funktionierende Demokratie produziert.¹⁰³⁰ Und die linke griechische Regierung, die für ein Ende des Sozialstaatsrückbaus gewählt wurde, hörte von den europäischen Partnern, dass ein Verzicht auf den Sparkurs auch einen Verzicht auf EU-Kredite bedeuten würde, von denen die griechischen Wähler doch abhängig sind.¹⁰³¹ Der freie Wille des Volkes, so diese Mahnungen, kann eben angesichts gegebener ökonomischer Zwänge und internationaler Verpflichtungen auch gleichsam systemgefährdende Wirkung haben. Demokratische Narrenfreiheit kann eben auch dazu gebraucht werden, sich in systemische Zwänge zu begeben, die den politischen Handlungsrahmen gerade minimieren. Wenn der griechische Wähler einen Staatsbankrott in Kauf nimmt, macht dies seine politische Handlungsfreiheit unter dem Strich wohl nicht grösser. In der Auseinandersetzung mit Schumpeter und seinen neokonservativen Erben habe ich in diesem Zusammenhang auf *Sackgassen politischer Dysfunktion* hingewiesen, in die ein politisches Gemeinwesen hineingeraten kann, das seine äusseren Funktionsvoraussetzungen zur demokratischen Disposition stellt.

Mit solchen Szenarien der Selbstgefährdung vor Augen scheint es angebracht, im Dienste der Stabilität der Demokratie den demokratischen Handlungsspielraum einzuschränken. Aber wer soll wann intervenieren und dem bockigen Volk einen demokratisch gefällten Entscheid im Namen der Demokratie verbieten? Und kraft welcher Autorität? Die souveränen Bürger von Obwalden hat das Bundesgericht zurückgepfiffen, eine hohe Gerichtsbarkeit, die notabene von den souveränen Bürgern in Ungarn auch schon entmachtet worden ist. In Ägypten hat das Militär geputscht. In Thailand hatten wie gesehen die Gelbhemden auf einen expertokratischen Volksrat gesetzt. Das Volksmehr für die Masseneinwanderungsinitiative sollte vom Volk selber wieder relativiert werden. Und das Ja der Griechinnen und Griechen zur Beendigung der Austeritätspolitik sollte von einer umsichtigen Regierung gegen die Vorgaben der Kapitalgeber abgewogen werden. Alle diese Fälle lassen sich so verstehen, dass zur Selbsterhaltung der Demokratie die Einschränkung demokratischer Narrenfreiheit angemahnt wird. Aber was hat diese Betonung der restriktiven Seite der Demokratie wiederum für ihre Stabilität zu bedeuten?

¹⁰³⁰ Vgl. stellvertretend das Komitee „Nein zur SVP-Abschottungsinitiative“, das sein Argumentarium gegen eine Annahme der Initiative unter dem Slogan versammelte: „Erfolg der Schweiz nicht aufs Spiel setzen“ (<http://www.parlament.ch/d/dokumentation/dossiers/einwanderung/Documents/argumentarien-contrad.pdf> [2.6.2015]).

¹⁰³¹ Vgl. *Die Zeit*, 31.1.2015: „Merkel und Schäuble warnen Griechenland“ (<http://www.zeit.de/politik/2015-01/merkel-schaeuble-griechenland> [2.6.2015]).

Zunächst sollte man analog zu den oben skizzierten Destabilisierungsszenarien zwei Varianten der Eingrenzung unterscheiden. Eine sozusagen *funktionalistische* Variante hat die als gegeben erachteten externen Zwänge im Blick. Demnach werden bestimmte Entscheidungen wohl besser deshalb am potentiell widerspenstigen Volk vorbei in geschlossenen Kabinetten getroffen (allenfalls noch unter Einbezug von Sachverständigenräten), weil so erstens sachgerechter und zweitens schneller etwa auf ökonomische Herausforderungen reagiert werden kann. Parlamentsdebatten und Referenden können da durchaus lästige Bremsklötze für notwendige Reformen darstellen.¹⁰³² So hat in Slowenien, das weitgehende direktdemokratische Verfahren kennt, 2012 das Verfassungsgericht zwei Volksreferenden gegen wirtschaftliche Strukturreformen der rechtskonservativen Regierung deshalb für unzulässig erklärt, weil sie die staatliche Handlungsfähigkeit in wirtschaftlichen Krisenzeiten beschneiden würden.¹⁰³³ Hier wird frei nach Gerhard Schröder ein effizientes „Durchregieren“¹⁰³⁴ der Exekutive einem ärgerlichen Hineinregieren durch das Volk gegenübergestellt. Und zwar durchaus unter Verweis auf die Gemeinwohlseite der Demokratie. Es geht um die keineswegs unplausible Idee, ein demokratisches Gemeinwesen müsse einfach eine gewisse „systemische Performanz“¹⁰³⁵ gewährleisten, um das materielle Wohlergehen und damit die Zufriedenheit der einzelnen Gesellschaftsmitglieder längerfristig zu sichern, von denen es doch gerade auch abhängt. Dabei ist diese Idee in der Regel erstens von der elitären Unterstellung begleitet, dass erfahrene Politiker und sie beratende Experten diesen Output einfach besser erreichen als eine Masse kurzsichtiger und verführbarer Bürger. Und zweitens ist die Idee nicht selten von der neoliberalen Vorstellung begleitet, unter Bedingungen des kapitalistischen Wirtschaftens, wie sie sich seit vielen Dekaden eingespielt haben, müsse dieser Output die Form von Deregulierung, Privatisierung und zurückgeschraubten Staatsausgaben annehmen – nur gelegentlich unterbrochen durch Bail-Outs systemrelevanter Kreditinstitute. „There is no alternative“¹⁰³⁶, heisst es deshalb seit Margaret Thatcher, wenn die funktionalistische

¹⁰³² Vgl. Schaal (2014), S. 117ff.

¹⁰³³ Vgl. Fuster, Thomas: „Reformen statt Referenden in Slowenien“. *Neue Zürcher Zeitung*, 21.12.2012 (<http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/reformen-statt-referenden-in-slowenien-1.17903355> [2.6.2015]).

¹⁰³⁴ Der ehemalige SPD-Bundeskanzler Gerhard Schröder hatte nach einer Wahlniederlage seiner Partei bei der Landtagswahl in Sachsen-Anhalt im Frühjahr 2002 in Aussicht gestellt, die rot-grüne Koalition werde bis zum Bundestags-Wahlkampf auf Bundesebene „solide durchregieren“. Vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.4.2002: „Schröder sucht nun das Duell mit Stoiber“ (<http://www.faz.net/aktuell/politik/nach-wahlschlappe-schroeder-sucht-nun-das-duell-mit-stoiber-157883.html> [2.6.2015]).

¹⁰³⁵ Schaal/Ritzi (2012), S. 10.

¹⁰³⁶ Die ehemalige britische Premierministerin Margaret Thatcher hat bei verschiedenen Gelegenheiten ihr neoliberales politisches Programm als alternativlos bezeichnet. Vgl. z.B. Margaret Thatcher: „Speech at Conservative Women’s Conference“. London, 21.5.1980. *Margaret Thatcher Foundation. Speeches, Interviews*

Einschränkung demokratischer Narrenfreiheit nahegelegt werden soll. Und seit Angela Merkel heisst es, „parlamentarische Mitbestimmung“ müsse „marktkonform“¹⁰³⁷ geschehen.

Neben der funktionalistischen gibt es eine zweite Variante demokratischer Restriktion im Namen der Demokratie, die so etwas wie den oben skizzierten Teufelskreis zunehmender Dominanz im Blick hat. Man könnte sie vielleicht *normativistisch* nennen. Demnach sind gewisse demokratische Entscheidungen deshalb unzulässig, weil sie gegen normative Grundsätze verstossen, von denen unterstellt werden kann, dass sie die Bürger im Grunde für autoritativ halten. Das kann zum Beispiel deshalb unterstellt werden, weil solche Grundsätze ganz oben in Verfassungen stehen, die ja zumindest von den Vorfahren auch einmal angenommen wurden. Oder weil sie in der Öffentlichkeit immer mal wieder als Teil des kollektiven Selbstverständnisses zur Geltung gebracht werden. Oder auch weil sie sich in moralphilosophischen Gedankenexperimenten als gerechtfertigt ausweisen lassen. Dabei wird insbesondere der Gerichtsbarkeit zugemutet zu prüfen, ob die *tatsächlichen* Entscheide der Bürger mit den Grundsätzen übereinstimmen, die sie *eigentlich* akzeptieren sollten. So hat beispielsweise das Bundesgericht entschieden, dass eine degressive Besteuerung, wie sie die Obwaldnerinnen und Obwaldner wünschten, den Grundsätzen der Rechts- und Chancengleichheit widerspreche, die die Verfassung als autoritativ ausweise. Unter explizitem Rückgriff auf rechtstheoretische Literatur und Aristoteles' *iustitia distributiva* heisst es im Urteilstext: „Aus der Chancengleichheit als Staatsziel in Art. 2 Abs. 3 BV [...] lässt sich mindestens entnehmen, dass der Staat durch sein Handeln keine ungleichen Chancen bewirken soll und ohnehin bestehende Ungleichheiten nicht verschärfen darf.“¹⁰³⁸ Auch in dieser Variante demokratischer Einschränkung wird an die Gemeinwohlseite der Demokratie appelliert. Der Output, der hier erwartet wird, ist aber weniger Klugheit und Effizienz, sondern Gerechtigkeit. Und zwar durchaus auch wieder in dem Sinne, dass gewisse Entscheidungen nur schon deshalb nicht zulässig sind, weil sie (diesmal egalitäre und freiheitliche) Grundlagen der Demokratie angreifen. Damit verbunden ist nicht selten die Annahme, diese Grundlagen seien in den Händen umsichtiger, rechts- und moralphilosophisch belesener Richter sicherer aufgehoben als in den Händen der bisweilen impulsiven Bürgerschaft.

& *Other Statements* (<http://www.margarethatcher.org/document/104368> [2.6.2015]): „We have to get our production and our earnings in balance. There's no easy popularity in what we are proposing, but it is fundamentally sound. Yet I believe people accept *there is no real alternative*.“

¹⁰³⁷ Vgl. oben, S. 115, Anm. 616.

¹⁰³⁸ BGE 133 I 206 E. 7.4 S. 220

(http://relevancy.bger.ch/php/clir/http/index.php?lang=de&zoom=&type=show_document&highlight_docid=atf%3A%2F%2F133-I-206%3Ade [3.6.2015]).

Man kann also diese zwei Varianten restriktiver Demokratie unterscheiden, die in Reaktion auf das Selbstgefährdungspotential radikaler Demokratie ihre Gemeinwohlseite hervorheben. Gemäss der einen darf das Volk nicht alles, um nicht die Fähigkeit preiszugeben, auf systemische Zwänge fristgerecht und zufriedenstellend zu reagieren. Gemäss der anderen finden demokratische Entscheidungen ihre Grenze in Prinzipien der Gerechtigkeit, die eine Demokratie doch ebenfalls voraussetzen muss, die von freien und gleichen Bürgern ausgeht. Erstere Variante hört man häufiger aus der politisch rechten Ecke: Sie will die Demokratie auf die Erfordernisse einer kapitalistischen Wirtschaft zurichten. Letztere Variante ist tendenziell linksliberal: Sie will die Demokratie auf die Einhaltung freiheitlicher und egalitärer Grundsätze verpflichten. Aber ich glaube, das sind keine zwingenden Situierungen im politischen Spektrum. Es gab im real existierenden Sozialismus auch eine linke Konzeption wirtschaftlicher Gesetzmässigkeiten, denen die „Volksdemokratie“ in ihren Ergebnissen genügen muss. Und es gibt auch eine rechte Auffassung moralischer Gebote, die eine Demokratie nicht missachten darf: Man denke an die libertäre Sakralisierung von Privateigentum. Etwas polemisch ausgedrückt setzt die erste Variante restriktiver Demokratie auf technokratische Elemente, während die zweite (mit Ingeborg Maus gesprochen) auf eine „Gerechtigkeitsexpertokratie“¹⁰³⁹ vertraut. Beide können wie gesagt als Reaktion auf die Selbstgefährdungen gesehen werden, die mit einer radikalen Demokratieauffassung einhergehen.

¹⁰³⁹ Maus (2011), S. 62.

Fallstricke der restriktiven Demokratie

Aber auch sie sind mit dem Risiko behaftet, in der Konsequenz ein demokratisches System zu destabilisieren, das sie durch Restriktionen doch gerade absichern möchten. Demokratie muss nämlich nicht nur die Bedingungen der politischen Autonomie für Alle sichern, sie ist auch auf das politische Autonomieempfinden der Bürger angewiesen. Und dieses wird bestimmt nicht gesteigert durch die Einschränkung von deren Handlungsspielraum. Die Sloweninnen und Slowenen, denen das Referendum vorenthalten wurde, können sich nicht leicht als Autoren der Strukturreformen verstehen, die ihre Regierung beschloss. Es sei denn, sie verstünden die einmalige Stimmabgabe für diese Regierung als Stimmpreisgabe, was deren konkretes Handeln betrifft.¹⁰⁴⁰ Wenn der Eindruck entsteht, dass „die da oben sowieso machen, was sie wollen“, dann steht es eben auch nicht gut um die Demokratie. Sie verliert dann die Bürger, die an sie glauben. Das kann sich niederschlagen in abnehmender Beteiligung in den etablierten Kanälen und Formen demokratischer Politik.¹⁰⁴¹ Es kann antipolitischen Reflexen Vorschub leisten, die diese etablierten Kanäle und Institutionen in Bausch und Bogen verdammen. Mit Beppe Grillo in Italien wird dann den Politikern zugerufen: „Devono andare tutti a casa“.¹⁰⁴² Und es kann den Nährboden bereiten für populistische Strömungen, die den über die politische Elite Frustrierten ein Volk anbieten, dem sie zwar bedingungslos Geltung verschaffen, das aber oft mehr über vermeintliche kulturelle Selbstverständlichkeiten definiert ist als über ernst genommene demokratische Werte.¹⁰⁴³ So ist der Aufstieg des fremdenfeindlichen Front National im Frankreich der achtziger eng verbunden mit der Enttäuschung über die Wirkungslosigkeit des Regierungswechsels hin zu den Sozialisten.¹⁰⁴⁴ Die Appelle an ein wehrhaftes Abendland auf Dresdens Strassen haben viel zu tun mit der Ernüchterung über eine repräsentative Demokratie, die ihrem Namen offenbar nicht mehr gerecht wird.¹⁰⁴⁵ Und bei der anbietenden Volksnähe der SVP ist die Denunzierung einer abgehobenen „classe politique“ verbunden mit xenophoben politischen Kampagnen.

Die Gefahr von antipolitischer Radikalität und xenophoben Formen von Populismus kann natürlich wiederum als Grund angeführt werden, demokratische Mitbestimmung einzuschränken oder ihre Ausweitung abzulehnen. Solange EU-skeptische Stimmen als

¹⁰⁴⁰ Vgl. hierzu nochmals Wingert (2011b), S. 2.

¹⁰⁴¹ Vgl. z.B. Jörke (2006a), S. 42, Jörke (2010), S. 18 u. Tam (2001), S. 125.

¹⁰⁴² Vgl. zum Begriff und Phänomen der Antipolitik und der Rolle, der das Internet dabei zukommt, Saint Victor (2015), aus dessen Buch das Zitat von Grillo stammt (S. 9).

¹⁰⁴³ Zum vermeintlich antidemokratischen Charakter des Populismus vgl. Müller (2013), S. 69.

¹⁰⁴⁴ Vgl. Lefort (2007a), S. 690ff. u. Lefort (2000), S. 49.

¹⁰⁴⁵ Vgl. Güntner, Joachim: „Reflexe einer verunsicherten Mittelschicht“. *Neue Zürcher Zeitung*, 19.1.2015 (<http://www.nzz.ch/feuilleton/reflexe-einer-verunsicherten-mittelschicht-1.18463714> [3.6.2015]).

diejenigen populistisch verführter Nationalisten angeschaut werden, haben Plebiszite zur Europapolitik einen schweren Stand, wie sie in Deutschlands vorletzten Koalitionsgesprächen diskutiert wurden.¹⁰⁴⁶ Der vormalige Bundespräsident Gauck gab bei seinem Schweiz-Besuch 2014 unter Verweis auf die irrationalen Ängste in der Bevölkerung denn auch einer „geduldigen Sachdebatte der Informierten“¹⁰⁴⁷ im Parlament den Vorrang vor Volksabstimmungen. Solche Skepsis gegenüber der Demokratiefähigkeit emotional und intellektuell überforderter Bürger und der vorschnelle Griff zur „Immunsierungsvokabel Rechtspopulismus“¹⁰⁴⁸ mögen nun wiederum den „Demokratieverdruss“¹⁰⁴⁹ der Unverstandenen befördern und sind gewiss Wasser auf die Mühlen derer, die gegen eine abgehobene „classe politique“ wettern.

So wie im Falle radikaler Demokratie Teufelskreise der Dominanz und der Dysfunktion in Kauf genommen werden, so riskiert eine restriktive Auffassung von Demokratie also so etwas wie einen *Teufelskreis politischer Desintegration*, mithin der Entfremdung der Bürger von der Demokratie. Ich spitze jetzt nochmals etwas zu: Die ambivalente Natur der Demokratie wird von den bislang untersuchten demokratiethoretischen Ansätzen nicht ignoriert. Aber sie heben doch mit einiger Vehemenz entweder den radikalen oder den restriktiven Aspekt des demokratischen Versprechens in den Vordergrund. Doch sie divergieren nicht nur über die Gewichtung dieser Aspekte. Sie verstehen auch das demokratische Potential zur Selbstdestabilisierung in unterschiedlicher Weise. Für die Restriktion des demokratischen Handlungsspielraumes wird auf der einen Seite mit Blick auf Szenarien der Gefährdung normativer oder funktionaler Bedingungen der Demokratie argumentiert. Die andere Seite hebt gerade die destabilisierenden Konsequenzen dieser Restriktion hervor, wenn sie die radikale Ergebnisoffenheit der Demokratie verteidigt. Mir scheint, dass beide Seiten wichtige Hinsichten berühren, in der die Demokratie ihre Stabilität gefährden kann. Und doch können nicht beide vermieden werden, wenn man anerkennen will, dass die Demokratie sowohl eine radikale wie einen restriktive Seite aufweist.

¹⁰⁴⁶ Vgl. Schmid, Ulrich: „Angst vor Volkes Stimme“. *Neue Zürcher Zeitung*, 20.11.2013 (<http://www.nzz.ch/aktuell/international/auslandnachrichten/angst-vor-volkes-stimme-1.18188470> [3.6.2015]).

¹⁰⁴⁷ *Neue Zürcher Zeitung*, 2.4.2014: „Direktdemokratischer ‘Realo‘“ (<http://www.nzz.ch/aktuell/schweiz/gauck-fuer-debatte-ueber-mehr-buergerbeteiligung-1.18276133> [3.6.2015]).

¹⁰⁴⁸ Vgl. Liessmann, Konrad Paul: „Solidarität ist kein politisches Konzept“. Interview mit Konrad Paul Liessmann. *Neue Zürcher Zeitung*, 7.4.2017 (<https://www.nzz.ch/feuilleton/konrad-paul-liessmann-solidaritaet-ist-kein-politisches-konzept-ld.155126> [17.9.2018]).

¹⁰⁴⁹ Jörke (2010), S. 18.

Die bisherigen Kapitel sollten also das Problem verdeutlicht haben, das aus dem demokratieinternen Spannungsverhältnis zwischen Offenheit und Begrenzung für die Stabilität der Demokratie folgt. Demokratie muss ergebnisoffen und responsiv gegenüber den Anliegen und Perspektiven der Bürger sein, soll sie nicht die Gefahr von deren Rückzug oder Abkehr provozieren. Zugleich muss ein demokratisches Gemeinwesen seinen Bürgern Schranken zumuten, um nicht seine normativen und funktionalen Bestandsvoraussetzungen in Gefahr zu bringen. Der radikale, bürgersensible und der restriktive, beschränkende Pol der Demokratie passen schwer zusammen und müssen doch zugleich gewährleistet sein, soll die Demokratie nicht auf die eine oder andere Weise ihre Destabilisierung provozieren. Soweit die Beschreibung der demokratieinternen Spannung als *Problem* demokratischer Stabilität, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit versucht worden ist.¹⁰⁵⁰

Die Erfahrung, dass viele Gesellschaften – wiederkehrenden Krisendiagnosen zum Trotz – seit Jahrzehnten recht stabile Demokratien sind, spricht allerdings dafür, dass dieses Problem – jetzt als *Herausforderung* betrachtet – durchaus gemeistert wird. Sie deutet darauf hin, dass stabile demokratische Gemeinwesen von Faktoren zehren, die die Ergebnisoffenheit des demokratischen Prozesses mit seinem Beschränkungsbedarf zu vermitteln vermögen. Wie aber kann in einem demokratischen Gemeinwesen die Beachtung von Schranken gewährleistet werden, derer es bedarf, ohne darob das Autonomieempfinden seiner Bürger zu beeinträchtigen, auf das es nicht minder angewiesen ist? Wie können die Bürger davon abgehalten werden, demokratische Bestandsvoraussetzungen zu gefährden, ohne dass dabei ihr Anspruch auf Selbstbestimmung frustriert wird? Wie kann die Verpflichtung der Bürger auf demokratische Verhältnisse gewährleistet sein, ohne dass sie dies als Paternalismus empfinden müssten? Einen Ausweg aus dem Stabilitätsdilemma zu weisen, so scheint mir, hiesse zu zeigen, wie die Bürger die Restriktionen, auf die die Demokratie zu ihrem Fortbestand angewiesen ist, von sich aus, in Ausübung ihrer demokratischen Souveränität bekräftigen oder jedenfalls als *selbstgesetzte* Schranken begreifen können.

¹⁰⁵⁰ Man kann den Hinweis auf die destabilisierenden Effekte beider Seiten der Demokratie aber auch als heuristisches Mittel nehmen, um das Demokratiever sagen in konkreten empirischen Fällen anzuschauen. Die etwas schemenhafte Gegenüberstellung mag den Blick schärfen für mögliche Konsequenzen von Vereinseitigungen im politischen Umgang mit Demokratie. Gerade das in der Einleitung untersuchte Beispiel Thailands liefert hierfür Material. Dass das Land zuerst im Chaos versinkt und nun in einer Militärdiktatur erstarrt, kann auch als Folge davon verstanden werden, dass sowohl die radikale Bewegung um Thaksin wie auch die restriktive Demokratieauffassung der Gelbhemden sich negativ auf Voraussetzungen auswirkten, von denen die Demokratie zehrt.

Nun lassen sich sehr grob zwei Vorschläge unterscheiden, die stabilisierende Versöhnung von Offenheit und Begrenzung zu denken.¹⁰⁵¹ Der eine setzt auf *Internalisierung* und *Selbstdisziplin*: Die Bürger müssen eben die Verbindlichkeiten, derer die Demokratie bedarf, sich zu eigen machen, dann besteht weder das Risiko demokratiegefährdender Entscheidungen noch die peinliche Notwendigkeit, demokratische Verhältnisse über die Köpfe der Bürger hinweg zu schützen. Wir begegnen hier der Diskussion um Wert und Wesen ziviler Tugenden, wie sie das republikanische Denken seit jeher beschäftigt und der brisanten Frage, welche demokratiekonformen Möglichkeiten zu ihrer Verfestigung in einem liberalen demokratischen Gemeinwesen offenstehen. Bevor ich diesen Faden in den nächsten Kapiteln aufnehme, werde ich mich zunächst einem anderen Vorschlag zuwenden, der auf *Externalisierung*, respektive *autorisierte Fremddisziplinierung* setzt: Er erkennt im Recht – also im hierarchischen Gefüge kodifizierter und zwangsbewehrter Regeln, wie wir sie in Verfassungsbestimmungen, Gesetzen und Verordnungen antreffen – den entscheidenden Faktor, der das Offenheitsversprechen der Demokratie mit ihren Verbindlichkeiten zu vermitteln und also stabilisierend zu wirken vermag.

¹⁰⁵¹ Vgl. hierzu z.B. Frankenberg (1997), S. 136 u. Pfersmann (2004), S. 55.

II.

Stabilität als Herausforderung:

Faktoren der Vermittlung und Verankerung

7. Demokratisches Recht: Zur (bedingten) Wirksamkeit des legalen Rahmens

Für moderne demokratische Gemeinwesen – das macht sie zu *demokratischen Rechtsstaaten* – bilden Rechtsregeln das zentrale und wohl wirksamste Medium, um das Handeln ihrer Mitglieder im Sinne der Entscheidungen ihrer Bürger zu koordinieren. Die Verfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft formuliert in diesem Sinne (unter den Prinzipien rechtsstaatlichen Handelns): „Grundlage und Schranke staatlichen Handelns ist das Recht.“¹⁰⁵² Diese Formulierung evoziert schon den Gedanken einer Doppelrolle rechtlicher Normen, die im Folgenden im Fokus stehen wird: Sie sind ein *Steuerungsinstrument*, das den Staat dazu in die Lage setzt, das Handeln der Gesellschaftsmitglieder in demokratiekonformen Bahnen zu halten, und zugleich ist es ein *Programmierungsinstrument*, das den Bürgern den Spielraum demokratisch zu beschränken erlaubt, den staatliche Instanzen dabei beanspruchen können. Recht ist gleichermassen ein staatliches Instrument zur Kontrolle der Bürger und ein Mittel der Bürger zur Kontrolle des Staates. Was diese Doppelrolle des Rechts unter demokratischen Vorzeichen bedeutet und inwiefern sie für die Frage nach der Stabilität der Demokratie wichtig ist, möchte ich im Folgenden mit Blick auf rechtstheoretische Überlegungen von Jürgen Habermas und Ingeborg Maus genauer ausleuchten.

7.1. Legitimität aus Legalität: Das Rechtsverständnis des demokratischen Positivismus

Beginnen werde ich mit ein paar Worten zur theoretischen Verortung der beiden Autoren und den Gemeinsamkeiten ihrer Herangehensweise an das Rechtsthema. Habermas und Maus, die im Zuge der Ausarbeitung ihrer 1992 erschienenen rechts- und demokratietheoretischen Hauptwerke eng zusammengearbeitet haben¹⁰⁵³, stehen beide in der Traditionslinie der Kritischen Theorie marxistischer Prägung. Nach marxistischer Auffassung stellt das Recht (insbesondere das bürgerliche Privatrecht) im Wesentlichen ein Überbauphänomen dar, das soziale Herrschaft mittels Gewährleistung formaler Freiheitsrechte zugleich absichert und verhüllt. Es verbürgt *inhaltlich* die Dominanz der partikularen Interessen des besitzenden Bürgertums (Schutz von Privateigentum und Tauschgelegenheiten) und kaschiert diese Dominanz hinter der allgemeinen, nichtdiskriminierenden *Form* seiner Bestimmungen. Marx schreibt in diesem Sinne in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, „dass das Recht des Stärkeren unter anderer Form auch [im bürgerlichen] ‘Rechtsstaat‘ fortlebt“.¹⁰⁵⁴ Im

¹⁰⁵² Art. 5 Abs. 1 BV.

¹⁰⁵³ Vgl. Habermas (1994) u. Maus (1992).

¹⁰⁵⁴ Marx (1961b), S. 620.

Gegensatz zum marxistischen Denken und zu den prägenden Figuren der Frankfurter Schule teilen Habermas und Maas ein Bewusstsein auch für den freiheitsverbürgenden und demokratieermöglichenden Charakter des Rechts. Das verbindet sie wiederum mit wichtigen Rechtstheoretikern der Weimarer Republik wie Franz Neumann und Otto Kirchheimer, die lose mit dem Frankfurter Institut für Sozialforschung verbunden waren.¹⁰⁵⁵ Zugleich sind sie als kritische Gesellschaftstheoretiker gewahr, dass der Sinn einer sozialen Institution, als die man das Recht begreifen kann, nicht losgelöst von den gesellschaftlichen Entwicklungen zu verstehen ist, denen sie ihre Herausbildung verdanken. Die Entstehung moderner Rechtsstaatlichkeit situieren die Autoren im Kontext der Emanzipation des Bürgertums aus feudalen Herrschaftsverhältnissen. Diese Emanzipation stand im Zeichen des Ideals individueller Autonomie, also des Gedankens, dass Jeder einen unhintergehbaren Anspruch darauf hat, sein Leben an Normen, Wertvorstellungen und Interessen auszurichten, die er als die eigenen verstehen kann. Es ist ein gemeinsamer Zug von Habermas und Maas, dass sie die historische Durchsetzung des modernen Rechts aus seiner *funktionalen* Bedeutung für diesen emanzipatorischen Prozess heraus erklären, statt eine *normative* Begründung der Rechtsidee an sich anzubieten.

Habermas betont in dieser Absicht die Funktion des Rechts als „erwartungsstabilisierende Ergänzung zur Moral“¹⁰⁵⁶. Seine Durchsetzung als politisches Steuerungsmedium erklärt sich demnach daraus, dass es ein unter dem Vorzeichen individueller Autonomie prekär werdendes Erfordernis jedes Gemeinwesens zu erfüllen vermag, nämlich die „*Stabilisierung von Verhaltenserwartungen*“¹⁰⁵⁷ zu gewährleisten, also für seine Mitglieder die Unsicherheit über das Verhalten anderer Menschen zu verringern. Während starke Traditionen und fest verankerte Sitten in der Vormoderne diese Funktion erfüllt hatten, die Einhaltung gewisser Grundregeln des Zusammenlebens zu gewährleisten, ist mit dem Ideal der Autonomie auch die Zumutung gegenüber dem Einzelnen verbunden, überlieferte Konventionen zu reflektieren und zu problematisieren. Dieser „postkonventionelle“ Zug aufgeklärter Gesellschaften bricht gerade die starren Sitten auf, die noch dazu dienen könnten, grundlegenden Normen des Zusammenlebens mittels Sozialisierung zu Nachachtung zu verhelfen.¹⁰⁵⁸ Eine dem Autonomieideal verschriebene Gesellschaft kann sich nicht auf das autonomiekonforme Handeln ihrer Mitglieder verlassen, es sei denn, sie erzwingt es mittels freiheitssichernder Regeln, die sie mit Sanktionen bewehrt. Dazu dienen – gleichsam als „Zerfallsprodukt

¹⁰⁵⁵ Zu diesen Bezügen, vgl. z.B. Habermas (1996b), S. 379 u. Maas (2011), S. 212f.

¹⁰⁵⁶ Habermas (1994), S. 151.

¹⁰⁵⁷ Habermas (1994), S. 667 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁰⁵⁸ Vgl. Habermas (1994), S. 145f.

traditionaler Sittlichkeit auf postkonventionellem Niveau“¹⁰⁵⁹ – eben die Regeln des positiven Rechts. Daher empfiehlt es sich für liberale Gesellschaften aus funktionalen Gründen, das Handeln ihrer Mitglieder im Medium des Rechts zu koordinieren.¹⁰⁶⁰ Maus betont in diesem Zusammenhang stärker die Funktion des Rechts als Medium zur „subsidiäre[n] Förderung ökonomischer Belange“¹⁰⁶¹. Die im Namen der Autonomie geforderte Überwindung der feudalistischen Privilegienordnung und die Einhegung herrschaftlicher Willkür durch verlässliche, von Unterschieden der Geburt abstrahierende Regeln kam, wie Maus in Anlehnung an Franz Neumann und Max Weber betont, dem „ökonomischen Interesse des Bürgertums an rechtlich gesicherter Berechenbarkeit staatlicher Interventionen in private Tätigkeiten und Wirtschaftsbeziehungen“¹⁰⁶² entgegen. Daraus erklärt sich, so Maus, die Entstehung der „Konzeption des Rechtsstaats im Kontext der *Durchsetzung des Kapitalismus*.“¹⁰⁶³

Nun betrachten Habermas und Maus das Recht allerdings nicht wie in der marxistischen Tradition verbreitet als *blosses* Instrument zur Durchsetzung und gleichzeitigen Verhüllung der Partikularinteressen des Bürgertums.¹⁰⁶⁴ Ihre rechtstheoretischen Überlegungen dienen dazu aufzuzeigen, dass mit der Inanspruchnahme des Rechts als politisches Steuerungsmedium auch normative Festlegungen verbunden sind, die über das wirtschaftsbürgerliche Interesse an Eigentums Garantien und geregelten Tauschbeziehungen hinausweisen. Es geht ihnen darum, diese performativen *Zwänge* zu explizieren, die mit dem historisch keinesfalls *zwingenden* Schritt hin zur rechtlichen Koordination des Zusammenlebens verbunden sind, respektive, in den Worten Habermas‘, um die Frage nach dem „Sinn eben des Unternehmens, auf das [die

¹⁰⁵⁹ Günther (1994), S. 478.

¹⁰⁶⁰ Vgl. Habermas (1994), S. 677, sowie Habermas (1987a), S. 13f. Mit der moralsoziologischen These der funktionalen Ergänzungsbedürftigkeit einer auf Einsicht setzenden Moral durch Rechtszwang schliesst Hegel seine Verfassungsschrift von 1802: „[D]er Begriff und die Einsicht der Notwendigkeit [ist] viel zu schwach, um auf das Handeln selbst zu wirken; der Begriff und die Einsicht führt etwas so Misstrauisches gegen sich mit, dass er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muss, dann unterwirft sich ihm der Mensch“ (Hegel (1986), S. 581).

¹⁰⁶¹ Maus (1986a), S. 23.

¹⁰⁶² Maus (1992), S. 304. Neumann (1980) verbindet die historische Durchsetzung von Recht unter anderem mit dessen „Funktion, die Austauschprozesse in der Konkurrenzökonomie berechenbar und vorhersehbar zu machen“ (S. 246), wodurch es den „Bedürfnissen des Konkurrenzkapitalismus“ (S. 301) entgegenkommt. Vgl. auch ders. (1986), S. 48f. sowie schon Weber (1980), S. 94 u. 397ff.

¹⁰⁶³ Maus (2015), S. 212 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. hierzu auch Günther (2016), S. 53f.

¹⁰⁶⁴ Eine Ausnahme unter marxistisch inspirierten Autoren bildet Franz Neumann, auf den in diesem Zusammenhang insbesondere Ingeborg Maus häufig referiert. Neumann erkennt zwar die ökonomische Funktion und die „verhüllende Funktion“ (S. 246) des Rechts, anerkennt aber auch, dass die allgemeine, Diskriminierungen verhindernde Form von Rechtsnormen nicht nur dem wirtschaftlichen Konkurrenzgedanken des Bürgertums entgegenkommt, sondern auch ein klassenübergreifendes emanzipatorisches Versprechen beinhaltet. Vgl. z.B. Neumann (1980), S. 302f. u. ders. (1986), S. 50f.

Bürger, R.M.] sich schon eingelassen haben, sobald sie sich entschliessen, ihr Zusammenleben durch Recht legitim [also im Sinne des Autonomieideals, R.M.] zu regeln“.¹⁰⁶⁵

Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage muss von der zunächst irritierenden Situation ausgehen, dass mit staatlichen Sanktionen bewehrtes Recht, indem es zum Gehorsam *zwingt*, zugleich gravierend in die Autonomie der Bürger eingreift, die zu schützen ja seine Bestimmung ist. Einen Ausweg aus dieser Zwickmühle weist, so der an Rousseau und Kant¹⁰⁶⁶ anknüpfende Leitgedanke, die Idee demokratischer Legitimierung des Rechts: Soll mit dem Zwang zum Rechtsgehorsam das Autonomieideal nicht wiederum preisgegeben werden, so muss dieser präsumtiv die Einwilligung derjenigen haben, für die er gilt. Eine für liberale Gesellschaften *legitime* positive Rechtsordnung muss mit der Zustimmung derjenigen rechnen können, die ihr unterworfen sind. Sie darf nicht über die Köpfe derer hinweg instituiert werden, die unter ihr leben müssen. Habermas fasst diesen Gedanken in die Worte, dass die Bürger als Rechtspersonen „nur in der Masse autonom sein können, wie sie sich in Ausübung ihrer staatsbürgerlichen Rechte als Autoren genau der Rechte verstehen dürfen, denen sie als Adressaten Gehorsam leisten sollen.“¹⁰⁶⁷ Und Maus betont im gleichen Sinne, dass die Unterwerfung der Bürger unter das zur Rechtsdurchsetzung nötige Gewaltmonopol des Staates nur dann mit ihrer Selbstbestimmung vereinbar ist, wenn „die Unterwerfung der ‘Staatsgewalt‘ unter den gesetzgebenden Willen des Volkes gelingt“¹⁰⁶⁸. Anders formuliert: Seine emanzipatorische Kraft konnte und kann das Recht nur in Verbindung mit der Idee demokratischer Rechtsetzung entfalten.

Das heisst aber: Zu den normativen Festlegungen, die mit der Inanspruchnahme positiven Rechts zur Gewährleistung individueller Autonomie verbunden sind, gehört das Gebot *demokratischer* Rechtserzeugung, respektive, die Idee der *Volkssouveränität*. Dieser Gedanke einer notwendigen Verwiesenheit von liberaler Rechtsstaatlichkeit auf Volkssouveränität bildet den Kern des rechtstheoretischen Denkens von Habermas und Maus.¹⁰⁶⁹ Er kennzeichnet ihre Position als *demokratischen Positivismus*¹⁰⁷⁰: Mit dem rechtspositivistischen Paradigma teilen sie ein prozeduralistisches Rechtsverständnis, gemäss dem die Geltung von Rechtsnormen nicht auf inhaltliche Kriterien, *nicht auf überpositive Massgaben* der Gerechtigkeit oder Vernunft,

¹⁰⁶⁵ Habermas (1994), S. 163. Vgl. auch ebd., S. 668 u. Habermas (1996a), S. 294. Hierzu auch Günther (2016), S. 62ff.

¹⁰⁶⁶ Vgl. z.B. Rousseau (2010), I.7 (S. 43) u. Kant (1912b) TP, AA VIII, S. 296.

¹⁰⁶⁷ Habermas (1996a), S. 298.

¹⁰⁶⁸ Maus (2011), S. 9.

¹⁰⁶⁹ Für Habermas bildet „die einzige nachmetaphysische Quelle der Legitimität [...] das demokratische Verfahren der Rechtserzeugung“ (Habermas (1994), S. 662) und Maus erkennt unter dem Vorzeichen individueller Autonomie einzig im „Prinzip demokratischer Gesetzgebung [...] das neue Unverfügbare“ (Maus (2011), S. 125).

¹⁰⁷⁰ Vgl. Niesen/Eberl (2006). Maus (1992), S. 88, spricht von „demokratische[m] Gesetzespositivismus“.

sondern auf ihre korrekte, regelkonforme Erzeugung zurückzuführen ist.¹⁰⁷¹ Aber sie gehen über einen blossen Rechtspositivismus mit einer entscheidenden normativen Qualifikation der massgeblichen, eine demokratische Staatsform konstituierenden „Erzeugungsregel[n]“¹⁰⁷² hinaus: Diese sind *nicht blosser Ausdruck gesetzgeberischen Beliebens*, sondern haben die sozialen und institutionellen Rahmenbedingungen zu gewährleisten, unter denen sich die Bürger als Autoren des Rechts verstehen können.¹⁰⁷³ Das Recht hat dieser Auffassung zufolge also eine *antipaternalistische* Pointe, die sich gegen die Bevormundung des demokratischen Gesetzgebers im Namen von Geboten vermeintlich höherer Dignität richtet. Und es hat eine *antivoluntaristische* Pointe, die sich gegen die willkürliche Gefährdung demokratischer Verhältnisse und Verfahren durch demokratische Mehrheiten richtet.

Beide Pointen erweisen das Recht als unabdingbares Mittel dafür, demokratische Verhältnisse zu gewährleisten.¹⁰⁷⁴ Im Gedanken, dass rechtmässige, legitime politische Entscheidungen die rechtliche, legale Rahmung des Entscheidungsfindungsprozesses voraussetzen, mithin (demokratische) „*Legitimität aus Legalität*“¹⁰⁷⁵ erst entstehe, sind Antipaternalismus und Antivoluntarismus verbunden. Um dies zu plausibilisieren möchte ich zunächst – mit stärkerem Bezug auf die Überlegungen von Maus – die Bedeutung von Recht als Mittel zum Schutz der politischen Souveränität der Bürger vor ihrer Bevormundung durch staatliche Instanzen herausarbeiten (7.2). Sodann werde ich – stärker in Anlehnung an Habermas – die Art der Grenzen demokratischer Willkür deutlich zu machen versuchen, die mit der Inanspruchnahme des Rechts als politisches Steuerungsmedium verbunden sind (7.3). Im zweiten Teil dieses Kapitels wird es darum gehen, die Einsichten aus der Auseinandersetzung mit dem demokratischen Positivismus für die Leitfrage der Arbeit fruchtbar zu machen. Dabei möchte

¹⁰⁷¹ Vgl. zu einer solchen Charakterisierung der rechtspositivistischen Position klassischerweise Radbruch (1932), S. 76ff., Kelsen (1934), z.B. S. 74, Kelsen (1960), S. 199 u. Hart (1961), S. 97ff.

¹⁰⁷² Kelsen (1929), S. 98.

¹⁰⁷³ Zur Abgrenzung eines genuin demokratischen von einem „blossen“ Rechtspositivismus, vgl. Maus (1992), S. 334f.

¹⁰⁷⁴ Vgl. Habermas (1994), S. 671 u. Maus (2011), S. 92.

¹⁰⁷⁵ Habermas (1994), S. 110 u. 165 u. Maus (2011), S. 223 [Hervorhebung: R.M.]. Die Formel referiert auf eine rechtstheoretische Debatte in der Weimarer Republik über die relative Stellung von Parlament und Reichspräsident (sowie Reichsgericht), in deren Rahmen Otto Kirchheimer und Carl Schmitt im Jahr 1932 divergierende Positionen in zwei Aufsätzen mit dem identischen Titel *Legalität und Legitimität* vertraten. Kirchheimer verteidigte die Position des demokratischen Gesetzespositivismus, wonach legitimes politisches Handeln allein auf parlamentarisch beschlossenen Rechtsnormen beruhen und nicht im präsidentialen Rückgriff auf eine höherrangige Wertordnung oder einen unterstellten Volksauftrag erfolgen könne: „Der Gesetzgebungsstaat, die parlamentarische Demokratie, kennt keine Form von Legitimität ausser der ihres Ursprungs. Da der jeweilige Beschluss der jeweiligen Mehrheit ihr und des Volkes Gesetz ist, *besteht die Legitimität ihrer Staatsordnung allein in ihrer Legalität*“ (Kirchheimer (1981), S. 13 [Hervorhebung: R.M.]). Schmitt plädierte demgegenüber dafür, den konkreten „Produkten des parteipolitischen Gesetzgebungsbetriebs“ die „höhere Legalität“ einer „substanthaften Ordnung“ voranzustellen, die der Verfassung als ganzer zu entnehmen wäre und als deren „Hüter“ und Durchsetzer Justiz und Reichspräsident gedacht wären (vgl. Schmitt (1958), insb. S. 308ff. u. 344f.).

ich einerseits die Bedeutung von Rechtsstaatlichkeit für demokratische Stabilität hervorheben, die der *idealerweise* vermittelnden Funktion des Rechts als Garant sowohl der Ergebnisoffenheit der Demokratie wie auch ihrer Spielregeln geschuldet ist (7.4). Andererseits möchte ich deutlich machen, dass gerade die von Habermas und Maus hervorgehobenen Spielräume, die das Recht sowohl in Bezug auf seine Erzeugung wie hinsichtlich seiner Anwendung impliziert, seine stabilisierende Rolle *realistischerweise* an Bedingungen bindet, die nicht wiederum rechtlich erzwungen werden können, sondern auf die ethische Verankerung der Demokratie verweisen (7.5).

7.2. Recht als Vehikel zur demokratischen Programmierung des Staates

Wenn Habermas, wie erwähnt, im Zeichen des Autonomieideals das Erfordernis betont, dass sich die Adressaten des Rechts als dessen Autoren müssen verstehen können, dann bedeutet dies zunächst, dass das positive Recht seine Legitimität nicht aus einem irgendwie gearteten „höheren Recht“ schöpfen kann, das der politischen Infragestellung durch real existierende Bürger entzogen wäre.¹⁰⁷⁶ Die Legitimität von Rechtsnormen gründet nicht in ihrer moralphilosophisch begründeten Gerechtigkeit (und auch nicht in ihrer Übereinstimmung mit Geboten ökonomischer Klugheit), sondern einzig und allein in ihrer Rückbindung an die freie Entscheidung der Staatsbürger in demokratischen Verfahren. Weder der Verweis auf die evolutionäre Überlegenheit einer liberalen Gesellschaftsordnung (wie bei Hayek), noch die gedankenexperimentell vorgenommene moralische Ratifikation von Grundnormen (wie etwa bei Rawls) rechtfertigt schon ihre Immunisierung vor dem demokratischen Zugriff. Beides beseitigt nicht den „Paternalismus einer ‘Herrschaft der Gesetze‘, der politisch *heteronome* Rechtssubjekte insgesamt unterworfen bleiben.“¹⁰⁷⁷ Noch für moralische Ansprüche, wie sie in den Menschenrechten zum Ausdruck kommen, heisst dies, dass sie, „sobald wir sie [...] als Bestandteil des *positiven* Rechts konzipieren, [...] einem souveränen Gesetzgeber nicht gleichsam paternalistisch übergestülpt werden dürfen.“¹⁰⁷⁸ Wenn Habermas demgegenüber vom demokratischen Prozess der Rechtsetzung „die ganze Bürde der Legitimation“¹⁰⁷⁹ getragen sieht, dann verweist er damit umgekehrt auf einen das positive Recht kennzeichnenden Antipaternalismus.

¹⁰⁷⁶ Habermas (1994), S. 664.

¹⁰⁷⁷ Habermas (1994), S. 154 [Hervorhebung: R.M.]

¹⁰⁷⁸ Habermas (1994), S. 670 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch Habermas (1996a), S. 301.

¹⁰⁷⁹ Habermas (1994), S. 664.

Dies berührt den Status auch noch der grundlegendsten Rechtsnormen. Es bedeutet ja, dass selbst die Verfassung eines demokratischen Gemeinwesens letztlich zurückführbar sein muss auf die „änderbaren Beschlüsse eines politischen Gesetzgebers“¹⁰⁸⁰ und in diesem Sinne als grundsätzlich wandelbares Projekt „zukunfts-offenen Charakters“ zu begreifen ist.¹⁰⁸¹ Der demokratische Rechtsstaat „ebnet insoweit die Schwelle zwischen Verfassungsnormen und einfachen Gesetzen ein“¹⁰⁸², als er ein „dynamische[s] Verfassungsverständnis“¹⁰⁸³ impliziert, in dem keine Art von staatlichem Recht der demokratischen Verfügung enthoben ist. Wann immer die Bürger ihr „Zusammenleben mit Hilfe des positiven Rechts legitim regeln wollen“¹⁰⁸⁴, haben sie sich auf diese Dynamik und Ergebnisoffenheit schon eingelassen, die ja von radikalen Demokratietheoretikern wie Rancière, Mouffe oder Lefort als Wesensmerkmal der Demokratie hervorgehoben wird. Entsprechend ist, so Habermas, „der Rechtsstaat ohne *radikale Demokratie* nicht zu haben und nicht zu erhalten“¹⁰⁸⁵.

Diesen *antipaternalistischen* Aspekt des Rechts stellt Maus ins Zentrum ihrer Reflexion über „Sinn und Bedeutung von Volkssouveränität in der modernen Gesellschaft“¹⁰⁸⁶. Ich werde etwas ausführlicher auf ihre Überlegungen eingehen, weil sie den Zusammenhang von Recht und demokratischer Offenheit detaillierter als Habermas herausstreicht und weil die Kritik der „Refeudalisierung“, die sie im Lichte dieses Zusammenhangs formuliert, gut in den analytischen Rahmen passt, der in dieser Arbeit bisher aufgespannt worden ist.

Ihr Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass die Emanzipation von willkürlicher Beherrschung, die am Ursprung der Rechtsidee liegt, konsequenterweise ja auch die Verhinderung der Willkür derjenigen staatlichen Instanzen verlangt, denen zur Durchsetzung des Rechts das Gewaltmonopol zu übertragen ist.¹⁰⁸⁷ Dies berührt die Frage nach der richtigen „Allokation politischer Macht“¹⁰⁸⁸ im Staat. Denn die Nichtwillkürlichkeit der Staatsgewalt bedingt, so Maus‘ rechtstheoretische Leitidee, die „Suprematie der [demokratischen, R.M.] Gesetzgebung

¹⁰⁸⁰ Habermas (1994), S. 661.

¹⁰⁸¹ Habermas (2009), S. 166. Vgl. auch Habermas (1994), S. 163.

¹⁰⁸² Habermas (2009), S. 167.

¹⁰⁸³ Ebd.

¹⁰⁸⁴ Habermas (1994), S. 159.

¹⁰⁸⁵ Habermas (1994), S. 13 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁰⁸⁶ Maus (2011), S. 22.

¹⁰⁸⁷ Philip Pettit unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen privater und staatlicher Dominanz, *dominium* und *imperium*. Eine der Freiheit von willkürlicher Herrschaft verpflichtete Gesellschaft muss ebenso private Dominanzverhältnisse (*dominium*) verhindern, wie sie gewährleisten muss, dass der staatliche Zwangsapparat, auf den sie zu diesem Zweck zurückgreifen muss, nicht zu einem seinerseits unkontrollierten Herrschaftsapparat (*imperium*) wird (vgl. Pettit (1997), S. 13, 130ff. u. 171ff.).

¹⁰⁸⁸ Maus (1992), S. 29. Vgl. auch Maus (2011), S. 367.

gegenüber den gesetzesanwendenden Staatsapparaten¹⁰⁸⁹ der Exekutive und Judikative. Das Gewaltmonopol des Staates ist nur legitim, wenn es im Rahmen des Gesetzgebungsmonopols des Volkes sich vollzieht, das der Begriff der Souveränität ja bezeichnet. Die Unterwerfung der Bürger unter das staatliche Gewaltmonopol wird erst akzeptabel durch die „Unterwerfung der ‘Staatsgewalt‘ unter den gesetzgebenden Willen des Volkes“¹⁰⁹⁰. Die Bestimmung und Beschliessung von Recht obliegt einzig dem „Volk“, das heisst den Nichtfunktionären im Gegensatz zu den Amtsträgern in den Staatsapparaten¹⁰⁹¹, während die Macht Letzterer auf Rechtsanwendung zu beschränken ist. Bei klassischen Autoren der Aufklärung wie Locke, Rousseau und Kant, durch deren Gesellschaftsvertragstheorien der historische Prozess der rechtsstaatlichen Einhegung von Herrschaft mit angestossen und reflektierend begleitet wurde, spürt Maus die ideengeschichtlichen Wurzeln dieser Forderung nach einer „Polarisierung von Gewaltmonopol und Souveränität“¹⁰⁹² auf, die der Eindämmung herrschaftlicher Willkür diene.¹⁰⁹³

Suprematie der Legislative: Vertikale Gewaltenteilung

In einem solchen „radikaldemokratische[n] Modell der Gewaltenteilung“¹⁰⁹⁴ hat das Recht gleichsam die Funktion eines Vehikels zur einseitigen Bindung der rechtsanwendenden und rechtsprechenden Staatsgewalten der Exekutive und Judikative, an den souveränen Willen des Volkes, wie er in dessen legislativer, rechtsetzender Tätigkeit zum Ausdruck kommt. Es etabliert ein asymmetrisches Verhältnis zwischen dem souveränen Volk und seinen Repräsentanten einerseits und den rechtlich gebundenen Amtsträgern in Regierung und Justiz andererseits. Das Recht ist seiner Bestimmung nach ein mehr oder weniger harmonisches

¹⁰⁸⁹ Maus (2004), S. 844.

¹⁰⁹⁰ Maus (2011), S. 9.

¹⁰⁹¹ Maus (2004), S. 839 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁰⁹² Maus (2011), S. 47.

¹⁰⁹³ *Locke*, der die Judikative noch nicht als eigenständige Gewalt präsentierte, äussert sich im 13. Kapitel seines *Second Treatise of Government* zur „Subordination of the Powers of the Government“: „In all Cases, whilst the Government subsist, the *Legislative is the Supream Power*. For what can give Laws to another, must needs be superiour to him“. „The *Executive Power* [...] is visibly subordinate and accountable to it, and may be at pleasure changed and displaced“ (vgl. Locke (1988), *Second Treatise*, Kap. XIII, §§150 u. 152 (S. 367f.)) [Hervorhebung im Original].

Rousseau unterscheidet strikt zwischen dem Gesetzgeber als Souverän und der Regierung als seinem blossen Diener („ministre“) und Befehlsempfänger: „[L]a puissance exécutive ne peut appartenir à la généralité comme Législatrice ou Souveraine. [...] Le Gouvernement reçoit du Souverain les ordres qu’il donne au peuple“ (Rousseau (2010), III.1, Abs. 3 u. 8 (S. 124 u. 128)).

Eine vergleichbare Logik der „Subsumtion“ findet sich bei *Kant*, der die „gesetzgebende Gewalt [...] nur dem vereinigten Willen des Volkes“ zumutet und diese „Herrschergewalt (Souveränität) [...] des Gesetzgebers“ über „die vollziehende Gewalt [...] des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz“ stellt (vgl. Kant (1907) MS RL, AA VI, S. 313f. [Hervorhebungen: R.M.]).

¹⁰⁹⁴ Maus (2004), S. 839 [Hervorhebung: R.M.].

Insgesamt an explizit formulierten „Direktiven des demokratisch kontrollierten Gesetzgebers“¹⁰⁹⁵ zuhanden der exekutiven und judikativen Autoritäten, das deren Spielraum für eigenmächtiges Handeln begrenzt. Über den Wortlaut bestehender Gesetze hinaus dürfen diese ihren Entscheidungen keine anderen Gesichtspunkte zugrunde legen. Das Recht soll demnach gerade verhindern, dass sich vermeintlich „höhere“ Gebote der Gerechtigkeit oder ökonomischer Klugheit, wie sie von der judikativen, respektive der exekutiven Staatsgewalt ins Spiel gebracht werden mögen, gegen den expliziten Willen der Bürger durchsetzen. Wie für Habermas heisst dies für Maus: Der demokratische Souverän ist keinem irgendwie gearteten „höheren Recht“ von Dauer unterworfen. Jenseits der Rechtsnormen, die er selber verantwortet, ist er an nichts gebunden. Und noch diese positive „Rechts- und Verfassungsordnung gilt nur deshalb, weil der demokratische Souverän sie noch nicht geändert hat“¹⁰⁹⁶. Maus erinnert in diesem Zusammenhang zustimmend an Emmanuel Joseph Sieyès‘ in den Kontext der Französischen Revolution zu stellendes Diktum, wonach „alles, was das Gesetz nicht ausdrücklich verbietet, [...] erlaubt“¹⁰⁹⁷ sei. Bildlich gesprochen bleiben die Zwischenräume leer, die das Gefüge expliziter Rechtsnormen offen lässt. Gerade die „formale Bestimmtheit des Verfassungsrechts [garantiert] rechtsfreie Räume“¹⁰⁹⁸, die von keiner anderen als von der rechtsetzenden Autorität des Volkes mit neuem Inhalt gefüllt werden können. Während also, so Maus, das Gefüge positiver Rechtsnormen *kraft seiner Lückenhaftigkeit* dem souveränen Gesetzgeber Raum lässt, innovativ auf die Verfassungs- und Rechtsordnung einzuwirken, der er zugleich unterstellt ist, grenzt es *kraft seiner Bestimmtheit* umgekehrt den Spielraum der rechtsanwendenden Instanzen ein, bei ihrer Umsetzung auf andere als positivrechtliche Gesichtspunkte zurückzugreifen. „Rechtsstaat und Volkssouveränität sind genau darin aufeinander angewiesen, dass Volkssouveränität nur durch eine lückenlose Verrechtlichung der Staatsapparate zu realisieren ist, welche zugleich die restlose Verrechtlichung von Volkssouveränität ausschliesst.“¹⁰⁹⁹ Die antipaternalistische Bedeutung des Rechts besteht in

¹⁰⁹⁵ Maus (1986b), S. 282. Vgl. auch Maus (1996), S. 195.

¹⁰⁹⁶ Maus (1992), S. 40. Vgl. auch Maus (2005b), S. 835 u. Maus (2011), S. 46. Maus verweist in diesem Zusammenhang auf Sieyès‘ Bemerkung, wonach eine Verfassung zwar die gesetzgebenden und –ausführenden Organe des Staates binde, die sie erst konstituiere, nicht aber den Willen der „Nation“, durch den sie etabliert wurde. Vgl. Sieyès (1985b), S. 160f. und seine daselbst vorgenommene wirkmächtige Unterscheidung zwischen „pouvoir constituant“ und „pouvoir constitué“.

¹⁰⁹⁷ Maus (2011), S. 91. Die entsprechenden Formulierungen in Sieyès‘ *Essai sur les Privilèges* lauten: „Hors de la loi, tout est libre“. Respektive: „Tout ce qui n’est pas défendu par la loi [...] est du domaine de la liberté civile, et appartient à tout le monde“ (Sieyès (1985a), S. 94). Vgl. auch seine Einleitung zur französischen Verfassung von 1789, wo es heisst: „Hors de la Loi, tout est libre pour tous“ (Sieyès (1789), S. 28).

¹⁰⁹⁸ Maus (2011), S. 91.

¹⁰⁹⁹ Maus (2011), S. 91. Vgl. auch Maus (2004), S. 840: [E]ine spezifische Asymmetrie rechtsfreier Räume [muss] als konstitutiv für die Demokratie angesehen werden [...]: die totale Verrechtlichung der Staatsapparate und umgekehrt – für die Bürger – die fortbestehende Freiheit des Naturzustandes jenseits der Grenzen eines jeden genau bestimmten Gesetzes.“

der Gewährleistung einer vertikalen Gewaltenteilung, die staatliches Handeln an demokratisch erlassene, positive Rechtsnormen zurückbindet, während sie den demokratischen Prozess von überpositiven Verbindlichkeiten freihält.

Dieses von Locke, Rousseau und Kant inspirierte hierarchisch-funktionale Gewaltenteilungsmodell, das die *einseitige* Rückbindung von Exekutive und Judikative an die Legislative vorsieht, profiliert Maus im Kontrast mit einem (auf Montesquieu zurückgehenden) Modell „horizontaler Gewaltenbalancierung“¹¹⁰⁰, in dem die rechtsetzende, die rechtsausführende und die rechtsprechende Gewalt das Recht jeweils eigenständig handhaben, um sich *gegenseitig* in Schach zu halten. Das „Verfassungsmodell der Volkssouveränität“¹¹⁰¹ sieht Maus in der parlamentarischen Demokratie Grossbritanniens ebenso wie in der halbdirekten Demokratie der Schweiz exemplifiziert.¹¹⁰² Es verortet die Gefahr willkürlicher Herrschaft primär in der Emanzipation der Rechtsanwendung und Rechtsprechung von der Gesetzgebung. Demgegenüber ist der Verfassungstyp horizontaler Gewaltenteilung gemäss Maus beispielhaft durch das politische System der USA mit ihrem präsidentialen Veto und der „judicial review“-Praxis des Obersten Gerichts verkörpert.¹¹⁰³ Dieses System, dem der Begriff der Souveränität eher fremd ist¹¹⁰⁴, ist von der Sorge um die Willkür entfesselter demokratischer Mehrheiten geprägt.¹¹⁰⁵ Während Ersteres in der *Programmierung*¹¹⁰⁶ der Staatsapparate durch den einzig souveränen demokratischen Gesetzgeber die staatsbürgerliche Autonomie garantiert sieht, setzt Letzterer zu diesem Zweck auf die *Neutralisierung* teilsouveräner Gewalten durch die relative Stärkung staatlicher Instanzen im Vergleich zur demokratischen Basis.¹¹⁰⁷ Während

¹¹⁰⁰ Maus (1986b), S. 834.

¹¹⁰¹ Maus (2011), S. 54.

¹¹⁰² Vgl. Maus (2005b), S. 839. Vgl. auch Maus (1992), S. 230, Maus (2004), S. 850 u. Maus (2011), S. 44ff.

¹¹⁰³ Vgl. Maus (1992), S. 228ff. Siehe auch Becker (2011), S. 133. So beteiligen sich in den USA sämtliche Gewalten an der Rechtssetzung (was im Rahmen des Volkssouveränitätsmodells nicht anders denn als Usurpation der Legislative begriffen werden kann): Was ein Gesetz ist, bestimmt sich durch die Legislation des Kongresses, die Vetomacht des Präsidenten *und* die Normenkontrolle des Supreme Courts (vgl. Maus (2004), S. 845). Maus' Lesart der amerikanischen Verfassungsidee kontrastiert allerdings mit derjenigen Hannah Arendts und Claude Leforts, die in ihr gerade den primären Sinn ausmachen, die Offenheit der politischen Auseinandersetzung zu gewährleisten (vgl. Arendt (2011), S. 195ff. und Lefort (1991), sowie oben, das Kapitel zur libertären Demokratie, S. 130ff.).

¹¹⁰⁴ Vgl. hierzu Arendt (1986), S. 159 u. Anm. 79.

¹¹⁰⁵ Vgl. Maus (2011), S. 44ff., sowie Preuss (1994a), S. 16f. Die Sorge um die Macht demagogisch verführter demokratischer Mehrheiten kommt beispielsweise in den „Federalist Papers“ zum Ausdruck, die bis heute als massgebliche Kommentare zur Absicht der amerikanischen Verfassungsväter gelten. Diese Serie von 85 Artikeln war zwischen Oktober 1787 und August 1788 unter der Autorschaft von Alexander Hamilton, James Madison und John Jay in verschiedenen Zeitungen des Staates New York erschienenen, um die Öffentlichkeit und insbesondere die Delegierten des New Yorker Verfassungskonvents für die Ratifizierung der 1787 in Philadelphia entworfenen Bundesverfassung zu gewinnen. Vgl. Hamilton et al. (2003), z.B. S. 40ff. (Nr. 10), S. 254 (Nr. 51), S. 358 (Nr. 73) u. S. 381f. (Nr. 78).

¹¹⁰⁶ Vgl. Maus (1986b), S. 281: Der „Vorrang des Gesetzes“ [ist] nur dort gegeben, wo seine inhaltliche Bestimmtheit Justiz und Verwaltung tatsächlich programmiert“.

¹¹⁰⁷ Vgl. Hamilton et al. (2003), S. 253 (Nr. 51).

die „Bändigung der Staatsapparate“¹¹⁰⁸ die formale Bestimmtheit des positiven Rechts voraussetzt, hat ihre Stärkung umgekehrt die „Entformalisierung des Rechts“¹¹⁰⁹ zur Bedingung, also die Ersetzung zwingender, „präziser Gesetzesbestimmungen“¹¹¹⁰ durch „Generalklauseln, unbestimmte Rechtsbegriffe und Gemeinwohlformeln“¹¹¹¹, mithin durch „weiches‘ Recht“¹¹¹², das nach einer freien Auslegung von Exekutive und Judikative förmlich schreit.¹¹¹³ Solche Entformalisierung leistet deren Verselbständigung gegenüber dem Gesetzgeber Vorschub und führt, so Maus, zu einer „geringeren Bindungswirkung des Rechts für die Staatsapparate und damit zu einer relativen Folgenlosigkeit der demokratischen Willensbildungs- und Gesetzgebungsprozesse.“¹¹¹⁴ Umgekehrt vergrößert es den Einfluss derer, die in der privilegierten Position sind, zu den Schalthebeln politischer Macht durchzudringen. Beides sind Strukturmerkmale feudaler Verhältnisse, aus denen das positive Recht doch gerade den Weg weisen sollte. Konsequenterweise erkennt Maus in Tendenzen einer schleichenden Verselbständigung der exekutiven und judikativen Staatsgewalten gegenüber demokratisch gesetztem Recht Zeichen einer „Refeudalisierung“¹¹¹⁵ der Politik. Ich werde Maus‘ Diagnose und Kritik politischer Refeudalisierung kurz etwas näher betrachten, weil sie erstens den radikaldemokratischen Aspekt des positiven Rechts gleichsam *ex negativo* verdeutlicht und weil sie zweitens just auf die beiden Arten eines restriktiven Demokratieverständnisses abzielt, die ich bislang zu unterscheiden versucht habe.

Entfesselung der Exekutive und der Einfall privater Macht

Maus‘ Kritik der Refeudalisierung verweist zunächst auf den ausgeweiteten Handlungsspielraum der rechtsanwendenden staatlichen Akteure in Exekutive und Verwaltung, der sich diesen durch eine interpretationsoffene Formulierung rechtlicher Normen eröffnet. Es kann als Vorzug solcher in Rechtstexten formulierter Grundsätze wie desjenigen der „öffentlichen Ordnung“¹¹¹⁶, der „nachhaltigen Entwicklung“¹¹¹⁷ und dergleichen betrachtet werden, dass sie politischen Entscheidungsträgern flexibles und rasches Reagieren auf soziale,

¹¹⁰⁸ Maus (2011), S. 348.

¹¹⁰⁹ Maus (1986b), S. 278.

¹¹¹⁰ Maus (2004), S. 849 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹¹¹ Maus (1986b), S. 279.

¹¹¹² Maus (2005a), S. 680.

¹¹¹³ Maus denkt hier an Formeln wie den Grundsatz von „Treu und Glauben“ (vgl. z.B. Art. 2 des Bundesgesetzes vom 19. Dezember 1986 gegen den unlauteren Wettbewerb (UWG; SR 241)), das „öffentliche Interesse“ (vgl. z.B. Art. 5 Abs. 2 BV) oder „die guten Sitten“ (vgl. z.B. Art. 20 OR).

¹¹¹⁴ Vgl. Maus (1992), S. 305.

¹¹¹⁵ Maus (2011), S. 37.

¹¹¹⁶ Vgl. z.B. Art. 19 OR.

¹¹¹⁷ Vgl. z.B. Art. 2 BV.

ökonomische oder ökologische Problemlagen und Herausforderungen ermöglichen, ohne einer konkreteren gesetzlichen Grundlage zu bedürfen.¹¹¹⁸ Zugleich aber – und das macht sie für die Rechtstheoretikerin Maus in demokratietheoretischer Hinsicht problematisch – erlauben sie den darauf sich stützenden Instanzen in Regierung und Verwaltung eine relativ freie Handhabung des Rechts im Dienste von Zwecken und Leitprinzipien politischen Handelns, die weder unbestreitbar noch schon zur demokratischen Debatte gestanden sind.¹¹¹⁹ Insbesondere ermöglichen sie es den politischen Entscheidungsträgern sicherzustellen, „dass rechtlich gilt, was ökonomisch sein oder werden soll“¹¹²⁰. Man kann in der Rettungsaktion der Grossbank UBS durch die Schweizer Regierung 2008 ein Beispiel für ein Regierungshandeln sehen, das sich – im Verweis auf Dringlichkeiten – an einem strittigen ökonomischen Imperativ orientiert („Unterstütze systemrelevante Privatunternehmen notfalls mit Steuergeldern!“), wo eine konkrete Gesetzesgrundlage fehlt.¹¹²¹

Maus erinnert in diesem Zusammenhang an das ideologische Interesse ökonomisch mächtiger Akteure an einem solchen flexiblen *Umgang* mit bestehendem Recht ab dem Moment, da ihre dominante Position im demokratischen Prozess der *Erzeugung* von Recht nicht mehr gewährleistet ist.¹¹²² Denn die „weitgehende Emanzipation der Verwaltung von präzisen

¹¹¹⁸ Vgl. Hirsch (2011), S. 64, sowie das Kapitel zu Schumpeter und dem Neokonservatismus.

¹¹¹⁹ Zu einer vergleichbaren, allerdings auf das Völkerrecht bezogenen Analyse der schleichenden Entformalisierung des Rechts zwecks seiner Funktionalisierung im Zeichen vermeintlich unstrittiger Zwecke und nach dem Leitideal guter „Governance“, vgl. Koskeniemi (2008), S. 69ff. u. Koskeniemi (2011), S. 66ff.

¹¹²⁰ Vgl. Maus (1976), S. 10.

¹¹²¹ Vgl. hierzu z.B. Kohler (2012), S. 47. Der Schweizerische Bundesrat berief sich auf die „Wahrung der Interessen des Landes“ (Art. 184 Abs. 3 BV) sowie die Verhinderung von „schweren Störungen der öffentlichen Ordnung oder der inneren oder äusseren Sicherheit“ (Art. 185 Abs. 3 BV), um im Herbst 2008 mit der Freigabe von 6 Milliarden Franken an Steuergeldern zur Unterstützung der privaten Grossbank UBS eine wirtschaftspolitische Massnahme zu legitimieren, die bei Volk und Ständen keineswegs unstrittig war. Den Gesetzgeber hat er damit vor vollendete Tatsachen gestellt. Vgl. „Die Rechtsgrundlage des Bundesengagements“. *Neue Zürcher Zeitung*, 16.10.2008 (<http://www.nzz.ch/die-rechtsgrundlage-des-bundesengagements-1.1115295> [8.3.2016]) u. „Geld im Ausnahmezustand“. *Die Wochenzeitung*, 23.10.2008 (<https://www.woz.ch/-1421> [8.3.2016]).

¹¹²² Schon Marx (1960), S. 43, hat im Kontext der Entwicklung der *Deuxième République in Frankreich* darauf hingewiesen, dass das Bürgertum ab dem Moment eine Tendenz zur politischen Restauration zeigte, da es wahrzunehmen begann, dass die Demokratisierung des Wahlrechts als Bestandteil des bürgerlichen Forderungskatalogs gegen absolutistische Willkür „die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft selber in Frage stellen“ könnte, weil es den nichtbürgerlichen gesellschaftlichen Gruppen und ihren sozialpolitischen Anliegen zur Durchsetzung verhelfen würde. Franz Neumann spitzt diesen Gedanken zu: „In dem Augenblick jedoch, in dem die Arbeiterklasse sich emanzipiert, zu politischem Bewusstsein gelangt, verwirft das Bürgertum seinen Glauben an die Herrschaft des Gesetzes“ (Neumann (1980), S. 300). Vgl. auch ders. (1986), S. 55ff. u. Maus (2011), S. 349.

In diesem Geiste diagnostiziert Maus im Kontext der Entwicklung der *Weimarer Republik in Deutschland* mit Franz Neumann (1986) einen „Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“: Vom Instrument der Bindung der Staatsapparate an die bürgerliche Basis wurde es zum Einfallstor zur Durchsetzung der Interessen der (noch) bürgerlich dominierten Staatsapparate *gegen* eine nunmehr von der Arbeiterschaft mitgeprägte Volksvertretung. Das rechtstheoretische Werk Carl Schmitts liest Maus in ihrer Dissertation als Versuch der theoretischen Legitimation dieses Funktionswandels, der die Unterstützung des Nationalsozialismus

legislativen Vorentscheidungen“¹¹²³ bringt nicht nur überpositive Leitprinzipien am demokratischen Souverän vorbei ins politische Spiel, sondern ermöglicht auch einen privilegierten Zugang für gut organisierte Interessengruppen zu den politischen Schaltzentralen. „Die erweiterten Handlungsspielräume werden [...] von starken gesellschaftlichen Interessen teilweise okkupiert“¹¹²⁴. In dem Masse, in dem die exekutiven Staatsapparate eine gewisse Souveränität im Umgang mit den Entscheidungen des souveränen Volkes für sich beanspruchen können, wächst das Gewicht der Rolle von Einflüsterern, die sich kraft ihrer Organisationsfähigkeit und ihres ökonomischen (Droh-)Potentials Zugang zu den Ministerien und Ämtern verschaffen können. Umgekehrt schwindet relativ dazu der Einfluss einfacher „Bürger ohne Markt- und Verbandsmacht“¹¹²⁵ auf die Politik. Maus warnt in diesem Zusammenhang vor einer „neokorporatistische[n] Verflechtung von Staats- und Wirtschaftsbürokratien“¹¹²⁶, die Politik empfänglich werden lässt für soziale und ökonomische Macht – und die Einflusschancen derjenigen „gesellschaftlichen Interessen, die sich ausserhalb dieser dezentralen politisch-gesellschaftlichen Machtkomplexe befinden“¹¹²⁷, mindert. Dies bedeutet eine „Verdoppelung faktischer gesellschaftlicher Machtverhältnisse durch unformales Recht“¹¹²⁸, läuft also darauf hinaus, „dass sich gesellschaftliche Privilegierungen im Recht umstandslos reproduzieren, wie dies für die feudale Rechtsordnung typisch war.“¹¹²⁹ Wo das Recht aufhört, die politischen Entscheidungsträger zu programmieren, wandert politische Gestaltungsmacht ab vom souveränen Stimm- und Wahlvolk zu den Verhandlungspartnern einer autonom gewordenen Exekutive. „Der Prozess der Refeudalisierung“¹¹³⁰ manifestiert sich in dem Sinne sowohl in der Eigenmächtigkeit einer „Verwaltungsexpertokratie“¹¹³¹ als auch „in der Abwanderung der Politik aus den klassischen Zentren in unkontrollierte mächtige Subpolitiken in Ökonomie, Technik und Wissenschaft“¹¹³².

Wenn Maus in ihrer Refeudalisierungsthese den „*Übergang vom Gesetzgebungsstaat zum Staat der verselbständigten Exekutive*“¹¹³³ als Gefahr für die Demokratie darstellt, dann hat sie

durch einen Teil des Bürgertums gegen die sozialdemokratisch geprägte Weimarer Republik zu verstehen hilft (vgl. Maus (1976), S. 16ff., zu ihrer Auseinandersetzung mit Schmitt, vgl. Mehring (2013)).

¹¹²³ Maus (1986b), S. 286.

¹¹²⁴ Ebd.

¹¹²⁵ Wingert (2011b).

¹¹²⁶ Maus (2011), S. 12.

¹¹²⁷ Ebd.

¹¹²⁸ Maus (1986b), S. 286. Vgl. auch Maus (1976), S. 8ff.

¹¹²⁹ Maus (2011), S. 60.

¹¹³⁰ Maus (2011), S. 37.

¹¹³¹ Maus (1986b), S. 283.

¹¹³² Maus (1992), S. 38. Vgl. auch Maus (2011), S. 37.

¹¹³³ Maus (1994), S. 15 [Hervorhebung: R.M.].

dabei interessanterweise Tendenzen im Blick, die im (neo)konservativen Demokratieverständnis, wie wir gesehen haben, gerade als demokratisches Desiderat gelten. Unter Verweis auf vermeintliche Sachzwänge ökonomischer und anderer Art setzen Schumpeter und seine neokonservativen Erben ja auf eine Reduktion legislativer Kompetenzen und eine entsprechende Ausweitung des Handlungsspielraumes politischer Leader und des Einflusses technokratischer Gremien (vgl. Kap. 3).

Entbindung der Judikative und das Walten der Gerechtigkeitsexpertokratie

Ein zweites Phänomen, das Maus unter dem Stichwort der Refeudalisierung in den Blick nimmt, ist die Anmassung der *rechtsprechenden* staatlichen Instanzen, ihren Entscheidungen andere Gesichtspunkte als demokratisch erlassenes Recht zu Grunde zu legen. Auch in diesem Zusammenhang problematisiert sie in Rechtstexten formulierte unbestimmte Grundsätze wie die „guten Sitten“¹¹³⁴ oder „Treu und Glauben“¹¹³⁵, die der Justiz bei der Anwendung von Recht einen grossen Ermessensspielraum eröffnen und sie gegenüber den rechtsförmigen Willensbekundungen des demokratischen Souveräns verselbständigen.¹¹³⁶ Als nicht minder problematisch erachtet sie es darüber hinaus, wenn die Gerichtsbarkeit, statt auf konkrete Einzelbestimmungen der Rechts- und Verfassungsordnung auf eine „objektive Wertordnung“¹¹³⁷ rekurriert, die vermeintlich ihren „Geist“ ausmacht und überhaupt erst die „Kriterien der Richtigkeit positiven Rechts“¹¹³⁸ bereitstellt. Maus' Sorge gilt dabei insbesondere „exzessiven Interpretationsspielräume[n] der Verfassungsgerichte“¹¹³⁹, die in ihrer Urteilstätigkeit den beschränkenden Rahmen der geschriebenen Verfassung verlassen, um unter Rückgriff auf überpositive Werte und Prinzipien, die sie in ihr als ganzer impliziert wännen, bestimmte Verfassungsinterpretationen für massgeblich zu erklären, mit denen sie ihrerseits die Freiheit des demokratischen Gesetzgebers beschränken.¹¹⁴⁰ Dabei wird „die Orientierung der Rechtsprechung am Gesetzesrecht durch den Verweis auf höhere Prinzipien der Moral bzw. der Gerechtigkeit ausser Kraft gesetzt.“¹¹⁴¹ Man kann in diesem Zusammenhang

¹¹³⁴ Vgl. z.B. Art. 20 OR.

¹¹³⁵ Vgl. z.B. Art. 2 UWG.

¹¹³⁶ Vgl. Maus (1986b), S. 282.

¹¹³⁷ So das deutsche Bundesverfassungsgericht in seinem wegweisenden „Lüth-Urteil“ von 1958 über die Zulässigkeit eines Boykottaufrufs gegen den ehemals nationalsozialistischen Filmregisseur Veit Harlan. Vgl. BVerfGE 7, 198 (1958), dazu Maus (1994), S. 14.

¹¹³⁸ Maus (1994), S. 11.

¹¹³⁹ Maus (1994), S. 14.

¹¹⁴⁰ Vgl. Maus (1994), S. 13f.: „Heute ändern in ehemals liberaldemokratischen Systemen höchste Gerichte mit den Mitteln exzessiver Interpretation und im Durchgriff auf überpositive Werte täglich die Verfassungen, während das ‘Volk‘ bei jeder innovativen Regung mahmend auf eine Verfassung verpflichtet wird, die als positivrechtliche gar nicht mehr existiert.“ Vgl. hierzu auch Niesen/Eberl (2006), S. 14f.

¹¹⁴¹ Maus (2005c), S. 969.

ein wegweisendes Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts von 1973 als Beispiel nehmen, in dem auf der Verfassung immanente „Wertvorstellungen“, respektive auf ein „Mehr an Recht“ verwiesen wird, das der „Rechtsordnung als einem Sinnnganzen“ zugrunde liege und „dem geschriebenen Gesetz gegenüber als Korrektiv zu wirken vermag.“¹¹⁴² Das höchste Gericht macht sich in diesem Fall zum „staatliche[n] Moralverwalter“¹¹⁴³, zum „Sachwalter und Experten“¹¹⁴⁴ von Gerechtigkeitsprinzipien und „höheren“ Rechtsnormen, deren Geltung mehr abhängt vom richterlichen „Akt des bewertenden Erkennens, dem auch willenhafte Elemente nicht fehlen“¹¹⁴⁵, als vom demokratischen Support durch die Bürger. So fungiert „das Gesetz selbst als Einfallstor willkürlicher Durchgriffe“¹¹⁴⁶ und die von den Bürgern beanspruchte politische Freiheit, sich selber Rechte zu verleihen, wird zur „grosse[n] Freiheit eines Staatsapparats“ umgedeutet, „über den Inhalt solcher Rechte je nach Lage privilegiert und durchaus voluntaristisch zu entscheiden.“¹¹⁴⁷ Grundrechte, die den Einzelnen ja gerade in die Lage bringen sollten, sich vor staatlicher Willkür zu schützen, verwandeln sich dadurch in „von oben zugeteilte und staatlich definierte Güter“¹¹⁴⁸. Man könnte in diesem Zusammenhang aber auch an den Europäischen Gerichtshof denken, in dessen interpretatorischer Bezugnahme auf die Römischen Verträge Martin Höpner eine „rechtspolitische Agenda“¹¹⁴⁹ erkennt, die wirtschaftliche Deregulierung gegen staatliche Regulierung ebenso privilegiert wie eine fortschreitende europäische Integration gegenüber der nationalstaatlichen Souveränität. Auch in diesem Zusammenhang eröffnet sich privaten Akteuren die demokratiepolitisch heikle Möglichkeit, ihre Interessen (etwa an profitablen Investitionstätigkeiten) als private Kläger durchzusetzen, wo ihnen dies als Mitgesetzgeber nicht gelingt.¹¹⁵⁰ Auch solche Privilegierung einer juristischen „Gerechtigkeitsexpertokratie“¹¹⁵¹ und ihre Entfesselung von der demokratischen Kontrolle nimmt Maus als Zeichen einer Refeudalisierung der Politik. Sie sieht

¹¹⁴² BVerfGE 34, 269 (286f.). Im sogenannten Soraya-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1973 ging es um die Rechtmässigkeit einer Verurteilung des Verlages *Die Welt* zur Schadensersatzzahlung an die vormalige Ehefrau des Schahs von Persien wegen Persönlichkeitsverletzung durch Verbreitung unwahrer Tatsachen. Weil dies ein Rechtsgebiet berührte, für das es keine ausreichenden konkreten Gesetzesgrundlagen gab, rekurrierte das Gericht auf den Sinn der Rechtsordnung als Ganzer. Vgl. hierzu Maus (2004), S. 848f. Vgl. auch schon BVerfGE 1, 14 (32), wo es heisst: „Das Bundesverfassungsgericht erkennt die Existenz überpositiven, auch den Verfassungsgesetzgeber bindenden Rechtes an und ist zuständig, das gesetzte Recht daran zu messen.“

¹¹⁴³ Maus (2011), S. 92. Vgl. auch Maus (1989b), S. 128.

¹¹⁴⁴ Maus (1994), S. 12.

¹¹⁴⁵ So das Bundesverfassungsgericht selber, vgl. BVerfGE 34, 269 (287).

¹¹⁴⁶ Maus (2004), S. 837.

¹¹⁴⁷ Maus (1994), S. 9.

¹¹⁴⁸ Maus (1994), S. 12.

¹¹⁴⁹ Höpner (2014), S. 11. Ich danke Lutz Wingert für diesen Hinweis.

¹¹⁵⁰ Vgl. Höpner (2014), S. 9. Siehe hierzu auch Hirschl (2004), S. 43ff.

¹¹⁵¹ Maus (1992), S. 325. Vgl. auch Maus (1994), S. 9.

darin – wenn auch unter völlig anderen normativen Vorzeichen – gar eine Fortsetzung nationalsozialistischer Rechtspraxis.¹¹⁵²

Wenn Maus aus demokratischer Perspektive vor einem „Übergang vom Gesetzgebungsstaat zum Justizstaat“¹¹⁵³ warnt, dann richtet sie sich bemerkenswerterweise gerade gegen den demokratischen Paternalismus solcher linksliberaler Ansätze, die unter Verweis auf nicht politisierbare Gerechtigkeitsprinzipien auf die Einhegung potentiell ergebnisoffener demokratischer Entscheidungen etwa durch eine starke Verfassungsgerichtsbarkeit setzen (vgl. Kap. 2). Es ist deshalb kaum erstaunlich, dass Maus‘ Kritik an einer „Verselbständigung der Gerechtigkeit gegen den demokratischen Prozess“¹¹⁵⁴ in diesem Zusammenhang ebenso auf Dworkins Rechtstheorie zielt, die ja gerade die moralischen Prinzipien „hinter“ dem Gefüge expliziter Rechts- und Verfassungsnormen für politisch massgeblich erklärt¹¹⁵⁵, wie auf Rawls‘ Gerechtigkeitstheorie, die ja überpositive Gerechtigkeitsprinzipien der Gesetzgebung vorschaltet.¹¹⁵⁶

Destabilisierung von oben

Unter dem Stichwort der Refeudalisierung problematisiert Maus also zwei verschiedene Tendenzen der Eindämmung demokratischer Politik unter Verweis auf höhere Prinzipien, wie sie auch von radikalen Demokratietheoretikern wie Rancière, Mouffe oder Lefort kritisiert werden. Diese erachten ja ebenso, wie ich darzustellen versucht habe, die Immunisierung sowohl vermeintlich letztgültiger ökonomischer Maximen als auch vermeintlich unstrittiger

¹¹⁵² Maus hat – bei aller Berücksichtigung der Unterschiede bezüglich der gemeinten Wertvorstellungen – immer wieder hervorgehoben, dass eine solche Relativierung positiver Rechte im Lichte einer der Rechtsordnung als ganzer zu entnehmenden „Wertordnung“ gerade für die Handhabung des Rechts in einem so demokratiefeindlichen Regime wie dem Nationalsozialismus charakteristisch war (vgl. Maus (1989a), S. 90f., Maus (1989b), S. 137f. u. Maus (2004), S. 846 u. 849). Aufschlussreich ist hier die Einleitung zum ersten der vom Reichsjustizministerium seit 1942 herausgegebenen *Richterbriefe*, die als eine Art methodische Anweisungen an die deutsche Justiz gedacht waren. Justizminister Otto Georg Thierack beschreibt da den Richter als „Schützer der Werte eines Volkes“, der „sich nicht sklavisch der Krücken des Gesetzes bedienen“ und „nicht ängstlich nach Deckung durch das Gesetz suchen“ wird (Thierack (1975), S. 5f.). Vgl. zur Rolle einer antipositivistisch eingestellten Gerichtsbarkeit im Nationalsozialismus auch Mahlmann (2003), S. 232ff.

Prägend für eine solche Auffassung der Rolle der Justiz war nicht zuletzt das Rechtsverständnis Carl Schmitts, mit dem sich Maus intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. oben, S. 201, Anm. 1075). Schmitt bringt die „höhere Legalität“ einer der Weimarer Verfassung als ganzer zu entnehmenden „substanzihaften Ordnung“ gegen die blossen „Produkte des parteipolitischen Gesetzgebungsbetriebs“ in Stellung (vgl. Schmitt (1958), insb. S. 308ff. u. 344f.). Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung formuliert er *Fünf Leitsätze für die Rechtspraxis*, die die Justiz dazu anhalten, sich in ihrer Urteilsfindung primär an die „nationalsozialistische Wertordnung“ zu halten (vgl. hierzu Maus (1989a), S. 99f. u. Maus (2005c), S. 968). Zur Kontinuität von Schmitts Verfassungsverständnis zum Rechtsverständnis des deutschen Bundesverfassungsgerichts, vgl. auch Brunkhorst (2012), S. 104.

¹¹⁵³ Maus (1994), S. 15.

¹¹⁵⁴ Maus (1996), S. 196.

¹¹⁵⁵ Vgl. Maus (1989b), S. 123f., Maus (1992), S. 311ff., Maus (1996), S. 206ff. u. Maus (2005c), S. 969.

¹¹⁵⁶ Vgl. Maus (2011), S. 178ff. u. Maus (1996), S. 196.

moralischer Gebote gegenüber dem demokratischen Prozess als gefährlich für die Stabilität der Demokratie. Maus hat selber diesen Zusammenhang von Entpolitisierung und politischer Instabilität im Blick, wenn sie warnt, der Versuch, höhere Sachwalter des Rechts zu ermächtigen, „*destabilisier[e]* die Demokratie ‘von oben‘, weil er deren Gefährdung ‘von unten‘ befürchtet.“¹¹⁵⁷ Ihr genereller Befund einer „Folgenlosigkeit der demokratischen Willensbildungsprozesse“¹¹⁵⁸ hat auch mit der Diagnose der „Postdemokratie“ einiges gemeinsam, die für die radikaldemokratischen Autoren ein gemeinsames Stichwort darstellt. Die rechtstheoretische Spezifität ihres Ansatzes besteht allerdings darin, diesen Befund auf die „Entformalisierung des Rechts“¹¹⁵⁹ zurückzuführen und *ex negativo* im positiven Recht selber, wenn es denn nur präzise genug formuliert ist, das Potential auszumachen, die „absolute Suprematie der Gesetzgebung gegenüber allen übrigen Staatsfunktionen“¹¹⁶⁰ und in diesem Sinne die demokratische Programmierung des Staates zu gewährleisten.

Wenn Maus betont, dass „Volkssouveränität ohne funktionierenden Rechtsstaat nicht verwirklicht werden kann“¹¹⁶¹, dann erinnert sie also primär an die Funktion des positiven Rechts, die staatlichen Organe an den demokratischen Gesetzgeber zurückzubinden, statt umgekehrt dessen Entscheidungen unter den Vorbehalt überpositivrechtlicher Erwägungen von Regierung und Justiz zu stellen. In dieser Weise präzisiert sie die von Habermas evozierte antipaternalistische Bedeutung des Rechts. Es verhilft jenem *radikaldemokratischen* Gedanken zur Realität, gemäss dem der „‘Staat‘ in den Händen des ‘Volkes‘“¹¹⁶² sich befinden sollte. Nun heben allerdings sowohl Maus als vor allem auch Habermas hervor, dass gerade mit der Inanspruchnahme des Rechts zur demokratischen Kontrolle des Staates die Bürger zugleich auf die Achtung von Verbindlichkeiten festgelegt sind, die die Demokratie charakterisieren. Der folgende Abschnitt soll diese *restriktive* Seite des Rechts wiederum in Auseinandersetzung mit den beiden Autoren thematisieren.

¹¹⁵⁷ Maus (2011), S. 126 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁵⁸ Maus (1986b), S. 279.

¹¹⁵⁹ Ebd.

¹¹⁶⁰ Maus (1986b), S. 281.

¹¹⁶¹ Maus (2011), S. 9.

¹¹⁶² Maus (2011), S. 43.

7.3. Recht als Instrument zur Verankerung demokratischer Verhältnisse

Bei aller Zurückweisung staatlicher Bevormundung macht Maus deutlich, dass gerade (i) der Rückgriff auf das positive *Recht* zur (ii) *demokratischen* Programmierung des Staates, also das Prinzip der Volkssouveränität selber, der Willkür der Bürger Schranken auferlegt. (i) *Volkssouveränität* ist, wie gesehen, im Medium des positiven Rechts überhaupt erst gewährleistet. Mit der Inanspruchnahme des Rechtsmediums, als „gesetzgebender Souverän“¹¹⁶³ also, ist das Volk aber schon performativ darauf verpflichtet, nur solche Regelungen zu beschliessen, die an alle Rechtssubjekte statt nur an einige adressiert sind, weil ihm als Souverän zwar „alle, aber auch *nur* die Gesetzgebung zukommt“¹¹⁶⁴. Mit Rousseau unterstreicht Maus, dass die „Souveränität der Gesetzgebung [...] ihre ‘Grenze‘ an dem Verbot individueller Regelungen“¹¹⁶⁵ findet, weil Gesetze *per definitionem* allgemeinen Charakter haben. „[B]eliebige Diskriminierungen und willkürliche Durchgriffe auf einzelne Personen und Gruppen“¹¹⁶⁶ widersprechen daher schon der Idee der Souveränität.¹¹⁶⁷ Entsprechend sind die Bürger *qua* Gesetzgeber auf ein Verbot festgelegt, Minderheiten systematisch der Willkür der Mehrheit auszusetzen.¹¹⁶⁸ (ii) *Volkssouveränität* verweist zudem auf einen souveränen Gesetzgeber, der selbst schon *definiert* ist als eine politische Gemeinschaft von Bürgern, die sich als Freie und Ebenbürtige anerkennen.¹¹⁶⁹ Dieses Anerkennungsverhältnis impliziert aber über das genannte Willkürverbot hinaus auch die „Nichtverfügbarkeit des demokratischen Verfahrens der Gesetzgebung“¹¹⁷⁰: Die Bürger können nicht Entscheidungen treffen, die den gleichen Status Aller als Mitgesetzgeber angreifen, ohne sich als Volk aufzulösen und sich sogleich in Fraktionen einer blossen Population aufzuspalten.¹¹⁷¹ Die Gewährleistung „gleicher Partizipationsrechte und Kommunikationschancen“¹¹⁷² ist daher im Begriff der Volkssouveränität ebenso schon mitgemeint wie die Garantie fundamentaler Menschenrechte, die den Menschen erst den Status freier und ebenbürtiger Akteure in der politischen Meinungs- und Willensbildung verleihen.¹¹⁷³

¹¹⁶³ Maus (2011), S. 50 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁶⁴ Maus (2005b), S. 834 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Maus (2011), S. 50.

¹¹⁶⁵ Maus (2005b), S. 834. Rousseau (2010), II.4 (S. 64), spricht von „bornes du pouvoir souverain“.

¹¹⁶⁶ Maus (2011), S. 41.

¹¹⁶⁷ Maus (2011), S. 833f.

¹¹⁶⁸ Vgl. Maus (2011), S. 86.

¹¹⁶⁹ Maus (2011), S. 17, bezeichnet in diesem Sinne „das ‘Volk‘ der modernen Demokratietheorie“ als eine „verfassungsrechtliche Konstruktion“.

¹¹⁷⁰ Maus (2005b), S. 837.

¹¹⁷¹ Vgl. Maus (2011), S. 15ff.

¹¹⁷² Maus (2005b), S. 838.

¹¹⁷³ Vgl. Maus (1994), S. 10ff.

Die Souveränität des Volkes, sich Gesetze zu geben, läuft unter diesen Gesichtspunkten nur auf einen „*scheinbar* grenzenlosen Voluntarismus“¹¹⁷⁴ hinaus. Der demokratische Gesetzgeber ist performativ schon auf die Verhinderung systematischer Diskriminierungen und die Gewährleistung demokratieermöglichender Grundrechte festgelegt. Diese *logischen Festlegungen* müssen aber, sollen sie nicht von faktischen Mehrheiten willkürlich übergangen werden können, zu *durchsetzbaren Verpflichtungen* werden und bedürfen daher wiederum der rechtlichen Absicherung.¹¹⁷⁵ Mit anderen Worten: Weil die Ergebnisoffenheit demokratischer Entscheidungen auch zu Konsequenzen führen kann, die „dem Universalismus ihrer demokratischen Organisationsform widersprechen“¹¹⁷⁶, setzt Maus auf die rechtliche „Institutionalisierung demokratischer Gesetzgebung“¹¹⁷⁷. Die inhaltliche Unbestimmtheit des legislativen Outputs verlangt nach „prozeduraler Verrechtlichung“¹¹⁷⁸ auf der Inputseite. Das Recht hat dabei die Funktion zu garantieren, dass die Ungleichheiten der sozialen Macht von politischen Akteuren (kraft ihrer Organisationsfähigkeit, ihrer Zugehörigkeit zu politisch relevanten Mehrheiten, ihrer finanziellen Mittel usw.) sich nicht in ungleiche politische Einflussmöglichkeiten ummünzen, die wiederum soziale Ungleichheiten zementieren. Es schützt vor der Gefahr einer zunehmenden Verfestigung politischer Dominanz, die Autoren wie Hayek, Rawls oder Dworkin zum Grund nehmen, für eine Restriktion der demokratischen Offenheit zu plädieren. Das Recht kann, so Maus, die Bürger im demokratischen Prozess „mit symmetrischen Verhandlungspositionen ausstatten, die die Asymmetrien gesellschaftlicher Macht kompensieren“¹¹⁷⁹. Dies bedeutet aber: Rechte, die die „Gerechtigkeit des Gesetzgebungsverfahrens“¹¹⁸⁰ in dem Sinne verbürgen, dass sie den Bürgern den Status als freie und gleiche Teilnehmer daran zusichern, stehen diesen Bürgern nicht wiederum zur Disposition. Gerade die Idee der Volkssouveränität zeichnet also „das Prinzip demokratischer Gesetzgebung normativ als unauflösbar aus – es ist das neue Unverfügbare.“¹¹⁸¹

Volkssouveränität hat eben, so Maus, einen zweifachen Sinn „als verfassungsrechtlich abgeleitete Kompetenz des Volkes und als allem (Verfassungs-)Recht vorausliegende Quelle des gesamten Rechts.“¹¹⁸² Sie impliziert die im vorhergehenden Abschnitt thematisierte „*herausragende Position der Gesetzgebung* im Verhältnis zu den übrigen Gewalten in der

¹¹⁷⁴ Maus (2011), S. 368 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁷⁵ Vgl. z.B. Maus (2005b), S. 838.

¹¹⁷⁶ Maus (2011), S. 82.

¹¹⁷⁷ Maus (2011), S. 42.

¹¹⁷⁸ Maus (2011), S. 90.

¹¹⁷⁹ Maus (2011), S. 89. Vgl. auch ebd., S. 40.

¹¹⁸⁰ Maus (1994), S. 12.

¹¹⁸¹ Maus (2011), S. 125.

¹¹⁸² Maus (2004), S. 842. Vgl. hierzu auch Weber (2012), S. 240.

hierarchischen Ordnung staatlicher Instanzen [und] zugleich die *demokratische Prozeduralisierung der Gesetzgebung* hinsichtlich gleicher Partizipationsrechte und Kommunikationschancen“¹¹⁸³. Und das Recht hat die Funktion, beides zu gewährleisten. Es dient als Mittel sowohl zur Bindung der politischen Gewalt an die gesellschaftliche Basis wie auch zur Eindämmung der Dominanzverhältnisse an dieser Basis.¹¹⁸⁴

Es ist diese bei Maus eher knapp behandelte, demokratisches Belieben einhegende, *antivoluntaristische* Seite des Rechts, zu der wiederum bei Habermas ausführlichere Überlegungen zu finden sind. Deren folgende Rekonstruktion soll insbesondere verdeutlichen, welcher Art die rechtlichen Grenzen sind, auf deren Achtung die Bürger als souveräne Gesetzgeber schon festgelegt sind und wie unter demokratischen Vorzeichen ihre Verbindlichkeit zu verstehen ist.

Es ist eine wichtige Pointe auch von Habermas' Rechtstheorie, dass gerade das Gebot der demokratischen Fundierung des Rechtsstaates die demokratische Willkür in Schranken weist. „Die Idee, dass sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren müssen verstehen können, stellt den vereinigten Bürgern eines demokratischen Gemeinwesens keinen voluntaristischen Freibrief für beliebige Entscheidungen aus“¹¹⁸⁵, sondern verpflichtet sie gerade auf die Bedingungen demokratischer Entscheidungsfindung. Das „demokratische Verfahren der Rechtserzeugung“ muss nämlich hinreichend qualifiziert werden, damit ihm die autonomieverbürgende Kraft zukommt, die es als „einzige nachmetaphysische Quelle der Legitimität“¹¹⁸⁶ auszeichnet. Es kann dieser Anforderung, so Habermas, nur als (i) diskursiv organisiertes und (ii) wiederum rechtlich institutionalisiertes Verfahren genügen.¹¹⁸⁷

Demokratische Unverfügbarkeiten: Diskursprinzip und Rechtsform

(i) Zunächst ist nicht einsichtig, wie sich die Bürger als Autoren der Gesetze verstehen könnten, wenn sich die Demokratie in blosser Mehrheitsentscheidung erschöpfte. Die jeweils unterlegene Minderheit wäre ja dann der schieren Willkür der Mehrheit ausgeliefert und also durchaus *heteronom* regiert. Die *Einwilligung* aller Bürger zu kollektiv beschlossenen Rechtsnormen, die den Zwang zu ihrer *Einhaltung* rechtfertigt, setzt demgegenüber ein

¹¹⁸³ Maus (2005b), S. 837.

¹¹⁸⁴ Vgl. hierzu auch Hirsch (2011), S. 59 u. 75f.

¹¹⁸⁵ Habermas (2009), S. 156.

¹¹⁸⁶ Habermas (1994), S. 662.

¹¹⁸⁷ Vgl. z.B. Habermas (2009), S. 163f.

politisches Entscheidungsverfahren voraus, das es den Bürgern zumindest ermöglicht, diese aus der *Einsicht* heraus mittragen zu können, dass sie in Einklang mit ihren Überzeugungen gebracht werden können.¹¹⁸⁸ Das heisst aber, so die politische Implikation von Habermas' *Diskursprinzip*¹¹⁸⁹, dass der demokratische Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozess empfänglich sein muss für ein Wechselspiel von Kritik und Rechtfertigung, an dem alle Bürger als ebenbürtige (also unter Absehung sozialer Hierarchien) und freie (also unter Absehung sozialer Zwänge) teilnehmen können und in dem pragmatische, ethische und moralische Fragen zur Disposition und zur Debatte stehen.¹¹⁹⁰ Erst die Einbettung von Mehrheitsentscheidungen in ein „kunstvolles kommunikatives Arrangement“¹¹⁹¹, das einen solchen öffentlichen praktischen Diskurs im Gang hält, macht sie zu falliblen Zwischenergebnissen, für die „Aussicht auf fortgesetzte Selbstkorrekturen“¹¹⁹² besteht – eine Aussicht, ohne die der unterlegenen Seite Mehrheitsentscheidungen als Akte purer Fremdbestimmung erscheinen müssten.¹¹⁹³

(ii) Doch erst wenn ein Jeder den Anspruch, solche Selbstkorrekturen anzustossen, auch effektiv durchsetzen kann, bleibt seine Autonomie gewahrt. Die Aufrechterhaltung der Bedingungen diskursiven Austausches darf also nicht wiederum dem blossen Gutdünken der Bürger anheimgestellt bleiben. Erst die mit Rechtsnormen verbundenen Sanktionsdrohungen machen das erforderliche wechselseitige Zugeständnis Aller, den Prozess politischer Meinungs- und Willensbildung für Jeden zugänglich zu halten, auch „handlungswirksam“.¹¹⁹⁴ Deshalb müssen „die Bedingungen, unter denen die Bürger im Lichte des Diskursprinzips beurteilen können, ob das Recht, das sie setzen, legitimes Recht ist, ihrerseits rechtlich garantiert werden.“¹¹⁹⁵ Nur wenn es seinerseits in die *Rechtsform* gebracht wird, entfaltet das Diskursprinzip autonomieverbürgende Kraft. Das heisst aber, „dass den Bürgern in ihrer Rolle als Mitgesetzgeber die Wahl des *Mediums*, in dem sie allein ihre Autonomie verwirklichen

¹¹⁸⁸ Vgl. Habermas (2005a), S. 152: „[D]er liberale Staat darf seine Bürger nur mit Pflichten konfrontieren, die diese *aus Einsicht* nachvollziehen können“ [Hervorhebung im Original].

¹¹⁸⁹ Dieser auf moralische und rechtliche Normen gleichermaßen bezogene diskursethische Grundsatz besagt, „dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)“ (Habermas (1983a), S. 103). Vgl. ebd., S. 76 u. Habermas (1994), S. 138.

¹¹⁹⁰ Bei *pragmatischen* Fragen geht es um die Mittel zu vermeintlich gemeinsamen Zielen. *Ethische* Fragen betreffen diese Ziele selber im Lichte vermeintlich geteilter Werte. *Moralische* Fragen betreffen die wechselseitig unverletzlichen normativen Ansprüche bei konfligierenden Werten.

¹¹⁹¹ Habermas (1996a), S. 300 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁹² Habermas (2009), S. 164.

¹¹⁹³ Vgl. Habermas (1996b), S. 327.

¹¹⁹⁴ Vgl. Habermas (1994), S. 142.

¹¹⁹⁵ Habermas (1994), S. 160. Vgl. auch ebd., S. 670: „[G]enau die Kommunikationsformen, in denen sich ein vernünftiger politischer Wille auf diskursive Weise soll bilden können, [bedürfen] selber der rechtlichen Institutionalisierung.“ Ebenso Habermas (1996a), S. 300 u. Habermas (2009), S. 164.

können, nicht mehr freisteht. [...] Die demokratische Idee der Selbstgesetzgebung *muss* sich im Medium des Rechts selbst Geltung verschaffen.“¹¹⁹⁶

Zusammengenommen besagen diese Bedingungen, „dass nur die juristischen Gesetze legitime Geltung beanspruchen dürfen, die in einem ihrerseits *rechtlich verfassten diskursiven Rechtsetzungsprozess* die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.“¹¹⁹⁷ Auf dieses „*Demokratieprinzip*“, das aus der „Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform“¹¹⁹⁸ hervorgeht, sind die Bürger schon festgelegt, wenn sie ihr Vorhaben ernst nehmen, ihr Zusammenleben durch Recht legitim zu regeln. Diese doppelte Qualifizierung des demokratischen Verfahrens lässt wiederum spezifischere Zwänge, respektive Präsuppositionen erkennen, die mit der Absicht zur positivrechtlichen Koordination des Zusammenlebens einhergehen.

Präsuppositionen politischer und privater Autonomie

(a) In Rechtsstaaten zusammenlebende Bürger müssen sich solche Arten von Ansprüchen rechtlich zusichern, die sie in die Position bringen, als Freie und Ebenbürtige am diskursiv organisierten Meinungs- und Willensbildungsprozess teilzunehmen und dadurch ihre *politische Autonomie* wahrzunehmen. Das Recht zur Teilnahme an Wahlen oder auch Abstimmungen gehört hier ebenso dazu wie die Freiheit, seine Meinung öffentlich zu äussern und sich dazu mit anderen zu assoziieren, aber auch der Schutz einer Sphäre des Privaten, in der sich die eigenen Überzeugungen und Perspektiven überhaupt als authentisch *eigene* entwickeln können.¹¹⁹⁹ Das diskursive Demokratieverständnis legt nahe, dass eine positive Rechtsordnung schon aus demokratiefunktionalen Gründen individuelle Freiheitsrechte umfassen muss, die eine individuelle Lebenspraxis und eigenständiges Denken schützen.¹²⁰⁰ Dasselbe gilt für soziale Rechte auf die Gewährleistung von „Lebensbedingungen“, die die unbefangene Wahrnehmung dieser im weitesten Sinne *politischen* Rechte überhaupt ermöglichen und die „die Privatleute für ihre Rolle als Staatsbürger hinreichend qualifizier[en].“¹²⁰¹

(b) Darüber hinaus zwingt, so Habermas, die Inanspruchnahme des Rechtsmediums aber auch zur Gewährleistung solcher Ansprüche auf Grundrechte, die „keineswegs primär den Sinn haben, die Qualifikation von Staatsbürgern zu fördern“¹²⁰², also „in ihrem instrumentellen Wert

¹¹⁹⁶ Habermas (1996a), S. 301 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch Habermas (1994), S. 160.

¹¹⁹⁷ Habermas (1994), S. 141 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁹⁸ Habermas (1994), S. 154 [Hervorhebung: R.M.].

¹¹⁹⁹ Vgl. Wingert (2002), S. 354.

¹²⁰⁰ Vgl. Günther (1994), S. 475. Hierzu auch Rössler (2001), S. 136ff.

¹²⁰¹ Habermas (1994), S. 503.

¹²⁰² Habermas (2009), S. 161.

für die demokratische Willensbildung nicht auf[gehen]¹²⁰³. Mit der rechtlichen Institutionalisierung des demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozesses erkennen die Bürger einander ja schon wechselseitig den Status von Rechtsträgern überhaupt zu. Dadurch haben sie aber zugleich, quasi als „Kehrseite“¹²⁰⁴ des Zwangs zum Rechtsgehorsam, sich „individuell zurechenbare subjektive Freiheiten“¹²⁰⁵ zuerkannt, die es ihnen gewähren, jenseits des rechtlich geregelten Bereichs zu tun und zu lassen, wie ihnen beliebt. „Rechtspflichten [ergeben sich] erst als Konsequenzen aus der Wahrung von *Berechtigungen*, die konzeptuell in Führung gehen.“¹²⁰⁶ Wie Maus, wenngleich an anderer systematischer Stelle, ist Habermas beeinflusst von Sieyès, wenn er betont, dass *Rechtssubjekten* per definitionem „alles erlaubt ist, was nicht verboten ist“¹²⁰⁷. In diesem Sinne ist ihr Anspruch auf private Selbstbestimmung, also auf die zweckrationale Orientierung an eigenen Interessen und die Bindung an eigene ethische Lebensentwürfe – aber auch auf bloss kapriziöse, provokative, exzentrische, gar selbstdestruktive, jedenfalls rationalen Erwägungen nicht zugängliche Willkür – gleichsam konzeptueller Bestandteil des Rechtsbegriffs.¹²⁰⁸ „Ohne eine Gewährleistung *privater Autonomie* kann es so etwas wie positives Recht überhaupt nicht geben.“¹²⁰⁹ Indem sie im rechtsstaatlichen Rahmen ihr Zusammenleben organisieren, haben sich die Bürger deshalb immer schon dem Schutz individueller Freiheitsräume verpflichtet, in denen sie private Lebensentscheidungen treffen. Rechte, die diesen Schutz gewähren, gehören daher zu jeder positiven Rechtsordnung, die diesen Namen verdient. Die Idee eines Rechtsanspruchs auf solche Freiräume ergäbe allerdings wenig Sinn ohne die Gewährleistung minimaler Bedingungen ihrer effektiven Wahrnehmung: Weil das positive Recht immer nur für ein „sozial abgrenzbares Kollektiv von Rechtsgenossen“¹²¹⁰ gewährt wird, verlangt der Anspruch auf individuelle Freiheitsräume auch nach der rechtlichen Regelung der Mitgliedschaft in einem solchen Kollektiv, also im Kern nach der Regulierung des Staatsbürgerschaftsstatus, der sich im „Recht, Rechte zu haben“¹²¹¹ ausdrückt.¹²¹² Weil jegliches positive Recht hinfällig würde

¹²⁰³ Habermas (1996a), S. 300.

¹²⁰⁴ Habermas (1994), S. 152.

¹²⁰⁵ Ebd.

¹²⁰⁶ Habermas (1994), S. 665 [Hervorhebung im Original].

¹²⁰⁷ Ebd. Vgl. hierzu wiederum Sieyès (1985a), S. 94.

¹²⁰⁸ Vgl. Habermas (1994), S. 151ff. Vgl. hierzu auch Günther (2008), S. 350ff. u. Wellmer (1993b), S. 39.

¹²⁰⁹ Habermas (1994), S. 670 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Habermas (1996a), S. 301: „Es gibt kein Recht ohne die private Autonomie von Rechtspersonen überhaupt. Mithin gäbe es ohne Grundrechte, die die private Autonomie der Bürger sichern, auch kein Medium für die rechtliche Institutionalisierung jener Bedingungen, unter denen die Bürger in ihrer Rolle als Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie Gebrauch machen könnten. Auf diese Weise setzten sich private und öffentliche Autonomie wechselseitig voraus.“

¹²¹⁰ Habermas (1994), S. 157f.

¹²¹¹ Arendt (1981), S. 158.

¹²¹² Vgl. Habermas (1994), S. 157f.

ohne entsprechende Zwangsbefugnisse (die im rechtsstaatlichen Kontext die „Gestalt von Klagebefugnissen“¹²¹³ annehmen), muss auch der Anspruch auf effektive und unabhängige juristische Überprüfung allfälliger Rechtsverletzungen Gegenstand einer jeden Rechtsordnung sein.¹²¹⁴ Und weil die bloss formale Zusicherung von Rechtsansprüchen bedeutungslos wäre, wenn die materiellen Mittel oder sozialen Ressourcen zu ihrer effektiven Wahrnehmung fehlten, muss eine Rechtsordnung auch deren minimale Gewährleistung zum Thema haben.¹²¹⁵

Habermas‘ „Präsuppositionenanalyse“¹²¹⁶ bringt also fünf Kategorien von Rechtsansprüchen zu Tage, die die Bürger bei ihrer grundsätzlich selbstbestimmten Ausgestaltung der Rechtsordnung nicht übergehen können.¹²¹⁷ Als Teilnehmer demokratischer Rechtsetzung anerkennen sie sich immer schon als (1) Träger gleicher Rechte auf Ausübung politischer Autonomie und dadurch implizit auch als Rechtsträger überhaupt, also als (2) Subjekte mit Handlungsfreiheiten jenseits rechtlicher Zwänge, samt (3) Anspruch auf einen geregelten Staatsbürgerschaftsstatus, (4) Rechtsweggarantien und der (5) Aussicht auf Lebensumstände, die es ihnen erlauben, ihre Rechte auch effektiv wahrzunehmen. Wenngleich sie in ihrer demokratischen Funktion nicht aufgehen, so sind diese „Grundrechte *insgesamt*, und keineswegs nur die politischen Bürgerrechte, für den Prozess der Selbstgesetzgebung konstitutiv“¹²¹⁸.

Metabeschränkungen als Freiheitsgarantien

Man muss sich diesen Grundrechtskatalog bei Habermas als eine Art Code vorstellen, auf den die Bürger zurückgreifen müssen, wenn sie gesetzgeberisch tätig sind, gleichsam als „Tiefengrammatik“¹²¹⁹ ihrer demokratischen Aktivität. Dieser „Rechtskode ist Rechtssubjekten [...] als die einzige Sprache, in der sie ihre Autonomie ausdrücken können, vorgegeben.“¹²²⁰ Aber autonom sind sie nur, sofern sie – wiewohl *mithilfe* dieser Sprache – als freie Autoren ihrer Rechtsordnung wirken und die abstrakten Kategorien von Ansprüchen, die sie impliziert, im Lichte neuer Erfahrungen und Herausforderungen (man denke gegenwärtig an neue Informationstechnologien, den Klimawandel, den multikulturellen Charakter unserer

¹²¹³ Ebd., S. 158.

¹²¹⁴ Vgl. ebd.

¹²¹⁵ Vgl. ebd., S. 156.

¹²¹⁶ Gerstenberg (2009), S. 277.

¹²¹⁷ Habermas spricht von einem „System der Rechte [...], die Bürger einander zuerkennen *müssen*, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen“ (Habermas (1994), S. 155 [Hervorhebung im Original]).

¹²¹⁸ Habermas (2009), S. 169 [Hervorhebung im Original].

¹²¹⁹ Günther (1994), S. 484.

¹²²⁰ Habermas (1994), S. 160.

Gesellschaften, dysfunktionale Finanzmärkte etc.) selber immer neu konkretisieren.¹²²¹ Diese „Kategorien von Rechten“ sind noch „ungesättigte Platzhalter für die Spezifizierung einzelner Grundrechte, also eher Rechtsprinzipien, an denen sich der Verfassungsgesetzgeber orientiert“¹²²² und die er gleichwohl autonom „je nach Umständen *interpretiert* und *ausgestaltet*“.¹²²³ Dies bringt einerseits den „zukunfts-offenen Charakter“¹²²⁴ der Rechts- und Verfassungsordnung im demokratischen Rechtsstaat zum Ausdruck und den radikaldemokratischen Zug von Habermas‘ Rechtstheorie.

Andererseits ist aber mit der Betonung der Rückbindung rechtlicher Regelungen an die demokratische Entscheidung autonomer Bürger eben noch keinem „blinden Dezisionismus“¹²²⁵ das Wort geredet. Denn von einer solchen demokratischen Entscheidung kann sinnvollerweise nur die Rede sein, wenn die gleiche Teilnahme an der diskursiven Auseinandersetzung über die rechtliche Regelung des Zusammenlebens ihrerseits rechtlich gesichert ist. Weder der (diskursive) Charakter des demokratischen Verfahrens noch das (rechtliche) Medium seiner Institutionalisierung stehen den Bürgern daher zur demokratischen Disposition.¹²²⁶ Und beides setzt wiederum das beschriebene System von Rechten schon voraus.¹²²⁷ Die vom diskurs- und rechtsförmigen Wie der demokratischen Entscheidungsfindung vorausgesetzten „Rechtsprinzipien“ beschränken deshalb gleichsam das Was zulässiger demokratischer Entscheidungen.¹²²⁸ Wobei die Rede von „Beschränkung“ hier auch in die Irre führen kann: Die radikale Praxis demokratischer Selbstgesetzgebung, die auch noch die konstitutionellen Grundlagen des politischen Handelns zur Disposition stellt, *besteht* gerade in der Inanspruchnahme dieser Rechtsprinzipien, die in diesem Sinne Volkssouveränität erst konstituieren. Als konstitutive Elemente der demokratischen Praxis schränken sie diese aber ebenso wenig ein, wie die Regeln des Schachspiels eine Einschränkung für den Schachspieler bedeuten: „[K]onstitutive Regeln, die eine Demokratie erst *möglich machen*, können die demokratische Praxis nicht wie von aussen auferlegte Normen *beschränken*.“¹²²⁹ Allenfalls handelt es sich, mit Stephen Holmes gesprochen, um „Metabeschränkungen“, die die Freiheit

¹²²¹ Vgl. Habermas (2009), S. 172.

¹²²² Habermas (1994), S. 160.

¹²²³ Ebd., S. 159 [Hervorhebung im Original].

¹²²⁴ Habermas (2009), S. 166. Vgl. auch Habermas (1994), S. 163.

¹²²⁵ Habermas (1994), S. 668 [Hervorhebung getilgt].

¹²²⁶ Vgl. Günther (1994), S. 481.

¹²²⁷ Habermas (1994), S. 160.

¹²²⁸ Vgl. Wingert (2002), S. 364.

¹²²⁹ Habermas (2009), S. 160 [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch ebd., S. 173, Habermas (1994), S. 162, Habermas (1996a), S. 300, sowie Günther (1994), S. 482 u. Becker (2001), S. 59.

der Bürger eindämmen, kommende Generationen in ihrer politischen Autonomie einzuschränken.¹²³⁰

Über die rechtlichen Bedingungen, die ihn erst zu einem demokratischen werden lassen, kann sich der rechtsetzende demokratische Souverän jedenfalls nicht hinwegsetzen, ohne sich performativ zu widersprechen. Es obliegt den Bürgern selber zu bestimmen, wie die politischen Verfahren und politischen Grundrechte auszusehen haben, mittels derer sie verbindliche Gesetze beschliessen – aber sie wären inkohärent, wenn sie sich dabei nicht am Ideal gleicher politischer Teilnahme und kommunikativer Einflussnahme orientierten. Es liegt in ihrem freien Ermessen, wie weit sie die Grenzen zum Schutz beispielsweise von Privateigentum, Religionsfreiheit oder freier Berufswahl ziehen, welche Kriterien sie für den Erwerb der Staatsbürgerschaft wählen und wie sie die Rekursmöglichkeiten der Einzelnen ausgestalten – aber sie würden widersinnig handeln, wenn sie dabei gegen individuelle Freiheitsansprüche, Staatsbürgerschaftsrechte und Rechtsweggarantien *überhaupt* entschieden. Schliesslich müssen sie selber entscheiden, wie weit der Sozialstaat in das kapitalistische Wirtschaften eingreifen sollte oder welche Massnahmen etwa die Gleichstellung von Frauen und Männern bewirken – aber sie wären nicht konsequent, richteten sie sich dabei nicht am Prinzip der chancengleichen Nutzung individueller Rechte aus. „Demokratische“ Entscheidungen, die einen Angriff auf diese Rechtsprinzipien bedeuten, geben gerade ihren demokratischen Charakter preis, weil sie die Anerkennungsverhältnisse zerstören, die zur Demokratie gehören.¹²³¹ In diesem Sinne bleiben die rechtlichen Voraussetzungen demokratischer Rechtsetzung der demokratischen Verfügung gleichsam *logisch* entzogen.

Nicht anders als Maus, wenngleich mit anderer Akzentsetzung, anerkennt also Habermas das positive Recht, wie es in Verfassungen und Gesetzestexten zum Ausdruck kommt, in seiner ambivalenten Bedeutung für die Demokratie. Es hat, wie er schreibt, einen „Januskopf“¹²³². Es ist ein Gefüge von Normen, mit denen sich der demokratische Prozess befasst und die ihn zugleich regeln. Es ist gleichzeitig Resultat und Rahmen, Thema und Medium der Demokratie, gleichsam „eine dem demokratischen Gesetzgeber permanent zur Disposition stehende Voraussetzung demokratischer Gesetzgebung“.¹²³³ In diesem Sinne vermag das „Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung“¹²³⁴ zu dienen,

¹²³⁰ Vgl. Holmes (1994), S. 153.

¹²³¹ Vgl. Wingert (2002), S. 372.

¹²³² Habermas (1994), S. 164.

¹²³³ Günther (1994), S. 472.

¹²³⁴ Habermas (1994), S. 15.

zwischen dem faktischen Willen des Volkes und den Grenzen dessen, was es als Volk legitimer Weise wollen kann.

7.4. Zum stabilisatorischen Potential von Recht

Aus der bisherigen Rekonstruktion der rechtstheoretischen Überlegungen von Maus und Habermas sollte die ambivalente Bedeutung des Rechts für demokratische Gemeinwesen deutlich geworden sein – und damit die Doppeldeutigkeit der Formel von der Entstehung von „Legitimität aus Legalität“. *Einerseits* ist damit gemeint, dass staatliches Handeln einzig und allein auf demokratisch beschlossenen Gesetzen und keinen anderen Gesichtspunkten überpositiver Natur basieren darf. Diese Lesart, die vor allem bei Maus im Zentrum steht, verweist auf die antipaternalistische Bedeutung von Recht als Vehikel zur Rückbindung staatlichen Handelns an die Entscheidungen des souveränen Volkes. Sie hebt den gesetzten, *positiven Charakter modernen Rechts* hervor, den Umstand also, dass es nicht einem göttlichen Willen nachempfunden oder der Natur abgelesen wird, wie man es von religiösen Geboten, respektive physikalischen Gesetzen sagen könnte, sondern ausschliesslich eine soziale Kreation, ein menschliches Artefakt darstellt. Unter *demokratischen* Vorzeichen bedeutet dieser „Satzungscharakter“¹²³⁵ von Rechtsnormen, ihre Ausbuchstabierung im „Gesetz“, dass die Entscheidung über die inhaltliche Ausgestaltung der Rechts- und Verfassungsordnung in die Kompetenz der Bürger in ihrer Funktion als Gesetzgeber, also als Souverän, fällt. Der demokratische Rechtsstaat ist der *Volkssouveränität* in dem Sinne verpflichtet, dass er für staatliches Handeln eine demokratische *Quelle* voraussetzt. Als *formaler Rechtsstaat* verlangt er die „demokratische Vergesetzlichung aller Staatsgewalt“¹²³⁶ und sperrt sich dagegen, dass die Rechtsanwendung gewissermassen „gerechtigkeitsunmittelbar“¹²³⁷ erfolgt: Nicht im positiven Recht explizit gemachte, in diesem Sinne überpositive Gesichtspunkte moralischer Gebotenheit (aber auch ökonomischer Klugheit) dürfen nicht unvermittelt über die Erwägungen der gesetzgebenden Bürger und ihrer Repräsentanten staatliches Handeln leiten. Auch noch die Verfassung eines demokratischen Gemeinwesens muss als Projekt verstanden werden, das in Gang zu setzen und auch zu verändern letztlich in die Macht der Bürger als „pouvoir constituant“¹²³⁸ fällt.

¹²³⁵ Wingert (2002), S. 347.

¹²³⁶ Maus (2004), S. 849.

¹²³⁷ Grimm (2011), S. 24.

¹²³⁸ Sieyès (1985b), S 161.

Andererseits bedeutet der Gedanke, dass „Legitimität aus Legalität“ entstehe, auch, dass eine Gesellschaftsordnung nur dann legitim ist, wenn sie den Bürgern den Status als freie und gleiche Mitwirkende bei ihrer Ausgestaltung rechtlich zusichert. Diese Lesart, die Habermas stärker als Maus betont, hebt die demokratiehegende Funktion des Rechts als Medium zur Verankerung der Bedingungen demokratischer Rechtsetzung hervor. Hier rückt der selbstbezügliche, *rekursive Charakter von Rechtsnormen* in den Blick, also die „besondere Eigentümlichkeit des Rechts“, dass es „seine eigene Erzeugung [regelt]“¹²³⁹, indem es die Bedingungen festlegt, die bei der Bildung von Rechtsregeln zu gelten haben.¹²⁴⁰ Unter *demokratischen* Prämissen bedeutet diese Selbstbezüglichkeit des positiven Rechts, dass die Voraussetzungen, unter denen die Bürger erst ihre Kompetenz zur souveränen Gesetzgebung erlangen, wiederum rechtlich garantiert sein müssen. Der demokratische Rechtsstaat ist der *Volkssouveränität* auch in dem Sinne verpflichtet, dass er die Gesetzgebung an demokratische *Inhalte* bindet. Als *materieller Rechtsstaat* verlangt er die Gewährleistung demokratischer Grundrechte und sperrt sich dagegen, die „sozialen Gelingensvoraussetzungen für Demokratie“¹²⁴¹, die den Status der Bürger als Freie und einander Ebenbürtige im Prozess politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung verbürgen, dem legislativen Belieben zu überantworten. Eine demokratische Verfassung hat in diesem Sinne auch die Funktion, „pouvoirs constitués“¹²⁴² einzusetzen, die die Ausübung politischer Macht in demokratischen Bahnen halten.

Die im ersten Teil der Arbeit näher betrachteten Autoren haben sich in ihren Überlegungen zur demokratischen Stabilität jeweils primär auf einen dieser beiden Bedeutungsaspekte von Rechtsstaatlichkeit bezogen: In seiner Kritik an postdemokratischen Tendenzen zur Eindämmung demokratischer Offenheit hebt *Rancière* den veränderbaren Charakter konkreter rechtlicher Institutionalisierung der Demokratie hervor.¹²⁴³ Auf vergleichbare Weise erinnert *Mouffe* an die eminent politische und also einem unaufhörlichen agonistischen Kräftemessen ausgesetzte Natur aller rechtsstaatlichen Grenzen der Demokratie.¹²⁴⁴ *Lefort* und die an ihn anknüpfenden Autoren erkennen den primären Sinn des rechtlich-institutionellen Rahmens der Demokratie gerade darin, die Aufrechterhaltung des Konflikts über die Ausgestaltung dieses

¹²³⁹ Kelsen (1934), S. 74.

¹²⁴⁰ H.L.A. Hart unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen primären und sekundären Regeln, wobei er unter den sekundären Regeln auch solche fasst, die festlegen, wie und von wem primäre Regeln identifiziert werden und ihre Verletzung festgestellt wird. Vgl. Hart (1961), S. 89ff.

¹²⁴¹ Grimm (2011), S. 29.

¹²⁴² Sieyès (1985b), S. 161.

¹²⁴³ Vgl. oben, S. 179ff.

¹²⁴⁴ Vgl. oben, S. 160ff.

Rahmens selber in Gang zu halten.¹²⁴⁵ Demgegenüber kritisiert *Hayek* das Recht gerade als Manövriermasse für parteiliche demokratische Mehrheiten und würdigt es als Ausdruck tradiertter Vorstellungen einer Freiheit und Prosperität sichernden Gesellschaftsordnung.¹²⁴⁶ Für *Schumpeter* dienen politische Mitbestimmungsrechte weniger der Gestaltung der geltenden Rechtsordnung als der Disziplinierung der politischen Elite.¹²⁴⁷ Und *Rawls* wie auch *Dworkin* verstehen liberale Freiheitsrechte als moralisch ratifizierte Grenzen der demokratischen Verfügung.¹²⁴⁸ Während bei den einen Autoren das Augenmerk vor allem auf den vorläufigen, die Offenheit demokratischer Entscheidungen reflektierenden Charakter von Rechtsnormen gerichtet ist, würdigen die anderen das Recht vorrangig als Medium der Fixierung von Verhältnissen, die Demokratie erst möglich werden lassen.

Damit ist aber jeweils nur primär einer von zwei für die Stabilität der Demokratie gleichermassen wichtigen Aspekten des Rechts in den Blick genommen. Den demokratischen Positivismus kennzeichnet demgegenüber, dass er deren *Zugleichsein* betont. Wiewohl mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, heben Habermas und Maus gerade hervor, dass das Recht immer schon in zweierlei Hinsicht mit dem demokratischen Versprechen verbunden ist: Als demokratisch veränderbares Menschenwerk und als demokratisches Regelwerk für die Menschen, als Garant wie auch als Grenze demokratischer Offenheit. Mit dem positiven Recht haben demokratische Gemeinwesen ein Instrumentarium zur Hand, das die Ergebnisoffenheit, die die Demokratie impliziert, vor ihrer Zurichtung auf überpositive Normen zu schützen und die Anerkennungsverhältnisse, die sie voraussetzt, vor dem willkürlichen Zugriff durch die Bürger zu bewahren verspricht. Es verhilft demokratischen Entscheidungen zu politischer Nachachtung und dient der Gewährleistung demokratischer Rahmenbedingungen.

Diese *doppelte Verbindung* von Recht und Demokratie kommt in der Ambivalenz der Rede von der „Erklärung“ oder „Deklaration“ von Grundrechtskatalogen im Kontext demokratischer Revolutionen zum Ausdruck.¹²⁴⁹ Sie bezieht sich zum einen auf den emanzipatorischen *Akt*, der die Freiheit des Volkes zur Geltung bringt, sich eigene Gesetze zu geben. Und sie referiert zum andern auf die *Urkunde*, mit der es diese Freiheit absichert, respektive eben erst konstituiert. Als Manifestationen der menschlichen Kraft, sich aus hergebrachten Verhältnissen herauszureissen und eine neue Ordnung des Zusammenlebens zu stiften, erinnern Rechtsdeklarationen an das radikale Offenheitsversprechen der Demokratie. Als Verbriefung

¹²⁴⁵ Vgl. oben, S. 130ff.

¹²⁴⁶ Vgl. oben, S. 35.

¹²⁴⁷ Vgl. oben, S. 93.

¹²⁴⁸ Vgl. oben, S. 52f. u. 64f.

¹²⁴⁹ Vgl. Preuss (1994b).

rechtlicher Verhältnisse, die die Menschen erst in die Lage bringen, die Art und Weise ihres Zusammenlebens demokratisch zu steuern, bringen sie zugleich ihren verbindlichen Charakter zur Geltung.¹²⁵⁰

Im Verständnis des demokratischen Positivismus ist dieses Zugleichsein von Veränderlichkeit und Verbindlichkeit nicht Ausdruck eines demokratietheoretischen Paradoxons, das es auf eine Seite hin aufzulösen gälte, sondern eines wechselseitigen *Implikationsverhältnisses*, das für die Demokratie konstitutiv ist.¹²⁵¹ Mit der Erwartung der Rückbindung staatlichen Handelns an den ergebnisoffenen Prozess demokratischer Rechtsgestaltung *ist man schon festgelegt* auf die Fixierung rechtlicher Verhältnisse, die die Bürger erst dazu befähigen, an diesem Prozess mitzuwirken. Durch die Verpflichtung der Bürger auf konstitutionelle Bestimmungen, die demokratische Grundrechte festschreiben, wird Volkssouveränität nicht eingeschränkt, sondern erst – eben: konstituiert. Umgekehrt gilt aber auch: Wer auf die rechtsstaatliche Einhegung demokratischer Entscheidungsfindung pocht, der *hat schon zugestanden*, dass deren rechtlich fixierten Ergebnisse moralische und funktionale Erwägungen politischer Entscheidungsträger übertrumpfen sollen. Mit der Verpflichtung von Justiz und Exekutive, demokratisch erzeugtes Recht vorbehaltlos umzusetzen, wird die Demokratie nicht schutzlos, sondern erst wirksam.

Habermas‘ und Maus‘ Verweis auf diese wechselseitige Implikation ist für das Problem demokratischer Stabilität deshalb von Interesse, weil er verspricht, einen rechtlichen Ausweg aus dem bisher gezeichneten Dilemma zu weisen. Das Recht erweist sich unter dieser Hinsicht als Faktor, der das demokratische Selbstgefährdungspotential abschwächt: Es vermag das Handeln der Bürger in demokratischen Bahnen zu halten und kann von diesen zugleich als gestaltbares Produkt des demokratischen Prozesses begriffen werden. Es verpflichtet die Bürger auf die Realisierungsbedingungen der Demokratie, ohne dass sie diese Verpflichtung als paternalistisch vorgegeben erfahren müssten. Auf den Rechtsstaat können sich sowohl die Verfechter einer ungehinderten Souveränität des Volkes als auch die Verteidiger einer Einhegung demokratischer Willkür berufen. Indem er die Responsivität der Politik gegenüber den Gesetzgebern verspricht, antwortet er ja auf die Sorge radikaldemokratischer Theoretiker vor der stabilitätsgefährdenden Entfremdung der Bürger von einem demokratischen Gemeinwesen, das im Namen moralischer Gebote oder vermeintlicher Sachzwänge über ihre

¹²⁵⁰ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Urs Marti-Brander (2006b), insb. 68f. zur „Konstitution als Zustand und Akt“.

¹²⁵¹ Vgl. in diesem Sinne Wellmer (1993a), S. 179.

Köpfe hinweg regiert wird.¹²⁵² Indem er zugleich die demokratischen Spielregeln vor dem willkürlichen Zugriff der Bürger zu sichern verspricht, antwortet er aber auch auf die Bedenken solcher Autoren, die angesichts des Destabilisierungspotentials eines absolut ergebnisoffenen demokratischen Prozesses für eine restriktive Demokratie plädieren.

7.5. Stabilität durch Legalität? Rechtskulturelle Voraussetzungen

Die Bedeutung des Rechts für die Stabilität der Demokratie besteht also darin, dass es beiden Szenarien demokratischer Selbstgefährdung entgegenwirken *kann*, die ich im ersten Teil der Arbeit unterschieden habe. Zum Schluss dieses Kapitels möchte ich nun einige Überlegungen anstellen, die deutlich machen sollen, dass es dies nur unter der Voraussetzung einer gesellschaftlichen Sensibilität für die Erfordernisse der Demokratie tatsächlich leistet, die nicht wiederum rechtlich garantiert werden kann, sondern der Kultivierung bedarf. Ich versuche die Limiten rechtlicher Stabilisierung der Demokratie zunächst im Rückgriff auf Habermas und Maus selber aufzuzeigen (a), sodann werde ich ein Beispiel aus der jüngeren Schweizer Politik zur Illustration herbeiziehen (b) und dann noch einmal Szenarien demokratischer Selbstdestabilisierung skizzieren, die das Recht allein nicht auszuschliessen vermag (c).

Spielräume der Rechts(um)setzung

(a) Die für Habermas und Maus leitende Frage nach den *performativen Festlegungen*, die mit dem Rückgriff auf das Rechtsmedium zur Einlösung des demokratischen Versprechens verbunden sind (vgl. oben, S. 199), muss unterschieden werden von der Frage nach der Aussicht darauf, dass diese Festlegungen auch *praktische Wirksamkeit* erlangen. Das vom demokratischen Positivismus betonte wechselseitige Implikationsverhältnis besagt nur: Wahrhaft demokratische Bürger *sollten* die Rechte, die sie im demokratischen Prozess in Anspruch nehmen, auch respektieren. Und ein demokratischer Staat, der diesen Namen verdient, *sollte* empfänglich sein für den vom souveränen Volk ausgehenden Änderungsdruck. Die Bürger mögen sich dazu verpflichtet sehen, in der Ausübung gesetzgeberischer Souveränität die rechtlichen Verhältnisse zu wahren, die sie dazu erst in die Lage bringen. Daraus folgt aber noch nicht die Bereitschaft, dies auch tatsächlich zu tun. Ebenso wenig ist mit dem Verbot, sich über demokratisch beschlossenes Recht hinwegzusetzen, schon die Bereitschaft gegeben, davon auch wirklich abzusehen. Die Beziehung zwischen rechtlicher

¹²⁵² Maus hat selber diesen Zusammenhang von Stabilität und Responsivität im Blick, vgl. Maus (2011), S. 126 (oben, S. 213).

Grundierung der Demokratie und demokratischer Stützung des Rechts ist, so Maus, „auf wechselseitige Optimierung *angelegt*“¹²⁵³. Die stabilitätstheoretisch entscheidende Frage ist aber, unter welchen Bedingungen dies den Eintritt in einen positiven Zirkel erwarten lässt, in dem sich demokratische Verhältnisse und ihr demokratischer Support tatsächlich wechselseitig befördern.¹²⁵⁴ Nur wenn das Recht selber die Erfüllung der „normativen Erwartungen“¹²⁵⁵ gewährleisten könnte, mit denen es verbunden ist, liesse sich behaupten, dass die Stabilität eines demokratischen Gemeinwesens einzig auf seiner rechtlichen Institutionalisierung ruht. Es würde dann, um Habermas‘ Formel zu variieren, nicht nur demokratische „Legitimität aus Legalität“ folgen, sondern auch demokratische *Stabilität durch Legalität* allein schon verbürgt sein.

Für diese Annahme spricht zunächst der Zwangscharakter des Rechts. Es ist ja ein wesentliches Merkmal von Rechtsregeln und unterscheidet sie zugleich von sittlichen oder moralischen Normen, dass sie ihre Handlungswirksamkeit nicht primär durch Erziehung oder den Nachweis ihrer Überzeugungskraft gewinnen, sondern mittels glaubwürdiger Androhung wirksamer Sanktionen wie Bussen oder Freiheitsentzug verbürgen, auf deren Durchsetzung der Staat das Monopol hat. Ihre Sanktionsbewehrtheit stellt ihre Befolgung aus dem schlichten Handlungsmotiv des Eigeninteresses heraus in Aussicht und entlastet die Bürger als Rechtssubjekte vom Anspruch, in ihrem Handeln immer selber schon das Gemeinwohl im Blick zu haben. Das erklärt die allmähliche Durchsetzung des Rechtsstaats mit dem Aufkommen liberalen Gedankenguts (vgl. oben, S. 198f.) und macht das Recht zu einem gleichermassen effektiven und attraktiven staatlichen Instrument zur Steuerung des Handelns von Mitgliedern liberaler Gesellschaften, die dem Einzelnen zumuten, sein Leben nach eigenen Wertvorstellungen und Interessen zu führen. Weil Verstösse gegen Rechtsnormen für die Bürger ziemlich kostspielig sind, kann damit gerechnet werden, dass sie schon aus Eigeninteresse eingehalten werden. Der demokratische Rechtsstaat muss nicht darauf setzen, dass die Bürger die Voraussetzungen der Demokratie selber im Blick haben, weil er sie dazu zwingen kann, konform mit diesen Voraussetzungen zu agieren. Da die Abschreckungswirkung rechtlicher Sanktionen noch den lupenreinen Egoisten zu rechtskonformem Handeln bewegt,

¹²⁵³ Maus (2011), S. 229 [Hervorhebung: R.M.]. Auch wenn Habermas (2013), S. 71, von „*Rückkoppelungsschleifen*“ zwischen privater und öffentlicher Autonomie spricht, die im Zentrum des diskurstheoretischen Rechtsparadigmas liegen, bleibt dabei offen, ob mit positiven oder negativen Rückkoppelungen zu rechnen ist.

¹²⁵⁴ Vgl. hierzu Bernstein (1998), S. 296.

¹²⁵⁵ Habermas (1994), S. 678.

ist zur Not auch mit einem „Volk von Teufeln“¹²⁵⁶ ein demokratischer Staat zu haben, so er nur mit dem richtigen rechtlichen Gerüst ausgestattet ist. Maus und mit Vorbehalt auch Habermas zeigen eine Tendenz zu dieser Annahme, wenn sie die rechtliche Institutionalisierung gerechter demokratischer Verfahren als Möglichkeit darstellen, eine demokratische Einstellung der Bürger zu simulieren¹²⁵⁷, respektive – im Sinne einer „Ausfallbürgschaft“¹²⁵⁸ – ihr Fehlen zu kompensieren.

Beide Autoren entwickeln freilich, wie wir gesehen haben, ihre Überlegungen zum Verhältnis von Recht und Demokratie unter Rückgriff auf eine wichtige Kehrseite des Zwangscharakters von Recht, die die Möglichkeit der rechtlichen Kompensation fehlender demokratischer Einstellungen wiederum fraglich werden lässt. Ich meine die auf Sieyès zurückgehende Einsicht, wonach der Zwangscharakter von Rechtsnormen nicht ohne die Freiheit in den Zwischenräumen des Rechtsgefüges zu denken sei. Habermas stellt diese Einsicht an den Anfang seiner These, dass demokratische Teilhabeansprüche, weil sie in die Rechtsform gebracht werden müssen, die Gewährleistung eines Raumes subjektiver Freiheit implizieren (vgl. oben, S. 219). Gerade der rechtliche Zwang bedeutet ja umgekehrt eine Entlastung von individueller Gemeinwohlorientierung und räumt damit „den Akteuren *Spielräume legitimer Willkür*“¹²⁵⁹ ein. Das heisst aber, dass den Bürgern aus rechtsimmanenten Gründen schon ein Verhaltensspielraum im *Umgang* mit Recht eingeräumt ist. Maus macht Sieyès‘ Diktum an der Stelle fruchtbar, wo sie argumentiert, dass die rechtliche Bindung von Justiz und Exekutive an den Volkswillen zur Kehrseite hat, dass dieser Wille rechtlich nicht wiederum restlos gebunden sein kann (vgl. oben, S. 205). Gerade die Bestimmtheit rechtlicher Normen, die zur Programmierung der Staatsapparate nötig ist, bedeutet ja umgekehrt eine Lückenhaftigkeit, die dem demokratischen Gesetzgeber „*rechtsfreie Räume*“¹²⁶⁰ garantiert, aus denen heraus er verändernd auf die Rechtsordnung einwirken kann: „Was in der Verfassung nicht ausdrücklich geregelt ist, bleibt der Gestaltungsfreiheit demokratischer Prozesse überlassen“¹²⁶¹. Das heisst

¹²⁵⁶ Maus referiert auf Kants bekannten Ausdruck im Kontext der Frage, ob in einer korrekt institutionalisierten Demokratie demokratische Tugenden obsolet werden. Kant selber gebraucht die Formulierung allerdings im Zusammenhang mit der Erörterung des Staatsgründungsproblems. Vgl. Kant (1912c), S. 366: „Das Problem der Staatseinrichtung ist, so hart es auch klingen mag, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ [Hervorhebung: R.M.]. Kant geht davon aus, dass auch Menschen, die nur von ihren selbstsüchtigen Neigungen getrieben sind, sich (in der verstandesgemässen Einsicht in die Bedingungen ihrer Selbsterhaltung) auf eine Verfassung einigen, die allen Bürgern die gleichen Freiheitsrechte garantiert.

¹²⁵⁷ Vgl. Maus (2005b), S. 838.

¹²⁵⁸ Habermas (1994), S. 662. Vgl. auch ebd., S. 165.

¹²⁵⁹ Ebd., S. 665 [Hervorhebung: R.M.].

¹²⁶⁰ Maus (2011), S. 91 [Hervorhebung: R.M.].

¹²⁶¹ Ebd.

aber, dass den Bürgern schon aus rechtsimmanenten Gründen ein Spielraum bei der *Etablierung* von Recht zugestanden ist.

Habermas und Maus legen also selber schon nahe, dass das Recht trotz seines Zwangscharakters nicht schon die Erfüllung der normativen Erwartungen auch verbürgen kann, mit denen es verbunden ist. *Erstens* gewährleistet nicht bereits die explizite Formulierung rechtlicher Direktiven, dass deren Adressaten ihren Spielraum im Umgang mit Recht im Sinne des demokratischen Souveräns nutzen. Das macht aber die Nachachtung gegenüber demokratischen Entscheidungen, die radikaldemokratische Autoren als Voraussetzung demokratischer Stabilität hervorheben, abhängig von rechtlich nicht erzwingbaren Dispositionen derer, die das Recht anwenden und einhalten sollen. *Zweitens* verbürgt nicht schon die rechtliche Institutionalisierung demokratischer Verfahren, dass die Bürger ihren Spielraum als Autoren des Rechts zur Erhaltung und Förderung demokratischer Verhältnisse nutzen. Das macht aber die demokratiekonforme Begrenzung legislativer Willkür, worin die Verfechter einer restriktiven Auffassung von Demokratie die zentrale Bedingung ihrer Nachhaltigkeit sehen, abhängig von Einstellungen und Haltungen der Gesetzgeber, die rechtlich nicht kontrolliert werden können. Habermas anerkennt diese Abhängigkeit, wenn er schreibt, dass das Recht „von der ‘demokratischen Sittlichkeit’ der Staatsbürger und dem Entgegenkommen einer liberalen politischen Kultur“¹²⁶² zehrt. Maus hingegen unterstellt nicht nur – mit Blick auf die *Rechtserzeugung* – dass eine demokratiekonforme Ausübung politischer Macht allein von der rechtlichen Garantie demokratischer Verhältnisse und Verfahren und „nicht von den subjektiven (etwa tugendhaften) Intentionen der Akteure abhängig“¹²⁶³ sei (und vernachlässigt dabei, dass auch diese Verhältnisse und Verfahren des demokratischen Supports seitens autonomer Bürger bedürfen¹²⁶⁴). Sie hält auch – mit Blick auf die *Rechtsanwendung* – jeden „Appell an die Tugend der Amtsverwalter [für] eine Bankrotterklärung sowohl des Rechtsstaats als auch der Volkssouveränität“¹²⁶⁵ (und vernachlässigt dabei, dass keine noch so bestimmte Rechtsnorm ihre sinngemäße Anwendung selbst schon verbürgt¹²⁶⁶).

Der von Habermas und Maus gezeichnete „interne Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“¹²⁶⁷ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Recht allein die Stabilität demokratischer Verhältnisse nicht schon gewährleisten kann, sondern nur *unter Bedingungen*

¹²⁶² Habermas (1994), S. 678. Vgl. auch ebd., S. 626f. u. Habermas (1996b), S. 380f.

¹²⁶³ Maus (2005b), S. 838 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Maus (2011), S. 17 u. S. 60.

¹²⁶⁴ Für eine entsprechende Kritik, vgl. z.B. Niesen/Eberl (2006), S. 19.

¹²⁶⁵ Maus (2011), S. 92.

¹²⁶⁶ Vgl. hierzu z.B. Mahlmann (2003), S. 236ff.

¹²⁶⁷ Habermas (1996a), S. 302.

einer demokratiesensiblen Handhabung des Rechtsmediums bei seiner *Setzung* ebenso wie bei seiner *Umsetzung* erst in Aussicht stellt. Die Idee des demokratischen Rechtsstaats ist gewiss mit dem doppelten Versprechen der Nachachtung gegenüber demokratisch beschlossenenem Recht *und* der Gewährleistung demokratischer Grundrechte verbunden. Aber die Aussicht auf die *Einlösung* dieses Versprechens besteht nur unter der Voraussetzung eines gesellschaftlich verankerten demokratiesensiblen Umgangs mit dem Instrument des Rechts. Die Wehrhaftigkeit und Stabilität der Demokratie ruht nicht allein auf rechtlichen Normen, sondern ebenso sehr auf dem normativen Orientierungsrahmen derer, die das Recht handhaben, mithin auf einer „demokratischen Rechtskultur“¹²⁶⁸.

„*Entrechtung*“ – „*Durchsetzung*“: *Demokratiesensibler Rechtsgebrauch*

(b) Dies mag ein kurzer Blick auf eine Schweizer Volksinitiative mit staatspolitischer Stossrichtung illustrieren, die im Frühjahr 2016 hohe emotionale Wellen geschlagen hat. Er soll einerseits noch einmal die doppelte Verbindung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie beispielhaft verdeutlichen, andererseits aber auch vor Augen halten, inwiefern der demokratische Rechtsstaat der kulturellen Verankerung bedarf. Die von der Schweizerischen Volkspartei (SVP) lancierte Volksinitiative „zur Durchsetzung der Ausschaffung krimineller Ausländer“, die die Schweizer Stimmberechtigten am 28. Februar 2016 mit 63% abgelehnt haben, hätte vorgesehen, Gerichte und Behörden auf Verfassungsebene zur Aussprechung und Durchsetzung einer Landesverweisung gegen Gesellschaftsmitglieder ohne Schweizer Staatsangehörigkeit zu verpflichten, die für bestimmte, in der Verfassung detailliert aufzulistende Delikte rechtskräftig verurteilt worden sind.¹²⁶⁹ Es ging der Initiative also um einen das richterliche Ermessen ganz grundlegend einschränkenden Automatismus von Ausschaffungsverfügungen auf der blossen Grundlage des Delikts und ungeachtet der Lebensumstände der Delinquenten.¹²⁷⁰ Nun weist interessanterweise schon die unterschiedliche Titulierung der Initiative durch Gegner und Befürworter auf unterschiedliche Aspekte von Rechtsstaatlichkeit hin, die sie berührte.

¹²⁶⁸ Vgl. hierzu Mohr (2000), S. 320ff. u. Pfersmann (2004), S. 67f., der allerdings mehr die Richter als Rechtsanwender, denn die Bürger und Parlamentarier als Rechtssetzer im Blick hat. Zur vielfältigen Bedeutung des Begriffs der Rechtskultur, vgl. Mohr (2008) u. Blankenburg (2002).

¹²⁶⁹ Vgl. „Bundesbeschluss vom 20. März 2015 über die Volksinitiative ‘Zur Durchsetzung der Ausschaffung krimineller Ausländer (Durchsetzungsinitiative)‘“, BBl 2015 2701ff. (<https://www.admin.ch/opc/de/federal-gazette/2015/2701.pdf> [9.3.2016]).

¹²⁷⁰ Etwa des möglichen Umstands, dass sie als in der Schweiz geborene und aufgewachsene Ausländer der zweiten Generation viel mit der hiesigen Gesellschaft und kaum noch etwas mit ihrem „Herkunftsland“ verbindet.

Wenn im Vorfeld der Abstimmung die Vorlage von ihren Gegnern als *Entrechtungsinitiative*¹²⁷¹ bezeichnet wurde, dann deshalb, weil sie mit der Degradierung von Gerichten zu „Urteilsautomaten“¹²⁷² für einen Teil der Gesellschaft das – u.a. von Habermas hervorgehobene – Rechtsprinzip ausser Kraft gesetzt hätte, wonach Jeder einen Anspruch auf ein gerichtliches Verfahren hat, in dem Rechtsstreitfälle unter Einbezug aller Konfliktparteien durch eine unabhängige Gerichtsbarkeit geregelt werden (vgl. oben, S. 220). Damit wurde die Initiative als Verstoss gegen das Grundrecht der Rechtsgleichheit und als Angriff auf die Rechtsweggarantie als zentrales Element von Rechtsstaatlichkeit gewertet, das die Gesellschaftsmitglieder erst zu vollwertigen Rechtssubjekten macht. Das Komitee gegen die Initiative setzte daher an die erste Stelle ihres Argumentariums: „Die Durchsetzungsinitiative der SVP setzt den Rechtsstaat ausser Kraft“¹²⁷³.

Wenn auf der anderen Seite die Initianten die Vorlage offiziell als *Durchsetzungsinitiative* betitelten, dann brachten sie damit zum Ausdruck, dass sie sie ihrerseits als Instrument zur Gewährleistung des – u.a. von Ingeborg Maus hervorgehobenen – rechtsstaatlichen Desiderats der demokratischen Programmierung der Staatsgewalten verstanden (vgl. oben, S. 206). Sie hatte demnach primär die „Konkretisierung der Verfassungsbestimmungen“¹²⁷⁴ zum Zweck, die mit der Annahme einer Initiative zur Ausschaffung krimineller Ausländer gut fünf Jahre zuvor bereits in die Bundesverfassung aufgenommen worden waren. Die konsequente Durchsetzung dieser Bestimmungen, so die Initianten, werde durch die parlamentarische Umsetzungsgesetzgebung gerade verhindert, die „den Gerichten Tür und Tor öffnet“¹²⁷⁵, den zu Verfassungsrecht gewordenen Volkswillen unter Bezugnahme auf die Generalklausel der Verhältnismässigkeit zu umgehen. So problematisch die mit der Initiative anvisierte rechtliche Zweiklassengesellschaft aus rechtsstaatlicher Sicht gewesen wäre: Hinter dem Vorhaben, die teilweise Suspendierung richterlichen und behördlichen Ermessens auf Verfassungsebene festzuschreiben, stand für die Initianten zumindest *auch* das genuin rechtsstaatliche Anliegen,

¹²⁷¹ Vgl. „Der Angriff auf die Jugend“. *Die Wochenzeitung*, 17.12.2015 (<https://www.woz.ch/-661f> [8.3.2016]).

¹²⁷² Ebd.

¹²⁷³ Vgl. Komitee gegen die unmenschliche SVP-Initiative: „Dringender Aufruf“ (<http://dringender-aufruf.ch/> [8.3.2016]). Vgl. in diesem Sinne auch den Appell von Professorinnen und Professoren der rechtswissenschaftlichen Fakultäten der Schweiz, der mit der Initiative die „Grundsätze rechtsstaatlichen Handelns aus den Angeln gehoben“ sieht. Auer, Andreas et al.: „Die Schweiz ist ein Rechtsstaat – Nein zur Durchsetzungsinitiative“ (<https://www.sachdokumentation.ch/bestand/ds/20> [22.2.2016]).

¹²⁷⁴ Schweizerische Volkspartei: „Argumentarium für die Volksabstimmung vom 28. Februar 2016“, S. 18 (https://www.svp.ch/de/assets/File/kampagnen/durchsetzungsinitiative/Argumentarium_Durchsetzungsinitiative-volksabstimmung-d.pdf [9.3.2016]).

¹²⁷⁵ Ebd., S. 8.

direktdemokratisch legitimiertes Recht soweit zu konkretisieren, dass, in den Worten Maus‘ „seine inhaltliche Bestimmtheit Justiz und Verwaltung tatsächlich programmiert.“¹²⁷⁶

Ihre Gegner hoben an der Initiative also den Aspekt der *Entrechtung* hervor, weil sie die Gefahr eines „Bruch[s] mit Grundregeln der Demokratie“¹²⁷⁷ im Blick hatten, mithin die Zerstörung ihrer rechtsstaatlichen Grundlagen auf direktdemokratischem Weg. Derweil betonten die Initianten an der Vorlage den Aspekt der *Durchsetzung* von Recht, weil sie sie ihrerseits als Antwort auf den rechtsstaatlichen Missstand vermeintlicher Folgenlosigkeit direktdemokratischer Entscheidungen auf die Politik verstanden.

Nun ist mit Blick auf das Problem demokratischer Stabilität von Bedeutung, dass der Verzicht auf die Beschneidung eines rechtsstaatlichen Kernelements wie eine allgemeine Rechtsweggarantie den Bürgern zwar angesonnen, aber nicht gegen ihren Willen rechtlich *durchgesetzt* werden kann (etwa mittels Ungültigkeitserklärung entsprechender Initiativen). Letzteres hätte ja wiederum eine Rechtsgrundlage zur Voraussetzung, die der demokratischen Zustimmung durch ebendiese Bürger bedürfte, respektive nur um den hohen Preis der Frustration ihrer legitimen politischen Ansprüche dieser Zustimmung entzogen werden könnte. Die Initiativgegner mussten also darauf setzen, dass die Bürger in der Inanspruchnahme ihres Rechts zur Mitgestaltung der Verfassung die „Reife“ und „demokratische Mündigkeit“¹²⁷⁸ an den Tag legen würden, sich selber den Übergriff auf die rechtsstaatlichen Grundlagen der Demokratie zu versagen. Umgekehrt hatten auch die Initianten zu gewärtigen, dass nicht allein schon mittels Konkretisierung von Verfassungsbestimmungen zur Ausschaffung *verbürgt* werden kann, dass die Anwendung von Recht im Sinne der Entscheidungen der Bürger erfolgt. Wenn auch nur demokratisch legitimiertes Recht massgeblich für Justiz und Behörden sein soll, so doch das *ganze* Recht, zu dem auch das verfassungsmässig verankerte Verhältnismässigkeitsprinzip gehört. In der Gewichtung von nicht spannungsfrei koexistierenden Rechtsnormen aber verbleibt den rechtsanwendenden Instanzen ein Ermessensspielraum.¹²⁷⁹ Auch die Initianten mussten also letztlich darauf setzen, dass die mit

¹²⁷⁶ Maus (1986b), S. 281. Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, dass nach der relativ deutlichen Ablehnung der Initiative durch die Schweizer Stimmbevölkerung vom damaligen SVP-Parteipräsident Toni Brunner nicht die strafrechtliche Frage der „Ausländerkriminalität“ sondern die staatspolitische Frage nach dem Ermessensspielraum der Justiz bei der Anwendung von Recht ins Zentrum der Diskussion gestellt wurde.

¹²⁷⁷ Vgl. die Stellungnahme des Eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartementes (<http://www.ejpd.admin.ch/ejpd/de/home/aktuell/abstimmungen/2016-02-28-durchsetzungsinitiative.html> [9.3.2016]).

¹²⁷⁸ So Justizministerin Simonetta Sommaruga anklingend an Rousseau in ihrer Stellungnahme zur Ablehnung der Initiative (<http://www.ejpd.admin.ch/ejpd/de/home/aktuell/reden---interviews/reden/2016/2016-02-28.html> [7.4.2016]).

¹²⁷⁹ Alt Bundesrichter Giuseppe Nay bemerkt in diesem Sinne mit Bezug auf die Durchsetzungsinitiative: „Der Spielraum der Richter wird eingeschränkt, aber er ist nicht aufgehoben, weil die Richter alles Recht anwenden

der Umsetzung von Recht betrauten Instanzen eine Sensibilität für die Intentionen und Prioritäten des demokratischen Souveräns an den Tag legen. So sehr beide Seiten auf unterschiedliche Aspekte von Rechtsstaatlichkeit als Voraussetzungen demokratischer Verhältnisse verweisen können, sowenig können sie aber die Gewährleistung der Realisierung dieser Voraussetzungen durch das Recht allein schon voraussetzen. Sowohl bei der *Rechtsetzung* wie bei der *Rechtsumsetzung* muss auf die gesellschaftliche Verankerung der Bereitschaft zu einer demokratisensiblen Handhabung des Rechts gesetzt werden können.

Dass dies ein Erfordernis ist, das sich an alle Bürger und nicht nur an Akteure des institutionalisierten politischen Systems im engeren Sinne richtet, mag zumal im Lichte des geschilderten Beispiels für Kontexte, in denen Rechtsnormen erzeugt und verändert werden, zunächst plausibler sein als für Situationen, in denen bestehendes Recht angewandt wird. Allerdings gewährt auch bestehendes Recht durchaus allen Bürgern Spielräume, es in gewisser Weise zu handhaben. So haben Rechte einen bestimmten *Sinn*, der respektiert oder eben auch pervertiert werden kann. Die Bürger können sie für Aktivitäten beanspruchen, die Grundlagen der Demokratie angreifen, wenngleich sie nicht in dieser Absicht etabliert worden sind.¹²⁸⁰ Sie können sich auch strategisch hinter ihnen verschanzen, sie „als Waffe“ auf Kosten der Rechte und Handlungsspielräume Anderer ins Feld führen.¹²⁸¹ Rechte haben zudem – darauf verweist mit Tocqueville die kommunitaristische Kritik am Liberalismus¹²⁸² – eine soziale *Sprengkraft*, die den Einzelnen ebenso vor dem Druck der Gemeinschaft schützt, wie sie ihn von kollektivem Engagement entbindet. „Rights talk“ kann zu einer gewissen Kompromisslosigkeit verführen, die gerade die Sensibilität dafür unterminiert, dass Individualrechte auch auf den Schutz eines politischen Kollektivs angewiesen sind.¹²⁸³ Rechtsregeln haben schliesslich – das hat nicht

müssen, auch die grundlegenden Bestimmungen der Bundesverfassung.“ Es wäre deshalb auch bei Annahme der Initiative der Gerichtsbarkeit nicht benommen gewesen, dem ebenfalls in der Verfassung verankerten Prinzip der Verhältnismässigkeit ein grösseres Gewicht beizumessen als den Bestimmungen der Initiative. Vgl. Schweizer Fernsehen: „Durchsetzungsinitiative brächte Richter in die Zwickmühle“, 5.1.2016. (<http://www.srf.ch/news/schweiz/abstimmungen/abstimmungen/durchsetzungs-initiative/durchsetzungsinitiative-braechte-richter-in-die-zwickmuehle> [9.3.2016]).

¹²⁸⁰ Politische Grundrechte können ebenso zur Verteidigung demokratischer Verhältnisse wie zur Verbreitung eines Klimas von Intoleranz und Hass genutzt werden. „Hate speech“ steht in einigen Ländern unter dem Schutz der Meinungsäusserungsfreiheit (vgl. etwa Agnès Callamard: „Dem freien Wort Raum geben“. *Le monde diplomatique*, 27.7.2007). Die Vereinigungsfreiheit in den USA schützte ebenso die National Association for the Advancement of Coloured People wie den Ku-Klux-Klan (vgl. hierzu Wolin (1992), S. 242).

¹²⁸¹ So versuchte beispielsweise die Aargauer Gemeinde Aarburg die vom Kanton geplante Umnutzung zweier Wohnblöcke als Asylunterkünfte dadurch zu hintertreiben, dass sie sich auf baurechtliche Vorgaben berief. Vgl. „Das Gesetz als Waffe gegen Asylbewerber“, *Neue Zürcher Zeitung*, 12.5.2014 (<http://www.nzz.ch/aktuell/schweiz/das-gesetz-als-waffe-gegen-asylbewerber-1.18300400> [30.5.2014]).

¹²⁸² Vgl. Walzer (1990), insb. S. 15ff. u. Taylor (1995a), S. 16f. u. 125f. u. ders. (1995b), S. 281ff.

¹²⁸³ Vgl. hierzu Glendon (1991), etwa S. 44ff., Taylor (1995a), S. 129f. und Honneth (2011), S. 157ff. Schon Tocqueville und Constant haben wie gesehen auf die Gefahr hingewiesen, dass mit der Befriedigung individueller Rechtsansprüche die Fähigkeit und die Motivation abhandenkommen, sich mit Anderen für die gemeinsame politische Kontrolle der Voraussetzungen zu engagieren, unter denen Individualrechte auf Dauer gestellt sind, und

zuletzt die Finanzkrise von 2008 an den Tag gelegt – eine gewisse *Elastizität* in dem Sinne, dass sie nicht für alle Rechtssubjekte gleichermassen durchgesetzt werden. Gesellschaftliche Akteure wie Grossbanken oder Stromgrosskonzerne, die um ihre Systemrelevanz wissen, können deshalb darauf setzen, dass in ihrem Fall der (vom Finanzsystem oder einer sicheren Stromversorgung abhängige) Staat das Recht aussetzen oder zumindest dehnen werde.¹²⁸⁴

Alle diese Beispiele sollen lediglich illustrieren, dass und wie auch bestehendes, demokratisch legitimes Recht allen gesellschaftlichen Akteuren (und nicht nur den staatlichen Funktionären unter ihnen) Möglichkeiten lässt, es strategisch zu „handhaben“. Rechtsnormen sind gerade dadurch charakterisiert, dass sowohl bei ihrer Etablierung als auch bei ihrer Anwendung Spielräume bestehen, zum Vorteil oder zum Schaden der Demokratie mit ihnen umzugehen. Es ist dieses Charakteristikum, das die stabilisatorische Wirksamkeit von Recht abhängig macht von der kulturell verankerten, aber nicht wiederum rechtlich kontrollierbaren Bereitschaft der Bürger, als Rechtsgestalterinnen und Gesetzesanwender die Voraussetzungen der Demokratie in den Blick zu nehmen. Über die Nachhaltigkeit eines demokratischen Gemeinwesens wird deshalb, so die hier vertretene These, auch ausserhalb seiner rechtlichen Konstitution entschieden.

Abbau – Abkehr: Limiten des Rechtsmediums

(c) Diese Ansicht ist tief verankert in der demokratischen Transitionsforschung, die der Möglichkeit eines Demokratieimplantats ohne ihre soziale Einbettung mit Skepsis begegnet.¹²⁸⁵ Aber die unverschämte anmutende Rede von für die Demokratie „noch nicht reifen“ Ländern im globalen Süden und Osten¹²⁸⁶ sollte nicht zur Annahme verleiten, dass im globalen Norden und Westen ein demokratischer Reifezustand erreicht sei (noch dass er je zu erreichen wäre), der

sie der Willkür und dem „milden Despotismus“ einiger weniger zu entziehen (vgl. Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 322ff.) u. Constant (1997), S. 616ff., sowie Lefort (2007b), S. 756ff., Gauchet (1990a) u. Gauchet (1997), S. 51ff.).¹²⁸⁴ Im Wissen um ihre „Systemrelevanz“ haben Grossbanken einen Anreiz, auf Vorkehrungen (etwa das Bereithalten von Liquidität) zu verzichten, die es ihnen ermöglichen würden, rechtlich bindende Verträge einzuhalten, also Schulden im Moment ihrer Rückforderung zurückzuzahlen. Denn sie können damit rechnen, dass der von ihnen abhängige Staat gegebenenfalls durch ein bail-out einen Konkurs verhindern würde. Die für ein funktionierendes (Finanz)System wichtige Funktion des Rechts, Verhaltenserwartungen zu stabilisieren, wird dann aber gerade im Namen der Systemstabilität unterminiert und das „Rechtsvertrauen“ aller leidet unter den Auswirkungen des „Systemvertrauens“ einiger weniger. Vgl. hierzu Pistor (2013), die diese Situation als „law-finance paradox“ (S. 323) bezeichnet, u. Herzog (2013). Zum Fall der UBS-Rettung in der Schweiz, vgl. oben, S. 208, Anm. 1121. Im Wissen um seine systemische Bedeutung hat 2016 auch der Schweizer Stromgrosskonzern Alpiq in einem vertraulichen Strategiepapier Möglichkeiten aufzeigen lassen, wie die privaten Verluste des Unternehmens den Steuerzahlern aufgebürdet werden könnten. Vgl. „Muss der Staat die Atomkraftwerke übernehmen?“, *Tages Anzeiger*, 8.3.2016, S. 1.

¹²⁸⁵ Vgl. etwa Merkel et al. (2003), S. 57ff.

¹²⁸⁶ So etwa in Bezug auf die „arabisch-islamische Welt“ insgesamt Abdel-Samad, Hamed: „Vor einer Schlacht mit apokalyptischer Dimension“. *Die Welt*, 28.3.2014 (<http://www.welt.de/politik/ausland/article126302616/Vor-einer-Schlacht-mit-apokalyptischer-Dimension.html> [05.04.2026]).

eine Regression unmöglich machen würde.¹²⁸⁷ Ihr rechtlicher Rahmen allein schützt sie nicht vor den oben skizzierten Szenarien des sukzessiven Abbaus ihrer Bestandsvoraussetzungen (i) und der zunehmenden Entfremdung ihrer Bürger (ii).

(i) Dass demokratischen Gemeinwesen der rechtlich-institutionelle Rahmen, der ihr Funktionieren gewährleistet, permanent zur Disposition steht, muss nicht bedeuten, dass immer und überall eine antidemokratische Revolution lauert. Aber es heisst doch, dass demokratisch gefällte Entscheidungen nicht ausgeschlossen werden können – in der Demokratie nicht einfach ausgeschlossen werden *dürfen* –, die die Grundlagen demokratischer Selbststeuerung gefährden. Demokratische Selbstgefährdungen mögen dabei selten als einzelne grosse Erschütterungen erfolgen, eher als *allmählicher Abbau des demokratischen Gerüsts*. Angesichts jüngerer Erfahrungen in Ländern wie der Türkei, Ungarn oder Polen und weiter zurückliegenden wie in Weissrussland¹²⁸⁸ ist das folgende Muster nicht abwegig: Die Enttäuschung von Erwartungen an die politischen Verantwortungsträger führt am Wahltag zu einer entscheidenden Verschiebung parlamentarischer Kräfteverhältnisse. Es folgt der Umbau der Regierung. Der demokratisch legitimierte Präsident erschwert die Arbeit des Verfassungsgerichts. Der Schutz der Versammlungsfreiheit bröckelt unter dem Druck der Regierung. Die parlamentarische Mehrheit beschliesst Gesetzesgrundlagen zur staatlichen Gängelung der Medien. Die politische Opposition wird leiser angesichts der Gefahr willkürlicher Verhaftungen. Die eingeschüchterten und einseitig informierten Stimmbürger heissen eine neue Verfassung gut. Sie grenzt das Demonstrationsrecht stark ein. Sie sieht Majorzwahlen und neu gezeichnete Wahlkreise vor, die die Dominanz der regierenden Partei zementieren. Sie räumt dem Präsidenten neue Vollmachten ein. Und eine mögliche Wiederwahl auf Lebzeiten. Diese Entwicklung kann in autokratische Verhältnisse münden, die dem Gedanken demokratischer Ergebnisoffenheit und dem Bedürfnis nach einem politischen Neuanfang Hohn sprechen, die noch an ihrem Anfang gestanden haben mögen. Die rebellierenden Bürger von ehemals sehen sich ihres Bürgerstatus beraubt. Eine solche „demokratische Regression“¹²⁸⁹ kann das Recht allein nicht verhindern. Es dient auch als Instrument ihrer Durchsetzung. Gleichwohl ist der Abbau des demokratischen Gerüsts an jedem Punkt – wenn auch mit zunehmender Schwierigkeit und Gefahr – umkehrbar. Aber umkehren müssen ihn die Bürger selber: Als Wähler, Demonstranten, Publizisten und politische Aktivisten, im weitesten Sinne als *Mitgestalter* der rechtlich-institutionellen Ordnung, die die

¹²⁸⁷ Vgl. Dubiel (2006), Offe (1997), S. 81.

¹²⁸⁸ Vgl. hierzu Merkel et al. (2003), S. 29.

¹²⁸⁹ So Rupnik (2014), S. 18, mit Blick auf Entwicklungen in Ungarn unter Viktor Orban.

Bereitschaft zur Verteidigung der Voraussetzungen demokratischen Zusammenlebens haben müssen. Gefahr ist im Verzug, wenn sie – genährt von der trügerischen Gewissheit, demokratische Verhältnisse seien in Stein gemeißelt – „den Gesteinsverschiebungen im Herrschafts- und Machtgefüge ihre Aufmerksamkeit entziehen.“¹²⁹⁰ Jene Bereitschaft und diese Aufmerksamkeit sind keine Selbstverständlichkeit. Sie sind – dieser Gedanke wird in der Arbeit weiter verfolgt werden – zu einem grossen Teil das Produkt von alltäglichen Erfahrungen im Umgang mit den Mitbürgern in der Öffentlichkeit, am Arbeitsplatz, im Vereinslokal, am Wohnort. Hier werden Einstellungen und Haltungen kultiviert, auf die die Demokratie angewiesen bleibt.

(ii) Umgekehrt gilt aber auch: Was eines Tages als fataler politischer „Quantensprung“ geschichtlich eingeordnet werden mag, dem geht, mit Oskar Negt gesprochen, „eine lange Inkubationszeit“ voraus, in der die kulturellen Grundlagen der Demokratie abgebaut werden.¹²⁹¹ Und in dieser Zeit sind auch Erfahrungen wirksam, die den *Umgang* mit geltendem Recht durch gesellschaftliche wie staatliche Akteure betreffen. Das Zutrauen in ein politisches System, das die effektive Steuerung des gesellschaftlichen Zusammenlebens durch die Bürger verspricht, leidet gewiss unter dem Eindruck politischer Ohnmacht angesichts mächtiger Unternehmen, die im Wissen um ihre Systemrelevanz auf die Elastizität von Rechtsgrundlagen zu ihrer steuerfinanzierten Rettung setzen, angesichts von Kabinettsmitgliedern, die den Schutz ministerialer Immunitätsrechte zur Verschiebung öffentlicher Gelder in private Taschen missbrauchen, oder angesichts potenter Interessensgruppen, die rechtlich sanktionierte Formen von Lobbying und Öffentlichkeitsarbeit zur kompromisslosen Durchsetzung ihrer Anliegen nutzen. Es sind dies Beispiele mangelnder sozialer *Responsibilität*, wie sie auch im Rahmen und im Schutz an sich sinnvoller Rechtsnormen möglich sind. Der Glaube an das Versprechen der Demokratie leidet aber auch unter der Erfahrung mangelnder politischer *Responsivität*, unter dem Eindruck, dass demokratische Direktiven nur bedingt wirksam sind angesichts staatlicher Instanzen, die sie gegen Maximen vermeintlich höherer Natur relativieren. Es gehört zum delikaten Wesen der Demokratie, dass die allzu zurückhaltende Umsetzung (auch rechtsstaatlich heikler) demokratischer Entscheide nicht weniger als der Versuch ihrer Umgehung das Risiko ihrer Selbstgefährdung, das sie bannen soll, auch gerade provoziert. Dies ist dann der Fall, wenn sich eigenmächtiges Handeln in Regierung und Justiz in den Augen der Bürger in das Bild einer *insgesamt* abgehobenen Elite fügt, die sich der demokratischen Kontrolle weitgehend entzieht. Angesichts jüngerer Erfahrungen mit dem Aufstieg sogenannter

¹²⁹⁰ Negt (2010), S. 28.

¹²⁹¹ Vgl. hierzu Negt (2010), S. 26.

Protestparteien in Europa und einem vermeintlichen Protestpräsidenten in den USA ist die Annahme nicht abwegig, dass der Verdruss über den Eindruck politischer Ohnmacht eine *allmähliche Abkehr vom demokratischen Versprechen* begünstigt und die Zuwendung zu Parteien und politischen Bewegungen, die im Protest gegen das als abgehoben empfundene „Establishment“ auch vor dem Rückbau demokratischer Rahmenbedingungen nicht Halt machen. Das Recht kann diese Abkehr nicht verhindern. Es gewährt ja die Spielräume für ein Verhalten, das sie provoziert. Zu ihrer Verhinderung beitragen können aber die gesellschaftlichen und politischen Akteure, die in der Position sind, diese Spielräume wahrzunehmen – wirtschaftliche Entscheidungsträger, Verwaltungsangestellte, Regierungsmitglieder, Richter. Das Recht, auf das sie sich stützen, entbindet sie nicht vollends von der Verantwortung, in ihren Entscheidungen sensibel für die faktischen Anliegen und Prioritäten des demokratischen Souveräns zu sein. Im Falle politischer Verantwortungsträger besteht sie darin, die schwierige Gratwanderung zu begehen zwischen der unnachgiebigen Verteidigung demokratischer Rahmenbedingungen und der bedingungslosen Respektierung demokratischer Richtungsentscheide.

Bezeichnend ist, dass auch für die im ersten Teil betrachteten Autoren, deren Denken die Frage nach den Bedingungen demokratischer Stabilität umkreist, die Idee der Verankerung demokratischer Voraussetzungen in den Denk- und Handlungsgewohnheiten der Bürger eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Lefort und die an ihn anknüpfenden Autoren verstehen die Demokratie als ein riskantes und delikates Unterfangen, dessen Bestand nicht durch ein rechtlich-institutionelles Grundgerüst schon gewährleistet ist, sondern von der „*Bereitschaft der Mitglieder der Zivilgesellschaft* [zehrt], für die Regeln zivilisierter sozialer Konfliktaustragung einzustehen.“¹²⁹² Mouffe betont in Anknüpfung an Gramsci, dass der Fortbestand der Demokratie nicht allein von ihren rechtlichen Rahmenbedingungen abhängt, sondern auch davon, ob es gelingt, eine „*Hegemonie demokratischer Werte und Praktiken* herzustellen“.¹²⁹³ Rancières Kritik an der „Identifizierung von Demokratie und Rechtsstaat“¹²⁹⁴ ist gepaart mit dem Verweis auf die Notwendigkeit die „*Leidenschaft* zu nähren“¹²⁹⁵, mit der etablierte Formen der Institutionalisierung der Demokratie immer aufs Neue herausgefordert werden. Hayek betont, dass das letzte Bollwerk gegen das Abgleiten des demokratischen

¹²⁹² Rödel et al. (1989), S. 180 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 4, S. 716f. u. 736f.

¹²⁹³ Mouffe (1993), S. 151 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 5, S. 155f. u. 166.

¹²⁹⁴ Rancière (1996b), S. 142.

¹²⁹⁵ Rancière (2011), S. 90 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 6, S. 175f.

Rechtsstaats in eine plebiszitäre Diktatur „nicht bestimmte Institutionen sind, die leicht genug nachgeahmt werden können, sondern [...] tief *eingewurzelte Vorstellungen* über das, was Recht ist.“¹²⁹⁶ Für das konservative politische Denken von und nach Schumpeter hat die effektive „Herrschaft des Politikers“, die die Demokratie vor ihrer Selbstgefährdung schützt, „eine bestimmte Summe von *Traditionalismus*“¹²⁹⁷ zur Voraussetzung. Und auch ein liberaler Autor wie Rawls anerkennt, dass der Schutz der egalitären Grundlagen einer stabilen Demokratie letztlich nicht ohne die „*politischen Tugenden*“¹²⁹⁸ von Bürgern und politischen Verantwortungsträgern gewährleistet ist, die sich in einer Beziehung „*ziviler Freundschaft*“¹²⁹⁹ zueinander verstehen. Schon die Vielfalt der Formulierungen bringt die Vielgestaltigkeit des Phänomens einer demokratischen Kultur zum Ausdruck, wie ich es im Folgenden zu umreißen versuche. Es erschöpft sich nicht in der Verankerung der intellektuellen Einsicht in die Interaktionsregeln und institutionellen Grundlagen demokratischer Politik, sondern umfasst auch die Verbreitung charakterlicher Dispositionen zur Verteidigung jener Regeln und Grundlagen und die sozialen Praktiken und Symbole, durch die solche Haltungen sich verfestigen.

Vielleicht hat der Schweizerische Bundesrat 1954 ein solches Cluster von Überzeugungen, Haltungen und Praktiken vor Augen gehabt, als er in einer schönen Formulierung an die ausserrechtlichen Voraussetzungen einer erschütterungsresistenten Demokratie erinnerte. In seinem Bericht zur Rheinau-Initiative¹³⁰⁰ nahm er Stellung zur Befürchtung einer von ihm eingesetzten Kommission, mit dem „Fehlen inhaltlicher Schranken der Verfassungsrevision“ degeneriere die Verfassungsinitiative „aus einer sinnvollen Institution der Volksgesetzgebung zu einem gefährlichen Instrument der politischen Agitation.“ Dies „bedeute einen Niedergang des Rechts und führe zu einer Krise des Rechtsstaates“. Die Befürchtung war, „dass Volk und Stände demagogischen Einflüssen unterliegen und einen Entscheid treffen könnten, der den

¹²⁹⁶ Hayek (1969b), S. 57 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 1, S. 25f.

¹²⁹⁷ Schumpeter (2005a), S. 468 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 2, S. 96 u. 110ff.

¹²⁹⁸ Rawls (2005), S. 297 [Hervorhebung: R.M.].

¹²⁹⁹ Rawls (1999b), S. 579 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.]. Vgl. das Kapitel 3, S. 53.

¹³⁰⁰ Das für die Naturschutzgeschichte in der Schweiz wegweisende „Volksbegehren zum Schutze der Stromlandschaft Rheinfall – Rheinau“ verlangte einen in der Verfassung verankerten Schutz von „Naturschönheiten“ vor ihrer ökonomisch-technischen Ausbeutung. In diesem Zusammenhang sollte in einer Übergangsbestimmung auch die Sistierung des schon fortgeschrittenen Vorhabens zum Bau einer Staustufe für ein Kraftwerk im Rhein bei Rheinau auf Verfassungsstufe festgeschrieben werden. Aufgrund dieser Übergangsbestimmung monierte die Eidgenössische Wasserwirtschaftskommission den Missbrauch der Verfassungsinitiative zur Einzelfallregelung, die überdies schon eingegangene Vertragsverpflichtungen verletzen würde, und forderte ihre Ungültigkeitserklärung. Fachverbände der Wasserwirtschaft beklagten die Verantwortungslosigkeit des Volksbegehrens angesichts zu erwartender Stromengpässe, wirtschaftlicher Ausfälle und hoher Schadenersatzforderungen.

Staat und seine demokratischen Einrichtungen in ihren Grundlagen erschüttern könnte“.¹³⁰¹ Der Bundesrat hielt dem damals entgegen: „Wenn aber diese Befürchtungen begründet wären, hätte es wohl wenig Sinn, die Demokratie dadurch retten zu wollen, dass Volk und Ständen das Recht zur Willensäußerung in einer wichtigen Verfassungsfrage entzogen wird. Denn die *Demokratie ist die Staatsform des Vertrauens in die Einsicht und den guten Willen des Volkes*.“¹³⁰²

Im Anschluss an diese bundesrätliche Einsicht – und die Erkenntnisse aus diesem rechtstheoretischen Kapitel formelhaft zuspitzend – lässt sich sagen: So wie aus *demokratieimmanenten* Gründen die Demokratie ein Stabilitätsproblem hat, so vermag schon aus *rechtsimmanenten* Gründen das Recht allein dieses nicht zu beseitigen. Eine demokratische Rechtsordnung ist nicht alles, was für die Stabilität einer Demokratie von Relevanz ist. Ihre Nachhaltigkeit gründet auch in ihrer Verankerung im Denken und Handeln der Menschen, die die rechtliche Ordnung des Zusammenlebens prägen und handhaben. Eine Arbeit, die demokratische Stabilität als Problem und Herausforderung begreift, muss deshalb auch Gehalt und Genese der ethischen Grundierung der Demokratie zu ihrem Thema machen.

¹³⁰¹ Vgl. „Bericht des Bundesrates an die Bundesversammlung über das Volksbegehren zum Schutze der Stromlandschaft Rheinfall-Rheinau (vom 4. Mai 1954)“, BBl 1954 I 750f. (<http://www.amtsdruckschriften.bar.admin.ch/viewOrigDoc.do?id=10038635> [30.3.2016, Hervorhebung: R.M.]).

¹³⁰² BBl 1954 I 751. Vgl. hierzu auch Müller/Biaggini (2015), S. 250. Der Bundesrat hätte hinzufügen können, dass auch seine eigene Haltung des Respekts vor der souveränen Willensbekundung der Bürger zu den Voraussetzungen gehört, derer eine stabile Demokratie bedarf.

8. Demokratische Ethik: Zur (schwierigen) Bestimmung von Zivilität

Nun ist die Ansicht, dass eine demokratische Ordnung zu ihrem Erhalt auf soziomoralische Bestände wie Wertvorstellungen, Traditionen und Gewohnheiten angewiesen ist, die als „Lebensführungsmächte“¹³⁰³ jenseits von Recht fungieren, fester Bestandteil einer republikanischen Tradition des politischen Denkens, die eine gewisse Skepsis gegenüber einer rein rechtlich gewährleisteten Stabilität des Staates mit der Erwartung an die Gemeinwohlorientierung seiner Bürger und Amtsträger verbindet.¹³⁰⁴ Schon Aristoteles versteht unter der Verfassung eines Gemeinwesens mehr als die Ordnung der Polis in Bezug auf die Regierungsämter, nämlich auch die im Staat vorherrschende „Lebensweise“ (*βίος*).¹³⁰⁵ Cicero klagt wenige Jahre vor dem Untergang der römischen Republik, diese sei, wenngleich in ihren Institutionen intakt, dennoch *amissa*, aufgegeben, vernachlässigt durch Männer, die sich mehr um den Erhalt ihrer Fischteiche als um das Wohl des Gemeinwesens und die Förderung staatstragender „Sitten“ (*mores*) sorgen.¹³⁰⁶ Machiavelli erinnert kurz nach dem Ende der florentinischen Republik nostalgisch daran, dass ein republikanisches Gemeinwesen ein „*vivere politico*“¹³⁰⁷, eine politische Lebensform darstelle. Sein Fortbestand zehre von den Gewohnheiten und Leidenschaften seiner Magistraten und Bürger, die zu seiner permanenten Revitalisierung beitragen müssen und durch die erst Gesetze „zum Leben erweckt werden“¹³⁰⁸. Nach Montesquieu unterscheidet sich die demokratische von anderen Staatsformen dadurch, dass ihre Gesetze in besonderem Ausmass des Rückhalts in einer entsprechenden „*disposition du peuple*“, der „*vertu*“ der Bürger und Amtsträger und ihren „*moeurs et [...] manières*“ bedürfen.¹³⁰⁹ Für Rousseau muss ein Gemeinwesen, das auf die Selbstgesetzgebung der Bürger setzt, unter diesen schon einen „*esprit social*“, ja eine gewisse „Reife“ voraussetzen können, damit sie jene idealen Gesetze hervorbringen und stützen, die demokratische Verhältnisse sichern.¹³¹⁰ Madison warnt in den Geburtsjahren der amerikanischen Republik davor, dass die blossen konstitutionellen Pergamentbarrieren („*parchment barriers*“) zum Schutz bürgerlicher Freiheiten schnell abgebaut seien.¹³¹¹ Mehr als andere Regierungsformen müsse deshalb ein

¹³⁰³ Vorländer (2003b), S. 317.

¹³⁰⁴ Vgl. Llanque (2003), S. 3.

¹³⁰⁵ Aristoteles (1981), Pol. 1295 a40-b1.

¹³⁰⁶ Cicero (1959), Att. 1.18.6 u. Cicero (1999), Rep. 5.1. Vgl. hierzu auch Meier (1997), S. 1ff.

¹³⁰⁷ Vgl. Machiavelli (2000), I.6.1 u. 4 (S. 21 u. 24), I.18.3 (S. 56) u. III.8.1 (S. 255). Zum Bedeutungsgehalt dieses Ausdrucks, vgl. Viroli (1991), S. 152ff.

¹³⁰⁸ Machiavelli (2000), III.1.3 (S. 226) [Übers.: R.M.]. Vgl. auch ebd. I.18. (S. 53): „[C]osì come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi hanno bisogno de buoni costumi.“

¹³⁰⁹ Montesquieu (1949), I.3. (S. 10), III.3 (S. 24) u. XIX.16 (S. 326). Vgl. hierzu auch Böhlke (1996), S. 103f. u. 116ff.

¹³¹⁰ Vgl. Rousseau (2010), II.7 (S. 92) u. ebd., II.8 (S. 99).

¹³¹¹ Vgl. Hamilton et al. (2003), S. 241 (Nr. 48). Vgl. hierzu auch Barber (1993), S. 34ff.

Gemeinwesen, das die Selbstregierung der Bürger unterstelle, auf deren „*Tugendhaftigkeit*“ (*virtue*) vertrauen.¹³¹² Und Mill schreibt in seinen Betrachtungen über die repräsentative Regierung, dass politische Institutionen ohne den aktiven Support der Bürger kaum Bestand haben und dass die „politische Maschinerie nicht von selbst funktioniert“, sondern von gewöhnlichen Menschen in Betrieb gehalten werden muss: „It needs, not their simple acquiescence, but their *active participation*“.¹³¹³ Der Verweis solcher Klassiker auf die soziomoralischen Grundlagen der Demokratie ist – nicht zuletzt unter dem Einfluss der wirkmächtigen Studie von J.G.A. Pocock über die Einflüsse des italienischen Republikanismus auf die angloamerikanische politische Tradition – in jüngerer Vergangenheit von wichtigen Stimmen eines neuen republikanischen Denkens aufgenommen worden.¹³¹⁴ Sie teilen bei allen Unterschieden den Gedanken, dass – in den Worten Ralf Dahrendorfs – „der [demokratische, R.M.] Staat, der von selbst läuft, [...] ein Irrtum oder bestenfalls eine optische Täuschung“¹³¹⁵ sei und die Ausklammerung der Verankerung der Demokratie in den Bürgern das Potential ihrer Selbstersetzung geringschätze: „Die Demokratie ohne Demokraten zerstört sich selbst.“¹³¹⁶ Gerade auch im Nachdenken über die Stabilitätsgrundlagen demokratischer Gemeinwesen muss der Fokus demnach nicht nur auf die Charakteristika von Amtspersonen, sondern auf die Zumutungen an alle Bürger gerichtet werden, die Recht und staatliche Institutionen, welche ihre politische Autonomie zu gewährleisten versprechen, erst mit Leben füllen und am Leben erhalten.

Dabei geht es in diesem republikanischen Denken immer um *mehr* als blossen Rechtsgehorsam, also Legalität im kantischen Sinn¹³¹⁷, auf die im Zuge des Parteispenskandals um Helmut Kohl der damalige Präsident des Deutschen Bundestages, Wolfgang Thierse, das demokratische Ethos mit den Worten reduzierte: „Die Demokratie lebt nicht von der Tugendhaftigkeit, sondern von der Treue zu den Regeln.“¹³¹⁸ Zugleich geht es im Republikanismus aber um *weniger* als den Anspruch, die gesamte Lebensführung der Bürger unter Sittlichkeitsgebote zu bringen. In den würdigenden Blick genommen werden nicht solche Charaktereigenschaften, die für ein gelingendes *Leben* überhaupt vorauszusetzen sind, sondern solche Fähigkeiten, Verhaltensdispositionen, Einstellungsmuster und Werthaltungen der Bürger, die das *Zusammenleben* mit Anderen in einem politischen Gemeinwesen betreffen und

¹³¹² Vgl. Hamilton et al. (2003), S. 273 (Nr. 55).

¹³¹³ Vgl. Mill (1977), S. 376.

¹³¹⁴ Vgl. z.B. Pocock (1975), Barber (1984), Sunstein (1988), Münkler (1992), Sandel (1996) oder Pettit (1997).

¹³¹⁵ Dahrendorf (1972), S. 210.

¹³¹⁶ Dahrendorf (2003), S. 130.

¹³¹⁷ Vgl. Kant (1907) MS RL, AA VI, S. 219 u. 225 u. Kant (1908a) KpV, AA V, S. 71.

¹³¹⁸ Zit. in Vorländer (2003b), S. 317.

beeinträchtigen und die als *politische Tugenden* bezeichnet werden können.¹³¹⁹ Nicht, was der Einzelne sich selber schuldig ist, sondern „was Bürger einander bzw. dem Gemeinwesen schulden“¹³²⁰, ist Bestandteil der „demokratischen (Bürger-)Identität“¹³²¹, um die die republikanische Tradition besorgt ist. Die Tugenden und „verantwortungsethischen Dispositionen“¹³²², an denen in demokratischen Gemeinwesen demnach funktionaler Bedarf besteht, betreffen die Verantwortung des Einzelnen nicht für sein eigenes Seelenheil, sondern für das Wohl und Gedeihen der Republik, respektive eines in seinen Grundzügen demokratisch eingerichteten Gemeinwesens, von dem – so natürlich die Unterstellung – das eigene Wohlergehen wiederum in erheblichem Masse abhängt. Der Verweis auf die Bedeutung der Bereitschaft der Bürger, sich in ihrem Handeln am *Gemeinwohl* zu orientieren, wenn nicht ihre privaten Interessen diesem gar zu opfern, ist ein wesentliches Kennzeichen republikanischen Denkens.¹³²³

Wessen Gemeinwohl? Welcher Gemeinsinn?

Nun ist der Begriff des Gemeinwohls an sich schillernd und hat eine wechselhafte Gebrauchs- und Wirkungsgeschichte. Die Erfahrungen mit den jakobinischen, nationalsozialistischen oder stalinistischen Terrorherrschaften haben Versuche zur seiner substantziellen Bestimmung in den Ruch des Totalitären gebracht, das mit Vorstellungen gesellschaftlicher Homogenität verbunden ist, die mit einem demokratischen Gemeinwesen nicht vereinbar scheinen.¹³²⁴ Zudem bleibt die soziale, zeitliche und sachliche Referenz des Gemeinwohlbegriffs notorisch

¹³¹⁹ Diese wichtige Unterscheidung besagt noch nicht, dass die Grenze zwischen politischer Relevanz und bloss privater Bedeutung unstrittig sei, noch dass sie im republikanischen Denken für unstrittig gehalten werde.

¹³²⁰ Seubert (2008), S. 336.

¹³²¹ Höffe (2004), S. 89.

¹³²² Offe (1989), S. 758.

¹³²³ Für Herfried Münkler (1992), S. 28 ist der Inbegriff politischer Tugendhaftigkeit die „Intention der *Orientierung* unserer Handlungen am Gemeinwohl“, während Michael Sandel (1995), S. 55, den Gedanken würdigt, „Freiheit beruhe auf Bürgertugend, also auf der Bereitschaft der Bürger, [...] das Eigeninteresse zugunsten des Gemeinwohls zu *opfern*.“ [Hervorhebungen: R.M.]

¹³²⁴ Saint-Just und Robespierre hatten gleichermassen die Vorstellung, dass dem „*bien général*“, respektive dem „*intérêt général*“ gegebenenfalls mit Mitteln des Terrors und jedenfalls unter Opferung persönlicher Interessen der Bürger gedient werde (vgl. z.B. Saint-Just (1984), S. 979 u. Robespierre (1939), S. 110f.). Eine (angeblich von Rousseau vermittelte) Traditionslinie vom spartanischen Tugendstaat zum im Namen des „*bonheur public*“ wütenden Tugendterror unter den Jakobinern zeichnet Ernst Fraenkel (1973), S. 213ff. Zur Einreihung der elitären und puritanischen revolutionären Tugend- und Kulturpolitik in die Vorgeschichte des Faschismus, vgl. Horkheimer (1968), z.B. S. 60ff. Die Verbindung zwischen dem Gemeinwohldiskurs des revolutionären Wohlfahrtsausschusses und den Wahrheits- und Wissenschaftlichkeitsansprüchen kommunistischer Führungsriege hebt Jacob Talmon (1960), S. 1ff. hervor. Michael Stolleis (1974), S. 1ff. u. 303ff., stellt die historische Vorbelastung des Gemeinwohlbegriffs durch den Nationalsozialismus heraus, für den Formeln wie „*Gemeinnutz*“ oder „*öffentliches Interesse*“ Bestandteile eines „*herrschaftsideologischen Instrumentariums*“ zur Durchsetzung seiner brutalen Exklusions- und Vernichtungspolitik waren. Vgl. zum Spannungsverhältnis von Gemeinwohlidee und Demokratieideal auch Pinzani (2003), S. 37 u. Blum (2015), S. 101ff.

unklar.¹³²⁵ Sprengt die Gemeinschaft, deren Wohl gedient werden soll, nationalstaatliche Grenzen oder bilden regionale Einheiten die richtige Referenzgrösse? Ist das Wohl der gegenwärtigen Gesellschaftsmitglieder entscheidend oder soll im Zeichen von Nachhaltigkeit der wertende Rückblick kommender Generationen als massgeblich bestimmt werden? Ist innere und äussere Sicherheit, ökonomische Prosperität, ökologische Nachhaltigkeit oder soziale Gerechtigkeit die massgebliche Währung, in der das Gemeinwohl erhoben wird? Es ist jene historische Last des Gemeinwohlbegriffs und diese politische Strittigkeit seiner Ausdeutung, die für die Attraktivität eines pluralistischen Gemeinwohlverständnisses sprechen, das Autoren wie Ernst Fraenkel oder Hans-Peter Matter vorschlagen. Es beinhaltet den Verzicht auf inhaltliche Bestimmungen a priori erstrebenswerter Ziele und damit zusammenhängender politischer Tugenden, während nur „die Möglichkeit eines a posteriori-Gemeinwohls“ in Betracht kommt, das „als Resultante aus dem Parallelogramm der divergierenden ökonomischen, sozialen und ideellen Kräfte“ hervorgeht, die in einem fair organisierten demokratischen Verfahren ihre Interessen zur Geltung bringen.¹³²⁶

Damit ist aber das hier interessierende stabilitätstheoretische Problem noch nicht vom Tisch, dass die Kräfte, die an besagtem Parallelogramm zerren, auch solche sein können, die selbst die demokratische Organisation des Entscheidungsfindungsprozesses in Frage stellen oder zumindest in Mitleidenschaft ziehen. Es ist, so wäre gegen die pluralistische Demokratietheorie einzuwenden, eben keineswegs ausgemacht, dass demokratische Verfahren ungeachtet der Haltungen und Einstellungen derjenigen, die sie nutzen, automatisch Ergebnisse zeitigen, die im Einklang mit Grundlagen der Demokratie stehen. Bei aller Zurückhaltung gegenüber dem Ansinnen, ein dem demokratischen Prozess vorgängiges Gemeinwohl auszuzeichnen, kann doch vernünftigerweise von einem spezifisch *demokratischen Gemeinwohl* und einem darauf gerichteten *demokratischen Gemeinsinn* gesprochen werden, wo es um die Ermöglichungsbedingungen dieses Prozesses geht.¹³²⁷ Soweit dieser Einwand sticht, ist in einer auf die Herausforderung demokratischer Stabilität fokussierten Arbeit durchaus die Frage nach den Einstellungen und Gepflogenheiten der Bürger aufzuwerfen, in denen sich ein solcher demokratischer Gemeinsinn erkennen lässt und die als „demokratische Tugenden“¹³²⁸ zu betrachten wären.

¹³²⁵ Vgl. Offe (2001b), S. 473ff.

¹³²⁶ Vgl. Fraenkel (1973), S. 197ff., sowie Matter (2016), insb. S. 21.

¹³²⁷ Vgl. Seubert (2011), S. 104. Bürgertugend meint dann, „dass die Bürger von sich aus und ohne die Zwangsgewalt des Staates in ihren Handlungen die *Bestandsvoraussetzungen* des [demokratisch organisierten, R.M.] Gemeinwesens, dem sie angehören, beachten und sichern“ (Münkler (1994), S. 68 [Hervorhebung: R.M.]).

¹³²⁸ Buchstein (1996), S. 301.

Nun beinhalten die Kompetenzen, die in einer Demokratie den Bürgern zuzumuten sind, natürlich auch (a) ein bestimmtes Mass an Wissen (und Lernbereitschaft) in Bezug auf die Organisation des politischen Systems, die kollektiv zu bewältigenden Herausforderungen und die bestehenden Vorschläge zu ihrer Meisterung, sowie (b) Kenntnisse betreffend der Möglichkeiten politischer Einflussnahme im Sinne der eigenen Interessen. Doch ist es nicht unbedeutend, dass politische oder zivilgesellschaftliche Initiativen, die auf die Förderung der „Demokratietauglichkeit“ der Bürger abzielen, in der Regel über solches demokratisches Wissen und Können hinaus auch das Wollen und Werten der Gesellschaftsmitglieder in den Blick nehmen.¹³²⁹ Dies mag der hier jedenfalls vertretenen Ansicht geschuldet sein, dass die genannten *kognitiven* und *prozeduralen* Qualitäten alleine die Demokratie nicht am Laufen halten, wenn sie nicht ergänzt werden durch (c) ein Ensemble von Werthaltungen und handlungsmotivierenden Dispositionen, die über das enge Eigeninteresse hinausreichen und als ethische, respektive – etwas altmodisch ausgedrückt – *sittliche* Kompetenzen der Bürger davon unterschieden werden können.¹³³⁰

Das Augenmerk soll im Folgenden allein auf den Gehalt einer solcherart eingegrenzten „demokratischen Sittlichkeit“¹³³¹ gerichtet sein, verstanden als Sinn für (und Ausdruck von) eines Jeden Mitverantwortung als Bürger für die Bedingungen „einer mit anderen geteilten, gemeinsamen Bürgerschaft“¹³³², mithin für die rechtlichen Umstände und politischen Umgangsformen, unter denen die Erfahrung kollektiver politischer Selbstbestimmung für alle möglich ist und bleibt. Sofern es damit also um Elemente einer dem Menschen als *Bürger* gegenüber *Mitbürgern* erforderlichen politischen Grundhaltung geht, möchte ich dafür den auf das lateinische Wort für Bürger (*cives*) zurückgehenden Ausdruck *Zivilität* verwenden.¹³³³ Der Begriff hat in der Neuzeit im Vergleich zum lateinischen „*civitas*“ im französischen,

¹³²⁹ Vgl. als Beispiele den 1995 von einer Gruppe von Wissenschaftlern und Praktikern der Politischen Bildung veröffentlichten „Darmstädter Appell“ mit dem Titel „Aufruf zur Reform der ‘Politischen Bildung’ in der Schule“ (in: *Vorgänge* 35(1), S. 127-132), den 1997 formulierten Auftrag der deutschen Bundeszentrale und der Landeszentralen für politische Bildung mit dem Titel: „Demokratie braucht politische Bildung“ (in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 47(B32), S. 36-39), sowie – neueren Datums – die vom Zentrum für Demokratie Aarau erarbeitete „Handreichung Politische Bildung“ für Lehrpersonen der Volksschule (http://politischebildung.ch/system/files/downloads/politische_bildung_handreichung.pdf [23.03.2017], insb. S. 4).

¹³³⁰ Vgl. hierzu Buchstein (1996), S. 302f. u. Münkler (1997), S. 156f. Der Begriff der Sittlichkeit in diesem Zusammenhang verweist auf Hegel: „Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewusstsein sein Wissen, Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit [...] hat“ (Hegel (1970), §142 (S. 292)).

¹³³¹ Wellmer (1993a), S. 185.

¹³³² Seubert (2008), S. 340.

¹³³³ Im Deutschen Wörterbuch der Gebrüder Grimm steht unter dem Stichwort „zivil“ an erster Stelle: „als bezeichnung einer dem menschen als *bürger*, als glied der gesitteten gesellschaft gemäßen haltung“ (Grimm/Grimm (1956), Sp. 1724 [Hervorhebung: R.M.]).

englischen und (weniger verbreiteten) deutschen Sprachgebrauch eine teilweise Entpolitisierung erfahren und wird – nicht zuletzt unter dem Einfluss von Erasmus‘ Benimmbuch *De civilitate morum puerilium*¹³³⁴ – seit der Renaissance und mit Ausnahme der Zeit der Französischen Revolution mehr zur Bezeichnung der „usages de la bonne compagnie“¹³³⁵, von Anstand und Manieren, mondäner Attitüde, „politesse“, schicklicher und gewandter Umgangsformen zwischen *bourgeois* verwendet, denn als Inbegriff erforderlicher Haltungen zwischen *citoyens*.¹³³⁶ Allerdings hat neben dieser erasmischen immer auch die machiavellische Bedeutungsdimension der „civiltà“ Bestand gehabt, die das Zusammenleben in einem „vivere civile“, einem republikanischen Gemeinwesen betrifft.¹³³⁷ Seinen staatsbürgerlichen Anklang hat der Begriff jedenfalls bis heute behalten, wie nicht zuletzt eine Reihe neuerer politikphilosophischer Arbeiten dazu belegt.¹³³⁸ Zivilität, schreibt etwa Robert Pippin, könne in dem Masse als charakteristische Tugend für das politische Zusammenleben verstanden werden, in dem Mut im militärischen Kontext oder Fleiss im Bereich der Arbeit die prototypische Tugend darstelle.¹³³⁹ Zudem scheint mir der Begriff der Zivilität eben gerade deshalb zur Bezeichnung demokratischer Haltungen und Einstellungen geeignet zu sein, weil er sowohl für politische wie auch für gemeinhin als vorpolitisch erachtete Kontexte des gesellschaftlichen Zusammenlebens gebraucht wird. Er trägt damit der hier gehegten Vermutung Rechnung, dass für eine nachhaltig funktionierende Demokratie auch Werthaltungen und Formen des sozialen Umgangs von eminenter Bedeutung sind, die in nicht im engeren Sinne politischen Interaktionen zum Tragen kommen. Schliesslich, und das wird in diesem Kapitel das zentrale Thema sein, scheinen sich die bisher betrachteten Spannungen in der Demokratieidee gerade auch in der „charakteristischen Plastizität“¹³⁴⁰ abzubilden, die man mit Étienne Balibar dem Zivilitätsbegriff attestieren kann.

Was also kann unter dem Stichwort der Zivilität den Bürgern demokratischer Gemeinwesen vernünftigerweise zugemutet werden? Was sind zivile Umgangsformen und Werthaltungen, die das Selbstgefährdungspotential der Demokratie präsumtiv abschwächen? Welches sind Elemente eines spezifisch demokratischen Gemeinsinns, die zu hegen und zu pflegen der Stabilität der Demokratie dienlich wäre? Um Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser

¹³³⁴ Erasmus (1977).

¹³³⁵ Chartier (1986), S. 49.

¹³³⁶ Vgl. hierzu etwa Fisch (1992), S. 696ff. u. Chartier (1986), S. 13ff. u. 41ff.

¹³³⁷ Vgl. z.B. Machiavelli (2000), I.2.3 (S. 13) u. I.3.1 (S. 15).

¹³³⁸ Vgl. etwa Rouner (2000), Rucht (2009), Gosewinkel (2010), Baumgarten et al. (2011) u. Clayton et al. (2012).

¹³³⁹ Vgl. Pippin (2000), S. 103. Dass Zivilität nicht nur das Zeigen guter Manieren, sondern auch die staatsbürgerliche Orientierung am Wohl eines demokratischen Gemeinwesens bedeutet, ist ein zentrales Thema der Kultursoziologie von Edward Shils (1997), S. 79f. u. 338ff.

¹³⁴⁰ Balibar (2010b), S. 45 [Übers.: R.M.].

Fragen zu gewinnen, scheint es mir lohnenswert, noch einmal an die im ersten Teil der Arbeit betrachteten, das Problem demokratischer Stabilität thematisierenden Theorierichtungen anzuknüpfen. Dabei wird es mir weniger um eine präzise Rekonstruktion der Argumente einzelner Autoren gehen als um eine generelle Skizze unterschiedlicher Perspektiven auf die Eckpunkte einer demokratischen politischen Ethik. Das *Panorama normativer Zumutungen* an die Bürger demokratischer Gemeinwesen, das ich dadurch in groben Linien hoffe zeichnen zu können, soll erstens plausibel werden lassen, dass konservative, liberale und radikaldemokratische Sichtweisen auf das Stabilitätsproblem an das republikanische Denken anschliessen, soweit sie auf die Ergänzungsbedürftigkeit rechtlich-institutioneller Rahmgebung durch zivile Haltungen und Einstellungen der Bürger verweisen. Zweitens und vor allem soll die unterschiedliche Färbung, die diese verschiedenen Perspektiven der Idee der Zivilität verleihen, verdeutlichen, dass dem demokratieinternen Spannungsverhältnis zwischen Veränderlichkeit und normativen sowie funktionalen Verbindlichkeiten, das schon den demokratischen Rechtsstaat prägt, sich auch die demokratische Ethik nicht entziehen kann.

8.1 Konservative Perspektiven: Zivilität als „demokratische Selbstkontrolle“

Aus einer ersten Perspektive auf die Herausforderung demokratischer Stabilität, die ich als funktionalistisch bezeichnet habe, hängt die Nachhaltigkeit eines demokratischen Gemeinwesens wesentlich von seiner institutionellen, respektive „systemischen Performanz“¹³⁴¹ ab. Damit ist ebenso seine „Fähigkeit zur Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen“¹³⁴² überhaupt gemeint, wie seine Eignung, elementare „Staatsaufgaben“¹³⁴³, respektive „Staatsfunktionen“¹³⁴⁴ zuverlässig zu erfüllen, mithin Ressourcen und Güter kollektiv verfügbar zu halten, auf deren Basis sich erst politische Handlungsspielräume eröffnen. Beispiele solcher „funktionalen Voraussetzungen für Demokratie“¹³⁴⁵ sind Leistungen wie die Sorge für Frieden und Ordnung sowohl im Innern wie auch im internationalen Kontext, ohne die politische Freiheiten von bescheidenem Wert wären,

¹³⁴¹ Fuchs (1998), S. 152, sowie Roller (2011), S. 278f. Vgl. auch Putnam (1993a), S. 8f., zum Erfordernis der „institutional performance“ demokratischer Gemeinwesen: „We want government to *do* things, not just *decide* things – to educate children, pay pensioners, stop crime, create jobs, hold down prices, encourage family values, and so on. We do not agree on which of these things is most urgent, nor how they should be accomplished, nor even whether they are all worthwhile. All but the anarchists among us, however, agree that at least some of the time on at least some issues, *action* is required of government institutions. This fact must inform the way we think about institutional success and failure“ [Hervorhebungen im Original].

¹³⁴² Fuchs (1998), S. 152.

¹³⁴³ Kaufmann (1994).

¹³⁴⁴ Offe (2003b), S. 12.

¹³⁴⁵ Beyme (2000), S. 240.

ein Umgang mit der natürlichen Umwelt, der nicht auf Kosten zukünftiger Engpässe und Katastrophen erfolgt, ein basales, seinerseits ökonomische Prosperität und Zahlungsmoral voraussetzendes Steuersubstrat und (damit zusammenhängend) ein staatlicher Haushalt, der nicht vor lauter Zinslasten den Bereich des politisch Verfügbaren zusammenschrumpfen lässt. Das massgebliche Destabilisierungsszenario aus dieser Perspektive ist dasjenige der politischen *Dysfunktion*¹³⁴⁶, die nebst der Beschneidung künftiger politischer Handlungsspielräume auch eine Erosion des Glaubens der Bürger an die Demokratie zur Folge hat. Paradigmatisch ist etwa, so haben wir im 3. Kapitel gesehen, die Sorge um „Unregierbarkeit“¹³⁴⁷ des Gemeinwesens angesichts seiner durch extensive und intensive politische Partizipation bewirkten Lähmung und seiner durch hohe Anspruchshaltungen und tiefe Beitragsbereitschaft bewirkten Überforderung.

Ich habe diese funktionalistische Perspektive, gemäss der das Responsivitätsversprechen der Demokratie angesichts des Erfordernisses ihres performativen Outputs etwas zurückgenommen werden sollte, im ersten Teil der Arbeit in Auseinandersetzung mit Schumpeter und seinen neokonservativen Erben diskutiert. Sie kennzeichnet insgesamt einen „funktionalen Konservatismus“¹³⁴⁸, der aus einer genuin konservativen Sensibilität für die kontraproduktiven Seiten von Versuchen zur kompromisslosen Umsetzung politischer Ideale heraus darauf insistiert, dass mit einer zu radikalen Preisgabe von tradierten Selbstverständlichkeiten an das demokratische Belieben der Bürger auch bewährte Funktionsvoraussetzungen der Demokratie selber in Gefahr zu geraten drohen.¹³⁴⁹ Es ist dieser Verdacht einer möglichen Kontraproduktivität gutgemeinter Vertiefung der Demokratie, den Albert O. Hirschman unter dem Stichwort der „perversity thesis“ bekanntlich als Strategem einer „Rhetorik der Reaktion“ darstellte¹³⁵⁰, der aber auch kaum als reaktionär zu bezeichnende Autoren wie Ralf Dahrendorf zu einer retardierenden Erwiderung auf die Ausweitung bürgerlicher Mitsprache mahnen lässt: „[A] defence operation may be necessary to safeguard the beneficial effects of citizenship against the dangers of its *perversion by perfection*“.¹³⁵¹ Nicht mit der kompromisslosen, sondern mit kontrollierter, gebremster, gemässigter Verwirklichung des politischen Ideals demokratischer Selbstbestimmung, so diese Sicht, ist der

¹³⁴⁶ Vgl. z.B. Crozier et al. (1975), S. 161.

¹³⁴⁷ Vgl. z.B. ebd., Hennis et al. (1977), Offe (1979) u. ders. (2013a).

¹³⁴⁸ Lübbe (1986a), S. 112.

¹³⁴⁹ Ein solcher „demokratischer Konservatismus“ ist verknüpft mit Autoren wie Raymond Aron, Samuel Huntington, Michael Oakeshott oder Hermann Lübbe. Vgl. z.B. Aron (1957), S. 103 u. 121, Huntington (1957), S. 472f., Oakeshott (1966), S. 183ff. oder Lübbe (1975), S. 62f.

¹³⁵⁰ Vgl. Hirschman (1992), insb. S. 24ff.

¹³⁵¹ Dahrendorf (1975a), S. 48 [Hervorhebung: R.M].

Demokratie am besten gedient: „Pour bien aimer la démocratie, il faut l'aimer modérément“¹³⁵². Gerade zum Zweck der „Erhaltung und Sicherung des erreichten Masses an Emanzipation“¹³⁵³ und demokratischer Steuerung plädiert ein solcher „Selbstbehauptungskonservatismus“¹³⁵⁴ für eine Begrenzung gewisser individueller Freiheiten, für ein moderates Ausmass an politischer Partizipation und für ein Bewahren auch von hierarchischen politischen Arrangements und Institutionen, soweit sie der systemischen Performanz der Demokratie dienlich sind. Nicht die traditionalistische oder orthodoxe Anhänglichkeit an Vergangenes um seiner selbst willen ist im hier gemeinten, „transzendentalsoziologisch“¹³⁵⁵ zu nennenden Sinn also konservativ.¹³⁵⁶ Vielmehr ist es eine Sensibilität für die sozialen Möglichkeits- und historischen Randbedingungen effektiver kollektiver Selbstregierung, die Schutz und Pflege verdienen. In dem unemphatischen Sinne, in dem eine Ärztin überlegt, ob sie konservativ behandeln sollte, statt gleich die ganze Niere zu entfernen¹³⁵⁷, gilt es aus konservativdemokratischer Perspektive zwecks Stabilität und Funktionstüchtigkeit des politischen Systems nicht alle Institutionen und Traditionsbestände zugleich zur demokratischen Disposition zu stellen, sondern im Zweifelsfall für die „Bewahrung von Bewährtem“¹³⁵⁸ einzustehen. Zu einer solchen konservativen „Ethik der Behutsamkeit“¹³⁵⁹ gehört demnach die Priorisierung der „kleinen Verbesserungen gegenüber der grossen Infragestellung“¹³⁶⁰, die Orientierung eher an möglichen Schädlichkeitsnebenfolgen von Veränderungen statt an generellen Emanzipationsverheissungen, der Verzicht auf Revolutionen zugunsten von Reformen und der Glaube an die Vorzüge organischen Wachstums gegenüber den Verheissungen implantierten Wandels.¹³⁶¹ Kennzeichnend für die konservative „Philosophie der Unvollkommenheit“¹³⁶² ist eine gewisse Skepsis hinsichtlich der Tauglichkeit politischer Utopien angesichts einer Vielzahl einander konkurrierender politischer Ziele und in diesem Sinne ein Plädoyer „gegen Eindeutigkeit“¹³⁶³. Und ebenso ist es ein realistischer, nüchterner Blick auf die begrenzten Möglichkeiten prinzipiengeleiteter politischer Gestaltungsfähigkeit in

¹³⁵² Manent (1982), S. 181. Zur „Korrektivfunktion“ eines in diesem Sinne „aufgeklärte[n] Konservatismus“ gegenüber möglichen „Exzessen“ der Demokratie, vgl. auch Weimer (2009), S. 80f. sowie Anderson (1997), S. 193.

¹³⁵³ Kaltenbrunner (1975), S. 40.

¹³⁵⁴ Lübke (1988), S. 11.

¹³⁵⁵ Kaltenbrunner (1975), S. 32.

¹³⁵⁶ Zur Unterscheidung von Traditionalismus und Konservatismus, vgl. Mannheim (1984), S. 92ff., zu derjenigen von orthodoxem und konservativem Denken, vgl. Rampton (2016), S. 376.

¹³⁵⁷ Vgl. hierzu Marquard (1981), S. 16.

¹³⁵⁸ Becker (2015), S. 80.

¹³⁵⁹ Nolte (2004), S. 229.

¹³⁶⁰ Marquard (2015), S. 258f.

¹³⁶¹ Vgl. etwa Oakeshott (1966), S. 183 u. 204 u. Lübke (1981), S. 65, sowie Müller (2006), S. 262.

¹³⁶² So Alexander Gauland (2009), S. 93.

¹³⁶³ Münkler/Nolte (2015), S. 8.

einer als kompliziert und widerständig erlebten sozialen und natürlichen Umwelt, deren kulturellen Eigenheiten, historischen Quellen, ökonomischen Regeln und ökologischen Gesetzmässigkeiten besser in Rechnung stellt, statt auszuhebeln versucht, wer nachhaltige politische Wirksamkeit anstrebt.¹³⁶⁴

Nun sind es nicht nur rechtliche Schranken und institutionelle Filtermechanismen, die aus einer solchen konservativen Perspektive die „Funktionstüchtigkeit“¹³⁶⁵ der Demokratie zu gewährleisten haben, sondern ebenso sehr „[l]es hommes qui font vivre les institutions“¹³⁶⁶. Die Skepsis in Bezug auf die Eignung des Normalbürgers zu weitreichender politischer Mitbestimmung, die sich dem Konservatismus attestieren lässt, ist interessanterweise häufig zugleich begleitet von Appellen an „Bürgertugend und öffentliche Moral“, von Erinnerungen an den Zusammenhang zwischen der nachhaltigen Regierungsfähigkeit des Staates und dem „verantwortliche[n] Handeln der politischen Akteure“ und vom Verweis darauf, dass „jeder Staat [...] auf den Eigenschaften der Menschen [beruht], die ihn tragen und seine Funktion ausüben.“¹³⁶⁷ Im Zentrum der konservativen politischen Ethik stehen dabei solche Einstellungen und Haltungen der politischen Akteure, die sich mit einem Begriff Schumpeters als Ausdrucksformen „*demokratischer Selbstkontrolle*“¹³⁶⁸ beschreiben lassen.

Der Begriff formuliert eine Erwartung, welche sich zunächst und in hohem Masse an gewählte Politiker und Regierungsbeamte richtet, die den Amtsgedanken achten und in „Amt und Würden“, die sie zum Wohl des Gemeinwesens annehmen, mehr als den blossen „Posten“ zu sehen haben, den sie zu Gunsten ihrer Klientel und deren Interessen besetzen.¹³⁶⁹ Demokratische Selbstkontrolle meint hier so etwas wie Disziplin und Augenmass in Gesetzgebung und Regierungshandeln, mithin eine verantwortungsbewusste Anpassung an vermeintliche Sachzwänge. Sie betrifft die *Weitsicht*, die „clairvoyance de l'élite

¹³⁶⁴ Aron (1970), S. 151, betont in diesem Sinne die „pluralité de considérations à laquelle on doit soumettre l'action politique“ und plädiert für mehr Skeptizismus gegenüber der Möglichkeit letzter Antworten bezüglich ihrer Rangordnung. Zu Arons Realismus, vgl. auch Judt (1998), S. 163f. Oakeshott (1996), S. 132, macht in diesem Zusammenhang eine „politics of scepticism“ gegenüber einer „politics of faith“ stark. Zum Skeptizismus als wesentlichem Element konservativen Denkens, vgl. auch Quinton (2007), S. 295ff. u. Kekes (2013), S. 246ff.

¹³⁶⁵ Guggenberger (1975a), S. 19.

¹³⁶⁶ Aron (1965), S. 159.

¹³⁶⁷ Die Zitate entstammen: Lübke (1987a), S. 23, Böckenförde (1998), S. 84 und Forsthoff (1964), S. 15. „Nachdruck auf die Rolle der Kultur“, eines „Fundus traditioneller Orientierungen“ und „staatsbürgerlicher Tugenden, derer die Demokratie zu ihrem Überleben bedarf“, legen als Vertreter des amerikanischen Neokonservatismus auch Kristol (1978), S. 139, Podhoretz (1996) oder Glazer (2005), S. 13 [jeweils Übers.: R.M.]. Vgl. hierzu auch Vaisse (2011), S. 52 u. 77.

¹³⁶⁸ Schumpeter (2005a), S. 467.

¹³⁶⁹ Vgl. zu dieser Unterscheidung Hennis (2000), S. 146, für den in diesem Sinne „Amtsgedanke und Demokratiebegriff“ zusammengehören. Vgl. ebenso Böckenförde (1998), S. 91ff.

dirigeante“¹³⁷⁰, die Fähigkeit und Bereitschaft politischer Verantwortungsträger also (auch im Rückgriff auf Expertise), kommende Herausforderungen etwa fiskalischer, ökologischer oder sicherheitspolitischer Natur „vorausschauend und vorsorgend in den Blick zu nehmen“¹³⁷¹. Und sie impliziert, so die konservative Sicht, seitens der Regierung eine gewisse *Entschiedenheit*, diese Herausforderungen auch unter Inkaufnahme unpopulärer Entscheidungen dezidiert anzugehen, statt sich mit Blick auf die Wiederwahl an demoskopisch beobachteten, volatilen Wählerstimmungen, am Druck der Strasse oder an Drohungen von Vetogruppen zu orientieren.¹³⁷² Es ist dieses Amtsethos, an das die konservative britische Premierministerin Theresa May mit ihrem Mantra der „strong and stable leadership“ erinnerte.¹³⁷³ Funktionierende Demokratien bedürfen demnach eines „responsible government“, das weder verantwortungslos gegenüber kollektiven Herausforderungen noch bloss responsiv gegenüber den Kaprizien der Bürger agiert, sondern die bei Schumpeter schon gewürdigten Qualitäten der Voraussicht und der Führung kombiniert. In den Worten Tony Blairs, die nicht zuletzt seine umstrittenen Sozialstaatskürzungen rechtfertigen sollten, ist politischen Verantwortungsträgern zuzumuten, „to create an inheritance for *future generations* by taking the *tough decisions* needed to secure our future“¹³⁷⁴.

Darüber hinaus richtet sich die Zumutung demokratischer Selbstkontrolle aber an alle Bürger einer Demokratie, soweit sie mit ihren politischen Anspruchshaltungen und Mitbestimmungsambitionen Wirkungskraft und Gestaltungsspielraum der Politik prägen. Dabei lassen sich, wie ich meine, zwei Hinsichten unterscheiden, in denen eine konservative demokratische Politik, die das Augenmass der Wenigen verlangt, die Mässigung der Vielen zur erforderlichen Kehrseite hat.

¹³⁷⁰ Aron (1946), S. 127.

¹³⁷¹ Offe (2003b), S. 16. Der Topos der *Weitsicht* spielt eine wichtige Rolle in der konservativen politischen Ethik: In der „Notwendigkeit der Vision und der Antizipation der Zukunft im Handeln des Machthabers“, so Peter Koslowski (1985), S. 219, zeigt sich gerade das Ungenügen bloss rechtlicher Schranken für die Demokratie. Für Wilhelm Hennis (1999), S. 173, bildet „Planen [und] für Zukünftiges Vorsorge treffen [...] geradezu das Kernstück aller Regentenaufgaben“. Alexander Schwan (1978), S. 24, rechnet zu den Tugenden der Demokratie in diesem Sinne die „Fähigkeit, mutige und weitsichtige politische Beschlüsse zu fassen“. Für Hayek (1977), S. 18, braucht es an der Spitze des Staates „Männer und Frauen, die die Probleme in langer Sicht betrachten und nicht von den schwankenden Moden und Leidenschaften einer wandelbaren Masse abhängig sind.“

¹³⁷² Dieses „staatsmännische“ Ethos der *Entschiedenheit* gegenüber politischem Interessensdruck und schwankenden Stimmungslagen findet sich häufig gewürdigt bei konservativen Autoren: Vgl. etwa Aron (1957), S. 110, Aron (1965), S. 156f., Oakeshott (1966), S. 203, Crozier et al. (1975), S. 161, Scruton (1980), S. 59, Böckenförde (1998), S. 91ff. oder Hennis (1999), S. 30 u. 69.

¹³⁷³ „‘Strong and stable leadership!’ Could Theresa May’s rhetorical carpet-bombing backfire?“ *The Guardian*, 10.5.2017 (<https://www.theguardian.com/politics/2017/may/10/strong-and-stable-leadership-could-theresa-mays-rhetorical-carpet-bombing-backfire> [2.6.2017]).

¹³⁷⁴ Tony Blair: „We are the change makers“. Speech to the Labor Party conference. Brighton, 27.10.2005 (http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/4287370.stm [8.3.2017, Hervorhebung: R.M.]).

8.1.1. Zurückhaltung

Zum einen geht es um solche Verhaltensdispositionen, von denen erwartet wird, dass sie dem Erfordernis hinreichend flexibler und effektiver Handlungsfähigkeit der politischen Exekutive und Administration entgegenkommen. Gewürdigt werden in diesem Zusammenhang Qualitäten wie „freiwilliger Gehorsam“ und „Loyalität“¹³⁷⁵ gegenüber legitimen politischen Autoritäten, „Einordnungswilligkeit“¹³⁷⁶, „Apathie und Nichteinmischung“¹³⁷⁷ in sensible Entscheidungsbereiche und die „Bereitschaft, die Regierenden regieren zu lassen“¹³⁷⁸, „sich des Hineinregierens zu enthalten“¹³⁷⁹, statt sie mit überzogenen Ansprüchen vor sich her zu treiben und „Vertrauen in die politische Führung“¹³⁸⁰ zu stecken, statt sie fortwährend mit Kritik und Misstrauen einzudecken und „durch immerwährenden Argwohn in Ketten zu legen“¹³⁸¹. Seit Ernest Renans Aufruf zu einer „*réforme intellectuelle et morale de la France*“ (und im Schatten von Platons Verdikt über den demokratischen „Fremd- und Vieltuer“) haben konservative Autoren immer wieder auf die Angewiesenheit kollektiv handlungsfähiger demokratischer Gemeinwesen auf solche Ausdrucksformen des politischen Stillhaltens seitens der Nichtpolitiker hingewiesen.¹³⁸² Demokratische Selbstkontrolle meint in diesem Zusammenhang eine gewisse Zurückhaltung gegenüber politischen Verantwortungsträgern, durchaus verstanden als Ausdruck politischer Reife und Tugendhaftigkeit, die nicht nur von der löblichen Einsicht in die Grenzen der eigenen Sachkompetenz zeugt, sondern auch von einem Bewusstsein dafür, dass eine Gesellschaft nur dann effektiv und fristgerecht auf anstehende Probleme zu reagieren im Stande ist, „wenn sie ihrer politischen Führung einen hinlänglich weiten Rahmen freien Disponierens und souveränen Planens zugesteht.“¹³⁸³

Für das Anliegen dieser Arbeit von Bedeutung ist, dass die soziomoralische Ressource der „Zustimmungs- und Folgebereitschaft“¹³⁸⁴ gegenüber politischen Verantwortungsträgern nicht einfach als Ausdruck von Unterwürfigkeit zu verstehen ist, sondern ihren *demokratischen* Sinn

¹³⁷⁵ Kolnai (1972), S. 104 u. 124. Vgl. auch Schumpeter (2005a), S. 467 u. Aron (2005), S. 70.

¹³⁷⁶ Ortlieb (1971), S. 123.

¹³⁷⁷ Huntington (1975), S. 114 [Übers.: R.M.]. Vgl. auch Dahrendorf (1972), der ein gewisses „Mass an politischer Teilnahmslosigkeit“ (S. 229) als wünschenswertes, weil der Stabilität zuträgliches Element freiheitlicher Verhältnisse taxiert.

¹³⁷⁸ Kielmansegg (1988), S. 86.

¹³⁷⁹ Schumpeter (2005a), S. 469.

¹³⁸⁰ Crozier et al. (1975), S. 161 [Übers.: R.M.]. Offe (2003a), S. 148, spricht in diesem Zusammenhang vom Erfordernis „vertikalen“ Vertrauens.

¹³⁸¹ Aron (1946), S. 112 [Übers.: R.M.].

¹³⁸² Vgl. z.B. Renan (1947), S. 361: „[C]e qui est indispensable, c'est que, par la sélection gouvernementale, se forme une tête qui vieille et pense pendant que le reste du pays ne pense pas et ne sent guère.“ Siehe auch Platons Kritik des Demokraten als paradigmatischen „Allotrio- und Polypragmon“, der sich in Dinge einmischt, die ihn nichts angehen: Z.B. Platon (1989), 561e-562a, sowie Abbt/Niazi (2017), S. 12ff.

¹³⁸³ Guggenberger (1975a), S. 28.

¹³⁸⁴ So, allerdings kritisch, Habermas (1985), S. 34 [Hervorhebung getilgt].

auch vor dem Hintergrund der Einschätzung erhält, dass mit steigender Virulenz politischer Partizipationsbegehren und Rechtfertigungsforderungen ein „Verlust *effektiver* demokratischer Selbstbestimmung“¹³⁸⁵ drohe, etwa weil die Gefahr innerpolitischer Blockaden steige, die kollektive Fähigkeit zu fristgerechter Reaktion auf äussere Sachzwänge schwinde oder die Spielräume für Verhandlungslösungen in einer konstruktiven Aussenpolitik sich verengen.¹³⁸⁶ So wird hier in der politischen Theorie durchaus eine wichtige Dimension von Zivilität gesehen: Gabriel Almond und Sidney Verba würdigen etwa in ihrer bereits erwähnten einflussreichen Studie über die Kerngehalte einer *Civic Culture* Loyalität („allegiance“) und Achtung („deference“) gegenüber der Autorität der Regierung als zentrale Elemente einer zivilen Haltung, die zur Stabilität der Demokratie beiträgt, während sie umgekehrt vor dem paralysierenden „demand stress“ einer zu stark zu Partizipation animierenden politischen Kultur warnen.¹³⁸⁷ Robert Dahl zeichnet in diesem Sinne den „*homo civicus*“ als einen Bürger, der politisches Engagement eher scheut als sucht.¹³⁸⁸ Und Edward Shils und Michael Oakeshott entwerfen ein Ideal politischer „*civility*“ gerade im Kontrast mit einer politischen Autoritäten und tradiertem Recht gegenüber kritischen, herausfordernden und aufbegehrenden Haltung.¹³⁸⁹ Zivilität beschreibt aus dieser Warte weniger das Interesse am Engagement in politischen Entscheidungen als vielmehr ein „habit of authority“¹³⁹⁰, die Disposition zu Zurückhaltung und Respekt gegenüber politischen Autoritäten im Dienste effektiver Regierbarkeit des politischen Kollektivs.¹³⁹¹

Was also die konservative politische Ethik der Zurückhaltung letztlich anleitet, ist der nicht unplausible Gedanke, dass auch in einem demokratischen Gemeinwesen die Versprechen der Partizipation und der Responsivität gegenüber dem Erfordernis der *Effektivität* abgewogen werden müssen, weil „eine Demokratie nichts wert ist, wenn sie nichts zustande bringt“¹³⁹² und programmatisch gesetzte Ziele nicht wirksam zu erreichen im Stande ist.¹³⁹³ Ein Drängen auf

¹³⁸⁵ Scharpf (1999), S. 13 [Hervorhebung: R.M.].

¹³⁸⁶ Zur Gefahr politischer Lähmung durch Konflikte und zur Beeinträchtigung transnationaler Problemlösung durch „zunehmende Virulenz demokratischer Partizipations- und Rechtfertigungsforderungen“, vgl. auch Scharpf (1993b), S. 174ff. u. Scharpf (1993a), S. 42.

¹³⁸⁷ Vgl. Almond/Verba (1963), S. 31f., 455f. u. 473, sowie oben, S. 101.

¹³⁸⁸ Vgl. Dahl (2005), S. 224f.

¹³⁸⁹ Vgl. z.B. Shils (1997), S. 4f., 11 u. 19 u. Oakeshott (1975), S. 138f.

¹³⁹⁰ Jessop (1971), S. 18.

¹³⁹¹ Aus einer kritischen, marxistischen Sicht konstatiert dies wiederum am Beispiel Grossbritanniens etwa Bob Jessop (1971), S. 5ff. u. ders. (1974), S. 49ff.

¹³⁹² Mayntz/Streeck (2003), S. 10.

¹³⁹³ Fritz Scharpf (1993b), S. 174, skizziert in diesem Zusammenhang ein „Dilemma“ zwischen der Aufgabe des demokratischen Anspruchs und der „Beschränkung der politischen Problemverarbeitungskapazität“. Robert Dahl (1994), S. 34, spricht in diesem Sinne von „trade-offs between system effectiveness and citizen effectiveness“. Marcel Gauchet (1998), S. 123, kritisiert analog dazu einen „primat de la *représentation* des acteurs sur la

Ausweitung und Intensivierung demokratischer Mitsprache unter Inkaufnahme politischer Entscheidungshemmungen bezeuge demnach weniger demokratische Konsequenz als vielmehr ein „verkürztes Demokratieverständnis“¹³⁹⁴.

Es sind Klassiker wie Tocqueville oder Renan, deren kritischen Urteile über die frühe Massendemokratie die Einschätzung zu den destabilisierenden und paralyisierenden Folgen politischer Mobilisation inspirieren, welche ihrerseits die konservative Insistenz auf der demokratischen Funktion politischer Zurückhaltung motiviert.¹³⁹⁵ Tocquevilles Urteil über die „Torheit“ der Revolutionäre von 1848 spiegelt sich dabei in Arons Disqualifikation der Studentenproteste vom Mai 1968 als Ausdruck von Querulanz und in seiner Warnung vor einer drohenden „paralyse“ durch die Ausweitung des Prinzips der Demokratie.¹³⁹⁶ Oakeshott moniert das Anfachen politischer Begehrlichkeiten, die in kollektive Blockaden münden.¹³⁹⁷ Selbst Dahrendorf warnt vor den politische Entscheidungsabläufe lähmenden Folgen einer „Übertreibung des Prinzips der staatsbürgerlichen Teilnahme“¹³⁹⁸, während Scharpf einen Zusammenhang zwischen politischer Konfliktbereitschaft und kollektiver Problemlösungsunfähigkeit postuliert.¹³⁹⁹ Man kann in diesem Lichte die konservative politische Tugendethik der Zurückhaltung auch über die *Untugenden* erfassen, die mit ihr in Kontrast gebracht werden: Dazu gehören solche politischen Haltungen und Handlungsformen wie Querulanz und Nörgelei, Polemik und Protestbereitschaft, Kritik und Aufbegehren, ziviler Ungehorsam und überhaupt jegliche Mobilisierungsbereitschaft, die bewährte politische Routinen zu stören bezweckt. Dabei sind die hier gerafft vergegenwärtigten konservativen Zurückhaltungsappelle, die gewiss auch in ihrem jeweiligen zeithistorischen Äusserungskontext gedeutet werden müssen, keineswegs blosse Überreste aus vermeintlich

résolution des problèmes qu'ils posent“ [Hervorhebung: R.M.]. Und Helmut Willke (2015) erinnert entsprechend an ein demokratieinternes „Dilemma zwischen Partizipation und Effizienz“.

¹³⁹⁴ Steffani (1971), S. 19ff.

¹³⁹⁵ Tocqueville (1985), S. 87, zeigt schon unter der französischen Julimonarchie 1841 einen konservativen Instinkt in der Abscheu vor der Unordnung der politisch mobilisierten Massen: „[J]e méprise et crains la foule [...]. Je hais la démagogie, l'action désordonnée des masses, leurs interventions violentes et mal éclairées dans les affaires.“ Die Revolutionäre von 1848 bezeichnet er sodann als „sots“, also Dummköpfe (vgl. Tocqueville (2004), S. 808). Renan (1947), S. 361, beklagt nach dem Ende des Zweiten Kaiserreichs 30 Jahre später die Unberechenbarkeit des „suffrage universel non organisé, livré au hasard“.

¹³⁹⁶ Zu Arons Kritik der Studentenproteste in Frankreich und ihrer Feier durch Autoren wie Claude Lefort, vgl. Aron (1968). Hierzu auch Schnapper (2014), S. 32 u. 290 u. Fauré (2015), S. 24ff. In einer Stellungnahme im Figaro vom 29. Mai 1968 untermauert Aron sein Unbehagen an den „temps de troubles“ und dem „dérèglement des esprits“ mit langen Passagen von Tocqueville und Renan (vgl. Aron (1968), S. 161f.). Zum Risiko der „paralyse“, vgl. Aron (1965), S. 160.

¹³⁹⁷ Vgl. Oakeshott (1966), S. 202f.

¹³⁹⁸ Dahrendorf (1975b), S. 103. „Streng genommen also und in der Theorie zerstört die totale Teilnahme aller zu jedem Zeitpunkt die Beweglichkeit, die Offenheit, die Entwicklungsmöglichkeit einer Gesellschaft, also genau das, wofür die Teilnahme gedacht war“ (ebd.). Vgl. auch Dahrendorf (1975a), S. 47.

¹³⁹⁹ Scharpf (1993a), S. 41. Generell zur „Konfliktscheu“ im konservativen politischen Denken, vgl. Slama (1992), S. 805.

vergangenen Zeiten verbreiteter Demokratieskepsis. Sie finden heute beispielsweise – etwa im schweizerischen Kontext – Wiederhall in Klagen über eine den politischen Prozess lähmende und die „politische und gesellschaftliche Stabilität“ aufs Spiel setzende „Initiativenflut“ und in entsprechendem Unbehagen gegenüber der abnehmenden Zurückhaltung bei der Lancierung politischer Referenden.¹⁴⁰⁰ Sie zeigen sich in publizistisch geäußelter Ungeduld gegenüber Streiks und anderen Ausdrucksformen politischen Protests – von Baurekursen bis zu Philibusterreden – die politische Vorhaben tendenziell verzögern.¹⁴⁰¹ Sie treten hervor in der Kritik des Feuilletons am Phänomen des demonstrierenden „Wutbürgers“, der mit der „bürgerlichen Tradition“ bricht, „dass zur politischen Mitte auch eine innere Mitte gehört, also Gelassenheit, Contenance.“¹⁴⁰² Und nicht zuletzt kommen sie zum Ausdruck im Bedauern politischer Verantwortungsträger über plebiszitäre Elemente der Entscheidungsfindung in delikaten und komplexen Politikfeldern.¹⁴⁰³

8.1.2. *Masshalten*

Neben die Zumutung zur Reduktion politischer Mitspracheambitionen tritt von konservativer Seite diejenige zur verantwortungsvollen Anspruchsreduktion, zur „discipline des ambitions“¹⁴⁰⁴. Zur Erwartung demokratischer Selbstkontrolle gehört in diesem Sinne auch die „Idee des ‘Masshaltens‘“¹⁴⁰⁵ in den Erwartungen an die Politik und in den Begehrlichkeiten gegenüber dem Staat. Der auf die aristotelische Ethik zurückgehende Topos des Masshaltens und der Mässigung ist von zentraler Bedeutung in konservativen Überlegungen zu den Voraussetzungen demokratischer Stabilität, so wie die bürgerliche Mitte und der Mittelstand samt den ihnen zugemuteten Tugenden wie Eigenverantwortung, Sparsamkeit, Contenance, Ordnungssinn, Selbstdisziplin usw. im konservativen Denken als „Stabilitätsanker der Gesellschaft“¹⁴⁰⁶ gesehen werden, die der „Radikalitätsschwärmerei“¹⁴⁰⁷ von rechts und links

¹⁴⁰⁰ Vgl. Vuichard, Florence: „Direkte Demokratie: Zitterpartei ohne Ende“. *Bilanz*, 30.1.2015 (<http://www.bilanz.ch/management/direkte-demokratie-zitterpartei-ohne-ende-401811> [04.4.2017]).

¹⁴⁰¹ Vgl. Theobald, Marie: „Pourquoi les Français sont les champions de la grève“. *Le Figaro*, 26.7.2016 (<http://www.lefigaro.fr/economie/le-scan-eco/decryptage/2016/06/22/29002-20160622ARTFIG00129-pourquoi-les-francais-sont-les-champions-de-la-greve.php> [10.05.2017]).

¹⁴⁰² Vgl. Kurbjuweit, Dirk: „Der Wutbürger“. *Der Spiegel*, 11.10.2010, S. 26.

¹⁴⁰³ Vgl. als Beispiel die Reaktion des Euro-Gruppen-Vorsitzenden Jeroen Dijsselbloem zum griechischen Referendum über das von den Geldgebern vorgeschlagene Austeritätspaket: „Referendum schliesst die Tür für Gespräche“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.6.2015 (<http://www.faz.net/agenturmeldungen/adhoc/dijsselbloem-referendum-schliesst-die-tuer-fuer-gespraech-13671538.html> [20.7.2015]).

¹⁴⁰⁴ Aron (1965), S. 156.

¹⁴⁰⁵ Nolte (2004), S. 229.

¹⁴⁰⁶ Münkler (2010), S. 73. Vgl. ebd., S. 69f.

¹⁴⁰⁷ Marquard (2004), S. 95. Vgl. auch Marquard (2015), S. 258f.

einen Sinn für die jegliche Veränderung begleitenden Kosten und Opfer entgegenhalten.¹⁴⁰⁸ Eine politische Ethik des Masshaltens impliziert mithin einen Sinn für die delikate Balance zwischen Forderungen und Beiträgen an den Staat und die Bereitschaft, entweder die Bürden und Kosten erwarteter Leistungen zu tragen oder sonst die Leistungserwartungen zurückzuschrauben. „Instruit de ses vrais intérêts“, schreibt schon Tocqueville, „le peuple comprendrait que, pour profiter des *biens* de la société, il faut se soumettre à ses *charges*“.¹⁴⁰⁹ In diesem Zusammenhang fällt der würdigende Blick auf ein „Gefühl für das Gewicht der Wirklichkeit“¹⁴¹⁰, ein „Talent für das Fällige“¹⁴¹¹, einen „Realitätssinn“¹⁴¹², der die mit Ansprüchen an das Gemeinwesen einhergehende Verlust- und Kostenrechnung präsent hält.¹⁴¹³ Der demokratische Gemeinsinn ist als *common sense* zu verstehen, der – basierend auf alltäglich erfahrbaren buchhalterischen Binsenwahrheiten – dazu anleitet, die individuell fälligen Beiträge für erwartete kollektive Leistungen in Rechnung zu stellen.¹⁴¹⁴ „Wer a sagt, muss auch b sagen“¹⁴¹⁵, lautet dabei die elementare Zumutung an die Bürger. Ihre Bedeutung für die Demokratie soll hier exemplarisch mit Bezug auf Fragen der Sicherheit, der Ökologie und der Staatsfinanzen kurz veranschaulicht werden.

¹⁴⁰⁸ Schon Burke und Tocqueville bedienen in ihren Überlegungen zu den sittlichen Voraussetzungen einer auf Dauer gestellten Freiheit den Topos des Masshaltens (vgl. z.B. Burke (2001), S. 413 u. Tocqueville (1961), II.2.viii (S. 129)). Im Geiste von Tocquevilles „modérantisme“ appelliert Raymond Aron an die „*modération populaire*“ und die Beschränkung der Bürger auf „*revendications modérés*“ gegenüber dem Staat als Ausdruck einer Orientierung am kollektiven Interesse (vgl. Aron (1946), S. 127 u. Aron (1965), S. 158f.). Michael Oakeshott (1962), S. 192, urteilt, „*moderation is indispensable if passionate men are to escape being locked in an encounter of mutual frustration.*“ Daniel Bell (1996), S. 255, erklärt die „*moderation of needs*“ zu einem zentralen Bestandteil staatsbürgerlicher Tugendhaftigkeit. Wilhelm Hennis (1977), S. 271f., appelliert in diesem Sinne an einen „*Geist der Mässigung*“, um die Regierbarkeit demokratischer Gemeinwesen nicht zu erschweren. Und für Alexander Schwan (1992), S. 300, gehört die Zumutung des „*Masshaltens*“ wesentlich zum „*Ethos der demokratischen politischen Kultur*“.

¹⁴⁰⁹ Tocqueville (1961), I, Introd. (S. 7) [Hervorhebung: R.M.].

¹⁴¹⁰ Jäger, Lorenz: „Adieu, Kameraden, ich bin ein Gutmensch“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.10.2011 (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/debatte-adiu-kameraden-ich-bin-gutmensch-11481906-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 [28.3.2017]). Schumpeter (2005a), S. 411, spricht von einem „Gefühl für Wirklichkeit und Verantwortlichkeit“.

¹⁴¹¹ Kohler (2010), S. 35.

¹⁴¹² Nipperdey (1990), S. 32. Vgl. auch Brittan (1989), S. 194 u. Berlin (1998), S. 83.

¹⁴¹³ Hierzu Lübke (1981), S. 65: „Konservativ ist die Weigerung, den Blick vor der *Verlust- und Kostenrechnung* des zivilisatorischen Progresses zu verschliessen, und damit die Verpflichtung der Politik zur *Kalkulation* des erfahrbar gewordenen Grenznutzens dieses Fortschritts“ [Hervorhebungen: R.M.]. Schon Burke (1967), S. 111, der als Ahnherr modernen konservativen Denkens betrachtet werden kann, erachtet in diesem Sinne „politische Vernunft [als] das Prinzip einer moralischen *Rechenkunst*“ [Hervorhebung: R.M.].

¹⁴¹⁴ Vgl. hierzu Lübke (2014), S. 66.

¹⁴¹⁵ Guggenberger (1975a), S. 41.

Sicherheit

Während in „friedensverwöhnten Gemeinwesen“¹⁴¹⁶ zuweilen vergessen zu werden scheint, wie sehr ein funktionierendes demokratisches Zusammenleben auf ein Grundmass an Sicherheit und Ordnung angewiesen ist, ist kaum von der Hand zu weisen, dass die Demokratie von „*sicherheitspolitischen* Voraussetzungen“¹⁴¹⁷ zehrt, für die auch die Bürger in der Pflicht stehen. „Wer a sagt, muss auch b sagen“, meint dann: Wer den effektiven (auch militärischen) Schutz einer demokratischen Ordnung vor ihren inneren wie äusseren Feinden erwartet, sollte die damit verbundenen Freiheitsopfer (in Form von Dienstpflichten, Abgaben, den Unannehmlichkeiten von Überwachung etc.) zu leisten gewillt sein. Während der Französischen Revolution korrespondierte der gegen die Feinde ihrer Ideale sich wehrenden „*démocratie en armes*“ die idealtypische Figur des „*citoyen-soldat*“ und die Losung des „*peuple français contre les tyrans*“, die den Konnex zwischen militärischer Opferbereitschaft und ziviler Freiheit verdeutlichen sollte.¹⁴¹⁸ Kurz nach dem Amerikanischen Bürgerkrieg lobte Walt Whitman 1871 die Hingabe der Soldaten für die Verteidigung ihrer Gesellschaft, „for the life, the safety of the flag“, als „proof of Democracy, in its personalities“¹⁴¹⁹. Raymond Aron beschwor siebzig Jahre später einen „*esprit militant*“ und eine „*morale de l’héroïsme, non de la jouissance*“, derer demokratische Gemeinwesen angesichts der Bedrohung durch den Faschismus bedürfen.¹⁴²⁰ Und weitere sieben Dekaden danach führte der Kampf der Kurden im Norden Iraks oder im syrischen Kobane gegen den Islamischen Staat vor Augen, wie sehr der Fortbestand von demokratischen Werten verpflichteten Staatswesen auch vom Mut der Bürgerinnen und Bürger und im äussersten Fall von ihrer Bereitschaft abhängt, ihre politischen Ideale unter Einsatz des eigenen Lebens zu verteidigen. Während in den „postheroischen Gesellschaften“¹⁴²¹ des Westens die Wehrfähigkeit der demokratischen Gesellschaftsform weniger solchen augenfälligen Formen der Aufopferung zu verdanken zu sein scheint, sind dadurch die erforderlichen Beiträge der Bürger zu ihrer Selbstbehauptung keineswegs hinfällig, sondern allenfalls unscheinbarer geworden, was, so eine verbreitete Diagnose, der „Opfervergessenheit in der gegenwärtigen Demokratie“¹⁴²² wiederum Vorschub leistet.

¹⁴¹⁶ Höffe (2009), S. 111.

¹⁴¹⁷ Hornung (1988), S. 378 [Hervorhebung im Original].

¹⁴¹⁸ Vgl. hierzu Michelet (1952), I, S. 1113ff. u. II, S. 553ff., Bertaud (1979), S. 73ff., Vovelle (1986), S. 36f., sowie Hippler (2002), S. 11ff. In der im Kontext der Revolutionskriege entstandenen „*Marseillaise*“, der französischen Nationalhymne, deren Refrain mit den Worten „*Aux armes, citoyens*“ beginnt, wird dieser Konnex noch heute bei jedem Staatsbesuch und vor jedem Fussballländerspiel in Erinnerung gerufen.

¹⁴¹⁹ Whitman (2010), S. 20f.

¹⁴²⁰ Aron (1946), S. 96f. u. 128. Vgl. auch Aron (2005), S. 67 u. 77f. u. Aron (1965), S. 160.

¹⁴²¹ Münkler (2015), S. 183.

¹⁴²² Münkler/Fischer (2000), S. 358. Gemäss Bernhard Schlink (2005), S. 1028, wäre solche „Opfervergessenheit“ eigentlich als eine Veränderung des Bedeutungsgehaltes des Opferbegriffs aufzufassen. Dabei tritt an die Stelle

Konservativen Analysen ist häufig ein gewisses Bedauern darüber zu entnehmen, dass mit der Gewöhnung an ein freiheitliches demokratisches Zusammenleben in relativem Wohlstand zunächst das Bewusstsein für dessen sicherheitspolitischen Grundlagen und dann der Wille zur Inkaufnahme entsprechender Freiheitseinschränkungen, Kosten und Verpflichtungen abhanden komme.¹⁴²³ Umgekehrt zeigt sich, so diese Sicht, gerade in der Bereitschaft, sich militärischen Dienstpflichten nicht zu entziehen und dem Staat die Ressourcen zu seiner Verteidigung zu gewähren – seien dies steuerliche Mittel für einen hinreichenden Verteidigungshaushalt oder nachrichtendienstliche Mittel zur Informationsbeschaffung –, ein unverzichtbares Engagement als „Bürger“ und „Bürge“ für die Sicherheit des Gemeinwesens.¹⁴²⁴

Wiederum darf der *demokratische* Sinn konservativer Appelle an die Sensibilität für die Voraussetzungen von Sicherheit und Ordnung nicht ausgeblendet werden. Er wird plausibel, wenn man die lähmenden Folgen einer prekären Sicherheitslage in Rechnung stellt, wie sie Hobbes in seinem *Leviathan* zum Argument für die freiwillige Unterwerfung unter das staatliche Gewaltmonopol gemacht hat.¹⁴²⁵ Ein Blick auf sogenannte *failed states* wie Libyen oder Somalia und Kriegsgebiete wie den Irak und Syrien mag die demokratische Bedeutung dieser ‚hobbesianischen‘ Stufe¹⁴²⁶ des Gemeinwohls ebenso vor Augen führen, wie die diffuse Lähmung, die sich in Frankreich jüngst im Zeichen von Terror und Ausnahmezustand breit gemacht hat. Diese Beispiele sprechen dafür, dass ‚volle Entfaltung der individuellen und gesellschaftlichen Freiheit [...] nur im Frieden möglich‘¹⁴²⁷ ist. In Bedrohungslagen hingegen herrscht ein ‚Diktat der Gegenwart‘, unter dem nicht nur die Anreize zu längerfristigen wirtschaftlichen Investitionen und gesellschaftlichen Initiativen schwinden, sondern auch alternative gesellschaftliche Zukunftsentwürfe an Relevanz verlieren und politische Handlungsspielräume sich verengen, ohne die es müßig ist, noch von kollektiver politischer Autonomie zu reden.¹⁴²⁸ In existenziellen Grenzsituationen und Ausnahmezuständen treten zudem, wie wiederum ein Blick in den Nahen Osten lehrt, Sorge und Sensibilität für Schutz

eines Begriffs des „Opfers, das man bringt“, derjenige eines „Opfers, das man ist“ und das einen zu Ansprüchen an die Solidargemeinschaft berechtigt.

¹⁴²³ Vgl. etwa Aron (1965), S. 160ff., Kolakowski (1979), S. 167f., Huntington (1985), S. 149f., Fukuyama (1992), S. 434ff. u. Schnapper (2002), S. 277ff.

¹⁴²⁴ In diesem Zusammenhang ist erhellend, dass etwa im schweizerischen Kontext die unterschiedlich verlaufenen sicherheitspolitischen Abstimmungen der letzten Jahre (über die Beschaffung neuer Kampfflugzeuge und zur Ausweitung nachrichtendienstlicher Kompetenzen) jeweils auch von Appellen an die staatsbürgerliche Verantwortung des Einzelnen begleitet waren.

¹⁴²⁵ Vgl. Hobbes (1966), Teil I, Kap. 13, S. 96.

¹⁴²⁶ Ladwig (2002), S. 103.

¹⁴²⁷ Schwan (1992), S. 299.

¹⁴²⁸ Vgl. Kersting (2007), S. 93.

und Pflege demokratischer Institutionen gleichsam natürlicherweise in den Hintergrund.¹⁴²⁹ Wo es ums Überleben geht, so die empirische Forschung zu Wertewandel, haben politische Freiräume und Selbstbestimmung eben nicht höchste Priorität.¹⁴³⁰ In diesem Sinne lässt sich durchaus konstatieren, dass die „Stabilität des Staates [auch] von seiner äusseren sowie der inneren Sicherheit abhängt.“¹⁴³¹ Soweit aber die wirksame Bekämpfung von deren Bedrohungen zu den Grundlagen politischer Selbstbestimmung zu rechnen ist, gehört auch die Bereitschaft zur Akzeptanz von damit verbundenen Opfern und Einschränkungen zu den legitimen Zumutungen an die Bürger. Als Woodrow Wilson am 2. April 1917 gegenüber seinen Landsleuten den Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg mit den Worten rechtfertigte: „The world must be made safe for democracy“¹⁴³², war dies zugleich ein Appell an diese heroische Dimension von demokratischem Gemeinsinn und eine Erinnerung daran, dass Zivilität sich nicht immer mit Nachgiebigkeit deckt.

Nachhaltigkeit

„Wer a sagt, muss auch b sagen“, kann sodann auch heissen: Wer eine intakte und nachhaltig Ressourcen bereitstellende natürliche Umwelt bewohnen will, sollte die Bereitschaft zum schonenden Umgang mit derselben aufbringen, samt den damit einhergehenden Konsumeinschränkungen. Spätestens seit dem hohe Wellen schlagenden Report des *Club of Rome* zu den „Grenzen des Wachstums“¹⁴³³ betrifft der genuin konservative Ruf nach Hege, Pflege und Schutz des Übernommenen auch den Umweltschutz und ist die ökologische Dimension einer Ethik des Masshaltens zu einem festen Bestandteil konservativen Nachdenkens über die Demokratie geworden.¹⁴³⁴ Die entsprechende Sorge richtet sich dabei zum einen auf eine drohende *Verknappung* natürlicher Ressourcen durch ungebremsen Konsum und zum anderen auf Szenarien der *Zerstörung* durch verantwortungslose Anwendung hochriskanter Technologien (Stichwort Atomtechnik) oder zukunftsblindes Anzapfen von Energiequellen bei Externalisierung ihrer schädlichen Nebeneffekte (Stichwort Treibhausgasemission). Mit Bezug auf solche Szenarien wird der Ruf nach einer weitsichtigen

¹⁴²⁹ So einigten sich in der *Autonomen Region Kurdistan* im Nordirak die Parteien 2013 angesichts der latenten Bedrohung durch den IS auf eine – allerdings verfassungswidrige – zweijährige Amtszeitverlängerung für den damaligen de-facto-Präsidenten Mazud Barzani.

¹⁴³⁰ Vgl. hierzu z.B. Inglehart (2016), S. 22.

¹⁴³¹ Voigt (2012), S. 3.

¹⁴³² Wilson (2006), S. 402.

¹⁴³³ Vgl. Meadows et al. (1972).

¹⁴³⁴ Dass der Umweltschutz in diesem Sinne als genuin konservatives Anliegen verstanden werden sollte, betonen etwa Lübke (1975), S. 65f., Kaltenbrunner (1975), S. 39, Marquard (1982), S. 16 oder Koslowski (1985), S. 204ff. Zur Reaktivierung einer neokonservativen Umweltsensibilität in den siebziger Jahren, vgl. Puhle (1989), S. 412f.

Politik der Katastrophenvorbeugung begleitet von Appellen an einen „Geist der Askese“¹⁴³⁵ und ein „habit of sacrifice“¹⁴³⁶, an die politische Verantwortung eines Jeden für Sparsamkeit und „haushalterischen Umgang mit knappen Ressourcen“¹⁴³⁷ und an die Bereitschaft, die „finanziellen Lasten, [...] Einschränkungen, Umstellungen, Unannehmlichkeiten“¹⁴³⁸ im Hier und Jetzt zu tragen, ohne die über kurz oder lang der ökologische Kollaps droht. Die Bürger müssen also bereit und in der Lage sein, die Folgekosten ihrer Lebens- und Verbrauchsgewohnheiten der Gegenwart in Rechnung zu stellen, statt umgekehrt die Interessen künftiger Generationen angesichts aktueller Konsumbegehren zu diskontieren. Ganz besonders in einer „*démocratie de l’immédiat*“¹⁴³⁹, für die der Druck auf die politischen Eliten zur Mehrheitsbeschaffung hier und heute kennzeichnend ist, der wiederum die Befriedigung gegenwärtiger Bedürfnisse tendenziell in den Vordergrund rückt, bedarf es solcher ökologischen „Zukunftsverantwortlichkeit“¹⁴⁴⁰ der Stimm-, Wahl- und Konsumbürger.¹⁴⁴¹

Auch in diesem Zusammenhang gilt es, sich den *demokratischen* Sinn konservativer Sorge um ein Ethos des Masshaltens im Umgang mit der natürlichen Umwelt vor Augen zu halten. Denn die Überbeanspruchung unersetzlicher natürlicher Ressourcen und die Nutzung von und Investition in Grosstechnologien mit bleibendem Gefahrenpotential für die Umwelt beschränken letztlich die zukünftigen politischen Handlungsspielräume. Die Konsumgewohnheiten und politischen Entscheidungen heutiger Mehrheiten vermögen irreversible Tatsachen zu schaffen, die die Entscheidungsfreiheit künftiger Mehrheiten empfindlich beschneiden.¹⁴⁴² So können etwa die direkten und indirekten Kosten des Klimawandels oder die Aufwendungen zur Verhinderung oder Eindämmung atomarer Katastrophen staatliche Mittel auf eine Weise längerfristig binden, die die politische Selbstbestimmung künftiger Generationen negativ beeinträchtigt. Hans Jonas wagte in diesem Zusammenhang Jahre vor dem ersten IPCC-Bericht zum Klimawandel die „warnende

¹⁴³⁵ Jonas (1979), S. 265

¹⁴³⁶ Scruton (2006), S. 13.

¹⁴³⁷ Lübke (2001b), S. 144. Vgl. auch Koslowski (1985), S. 205.

¹⁴³⁸ Kielmansegg (1980), S. 77.

¹⁴³⁹ Schnapper (2014), S. 136.

¹⁴⁴⁰ Kielmansegg (2001), S. 2.

¹⁴⁴¹ Zum Problem der systematischen Diskontierung der Zukunft in der Demokratie, vgl. Offe (1984), S. 165f., Kielmansegg (2001), S. 4, Schmidt (2010), S. 501, sowie Höffe (2012), S. 40. Schon Tocqueville spricht von der „*difficulté de la démocratie à vaincre les passions et à faire taire les besoins du moment en vue de l’avenir*“ (vgl. Tocqueville (1961), I.2.v (S. 234 [Hervorhebung: R.M.]). In diesem Geiste und mit Blick auf das Potential der Menschheit zur Zerstörung ihrer natürlichen Grundlagen formuliert Hans Jonas sein „Prinzip Verantwortung“ als Maxime der „Unterordnung des Gegenwartsvorteils unter das langfristige Gebot der Zukunft“ (Jonas (1979), S. 255).

¹⁴⁴² Zu den so verstandenen „Grenzen der Mehrheitsdemokratie“, vgl. schon Offe (1984), S. 164 u. Kielmansegg (1988), S. 109ff.

Prognose, dass dem steigenden Druck einer weltweiten ökologischen Krise nicht nur materielle Lebensstandards, sondern auch demokratische Freiheiten zum Opfer fallen würden, bis am Ende nur noch eine zu retten suchende Tyrannei übrigbliebe.“¹⁴⁴³ Unsere Eingriffsmöglichkeiten in die natürliche Umwelt tangieren demnach, so diese Folgerung, zugleich die Zukunft der Demokratie und setzen uns in die „Verantwortung, durch jetziges Tun in Freiheit künftigem Zwang zur Unfreiheit vorzubeugen“¹⁴⁴⁴. Ein „kultureller Wandel vom ressourcenintensiven zum ressourcensparenden Lebensstil“¹⁴⁴⁵ und die Bereitschaft der Bürger zu einer „Politik verantwortlicher Entsagung“¹⁴⁴⁶ wären in diesem Sinne durchaus zu den Voraussetzungen demokratischer Stabilität zu rechnen.

Wirtschaftlichkeit

„Wer a sagt, muss auch b sagen“, kann schliesslich auch heissen: Wer die nachhaltige Finanzierung elementarer infrastruktureller, administrativer oder sozialpolitischer Leistungen erwartet, sollte ebenso die entsprechenden Steuerlasten solidarisch mittragen, wie auf die Überladung des Staates mit Zuständigkeiten und Aufgaben verzichten.¹⁴⁴⁷ Zur politischen Ethik des Masshaltens gehört demnach auch – als Ausdruck „bürgerlicher Urteilskraft“¹⁴⁴⁸ – die Sorge um eine nachhaltige Balance zwischen den vom Staat erwarteten Leistungen und deren fiskalischer Grundlage. Aus konservativer Perspektive stehen dabei ebenso die Gewährleistung des finanziellen *Inputs* und die „Steuermoral“¹⁴⁴⁹ der Bürger im Fokus wie – häufiger allerdings – die Kritik an einer „Politik des dreisten Forderns“¹⁴⁵⁰ und einer „Anspruchsdynamik“¹⁴⁵¹, die den staatlichen *Output* überstrapaziert. Unter dem Stichwort einer „Ethisierung“ des Sozialstaats richten sich konservative Appelle an die Sensibilität der Bürger für die Kosten leistungsfähiger Sozialversicherungssysteme¹⁴⁵², die Bereitschaft zur Reduktion von Ansprüchen an staatliche Betreuung „in der Erfahrung objektiver Grenzen ihrer Erfüllbarkeit“¹⁴⁵³ und eine komplementäre „Kultur und Moralität der verantwortlichen Selbstgestaltung“¹⁴⁵⁴ des eigenen Lebens. Eigeninitiative und Selbstverantwortung werden

¹⁴⁴³ Jonas (2015), S. 543. Vgl. auch ders. (1979), S. 269.

¹⁴⁴⁴ Jonas (2015), S. 544.

¹⁴⁴⁵ Höffe (2012), S. 37.

¹⁴⁴⁶ Jonas (1979), S. 269.

¹⁴⁴⁷ Vgl. hierzu z.B. Crozier et al. (1975), S. 8 u. 163f., Huntington (1975), S. 103, Kielmansegg (1977), S. 130 u. Kristol (2011c), S. 191.

¹⁴⁴⁸ Lübbe (1987b), S. 134.

¹⁴⁴⁹ Vgl. z. B. Forsthoff (1964), S. 26.

¹⁴⁵⁰ Lübbe in Lindner (1982), S. 58.

¹⁴⁵¹ Klages (1981), S. 30.

¹⁴⁵² Lübbe (2001b), S. 142.

¹⁴⁵³ Lübbe (1985), S. 27.

¹⁴⁵⁴ Koslowski (1990), S. 39.

nach dieser Perspektive gerade als Ausdruck von Solidarität und sozialem Verantwortungsbewusstsein gewürdigt, das den Wunsch beinhaltet, der Allgemeinheit die Kosten des eigenen Tuns zu ersparen und sie dadurch zu schonen.¹⁴⁵⁵ Der für seine Subsistenzmittel selber verantwortliche Bourgeois ist demnach die Kehrseite des verantwortungsbewussten Citoyens – eine Verbindung, die in der „Doppeldeutigkeit des deutschen Wortes ‘Bürger‘“¹⁴⁵⁶ ausgedrückt ist und die Kant veranlasste, die auch ökonomische „Selbstständigkeit“ (statt wie in der Losung der Französischen Revolution die „Brüderlichkeit“) zu den erforderlichen Qualitäten einer politisch verantwortlichen „bürgerlichen Persönlichkeit“ zu rechnen.¹⁴⁵⁷ Die konservative Kritik an einer überbordenden „démocratie providentielle“¹⁴⁵⁸ muss insofern als Paternalismuskritik verstanden werden: Sie fasst sozialstaatliche Entlastungen, Unterstützungs- und Fürsorgeangebote weniger als Mittel zur Staatsbürgerqualifikation auf, denn als Instrumente der Korrumpierung und Entmündigung, die die „Risikowahrnehmungskompetenz“¹⁴⁵⁹ der Bürger schwächen, ihre Eigeninitiative bremsen und ihnen ersparen, „die Kosten der eigenen sozialen Sicherheit am eigenen Portemonnaie zu erfahren.“¹⁴⁶⁰

Auch solche sozialstaatskritischen Mässigungsappelle haben indes eine *demokratische* Stossrichtung. Denn in Analogie zur Warnung vor der Übernutzung natürlicher Güter hat die konservative Kritik einer vermeintlichen Überbeanspruchung wohlfahrtsstaatlicher Leistungen auch den Sinn, auf die Einengung politischer Handlungsspielräume zu verweisen, die die Auszehrung knapper Ressourcen nach sich zieht. Aus konservativer Perspektive wird nämlich ein *Ungleichgewicht* zwischen Leistungsansprüchen und Beitragsbereitschaft als entscheidende Ursache dafür angesehen, dass die Haushalte westlicher Wohlfahrtsstaaten allmählich aus der *Balance* geraten, was wiederum ein Anhäufen öffentlicher Schulden nach sich zieht.

¹⁴⁵⁵ Zu einem solchen Verständnis von Solidarität als Selbstverantwortung, vgl. etwa Nolte (2004), S. 154, Lübke (1978), S. 129 oder Gross (1990), S. 101f. Es durchzieht beispielsweise die berühmt gewordene „Ruck-Rede“ des damaligen deutschen Bundespräsidenten Roman Herzog im Jahr 1997, die das Ziel formulierte, „eine Gesellschaft der Solidarität anzustreben – nicht im Sinne der Maximierung von Sozialtransfers, sondern im Vertrauen auf das verantwortliche Handeln jedes Einzelnen für sich selbst und die Gemeinschaft“ (Herzog (1997), S. 246).

¹⁴⁵⁶ Sternberger (1980), S. 57.

¹⁴⁵⁷ Vgl. Kant (1912b) TP, AA VIII, S. 294ff. Zur Verbindung von Bourgeois und Citoyen, vgl. insb. Marquard (2004), S. 93 u. Marquard (2015), S. 253.

¹⁴⁵⁸ Schnapper (2002).

¹⁴⁵⁹ Sass (1990), S. 79.

¹⁴⁶⁰ Lübke (1987b), S. 134. Zu dieser Argumentation des korrumpierenden Sozialstaates, vgl. auch Kersting (2007), S. 108ff., Bolz (2009), S. 16f., Höffe (2009), S. 256f. oder Gross (1990), S. 98f. Sie hat einen Vorläufer in Wilhelm von Humboldts „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ und seiner Besorgnis darüber, dass „durch eine zu ausgedehnte Sorgfalt des Staates die Energie des Handelns überhaupt, und der moralische Charakter“ leide (Humboldt (1995), S. 33). Und natürlich klingt sie in der Warnung vor dem „pouvoir immense et tutélaire“ an, die der soziale und demokratische Staat in den Augen von Tocqueville darstellt (vgl. Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 324).

Staatsverschuldung ist aber eine Form der „Bereicherung gegenwärtiger auf Kosten künftiger Generationen“¹⁴⁶¹, die auch deren politische Entscheidungsfreiheit tangiert. Mit dem Wandel vom Steuer- zum Schuldenstaat ist angesichts steigender Zinsforderungen und Auflagen der Schuldner damit zu rechnen, dass die künftigen „finanzpolitische[n] Möglichkeiten immer drastischer schrumpfen“¹⁴⁶². Allein schon die Übertragung der politischen Macht vom Staatsvolk der Bürger zum Marktvolk der (internationalen) Gläubiger bedeutet dabei eine „innere Selbstentmachtung“¹⁴⁶³ der Demokratie.¹⁴⁶⁴ „Ce qui est en jeu“, so 2010 der französische Premierminister François Fillon zu seinen Rentenkürzungsplänen, „c’est la crédibilité financière de la France [...] et c’est ultimement, au fond, une part de notre souveraineté.“¹⁴⁶⁵ Dazu kommt, dass solche politische Selbstentmachtung zugunsten von Finanzinstituten und internationalen Kreditgebern auch dem Glauben der Bürger an das Versprechen demokratischer Selbstbestimmung kaum förderlich sein dürfte.¹⁴⁶⁶ Staatsbürgerliche Sorge um die Wirtschaftlichkeit und nachhaltige Finanzierbarkeit des Wohlfahrtsstaats ist deshalb selbst nicht nur eine Forderung der (intergenerationellen) Gerechtigkeit¹⁴⁶⁷, sondern auch der Demokratie. Ohne die gesellschaftliche Verankerung einer „Victorian fiscal morality“¹⁴⁶⁸, die die Bürger zur Schonung des Staates und einer entsprechenden selbstverantwortlichen Lebensführung in die Pflicht nimmt, droht die Demokratie, so die konservative Sicht, sich selber ihre Spielräume zu verbauen und sich letztlich zu diskreditieren.

Aus den knappen Ausführungen zur Tragweite einer konservativen politischen Ethik des Masshaltens sollte deutlich geworden sein, dass die von den Bürgern erwartete Bereitschaft, Lasten, Opfer und Einschränkungen zu tragen, nicht einfach als Ausdruck von Askese zu deuten ist. Vielmehr erhält der Gedanke des Masshaltens einen spezifisch demokratischen Sinn vor

¹⁴⁶¹ Münkler (2012a), S. 35.

¹⁴⁶² Kersting (2007), S. 89f. Vgl. hierzu auch Schmidt (2000), S. 512, Höffe (2009), S. 36 u. Münkler (2012a), S. 35. In der Diagnose ähnlich, wenngleich in der Ursachenanalyse grundverschieden: Streeck (2013), S. 117ff., Schäfer/Streeck (2013), S. 1f. u. 17f., Offe (2013b), S. 47f. u. ders. (2015), S. 15.

¹⁴⁶³ Höffe (2009), S. 115.

¹⁴⁶⁴ Vgl. hierzu Chesnais (2010), S. 13ff. u. Streeck (2013), S. 117ff.

¹⁴⁶⁵ Zit. in: Horny, Gérard: „La France n’obéit pas aux marchés mais fait ce qu’ils demandent“. *Slate France*, 1.7.2010 (<http://www.slate.fr/story/23939/france-marches-speculation-rigueur-retraite-euro> [19.9.2018]).

¹⁴⁶⁶ Vgl. Streeck (2016), S. 90ff.

¹⁴⁶⁷ Vgl. Kersting (1999), S. 38f. u. Bolz (2009), S. 178: „Die Tapferkeit des Bürgers bewährt sich darin, dass er in der [...] Funktionsfähigkeit der sozialen Systeme das moderne Äquivalent für Gerechtigkeit anerkennt.“ Siehe hierzu auch Rawls (1979), S. 319-332, der investives *Ansparen* und konservierendes *Aufsparen* knapper Ressourcen (und also präventives *Ersparen* künftiger Engpässe) als eine Pflicht der „Gerechtigkeit zwischen den Generationen“ beschreibt, die mit der Idee der Demokratie tendenziell konfligiert.

¹⁴⁶⁸ Buchanan (2000), S. 489.

dem Hintergrund der Einschätzung, dass sein Fehlen dem Staat wichtige Ressourcen vorenthält, ohne die ihm die Gefahr der Blockade und Paralyse droht. Die konservativen Appelle an gegenwärtige individuelle Verzichtleistungen erklingen mit Blick auf die Notwendigkeit zur Vermeidung solcher künftigen *kollektiven Übel*, die auch die Einschnürung politischer Handlungsspielräume durch ein enges Korsett von Sachzwängen bedeuten. Es verbindet die Bedrohungslagen des militärischen Konflikts, des ökologischen Kollapses und des fiskalischen Konkurses, dass sie „Klammern um den Handlungsraum der Politik“¹⁴⁶⁹ bilden, die eine Unterwanderung demokratischer Autonomie bedeuten. Umgekehrt können die realistischen (etwa sicherheitspolitischen, ökologischen oder fiskalischen) Kontextbedingungen kollektiver Selbstbestimmung – nicht anders als saubere Luft, die gesicherte Versorgung mit Trinkwasser, eine flächendeckende medizinische Grundversorgung oder ein funktionierender Finanzmarkt – als *kollektive Güter* aufgefasst werden: Von deren Gewährleistung haben Alle etwas, deren Bereitstellung ist aber mit Lasten und Entbehrungen verbunden, denen sich zu entziehen, um sie anderen Teilen der Gesellschaft oder späteren Generationen aufzubürden, für jeden Einzelnen durchaus Anreiz besteht.¹⁴⁷⁰ Aus dieser Warte betrachtet sind die konservativen Rufe nach „bürgerlichen“ Tugenden wie „Disziplin und Opferbereitschaft“¹⁴⁷¹, Selbstbescheidung und Eigenverantwortung, Sparsamkeit und Steuermoral und noch die Forderungen nach einer Reduktion von Ansprüchen an den Sozialstaat auch als Appelle an die Bereitschaft der Bürger zu (Verzichts-)Leistungen für demokratische Kollektivgüter zu verstehen, an denen sie teilzuhaben beanspruchen.

Auch in einer solchen Kollektivgutorientierung lässt sich eine wichtige Dimension von Zivilität sehen: Die Disposition zur „Unterordnung kurzfristiger Regungen unter das Gebot einer gewohnheitsmässigen Langsicht“¹⁴⁷², von Norbert Elias als Kennzeichen des abendländischen *Zivilisationsprozesses* betrachtet, wird von konservativen Autoren auch mit

¹⁴⁶⁹ Kielmansegg (1988), S. 33.

¹⁴⁷⁰ Der Begriff der *collective* (respektive auch *social* oder *public*) *goods* wurde in der US-amerikanischen Finanzwissenschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts mit Blick auf das Problem des Marktversagens bei ihrer Bereitstellung entwickelt. Kollektivgüter zeichnen sich, grob gesagt, durch zwei Kriterien aus: (1) Ihre Inanspruchnahme durch jemanden beeinträchtigt nicht die Möglichkeit für jemand anderes, sie ebenfalls in Anspruch zu nehmen. Dies ist das von Paul Samuelson definierte Kriterium der *Nichtrivalität* des Konsums (vgl. Samuelson (1954), S. 387). (2) Von ihrer Inanspruchnahme oder ihren Vorteilen kann niemand effektiv ausgeschlossen werden. Das ist das von Richard Musgrave aufgestellte Kriterium der *Nichtausschliessbarkeit* (vgl. Musgrave (1969), S. 127ff.). Durch beide Charakteristika fehlt der Anreiz potentieller Konsumenten, an ihren Produktions- oder Bereitstellungskosten teilzuhaben. Während *Nichtrivalität* und *Nichtausschliessbarkeit* allenfalls für Phänomene wie öffentliche Sicherheit oder ein gutes Klima gelten, sind sie zumeist jeweils nur in Graden erfüllt. Zum Begriff des Kollektivguts, zur Problematik mangelnden Bereitstellungsanreizes und zu deren Bedeutung für die Demokratie, vgl. Stiglitz (2000), S. 127ff., Miller (2004), S. 127ff., Kallhoff (2011), S. 13ff. u. Wingert (2016), S. 836ff.

¹⁴⁷¹ Crozier et al. (1975), S. 7 [Übers.: R.M.].

¹⁴⁷² Elias (1991), S. 338.

Bezug auf die Stabilität des politischen Kollektivs zu tragender Bedeutung erhoben. Raymond Aron beispielsweise beschwört in diesem Sinne – auch und gerade nach Jahren des Krieges demokratischer gegen totalitäre Regime – die „capacité de sacrifices pour la cause commune“¹⁴⁷³. Daniel Bell sieht – vor dem Hintergrund sich anbahnender Krisen des Kapitalismus – im Widerstand gegen die Versuchung, eigene Vorteile auf Kosten des langfristigen Gemeinwohls herauszuschlagen, das zentrale Merkmal einer staatsbürgerlichen Haltung, die er als „sense of *civitas*“ bezeichnet.¹⁴⁷⁴ Und Edward Shils bezeichnet als „substantive *civility*“ die Bereitschaft, partikulare, individuelle und beschränkte Interessen zu mässigen und dem Gemeinwohl – und meine dies nur „the continued existence of the collectivity“ – einen Vorrang einzuräumen.¹⁴⁷⁵

Vor diesem Hintergrund gilt die scharfe Kritik konservativer Autoren einem permissiven liberalen Zeitgeist, der individuelle Ansprüche auf möglichst umfassende Freiheitsräume und die Verteidigung gewohnter Anrechte dem kollektiven Interesse Aller an einem geordnet steuerbaren Gemeinwesen voranstellt. Wiederum mag der demokratische Sinn einer politischen Ethik des Masshaltens im Lichte der *Untugenden* deutlich werden, die im Fokus konservativer Kulturkritik stehen. Verurteilt werden darin ein „Anspruchsdenken“, das den Staat als anonyme Dienstleistungsinstanz missversteht, „Selbstbezogenheit“ und „Narzissmus“ in den Forderungen nach Anerkennung und Würdigung privater Lebensentwürfe, „Opfer- und Härtescheu“ angesichts der Zumutung, die Lasten (von Sondermülldeponien bis zum Wehrdienst) kollektiver Leistungen mitzutragen und ein „bourgeois Hedonismus“, der ob der Gewöhnung an steigende Konsummöglichkeiten den Sinn für deren sozialen und ökonomischen Kosten taub werden lässt.¹⁴⁷⁶ Solche Urteile gemahnen an Platons Kritik an einer „demokratischen Sinnesart“, deren „Übermut und Willkür, Verschwendung und Schamlosigkeit“ und „unersättliche Gier“ den Untergang der demokratischen Staatsform selber vorbereite.¹⁴⁷⁷ Doch anders als bei Platon sind sie weniger als Ausdruck von Kritik an der Demokratie an sich zu verstehen, denn als Ausdruck der Sorge um ihre Nachhaltigkeit im Zeichen präsumtiver „Erschöpfung einer kollektiven Transzendenz“¹⁴⁷⁸. Sie finden heute ein Echo in einer politischen Publizistik, die scheinbar gefährdete „bürgerliche Tugenden wie Fleiss, Mässigung oder Eigenverantwortung“ dem Narzissmus einer „gesättigten

¹⁴⁷³ Aron (1946) 282.

¹⁴⁷⁴ Vgl. Bell (1996), S. 245.

¹⁴⁷⁵ Vgl. Shils (1991), S. 16. Vgl. auch Shils (1997), S. 78, 335 u. 345f.

¹⁴⁷⁶ Als Beispiele für solche konservativen kulturkritischen Warnrufe, vgl. Marquard (2015), S. 256f., Strauss (1999), S. 61ff., Nipperdey (1990), S. 30f., Matz (1985), S. 367, Bell (1996), S. 277 u. Schnapper (2002), S. 260ff.

¹⁴⁷⁷ Platon (1989) 557bff. Zu Platons entsprechender Demokratiekritik, vgl. auch Rebentisch (2012), S. 29ff.

¹⁴⁷⁸ Schnapper (2002), S. 263 [Übers.: R.M.].

Konsumgesellschaft“ entgegenhält, die in ihren Ansprüchen auf umfassende Bedürfnisbefriedigung, „vollendete Gerechtigkeit“ und diskriminierungsfreies Zusammenleben die chronische Überforderung eines als „Kundendienstzentrale“ missverstandenen Staates in Kauf nimmt.¹⁴⁷⁹ Einer in ihren Konsequenzen als verheerend erachteten und für spezifisch „westlich“ gehaltenen „Anspruchs- und Anrechtsmentalität“ werden dann „fernöstliche Lektionen“ in Sachen Disziplin und Bescheidenheit erteilt.¹⁴⁸⁰

8.1.3. Republikanismus der Kollektivgutpraxis

Gewiss ist Kritik am tendenziell elitären Demokratieverständnis des politischen Konservatismus ebenso angebracht wie etwa an der Verkürzung von Verantwortungsbewusstsein auf Sozialstaatsabbau und der Gleichsetzung von Gerechtigkeitsansprüchen mit Neid, Nörgelei und Narzissmus. Doch wer die hier nur knapp skizzierten konservativen Zurückhaltungs- und Mässigungsappelle bloss als „Aufruf zum politischen Quietismus“¹⁴⁸¹ gegenüber einer sich abnabelnden politischen Elite oder als ideologische Vorarbeit zum neoliberalen Sozialstaatsrückbau im Dienste der ohnehin Privilegierten versteht, übersieht, dass sie eine genuin „konservative Sorge um die Demokratie“¹⁴⁸² und ihre Kontextbedingungen zum Ausdruck bringen. Der für demokratische Stabilität erforderliche Gemeinsinn, der hier in den Blick gerät, ist eine Sensibilität für die politischen Hierarchien und die strategischen, ökologischen und fiskalischen Umstände, unter denen Steuerungsmöglichkeiten und Spielräume zur absichtsvollen Beeinflussung eines gemeinsamen Schicksals verbleiben. An diesen Kontextbedingungen kollektiver Selbstbestimmung besteht präsumtiv ein „öffentliches Interesse“¹⁴⁸³, sie sind aber nicht ohne die „Inanspruchnahme oder Beschränkung individueller Handlungsmöglichkeiten oder Ressourcen“¹⁴⁸⁴ zu haben. Die Zügelung politischer Partizipationsansprüche und die Mässigung sozialstaatlicher Teilhabeansprüche sind, so gesehen, (gewiss streitbare) Ausdrucksformen einer generellen Disposition zu individuellen Verzichtsleistungen, ohne die

¹⁴⁷⁹ Wirz, Claudia: „Das Land, wo die Neurosen blühen. Narzissmus ist keine bürgerliche Tugend“. *Neue Zürcher Zeitung*, 24.8.2016 (<http://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/narzissmus-ist-keine-buergerliche-tugend-das-land-wo-die-neurosen-bluehn-ld.112544> [19.4.2017]).

¹⁴⁸⁰ Schöttli, Urs: „Ansprüche? Pflichten! Was der Westen von Asien lernen kann“. *Neue Zürcher Zeitung*, 23.9.2016 (<http://www.nzz.ch/feuilleton/was-der-westen-von-asien-lernen-kann-ansprueche-pflichten-ld.11841> [19.4.2017]).

¹⁴⁸¹ Frankenberg (1997), S. 117. In diesem Sinne auch Eribon (2007), S. 120.

¹⁴⁸² Kleger (1990), S. 115.

¹⁴⁸³ Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, dass die von Daniel Bell und Irving Kristol gegründete Zeitschrift, die über vierzig Jahre hinweg das wichtigste Sprachrohr neokonservativer Theorie und Publizistik in den USA bildete, den Titel *The Public Interest* trug (vgl. hierzu Kristol (2011b)).

¹⁴⁸⁴ Scharpf (1993a), S. 26.

einem demokratisch organisierten Staat die Ressourcen zu seiner Funktions- und Problemlösungsfähigkeit abhandeln.¹⁴⁸⁵ Das konservative Verständnis von Zivilität als *demokratische Selbstkontrolle* meint in diesem Sinne generell die Zumutung, kurzfristige Partikularinteressen im Lichte der „Funktionsimperative“¹⁴⁸⁶ eines demokratisch organisierten Kollektivs zu reflektieren und gegebenenfalls zurückzustellen.

Im Insistieren auf der politischen (und nicht bloss ökonomischen) Bedeutung einer gelingenden Kollektivgutpraxis zeigt sich dabei der *republikanische* Kern einer konservativen politischen Ethik der Selbstbescheidung. Schon für Cicero hatte unter den *mores* der *res publica* die Mässigung des Konsums und der Ansprüche an das Gemeinwesen eine zentrale Stellung.¹⁴⁸⁷ Und anders als es etwa Charles Taylor in der Absicht polemischer Abgrenzung darstellt¹⁴⁸⁸, bestehen durchaus Konvergenzen eines konservativen demokratischen Minimalismus im Gefolge Schumpeters (der mit der Klage über das weitgehende Fehlen gemeinschaftsorientierter Zustimmungsmotivationen die Forderung nach verantwortungsvoller partizipativer *Zurückhaltung* gegenüber der politischen Führung verknüpft) mit Verfechtern eines zeitgenössischen partizipativen Republikanismus wie Taylor oder Michael Sandel (die ein verstärktes *Engagement* im politischen Prozess gerade unter der Annahme fordern, dass dadurch die Orientierung eines Jeden am Wohl des Gemeinwesens gefördert wird).¹⁴⁸⁹ Diese Konvergenzen zeigen sich nicht nur in wiederkehrenden Verweisen konservativer wie republikanischer Autoren auf die Opferbereitschaft, die die Demokratie den Bürgern abverlangt.¹⁴⁹⁰ Sie zeigen sich auch im konservativen Bewusstsein dafür, dass solcher Opferbereitschaft eine auch affektive Bindung und loyale Einstellung gegenüber ererbten und erprobten (demokratischen und freiheitlichen) Traditionen und Institutionen zugrunde liegt und eine aus gemeinsamen Erfahrungen erwachsende politische „Wir-Identität“¹⁴⁹¹. So führen konservative Vordenker einer nicht ethnisch oder sprachlich bestimmten Idee der (Willens-)Nation wie Ernest Renan die Bereitschaft für „die Opfer, die der Verzicht des einzelnen

¹⁴⁸⁵ Dass aus konservativer Perspektive das Schwinden dieser Disposition und eines „Gefühl[s] für Wirklichkeit und Verantwortlichkeit“ (Schumpeter (2005a), S. 411), das sie voraussetzt, unter Bedingungen der Massendemokratie in teils bedauerndem, teils zynischem Unterton konstatiert wird, mindert nicht die Relevanz, die ihr aus dieser Warte für ein nachhaltig funktionstüchtiges demokratisches Gemeinwesen beigemessen wird.

¹⁴⁸⁶ Münkler (1992), S. 25.

¹⁴⁸⁷ Vgl. z.B. Cicero (1999), Rep. 4.7-8.

¹⁴⁸⁸ Vgl. Taylor (2001), S. 13ff. (insb. S. 15f.).

¹⁴⁸⁹ Vgl. z.B. Taylor (2001), S. 23 u. Sandel (1996), S. 5f.

¹⁴⁹⁰ Vgl. z.B. Kolnai (1972), S. 105, Crozier et al. (1975), S. 4 u. Guggenberger (1975a), S. 41. Auch Charles Taylor (2001), S. 15, spricht von den „persönlichen Opfern [seitens der Bürger, R.M.], die die Pflege ihres Gemeinwesens mit sich bringt“, während Michael Sandel (1995), S. 55, die Bereitschaft zur Opferung des Eigeninteresses zugunsten des Gemeinwohls zum Inbegriff der Bürgertugend erklärt.

¹⁴⁹¹ Elias (1987), S. 210. Vgl. hierzu auch Scharpf (1993a), S. 26 u. ders. (1993b), S. 165.

zugunsten der Gemeinschaft fordert“¹⁴⁹², auf das Bewusstsein für ein geteiltes historisches Erbe zurück, das es zu würdigen und als „plébiscite de tous les jours“¹⁴⁹³ zu bekräftigen gilt – ein Bewusstsein, für das in der republikanischen Tradition der heute etwas verstaubt wirkende Begriff des Patriotismus geprägt wurde.¹⁴⁹⁴ Selbst Schumpeter, den man gewiss nicht in eine Ahnenreihe republikanischer Autoren stellen würde, rechnet in diesem Sinne die „Treue zum Land [und] zu den Strukturprinzipien der bestehenden Gesellschaft“ zu den tragenden Voraussetzungen einer funktionsfähigen Demokratie.¹⁴⁹⁵

Hier wird schon deutlich, dass die konservative politische Ethik mit einem Sinn für die demokratische Bedeutung von *Grenzen* zu tun hat: „[T]here is a meaning and significance to boundaries“¹⁴⁹⁶. Gemeint sind zunächst die Grenzen der Größe politischer Gebilde, die noch ein Mass an Identifikation der Bürger mit dem Gemeinwesen in Aussicht stellt, das die von ihnen verlangte Opferbereitschaft erwarten lässt. Mit der *Entgrenzung* demokratischer Politik, so das Argument, mit dem sich heute etwa auch ein supranationales semidemokratisches Projekt wie die EU konfrontiert sieht, werden die „*limits of loyalty*“¹⁴⁹⁷ der Bürger gegenüber einem politischen Kollektiv spürbar, das von ihrer Bereitschaft zu Verzichtleistungen, Freiheitseinschränkungen und finanziellen Beiträgen zehrt.¹⁴⁹⁸ Gemeint sind sodann aber vor allem auch die von konservativen Autoren im Anschluss an den Club of Rome-Report häufig in Erinnerung gerufenen „Grenzen des Wachstums“¹⁴⁹⁹. Damit ist nicht nur die „Belastbarkeitsgrenze [...] des geophysikalisch-biologischen Systems der Erde“¹⁵⁰⁰ gemeint, sondern auch die Grenze an Forderungen, Begehrlichkeiten und Mitbestimmungsambitionen, die ein leistungsfähiges, demokratisch organisiertes politisches System auf Dauer erträgt, mithin auch die Begrenzung staatlicher Zuständigkeiten allein auf solche Politikfelder, in denen das freie Spiel der Marktkräfte offensichtlich dysfunktional würde. Mit der „*réticence à fixer des frontières*“¹⁵⁰¹, der Übertretung oder Missachtung gewisser *Anspruchsgrenzen*, so die konservative Perspektive auf das Problem demokratischer Stabilität, nähert man sich den

¹⁴⁹² Renan (1996), S. 242 [Übers.: R.M.].

¹⁴⁹³ Renan (1996), S. 241.

¹⁴⁹⁴ Zur republikanischen Sicht auf den Zusammenhang von Demokratie und Patriotismus, vgl. Viroli (1995), z.B. S. 174ff. u. Taylor (1996). Zur demokratischen Bedeutung von Patriotismus aus neokonservativer Perspektive, vgl. Kristol (2011c), S. 192.

¹⁴⁹⁵ Schumpeter (2005a), S. 469.

¹⁴⁹⁶ Glazer (1996), S. 63.

¹⁴⁹⁷ Glazer (1996).

¹⁴⁹⁸ Für einen entsprechenden „Case for Nations“ aus konservativer Sicht, vgl. Scruton (2017).

¹⁴⁹⁹ Vgl. z.B. Lübke (1975), S. 69, Kaltenbrunner (1975), S. 135, Koslowski (1985), S. 204f., Hornung (2012), S. 230.

¹⁵⁰⁰ Lübke (1975), S. 69.

¹⁵⁰¹ Schnapper (2014), S. 221.

Funktionsgrenzen eines demokratischen Gemeinwesens, das seinen Kernaufgaben langfristig und gegenüber allen Bürgern gerecht werden muss.¹⁵⁰²

8.2. Liberale Perspektiven: Zivilität als „Sinn für politische Gerechtigkeit“

Eine zweite Sichtweise auf das Problem demokratischer Stabilität, die ich als normativistisch bezeichnet habe, stellt nicht in Abrede, dass die Ausbildung einer Wir-Identität und die Bereitschaft, zur Bereitstellung politischer Kollektivgüter beizutragen, wichtig sind, damit demokratische Selbstregierung auf Dauer möglich ist.¹⁵⁰³ Aber sie hebt in den Vordergrund, dass über die relevanten Güter und Staatszwecke nicht weniger als über das relevante „Wir“-Verständnis unter *normativen* Rahmenbedingungen muss entschieden werden können, die den Bürgern einen Status als freie und einander ebenbürtige zusichern. Das politische Grundgut der Bürger par excellence ist aus dieser Sicht das „Gut der Gerechtigkeit und der gesellschaftlichen Grundlagen ihrer wechselseitigen Selbstachtung“¹⁵⁰⁴ und der Begriff des Gemeinwohls geht tendenziell in demjenigen der Gerechtigkeit auf. Die Sorge, die hier im Zentrum steht, betrifft nicht so sehr die Unfähigkeit der Demokratie, gewisse zentrale Staatsfunktionen zu erfüllen, sondern ihre Fähigkeit, ihre freiheitlichen und egalitären Grundlagen anzugreifen. Das massgebliche Destabilisierungsszenario aus dieser Perspektive ist weniger die Dysfunktion des Staates als die progressive *Dominanz* eines Teils der Gesellschaft über andere, wo nicht durch Verpflichtung auf gerechte Rahmenbedingungen des politischen Kräftemessens gewährleistet ist, dass alle Bürger gleiche Berechtigungen und gleich lange Spiesse besitzen. Paradigmatisch sind etwa, so habe ich im 2. Kapitel gezeigt, die Befürchtung einer fatalen wechselseitigen Beförderung sozioökonomischer und politischer Ungleichheiten, respektive kultureller und politischer Hegemonialverhältnisse.¹⁵⁰⁵

Ich habe diese Sicht auf das Stabilitätsproblem, gemäss der das Offenheitsversprechen der Demokratie angesichts der sie kennzeichnenden normativen Verbindlichkeiten relativiert

¹⁵⁰² Vgl. Guggenberger (1975b), S. 37.

¹⁵⁰³ Für Rawls (1999d), S. 622, gehört zum politischen Liberalismus wesentlich „some notion of the *common good* in the form of the means provided to assure that people can make use of their liberties“ [Hervorhebung: R.M.]. Und Dworkin (1989), S. 499, argumentiert für eine „liberal view of integration“, die der Zumutung der „*identification with community*“ durchaus eine hohe Bedeutung beimisst [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Dworkin (1999), S. 125f.

¹⁵⁰⁴ Rawls (1988), S. 270 [Übers: R.M.].

¹⁵⁰⁵ Während Libertäre wie Hayek dabei an die sukzessive Machtsteigerung einer umverteilungsfreundlichen zahlenmässigen Mehrheit denken, steht bei egalitär-liberalen Denkern wie Rawls oder Dworkin die Gefahr im Zentrum, dass sich ökonomische Macht oder kulturelle Hegemonie in dauerhafte politische Dominanz ummünzen lassen könnten.

werden muss, im ersten Teil der Arbeit in Auseinandersetzung mit Rawls und Dworkin dargestellt. Es ist insgesamt die Perspektive eines egalitären „politischen Liberalismus“, der – im Unterschied etwa zum Neoliberalismus – in den sozialen und politischen Ermächtigungsbedingungen individueller Freiheit feste Bestandteile eines genuin liberalen Forderungskatalogs erkennt. Im Versprechen demokratischer Selbstregierung sieht er die *moralische* Idee ausgedrückt, dass Menschen Respekt vor ihrer Fähigkeit als Personen verdienen, ihr Handeln an Gründen und selbständig gefällten Urteilen auszurichten.¹⁵⁰⁶ Sie müssen sich deshalb auch als Urheber und Autoren der Regeln verstehen können, die für sie gelten. Und gerade wo diese Regeln der *Form* nach rechtlicher Art und mit staatlicher Durchsetzungsgewalt bewehrt sind, muss deshalb, so das „liberale Prinzip der Legitimität“¹⁵⁰⁷, zumindest auch gewährleistet sein, dass die Bürger bei der Ausgestaltung ihres *Inhaltes* nicht einfachhin übergangen werden.

Nun hängen auch aus liberaler Perspektive politische Gemeinwesen, die das moralische Ideal politischer Autonomie hochhalten, nicht allein von (verfassungs-)rechtlichen Restriktionen, sondern auch von „Niveau und Qualität bürgerlicher Tugenden“¹⁵⁰⁸ ab. Gewiss ist die Auszeichnung bestimmter Tugenden und das Interesse für den „politischen Charakter der Bürger“¹⁵⁰⁹ nicht selbstverständlich für eine politische Denktradition, die sich gerade durch grösstmögliche Zurückhaltung hinsichtlich der Bestimmung sinn- und wertvoller Lebensformen kennzeichnet.¹⁵¹⁰ Doch haben liberale Autoren nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit kommunitaristischen Einwänden zugestanden, dass politische Gemeinwesen, die der individuellen Selbstbestimmung grösstmöglichen Raum zu geben und politische Dominanzverhältnisse zu minimieren versprechen, nebst einer *rechtlichen Grundstruktur* auch auf eine entsprechende *moralische Infrastruktur* bauen können: „[T]he operation of liberal institutions and the functioning of liberal society“, so etwa William Galston, „are affected in important ways by the character and belief of individuals (and leaders) within the liberal polity“¹⁵¹¹. Dieser Einsicht entsprechend verstehen Verfechter eines selbstkritisch gewordenen politischen Liberalismus den Verzicht auf Rechenschaft über seine eigenen ethischen Grundlagen und über spezifisch liberale Tugenden als ein „neutralistisches

¹⁵⁰⁶ Charles Larmore (2016), S. 792f., erkennt in diesem Sinne im „Prinzip des Respekts vor Personen“ die moralische Basis des politischen Liberalismus. Vgl. auch Larmore (2015), S. 76ff., Larmore (2008), S. 148f. u. Larmore (1996), S. 136ff.

¹⁵⁰⁷ Rawls (2005), S. 217. Vgl. auch Larmore (2015), S. 75.

¹⁵⁰⁸ Macedo (1990), S. 3 [Übers.: R.M.].

¹⁵⁰⁹ Rawls (2001), S. 118 [Übers.: R.M.].

¹⁵¹⁰ Vgl. z.B. Özmen (2016), S. 823 u. Kallhoff (2013), S. 127f., die in diesem Zusammenhang von einem „Dilemma des politischen Liberalismus“ spricht.

¹⁵¹¹ Galston (1991), S. 245.

Selbstmissverständnis“¹⁵¹², wenn nicht gar als „liberaldemokratische Häresie“¹⁵¹³. Neben Rawls und Dworkin haben deshalb auch profilierte liberale Stimmen wie Judith Shklar oder Ralf Dahrendorf immer wieder betont, dass die Stabilität der freiheitlichen Grundlagen demokratischer Gemeinwesen auch von der gesellschaftlichen Verankerung liberaler Haltungen und Einstellungen und einer „demokratischen Kultur der Wachsamkeit“¹⁵¹⁴ gegenüber Versuchen zu ihrer Unterhöhlung zehrt. Ihr gemeinsamer Fluchtpunkt kann mit einer Formel von Rawls als „Sinn für politische Gerechtigkeit“¹⁵¹⁵ bezeichnet werden.

Auch aus liberaler Warte ist dies eine Zumutung, die sich zunächst und gerade an politische Verantwortungsträger richtet. Ohne das Rechtsbewusstsein staatlicher *Beamten*, die Regeln der Fairness und Grenzen legitimer Machtausübung verinnerlichen und den Versuchungen des Missbrauchs und der Korruption widerstehen, so hat Judith Shklar acht Jahre vor Watergate festgehalten, besteht eine demokratische Rechtsordnung nur auf dem Papier.¹⁵¹⁶ Die Ungeduld in der politischen *Exekutive* über die Zumutung, ihre Entscheidungen auf informierte und besonnene parlamentarische und publizistische Debatten zu stützen und den Betroffenen darüber Rechenschaft abzulegen, so Ralf Dahrendorf mit Blick auf das Italien Silvio Berlusconi, zeugt von einem „Verfall der demokratischen Kultur“¹⁵¹⁷. Und wo in der *Justiz* persönliche Interessen oder ideologische Vereinnahmungen den Ausschlag zu geben beginnen, so Thomas Spragens, degeneriert Recht zu Macht.¹⁵¹⁸ Insbesondere von Vertretern der Gerichtsbarkeit wird aus liberaler Sicht die Fähigkeit und Bereitschaft erwartet, in ihrer Urteilsfindung nicht nur an positivrechtlichen Regeln, sondern auch an moralischen Normen des gerechten politischen Zusammenlebens unter freien und gleichen Bürgern Mass zu nehmen. Mit Rawls und Stephen Macedo ist in diesem Zusammenhang an „judicial virtues“ wie „Unparteilichkeit und Umsicht“, eine Vorstellungskraft für die Tragweite von Entscheidungen und eine Sensibilität für die spezifischen Anliegen und Umstände derer zu erinnern, die das Recht anrufen.¹⁵¹⁹ Und mit Dworkin ist zu betonen, dass gerade in schwierigen Fällen, in denen das geltende Recht vage bleibt oder unterschiedliche Rechtsnormen gegeneinander abzuwägen sind, der Schutz einer liberaldemokratischen Gesellschaftsordnung auch von der Bereitschaft

¹⁵¹² Kersting (1997), 453. Vgl. auch Kersting (2010), S. 34.

¹⁵¹³ Callan (2004), S. 75.

¹⁵¹⁴ Dahrendorf (2002), S. 92. Vgl. entsprechend auch Shklar (1991), S. 5f. u. Shklar (2013), S. 53f.

¹⁵¹⁵ Rawls (2005), S. xlv [Übers. u. Hervorhebung: R.M.]. Rawls entwickelt sein Konzept des Gerechtigkeitssinns in Anlehnung an Rousseaus *Émile* schon acht Jahre vor Erscheinen der *Theory of Justice*. Vgl. Rawls (1999c), sowie Rousseau (1969), S. 358f., der unter „justice et bonté“ nicht bloss verstandesgemäss eingerichtete soziale Zustände versteht, sondern „de véritables affections de l’âme éclairée par la raison“.

¹⁵¹⁶ Shklar (1986), S. 1ff.

¹⁵¹⁷ Dahrendorf (2002), S. 92. Vgl. auch ders. (2000), S. 312.

¹⁵¹⁸ Vgl. Spragens (1999), S. 223.

¹⁵¹⁹ Vgl. Rawls (2001), S. 170f., Rawls (1979), S. 561. u. Macedo (1990), S. 275f.

und Fähigkeit herkulischer Richter abhängt, den „standpoint of political morality“¹⁵²⁰ einzunehmen und autoritative moralische Prinzipien, die das Rechtsgefüge insgesamt präsumtiv durchziehen, gegen eigene Vorlieben wie gegen politischen Druck und aktuelle Stimmungslagen in Stellung zu bringen.¹⁵²¹

Darüber hinaus richtet sich die Zumutung eines politischen Gerechtigkeitssinns aber an alle Gesellschaftsmitglieder, soweit sie in vielfältiger Weise auf die rechtlichen Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens einwirken. Die aus liberaler Warte gewürdigten „Charaktereigenschaften der Bürger eines gerechten und stabilen Verfassungsstaates“¹⁵²² lassen sich dabei tentativ zu zwei Bündeln zusammenfassen, die ich unter den Stichworten des politischen Respekts und der zivilen Solidarität behandeln möchte.

8.2.1. Respekt

Zum einen sind solche „cooperative virtues of political life“¹⁵²³ gefragt, die die *Rechtfertigung der Grundstruktur* der Gesellschaft betreffen, mithin in der politischen Öffentlichkeit das Anliegen zu erkennen geben, die grundlegenden Regeln des Zusammenlebens für alle Gesellschaftsmitglieder akzeptabel zu machen. Gerechtigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang die „Rechtfertigbarkeit politischer und sozialer Verhältnisse“¹⁵²⁴ und einen Sinn für politische Gerechtigkeit zu haben meint: „giving one another justice“¹⁵²⁵, *einander gerecht zu werden* als Bürger mit dem legitimen Anspruch, in der politischen Auseinandersetzung über die verbindlichen Regeln des sozialen Miteinanders gleichermassen Berücksichtigung zu finden.¹⁵²⁶ Es geht hier im Kern um die Vermeidung *willkürlicher* Machtausübung und das Bestreben, politische Vorhaben nicht einfach durchzusetzen, wo die politischen Kräfteverhältnisse dies zulassen, sondern sie auf eine Weise politisch zur Geltung zu bringen, die es auch den Gegnern erlaubt, sie für sich zu akzeptieren. Zu den liberalen Tugenden gehört in diesem Sinne die „Bereitschaft, andere auf halbem Wege zu treffen“¹⁵²⁷ und sich, wo es um „teilbare Konflikte des Mehr-oder-Weniger“¹⁵²⁸ geht, auf die zuweilen

¹⁵²⁰ Dworkin (1986), S. 256.

¹⁵²¹ Vgl. Dworkin (1978), S. 123ff.

¹⁵²² Rawls (2005), S. 195, Anm. 29 [Übers.: R.M.].

¹⁵²³ Rawls (2001), S. 116.

¹⁵²⁴ Forst (2015), S. 193.

¹⁵²⁵ Rawls (1988), S. 269.

¹⁵²⁶ Vgl. Dworkin (1999), S. 125: „[C]itizens [...] must show equal concern for fellow citizens in their political lives“.

¹⁵²⁷ Rawls (2005), S. 163 [Übers.: R.M.].

¹⁵²⁸ Hirschman (1994), S. 301.

beschwerliche Suche nach Kompromissen mit den politischen Gegenspielern einzulassen.¹⁵²⁹ Dazu gehört vor allem aber auch – gerade wo Mehrheitsentscheidungen aus pragmatischen Gründen unvermeidlich sind – „eine gewisse Empfänglichkeit für die Anliegen und Umstände Anderer“¹⁵³⁰, mithin die Bereitschaft, sich vorgängig mit ihren Standpunkten, Einwänden und Vorbehalten auseinanderzusetzen und sich für ihre Lebenslagen zu interessieren. Erst aus dem Bemühen, „das eigene Urteil prüfend an das Urteil anderer zu halten“¹⁵³¹ und auch verstörenden Begegnungen nicht aus dem Weg zu gehen, erwächst nämlich, mit Kant gesprochen, eine „erweiterte Denkungsart“, die uns auf die blinden Flecken der eigenen Weltsicht aufmerksam werden lässt. Hannah Arendt und Andere sehen hier in Kants Spur die demokratische Bedeutung einer Geselligkeit, die der politischen Urteilskraft zugutekommt, und den Inbegriff eines *sensus communis*, von dem demokratische Gemeinwesen ganz besonders zehren.¹⁵³² Der *common sense*, der aus liberaler Warte den Bürgern zugemutet wird, meint anders als im Konservatismus folglich weniger einen Sinn für die realen Opportunitätskosten kompromissloser Normentreue (vgl. oben, S. 256), als vielmehr eine Sensibilität für andere Perspektiven, die die Reflexion auf eigene „Vor-Urteile“ und dogmatische Festlegungen anstößt und von „Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen“¹⁵³³, zu abstrahieren erlaubt. Zu den demokratischen Tugenden gehören aus liberaler Sicht in diesem Sinne die „kritische Responsivität“¹⁵³⁴ gegenüber den Anliegen zivilgesellschaftlicher Initiativen und sozialer Bewegungen, die Bereitschaft, vor der eigenen Urteilsbildung „der anderen Seite zuzuhören“¹⁵³⁵ und überhaupt das Bemühen, Verständnis für die unterschiedlichen Lebensweisen der Mitbürger aufzubringen.¹⁵³⁶ Es sind dies Tugenden, die, wie Jeanne Hersch bemerkt, schon im Kindesalter gelernt werden: „Verstehen, was jemand – zum Beispiel ein Spielkamerad – sagen will, und seine Stimme nicht durch Lärm zu

¹⁵²⁹ Vgl. Rawls (2001), S. 118, der einen „spirit of compromise“ zu den liberalen Tugenden rechnet. So auch Avishai Margalit (2009), S. 168, der allerdings „faule Kompromisse“ wie das Münchner Abkommen mit unmoralischen Gegnern als ihrerseits unmoralisch zurückweist.

¹⁵³⁰ Rawls (2001), S. 170 [Übers.: R.M.].

¹⁵³¹ Wingert (1993), S. 11f.

¹⁵³² Kant hat vorgeschlagen, die Urteilskraft als eine Form des Gemeinsinns (*sensus communis*) zu verstehen, und zu dessen Kennzeichen unter anderem die „Maxime der erweiterten Denkungsart“ gerechnet. Diese fordert: „An der Stelle jedes andern [zu] denken“ (Kant (1908b) KU, AA V, S. 294). In Kants Spur sieht Arendt (1994), S. 299, in der „Urteilskraft eine im spezifischen Sinne politische Fähigkeit“ zur Multiperspektivität. Als „das Vermögen des menschlichen Geistes, sich mit dem Besonderen zu befassen“, hat sie ihrerseits die „Geselligkeit des Menschen“ zur Bedingung, also ein gewisses Mass an Übung im Perspektiven- und Standpunktwechsel, das uns den Umgang mit neu auftretenden Problemen, für die uns Massstäbe fehlen, erleichtert (vgl. dies. (1985), S. 26 u. S. 59ff.). Zur Verbindung von politischer Urteilskraft und Geselligkeit, vgl. auch Vollrath (1987), S. 274ff., Barber (1988), S. 199ff., Benhabib (1995) u. Negt (2010), S. 391ff.

¹⁵³³ Kant (1908b) KU, AA V, S. 294.

¹⁵³⁴ Connolly (1998), S. 210 [Übers.: R.M.].

¹⁵³⁵ Mutz (2006) [Übers.: R.M.]. Zur Verwurzelung der Maxime *audi alteram partem* in der rhetorischen Ethik des Renaissancehumanismus, vgl. Skinner (1996), S. 15f.

¹⁵³⁶ Vgl. Gutmann/Thompson (1996), S. 66.

übertönen, ist der Anfangsunterricht in Demokratie.“¹⁵³⁷ Eine liberale politische Ethik, das sollte hier deutlich werden, hält also weniger substanzielle Kriterien dafür bereit, *was* zulässige Anliegen und Präferenzen demokratischer Bürger sein könnten, als (prozedurale) Zumutungen bezüglich der Art und Weise, *wie* diese erzeugt, gefestigt oder verworfen werden. Claus Offe spricht in diesem Zusammenhang von „mental routines of preference formation“¹⁵³⁸.

Auf diese reflexive Ebene, die die Routinen eines angemessenen Umgangs mit den eigenen politischen Überzeugungen betrifft, gehört auch die genuin liberale Zumutung ziviler Toleranz. Gemeint ist damit weder das bloss strategische Kalkül konfliktscheuer Gleichgültigkeit, noch die veritable Wertschätzung anderer Weltanschauungen¹⁵³⁹, sondern vielmehr die Disposition, auch denjenigen, deren Vorstellungen attraktiver Lebensführung wir nicht *Wertschätzung* entgegenbringen, gleichwohl mit *Respekt* vor ihrer Würde als Personen zu begegnen, die ihre Lebensmaximen selber verantworten.¹⁵⁴⁰ Solcher Respekt kommt in der von Mill beschriebenen Weigerung zum Ausdruck, die Abneigung gegenüber der Lebensführung Anderer zum Anlass zu nehmen, diese zu erschweren oder gar zu verbieten.¹⁵⁴¹ Ebenso wie im Aushalten von Lebensformen, die einen nichts angehen, zeigt er sich aber auch im Bemühen, für politische Eingriffe in private Lebensbereiche nachvollziehbar und einsichtig zu machen, *warum* diese eine demokratische Gesellschaft etwas angehen. Daher gehört zu einer liberalen politischen Ethik auch eine im Kern säkulare Grundhaltung, die sich in der Bereitschaft zeigt, politische Vorhaben nicht allein auf mutmasslich kontroverse Heilsgewissheiten religiöser oder weltlicher Provenienz zu stützen, sondern mit Verweis auf „öffentlich vertretbare“ Prämissen (etwa die Idee der Menschenrechte, die Prinzipien politischer Freiheit und Gleichheit oder wissenschaftlich erhärtete Tatsachen) zu rechtfertigen, denen andere Gesellschaftsmitglieder präsumtiv Bedeutung und Überzeugungskraft beimessen. In diesem Sinne gehört zum „Ideal demokratischer Bürgerschaft“, so Rawls, auch das „Ideal öffentlichen Vernunftgebrauchs“.¹⁵⁴²

¹⁵³⁷ Hersch (1986), S. 130.

¹⁵³⁸ Offe (1997), S. 100. Vgl. auch ebd., S. 92: „[A] good citizen is not defined by *what* his desires are, but *how* he has arrived at his desires“.

¹⁵³⁹ Zu diesen alternativen Konzeptionen von Toleranz vgl. Forst (2000), S. 124ff. und Forst (2003), S. 45ff.

¹⁵⁴⁰ Zu einer solchen „Respekt-Konzeption“ von Toleranz, vgl. z.B. Seubert (1999), S. 128f. u. Forst (2003), S. 45ff.

¹⁵⁴¹ Vgl. Mill (1974), S. 146: „[W]e may express our distaste, and we may stand aloof from a person as well as from a thing that displeases us; but we shall not therefore feel called on to make his life uncomfortable“.

¹⁵⁴² Vgl. Rawls (2005), S. 216 u. 218. Zum „ideal of public reason“ gehört nebst der Zumutung der Rechtfertigungsbereitschaft politischer Amtsträger auch das Erfordernis, „[that we] appeal to political conceptions of justice, and to ascertainable evidence and facts open to public view, in order to reach conclusions about what we think are the most reasonable political institutions and policies“ (Rawls, (1999b), S. 593f.). Vgl. hierzu auch Dagger (2014), S. 303.

Mit der Hervorhebung politischer Tugenden wie Kompromissbereitschaft und Toleranz und der Auszeichnung einer vernünftigen Debattenkultur setzen liberale Autoren auf eine durchaus anspruchsvolle Form der Selbstkontrolle seitens der Bürger: „Es verlangt“, so Judith Shklar zum hohen Anspruch liberaler Zumutungen, „gerade einen äussersten Grad an Selbstbeherrschung, auf öffentlichen Zwang zu verzichten, der auf weltanschauliche Einmütigkeit und homogene Verhaltensregeln zielt“.¹⁵⁴³ Liberale Selbstbeherrschung meint hier die Fähigkeit, zu den eigenen Interessen wie zu religiösen und anderen weltanschaulichen Wertbindungen eine „reflexive Distanz“¹⁵⁴⁴ zu schaffen. Sie ist Ausdruck einer „demokratischen Bescheidenheit“¹⁵⁴⁵ im Bewusstsein dafür, dass, was man selber für wahr und wichtig hält, nicht schon deshalb für alle verbindlich sein muss. Eine solche „‘milde‘ Form der ethischen Selbstrelativierung“¹⁵⁴⁶ impliziert nicht, an der Wahrheit der eigenen Auffassungen von guter Lebensführung zu zweifeln oder sie als nur eine Wahrheit unter vielen anderen zu betrachten, sondern einzusehen, dass es im Falle rechtlich verbindlicher und erzwingbarer Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens um umfassende Wahrheit gar nicht geht, sondern darum, mit anderen, deren eigene Lebensentwürfe man durchaus für verfehlt halten mag, gleichwohl eine gemeinsam akzeptable Basis fortgesetzter Kooperation zu suchen. Die säkulare Zumutung einer solchen „capacité de se décentrer“ bildet das verbindende Element zwischen einer laizistischen Stimme wie Marcel Gauchet und einem selbstbewussten Verfechter eines europäischen Islams wie Tariq Ramadan.¹⁵⁴⁷ In diesem Sinne geht die liberale Insistenz auf dem Vorrang des Rechten vor dem Guten¹⁵⁴⁸ ihrerseits mit einer bestimmten Vorstellung guter Bürgerschaft einher: Michael Walzers bekanntes Diktum herbeiziehend, muss ich als demokratischer Bürger eine „Kunst der Trennung“¹⁵⁴⁹ beherrschen zwischen *für*

¹⁵⁴³ Shklar (2014), S. 11.

¹⁵⁴⁴ Seubert (1999), S. 143. Zum hohen Stellenwert solcher Tugenden wie „Selbstreflexion“, „Selbstkritik“, „Selbstzweifel“ oder „Selbstbeherrschung“ in einer liberalen politischen Ethik, vgl. auch Macedo (1990), S. 269, Kateb (1992), S. 42 oder Shklar (2014), S. 11.

¹⁵⁴⁵ Spragens (1999), S. 224, spricht hier von „democratic humility“, die verlangt, dass, „the good liberal citizen recognizes and affirms that ultimately his or her beliefs about both moral truths and matters of empirical fact are just that: beliefs.“ Auch Joshua Cohen (2012), S. 121, versteht Zivilität in diesem Sinne als Ausdruck von Bescheidenheit.

¹⁵⁴⁶ Forst (2000), S. 137.

¹⁵⁴⁷ Für Marcel Gauchet verlangt das demokratische Zusammenleben von den Bürgern, „qu’ils se haussent au-dessus d’eux-mêmes et qu’ils acceptent de refouler une partie d’eux-mêmes“ (Gauchet (1998), S. 112). Der Schweizer Islamwissenschaftler Tariq Ramadan schreibt mit Bezug auf den demokratischen Umgang mit den eigenen Glaubensmaximen: „Peut-être faudrait-il que les citoyens croyants ne confondent pas la certitude de leur foi en Dieu avec le ‘doute quant à soi’, qui est nécessaire car il permet de vivre à l’écoute parmi les hommes. [...] L’avenir appartiendra à ces citoyens, croyants ou non, qui sauront *distinguer les ordres* et auront acquis, ensemble et avec humilité, la capacité de *se décentrer*, d’écouter, de comprendre et de s’engager avec celle ou celui qui ne leur ressemble pas“ (Ramadan (2005), S. 177ff. und 197f. [Hervorhebungen: R.M.]).

¹⁵⁴⁸ Vgl. hierzu Rawls (1988), S. 263f.

¹⁵⁴⁹ Walzer (1984), S. 315.

mich geltenden Lebensmaximen und *zwischen uns* verpflichtenden Regeln des Zusammenlebens.

Wiederum möchte ich hier auf den spezifisch *demokratischen* Sinn liberaler Kompromiss-, Toleranz- und Rechtfertigungsbereitschaft verweisen: Er zeigt sich vor dem Hintergrund der Einschätzung, dass in politischen Gemeinwesen, in denen Kommunikation, Dialog und wechselseitige Anerkennung zwischen unterschiedlichen Interessensgruppen, sozialen Schichten oder kulturellen Gemeinschaften blockiert sind, demokratische Mehrheitsentscheidungen auch ein fragmentierendes, desintegratives Potential haben können. Wo mit Blick auf die politischen Mehrheitsverhältnisse die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven und das Bemühen um Einvernehmen und Kompromissbildung ausbleibt, droht eine Verhärtung politischer Fronten, die auch die Stabilität der Demokratie gefährdet. Mit der Immunisierung sozialer Normen vor Kritik und einem Mangel an Sensibilität für eine Pluralität von Wertvorstellungen droht die Demokratie in eine „monolithische Tyrannei“¹⁵⁵⁰ abzugleiten, die strukturelle Minderheiten mit Erfahrungen der Ohnmacht konfrontiert, welche dem demokratischen Autonomieversprechen Hohn sprechen. Solche Ohnmachtserfahrungen, so lässt sich wiederum mit Hannah Arendt nahelegen, bilden „Keime des Verfalls“¹⁵⁵¹ politischer Ordnung, weil sie für marginalisierte Gruppen den von Ressentiment geleiteten Rückzug in die strategische Verwaltung bedrohter Interessen oder gar ins Medium der Gewalt zur nächstliegenden Option werden lassen.¹⁵⁵² Plausibel wird dann ein Szenario „zivilisatorischer Regression“, wie es von Helmut Dubiel eindrücklich beschrieben worden ist.¹⁵⁵³ Umgekehrt trägt eine liberale politische Kultur, in der Respekt und Toleranz gegenüber Andersdenkenden, Kompromissbereitschaft und ein Interesse an der vernünftigen Auseinandersetzung mit divergierenden Standpunkten zu den Selbstverständlichkeiten gehören, entscheidend zur Stabilität demokratischer Verhältnisse bei.

¹⁵⁵⁰ Dworkin (1994), S. 196.

¹⁵⁵¹ Arendt (1999), S. 256.

¹⁵⁵² Christian Volk spricht in diesem Zusammenhang von einem „Stabilitäts-Theorem“ bei Arendt, wonach Ausgrenzung Ohnmacht erzeugt und Ohnmacht wiederum „über kurz oder lang zum Zusammenbruch der politischen Ordnung“ führt (vgl. Volk (2013b), S. 522).

¹⁵⁵³ Vgl. Helmut Dubiel (2006), S. 270: „Aus ‘citoyens’ werden ‘bourgeois’. Ihre vormals multiplen Identitäten werden sich wieder in Richtung auf ethnische Merkmale vereinseitigen. Die in der Öffentlichkeit noch geführten Debatten sind keine Diskurse mehr, die sich an konsentierten Geltungskriterien orientieren, sondern symbolische Versuche wechselseitiger Ex-Kommunikation und Ausbürgerung. Der Appell an gemeinsame Wertorientierung wird nur noch als Heuchelei empfunden. Strategisches Handeln tritt an die Stelle kommunikativer Orientierung. Die entscheidende Stufe der Destabilisierung ist erreicht, wenn ein erheblicher Teil der Bürger die gegebene Rechtsordnung nicht mehr als für sich verbindlich erachtet. Das geschieht in der Regel nicht in Gestalt eines quasi revolutionären gewaltförmigen Bruchs mit der herrschenden Ordnung, sondern als Vandalismus, als ‘petty crime’ und ‘random violence’ bei den Besitzlosen und als Vorteilsnahme und systematische Bestechung bei den ohnehin Begünstigten.“ Vgl. die ähnlichen Szenarien bei Taylor (1995b), S. 281ff. und Tully (2009), S. 53.

Sie vermittelt den Gesellschaftsmitgliedern, dass sie mit ihren Anliegen und Sichtweisen auf gesellschaftliche Problemlagen in der politischen Auseinandersetzung *zählen* und als Mitgestalter des politischen Zusammenlebens Rechtfertigungen für politische Vorhaben *verdienen* und mag zu einer robusten Identifikation mit dem demokratischen Gemeinwesen beitragen, die auch politische Niederlagen überdauert.¹⁵⁵⁴ Es gehört zu den stabilisierenden Effekten einer von Toleranz und Dialogbereitschaft gekennzeichneten Gesellschaft, dass sie gute Gründe für „losers‘ consent“ generiert, dass in ihr die (zeitweilige) Mehrheit, so ein liberaler Geist wie Gottfried Keller in seinem *Grünen Heinrich*, „selbst den Unterlegenen sicher und beruhigt macht“¹⁵⁵⁵.

In der demokratietheoretischen Diskussion wird hier eine weitere zentrale Dimension von Zivilität ausgemacht. Im Kontext der Bedrohung der demokratischen Welt durch die Barbarei menschenverachtender totalitärer Regimes fand Robin Collingwood in Gewaltverzicht und Verständigungsbereitschaft im Umgang mit politischen und weltanschaulichen Differenzen die Essenz „*zivilen Verhaltens*“.¹⁵⁵⁶ Für Michael Walzer bildet ein gegenüber weltanschaulichen Differenzen sensibles gesellschaftliches Zusammenleben „a school [...] for competitive coexistence and toleration, which is to say, for *civility*.“¹⁵⁵⁷ Rawls und Joshua Cohen betrachten in demselben Sinne die Bereitschaft der Bürger, ihr politisches Handeln und Entscheiden auf weltanschaulich möglichst unkontroverse Prämissen zu gründen, als „*duty of public civility*“¹⁵⁵⁸. Und für Helmut Dubiel erweist sich in einer deliberativen demokratischen Öffentlichkeit, die in der Auseinandersetzung um Interessen und Wertvorstellungen zugleich den ebenbürtigen Status aller Bürger als Selbstverständlichkeit bekräftigt, der „*zivile Zustand*“¹⁵⁵⁹ der Gesellschaft.

Die Konturen eines solchen Zivilitätsverständnisses lassen sich wiederum mit Blick auf solche Einstellungen und Verhaltensdispositionen schärfen, die aus liberaler Warte als politische *Untugenden* erscheinen. Dazu gehört der Zynismus derjenigen, die in politischen

¹⁵⁵⁴ Dieser Zusammenhang von politischer Integration und der Erfahrung von Berücksichtigung in pluralistischen Gesellschaften ist eine zentrale These der Arbeiten von James Tully. Vgl. Tully (2000), S. 479f., ders. (2009), S. 52f. u. 100f., u. Owen/Tully (2007), S. 290f.

¹⁵⁵⁵ Keller (1985), S. 858. Den Hinweis auf Gottfried Keller in diesem Kontext verdanke ich Matthias Mahlmann (vgl. Mahlmann (2017), S. 117f. u. 122).

¹⁵⁵⁶ „The ideal of civil behaviour in one’s dealings with one’s fellow-men, therefore, is the ideal of *refraining from the use of force towards them*. [...] If men mean to reach agreement about the relations between themselves they treat each other civilly“ (Collingwood (1942), S. 292 u. 326 [Hervorhebungen im Original]). Vgl. auch Collingwood (1989), S. 177f.

¹⁵⁵⁷ Walzer (2002), S. 38.

¹⁵⁵⁸ Rawls (2001), S. 117. Vgl. auch ders. (1999b), S. 576f. u. ders. (2005), S. 445 [Hervorhebung: R.M.] u. Cohen (2012), S. 120f.

¹⁵⁵⁹ Dubiel (2001), S. 147 [Hervorhebung: R.M.].

Debatten bloss ein Spiel sehen, in dem Gerechtigkeitsappelle nacktes Eigeninteresse verdecken und auf empirische Tatsachen mit „alternativen Fakten“ reagiert wird.¹⁵⁶⁰ Dazu gehört die Neigung zu Dogmatismus in weltanschaulichen Fragen.¹⁵⁶¹ Dazu gehören Unnachgiebigkeit und konfrontatives Auftreten in politischen Auseinandersetzungen¹⁵⁶², die Verwechslung von Dissens mit Aufruhr und überhaupt Formen „symbolischer Aggression“, die, mit Bernhard Peters gesprochen, auf Überwältigung statt auf Überzeugung zielen und auf verschiedene Weise den ebenbürtigen Status Anderer als stellungnehmende Dialogpartner negieren: Beleidigung und Herabsetzung, Täuschung und Manipulation oder auch solche „ganz normalen Laster“ wie Heuchelei oder Snobismus.¹⁵⁶³ „Unzivil“ ist aber auch die Pflege kultureller, religiöser oder ethnischer Verschiedenheit mit dem Zweck kollektiver Selbstprivilegierung und dem Effekt einer „Versäulung“ der Gesellschaft.¹⁵⁶⁴ Das Bedrohungsszenario hierbei ist die gesellschaftliche Spaltung in soziale Milieus, ökonomische Schichten oder kulturelle Gruppen, die sich nicht für einander interessieren, die einander nur durch ein Raster von Stereotypen und Vorurteilen in den Blick nehmen und deren politische Konfrontationen mehr symbolischen Versuchen wechselseitiger Exkommunikation von der politischen Gemeinschaft gleichen, als der Verständigung über gemeinsame Verbindlichkeiten. Mit Blick auf die Klassenverhältnisse im viktorianischen England thematisierte Benjamin Disraeli in seinem Roman *Sybil* schon die verheerende Spaltung des Landes in „[t]wo nations, between whom there is no intercourse and no sympathy; who are ignorant of each other’s habits, thought, and feelings, as if they were [...] inhabitants of different planets.“¹⁵⁶⁵ Heute mögen die tiefen Kluften zwischen den Immigrantenvierteln der Pariser Banlieue und den vergessenen Industriestädten im Nord-Pas-de-Calais, zwischen Serben und Bosniaken in Srebrenica oder den Favelabewohnern Rios und ihren Nachbarn im gediegenen Ipanema als Extrembeispiele für die vielen kleinen Furchen des Unverständnisses dienen, die alle Gesellschaften durchziehen und den sozialen Kitt aufzubrechen drohen, wenn Toleranz, Begegnungs- und Dialogbereitschaft nicht entgegenwirken. Umgekehrt bezeugen eindruckliche Beispiele eines „Dialogs über Gräben hinweg“, wie sie Jürg Steiner in den gespaltenen Gesellschaften Bosniens, Brasiliens und

¹⁵⁶⁰ Zu so verstandenem Zynismus als illiberale Untugend, vgl. Spragens (1999), S. 226.

¹⁵⁶¹ Vgl. Macedo (1990), S. 265.

¹⁵⁶² Vgl. Rawls (2001), S. 118.

¹⁵⁶³ Vgl. Peters (1994), S. 47, sowie ausführlich zu letzteren: Shklar (2014), Kap. 3 u. 4.

¹⁵⁶⁴ Vgl. Seubert (2009b), S. 115. Den Begriff der „Versäulung“ entnehme ich Hans Joas (2001), S. 21.

¹⁵⁶⁵ Disraeli (1985), S. 96 [Hervorhebung: R.M.].

Kolumbiens untersucht hat, die elementare Bedeutung eines Willens zur Verständigung für stabile demokratische Verhältnisse.¹⁵⁶⁶

8.2.2. *Solidarität*

Ein zweites Bündel an Tugenden, die das liberale Ideal demokratischer Bürgerschaft nahelegt, betrifft das Erfordernis der Etablierung und Verteidigung rechtlicher und sozialer Verhältnisse ebenbürtiger politischer Teilhabe. Gerechtigkeit bezieht sich in diesem Zusammenhang, mit Rainer Forst gesprochen, auf eine gesellschaftliche „*Grundstruktur der Rechtfertigung*“¹⁵⁶⁷ verbindlicher Regeln. Einen Sinn für politische Gerechtigkeit zu haben meint dann: „supporting just institutions“¹⁵⁶⁸, *gerechte institutionelle Rahmenbedingungen zu stützen*, die die Bürger erst in die Lage bringen und ihnen die „diskursive Macht“¹⁵⁶⁹ verleihen, sich als Freie und Ebenbürtige an der politischen Kompromissbildung, Rechtfertigungspraxis und Entscheidungsfindung zu beteiligen. Erforderlich ist ein Bewusstsein dafür, dass die Möglichkeit einer politischen Auseinandersetzung freier Bürger auf Augenhöhe die Etablierung sozialer Verhältnisse nach Massgabe eines Ideals von „Hintergrundgerechtigkeit“¹⁵⁷⁰ zur Bedingung hat, das die Garantie von Grundfreiheiten ebenso vorsieht wie die Gewährleistung der materiellen und intersubjektiven Bedingungen ihrer wirksamen Inanspruchnahme.¹⁵⁷¹ In diesem Sinne rechnet Rawls zu den demokratischen Tugenden generell die „Bereitschaft, an der Errichtung gerechter Institutionen mitzuwirken (oder sich ihr jedenfalls nicht zu widersetzen), ebenso an der Veränderung der bestehenden, wenn es die Gerechtigkeit fordert.“¹⁵⁷² Und Dworkin hebt hervor, dass eine „liberale Gemeinschaft“ auf Bürger muss setzen können, die ihrer „speziellen Verantwortung für Gerechtigkeit innerhalb ihrer eigenen

¹⁵⁶⁶ Vgl. Steiner, Jürg: „Dialog über Gräben hinweg“. *Neue Zürcher Zeitung*, 28.2.2017 (<https://www.nzz.ch/meinung/deliberative-demokratie-dialog-ueber-graeben-hinweg-ld.148096> [5.5.2017]) und Steiner et al. (2017), insb. S. 252ff.

¹⁵⁶⁷ Forst (2009), S. 162 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁵⁶⁸ Rawls (1988), S. 269.

¹⁵⁶⁹ Vgl. Forst (2014), S. 22: „Power, understood as the effective ‘justificatory power’ of individuals, is the higher-level good of justice. It is the ‘discursive’ power to demand and provide justifications and to challenge false legitimations.“

¹⁵⁷⁰ Rawls (2005), S. 265. Vgl. auch Rawls (2001), S. 139f.

¹⁵⁷¹ Andere Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von einem „demokratischen Minimum“ an politische Handlungsfähigkeit gewährleistenden Rechten und Ressourcen (Bohman (2005), S. 101), von „minimaler“ im Unterschied zu „maximaler Gerechtigkeit“ (Forst (2008), S. 316), von „partizipatorischer Parität“ (Fraser (2003), S. 64) oder von rechtlichen und sozialen Bedingungen „reflexiver Staatsbürgerschaft“ (Olson (2006), S. 135).

¹⁵⁷² Rawls (1979), S. 515. Vgl. auch Rawls (2001), S. 163 u. Rawls (2005), S. 207.

politischen Gemeinschaft“¹⁵⁷³ nachkommen und gegen ungerechte soziale Verhältnisse selbst aktiv werden.¹⁵⁷⁴

Ergänzend zum politischen Respekt vor dem Rechtfertigungsanspruch der Mitbürger tritt hier „soziale Solidarität“¹⁵⁷⁵ als zentrale politische Tugend in den Fokus einer liberalen politischen Ethik. Der dem privatrechtlichen Jargon entstammende Begriff der Solidarität, der ursprünglich die gemeinsame juristische Haftung von Schuldern für „das Ganze“ (*in solidum*) der Schulden bezeichnete, ist vom französischen Frühsozialisten Pierre Leroux in die politische Sprache eingebracht worden.¹⁵⁷⁶ In Abgrenzung zur christlichen „charité“, die ein asymmetrisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen Wohltätigen und Beschenkten impliziert, stand „solidarité“ nunmehr für die wechselseitige Rücksichtnahme und Verbundenheit unter Menschen auf Augenhöhe.¹⁵⁷⁷ Dabei hat sich der Bezugsrahmen nicht zuletzt unter dem Einfluss des Brüderlichkeitsideals der Französischen Revolution ausgeweitet: Von der gegenseitigen Unterstützung unter Vertrauten und Genossen auf die wechselseitige Mitverantwortung aller Bürger für die materiellen Lebensbedingungen einer „zur Teilhabe am öffentlichen Leben befähigenden Existenz.“¹⁵⁷⁸ Dabei kommt das vom paternalistischen Gedanken der Mildtätigkeit grundverschiedene emanzipatorische Versprechen der Solidarität etwa bei einem Protagonisten der Revolution wie Saint-Just zur Geltung, wenn er die Forderung formuliert, „[de] donner à tous les Français le moyen d’obtenir les premières nécessités de la vie sans dépendre d’autre chose que des lois et sans dépendance mutuelle dans l’état civil“¹⁵⁷⁹.

Nun haben die schon von Rousseau im *Contrat Social* gewürdigten bürgerschaftlichen „sentiments de sociabilité“¹⁵⁸⁰ unter dem Vorzeichen ihrer wohlfahrtsstaatlichen Administrierung gewiss eine andere Qualität bekommen. Es gehört zu den Paradoxien des Begriffs, dass eine auf staatliche Bürokratien vertrauende „sozialstaatlich verstetigte

¹⁵⁷³ Dworkin (1999), S. 125 [Übers.: R.M.].

¹⁵⁷⁴ Vgl. Dworkin (1989), S. 504: „Acting justly is not entirely a passive matter; it means [...] also doing what one can to reduce injustice“. An anderer Stelle spricht Dworkin von „der allgemeinen Verpflichtung jedes Bürgers [...], sich konstruktiv an der Ausarbeitung dessen zu beteiligen, was in seiner Gemeinschaft als von der Würde der Mitglieder gefordert betrachtet wird“ (Dworkin (2012), S. 544).

¹⁵⁷⁵ Rawls (1979), S. 126.

¹⁵⁷⁶ Vgl. Leroux (1863) S. 254.

¹⁵⁷⁷ Vgl. Leroux (1985), S. 161ff. Hierzu auch Bayertz (1998), S. 38, Zürcher (1998), S. 175 u. Schmelter (1991), S. 11.

¹⁵⁷⁸ Frankenberg (1997), S. 202. Vgl. auch ders. (1994), S. 220. Im Kontext der Ausgestaltung der republikanischen Verfassung Frankreichs von 1793 wurde, so Marcel Gauchet (1991), S. 115, die „Forderung nach Solidarität“ (avant la lettre) zum bestimmenden Thema und es entwickelte sich eine lebhafte Debatte um die Verantwortung einer der individuellen Autonomie verschriebenen Gesellschaft für deren sozialen Bedingungen.

¹⁵⁷⁹ Saint-Just (1984), S. 969.

¹⁵⁸⁰ Rousseau (2010), IV.8 (S. 308).

Solidarität¹⁵⁸¹ sowohl ihr emanzipatorisches Versprechen gegenüber den Anspruchsberechtigten zu unterwandern droht, als auch ein Bewusstsein sozialer Mitverantwortung seitens der nunmehr Leistungspflichtigen tendenziell abwürgt, wo die Finanzierung von Sozialleistungen mittels Steuern und Abgaben erzwungen wird: „Durch ihre Institutionalisierung wird Solidarität“, so Kurt Bayertz, „auf ‘Quasi-Solidarität’ verdünnt.“¹⁵⁸² Allerdings verbleibt auch noch im Rahmen gesetzlich verpflichtender „Zwangssolidarität“ ein rechtlich unverfügbares politisches Ethos, an das aus liberaler Warte zu appellieren ist.¹⁵⁸³ Es betrifft zum einen eine robuste Widerständigkeit gegen die Versuchungen von Steuerhinterziehung, Steuerbetrug, Schwarzarbeit, illegaler Beschäftigung und anderen Verletzungen der Beitragspflicht zum System sozialer Sicherheit. Zum anderen berührt es die Bereitschaft, politische Rechte auch unter dem Eindruck publizistischer Kampagnen gegen Faulenzertum und Sozialhilfemissbrauch weniger zum stetigen Abbau des Sozialstaats als zur Gewährleistung seiner nachhaltigen Finanzierung einzusetzen. In solchem Umgang mit rechtlichen Spielräumen manifestiert sich letztlich, was der ehemalige US-Arbeitsminister Robert Reich als „sense of connectedness“¹⁵⁸⁴ mit den Unterprivilegierten der Gesellschaft bezeichnet hat – und ein staatsbürgerliches Bewusstsein dafür, „dass politische Gleichheit bei sozialer Ungleichheit unvollkommen bleibt“¹⁵⁸⁵ und ökonomische Prekarität auch als „politische Armut“¹⁵⁸⁶ sich äussert. Soweit ein staatliches Gemeinwesen zugleich die sozialstaatlichen Grundlagen politischer Ermächtigung gewährleisten und demokratische Legitimität für sich reklamieren will, bedarf es, so David Miller, des Rückhalts in einer „Gemeinschaft, deren Mitglieder Banden der Solidarität anerkennen.“¹⁵⁸⁷

Dabei hängt die adäquate Reichweite von Solidaritätszumutungen an der Auffassung davon, welche Formen sozialer *Ungleichheit* nicht nur als *Unglück*, sondern als *Ungerechtigkeit* zu gelten haben, weil sie als Folgen menschlicher Entscheidungen zu betrachten sind und zugleich die politische Handlungsmächtigkeit der Bürger tangieren.¹⁵⁸⁸ Es spricht jedenfalls einiges dafür, dass eine liberale Ethik politischer Solidarität neben den rechtlichen und materiellen auch die sozialen Kontexte politischer Autonomie in den Fokus rücken muss, mithin ein in

¹⁵⁸¹ Wingert (1998), S. 40.

¹⁵⁸² Bayertz (1998), S. 37. Vgl. auch ders. (1996), S. 318f. u. Rosanvallon (1988), S. 210. Herfried Münkler (2004), S. 24, nennt dies die „Unterforderungshypothese“ zum Effekt einer Verstaatlichung von Solidarität.

¹⁵⁸³ Vgl. zum Folgenden Offe (2004), S. 39ff.

¹⁵⁸⁴ Reich (1991), S. 250.

¹⁵⁸⁵ Bayertz (1998), S. 38.

¹⁵⁸⁶ Bohman (1996), S. 124. Gemeint ist die relative Armut an materiellen, sozialen oder zeitlichen Ressourcen und Kompetenzen, die zur wirksamen Teilhabe am Prozess der politischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung befähigen.

¹⁵⁸⁷ Miller (1995a), S. 93.

¹⁵⁸⁸ Vgl. Shklar (1992), S. 110ff.

gesellschaftlichen Anerkennungsbeziehungen vermitteltes Zutrauen in den Wert der eigenen Fähigkeiten und politischen Sichtweisen.¹⁵⁸⁹ Soweit etwa die Angst vor sozialer Entblössung und Ausgrenzung oder gesellschaftlich vermittelte Scham über die eigene Identität durchaus wirksame informelle Hemmnisse für die ungezwungene politische Urteilsbildung bilden können, muss ein „Liberalismus der Furcht“ im Sinne von Judith Shklar nicht nur auf ein Bewusstsein für die entmündigenden Folgen ökonomischer Disparitäten und Dependenzverhältnisse, sondern auch auf einen Sinn für die hemmenden Wirkungen von Formen sozialer Demütigung setzen.¹⁵⁹⁰ Damit sind Arten der Verletzung nicht nur der physischen, sondern auch der psychischen Integrität gemeint, die von symbolischen Akten der Herabsetzung, Beleidigung und Stigmatisierung ausgehen, unter denen es den Betroffenen kaum möglich ist, „ohne Furcht und Vorurteil“¹⁵⁹¹ ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Zu den Zumutungen staatsbürgerlicher Solidarität gehört dann auch die Disposition, „aktiv jene informellen Beziehungen zu stützen, auf denen eine republikanische Ordnung beruht“¹⁵⁹², mithin die Bereitschaft zu zivilcouragiertem Eingreifen, wo Gesellschaftsmitglieder im alltäglichen Miteinander mit Gewalt aber auch mit Snobismus, elitären Verunglimpfungen oder rassistischen Stereotypen konfrontiert werden und wo sie von Formen „systematischer institutioneller Demütigung“¹⁵⁹³ wie diskriminierenden Gesetzen oder entwürdigenden staatlichen Praktiken betroffen sind. Zum liberalen politischen Ethos gehört so gesehen auch die Weigerung, sich wegschauend und schweigend zum Komplizen alltäglicher Ungerechtigkeiten zu machen und das komplementäre Bemühen, „to reduce one’s complicity in injustice“¹⁵⁹⁴.

Hier wird klar, dass die soziale Solidarität unter Bürgern keineswegs mit der Loyalität gegenüber einem Mehrheitsbefinden gleichgesetzt werden darf. Im Ideal einer „Staatsbürgerschaft der Wachsamkeit“¹⁵⁹⁵ verknüpft sich die *Verbundenheit* mit den Benachteiligten der Gesellschaft mit der genuin liberalen Zumutung einer *Unabhängigkeit* des individuellen moralischen Urteils, das im Grenzfall Widerstand nicht nur gegen etablierte Werte und soziale Konventionen, sondern auch gegen rechtlich protegiertes moralisches

¹⁵⁸⁹ Vgl. hierzu Honneth (1992), insb. S. 278ff. Rawls rechnet in diesem Zusammenhang die „social bases of self-respect“ zu den gerechtigkeitsrelevanten Grundgütern. Vgl. Rawls (2005), S. 181. u. 318ff.

¹⁵⁹⁰ Vgl. z.B. Shklar (2013), S. 53f.

¹⁵⁹¹ Shklar (2013), S. 23.

¹⁵⁹² Shklar (1992), S. 72.

¹⁵⁹³ Margalit (1996), S. 128 [Übers.: R.M.].

¹⁵⁹⁴ Emerson (1983), S. 145. Mill bemerkt in diesem Zusammenhang, dass wir Menschen „als ungeeignet für mehr als eine bedingte und eingeschränkte Freiheit betrachten müssen, [...] wo sie [...] auf der anderen Seite vorübergehen, wenn ein Mensch einen anderen auf offener Strasse erdolcht, weil es Sache der Polizei ist, sich um dergleichen zu kümmern“ (Mill (1977), S. 377).

¹⁵⁹⁵ Benhabib (1994), S. 483 [Übers.: R.M.].

Unrecht empfiehlt: „[T]he root & seed of democracy“, so Ralph Waldo Emerson, „is the doctrine Judge for yourself“.¹⁵⁹⁶ In diesem Sinne gehört zu einem liberalen politischen Ethos auch ein „demokratischer Individualismus“¹⁵⁹⁷, der sich im Grenzfall etwa in der Praxis des zivilen Ungehorsams in Form von Steuerboykott oder kalkulierter Regelverletzungen wie Whistleblowing zeigen kann, wo mehrheitsdemokratisch gestütztes Recht dem moralischen Ideal freier und ebenbürtiger Bürgerschaft allzu offensichtlich widerspricht. Die illegale Verweigerung von Gehorsam und Loyalität unter Inkaufnahme entsprechender arbeits- oder strafrechtlicher Konsequenzen und im Appell an den Gerechtigkeitssinn der Bürger gehört, so Habermas, „zum unverzichtbaren Bestand einer reifen politischen Kultur“¹⁵⁹⁸, für die eine Verbindung von Recht und Gerechtigkeit selbstverständlich ist. Sie drückt die Weigerung aus zu akzeptieren, dass die *legalen* Verhältnisse immer schon die *legitimen* Grundlagen einer demokratischen Ordnung widerspiegeln. Schon Henry David Thoreau und Emerson, die den Begriff der „civil disobedience“ im Kontext der US-amerikanischen Sklavereigesetzgebung prägten, sahen darin den Ausdruck einer demokratischen Gesinnung, die die Mitträgerschaft jedes Bürgers – und sei es als Steuerzahler – von staatlich begangenen Unrecht und umgekehrt seine unabtretbare persönliche Mitverantwortung für die normativen Rahmenbedingungen eines demokratischen Miteinanders betont: „There is no help but in the head and heart and hamstrings of a man.“¹⁵⁹⁹

Es sollte in den letzten Abschnitten plausibel geworden sein, dass zur politischen Ethik des Liberalismus wesentlich der Gedanke gehört, dass der Schutz der freiheitlichen und egalitären Grundlagen der Demokratie das solidarische Aktivwerden wachsender Bürger voraussetzt.¹⁶⁰⁰ Demokratische Bürger müssen nicht nur die Bereitschaft aufbringen, in Kontexten politischer Einflussnahme, bei der Wahl von Repräsentanten oder bei der Teilnahme an Referenden

¹⁵⁹⁶ Emerson (1964), S. 342.

¹⁵⁹⁷ Rosenblum (1996), S. xxvi.

¹⁵⁹⁸ Habermas (1983b), S. 43. Zur Funktion zivilen Ungehorsams im demokratischen Rechtsstaat vgl. auch Walzer (1967a), S. 163ff., Dworkin (1978), S. 206ff. u. Rawls (1979), S. 399ff.

¹⁵⁹⁹ Emerson (1995b), S. 83. Vgl. auch ebd.: „To make good the cause of Freedom you must draw off from all these foolish trusts on others. You must be citadels and warriors, yourselves Declarations of Independence [...]. He only who is able to stand alone, is qualified for society“. Ein demokratischer Individualismus ist kennzeichnend auch für die demokratische politische Ethik, wie sie Walt Whitman in seinen *Democratic Vistas* zeichnet: „Individuality, the pride and centripetal isolation of a human being in himself [...] is to be the compensating balance-wheel of the successful working machinery of aggregate America“ (Whitman (2010), S. 35). Die Idee „zivilen Ungehorsams“ wurde von Thoreau und Emerson in Reaktion auf den 1850 vom amerikanischen Kongress verabschiedeten sogenannten „Fugitive Slave Act“ geprägt, der die Rücklieferung von in die Nordstaaten geflohenen Sklaven an ihre Herren im Süden vorsah (vgl. Thoreau (1996), S. 7ff., Emerson (1995a) u. Emerson (1995b)). Die Idee war von grossem Einfluss beispielsweise auf die politische Praxis der indischen Unabhängigkeitsbewegung um Mohandas Gandhi oder der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung um Martin Luther King.

¹⁶⁰⁰ „[T]he safety of democratic liberties“, so Rawls (2001), S. 144, „requires the active participation of citizens who have the political virtues needed to sustain a constitutional regime“.

gewissenhaft zu prüfen, welche Optionen am ehesten dazu beitragen, sozial gerechte Verhältnisse zu wahren oder erst zu etablieren, die die Macht- und Einflussunterschiede unter den Bürgern minimieren. Sie müssen auch bereit sein, Grundrechte, die die Gesellschaftsmitglieder zur kompetenten Mitwirkung am politischen Prozess ermächtigen, gegen Angriffe zu verteidigen. Sie müssen das Bestreben haben, bestehende materielle Ungleichheiten oder soziale Hierarchien zu verändern, die für einen Teil der Gesellschaft faktisch auf eine Art „stillschweigender Exklusion“¹⁶⁰¹ von politischer Mitbestimmung hinauslaufen. Sie haben hinreichend gerechte rechtliche Rahmenbedingungen zwar zu achten und sollten darauf verzichten, sich vorschnell „in Widerstand und Revolution zu engagieren“¹⁶⁰². Doch gegebenenfalls müssen sie auch den Mut aufbringen, im Appell an präsumtiv geteilte Gerechtigkeitsgrundsätze und in der Absicht einer Veränderung der positiven Rechtsordnung diskriminierenden Elementen derselben den Gehorsam zu verweigern, die der Idee eines gleichen Bürgerstatus eklatant widersprechen.

Auch hier gilt es, noch einmal den *demokratischen* Sinn des Solidaritätsgedankens zu verdeutlichen: Er besteht keineswegs im Bemühen um die Ausmerzung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen, sondern in der Sorge um die faire Chance aller Bürger auf politische Teilhabe. Gerade diese aber ist nicht nur beeinträchtigt, wenn eine schweigende Mehrheit den Abbau politischer Grundrechte in Kauf nimmt, sondern auch wenn sich strukturelle gesellschaftliche Machtungleichheiten und politische Dominanzverhältnisse wechselseitig zementieren, mithin Unterschiede im ökonomischen Potenzial und im sozialen Prestige den relativen politischen Status der Bürger affizieren.¹⁶⁰³ Ohne das Eintreten wachsamer Bürger für politische Grundfreiheiten und ohne die ausgleichende Wirkung solidarischer Verbundenheit mit den sozial Unterprivilegierten, so die Annahme, droht die schleichende *Degeneration* des Gemeinwesens zu einer Art Oligarchie oder Plutokratie in demokratischem Gewand, die zugleich seiner politischen *Desintegration* Vorschub leistet: Denn wo sich Teile der Gesellschaft bewusst werden über die Diskrepanz zwischen dem Versprechen politischer Autonomie und der dauerhaften Aussichtslosigkeit auf öffentliche Resonanz, wird auch der Wert eines Zusammenlebens unter liberaldemokratischen Vorzeichen für sie an Verpflichtungskraft einbüßen und das Umschlagen des Streits unter politischen Gegnern in

¹⁶⁰¹ Laden (2001), S. 8 [Übers.: R.M.].

¹⁶⁰² Rawls (2005), S. 470. Vgl. hierzu auch Rawls (1979), S. 391f.

¹⁶⁰³ Vgl. z.B. Seubert (2009b), S. 112.

den kompromisslosen Kampf zwischen Feinden zu einem realistischen Szenario.¹⁶⁰⁴ Daher werden aus einer liberalen Perspektive auf das Problem demokratischer Stabilität politisches Engagement und zivilcouragierter Einsatz für soziale Gerechtigkeit in dem Mass gewürdigt, in dem sie zu einer Gesellschaft beitragen, die alle Bürger in die Lage versetzt, auf Augenhöhe mit Anderen und ohne hemmende Gefühle der Abhängigkeit, der Scham oder der Furcht am politischen Leben teilzuhaben. Gerade weil ökonomische Prekarität sich auch in politischer Armut äussert und die herabsetzende Stigmatisierung minoritärer Gruppen ihre politischen Anliegen „in den offiziellen öffentlichen Sphären mit dem Vorzeichen des Nachrangigen versieht“¹⁶⁰⁵, bedarf ein demokratisches Gemeinwesen, das die politische Ermächtigung aller Bürger verspricht, der solidarischen Verbundenheit mit Menschen *unterhalb* der Schwelle ökonomischer Sicherheit und *ausserhalb* des Kreises hegemonialer Lebensformen. Und gerade weil sich eklatante sozioökonomische Disparitäten auch in ungleiche politische Einflussmöglichkeiten ummünzen lassen, bedarf eine Staatsform, die das Versprechen politischer Gleichheit hochhält, des Bemühens um Ausgleich sozialer Machtungleichgewichte.

Im Engagement gegen prekäre Lebensumstände und in der Sorge um minimale Standards sozialer Gerechtigkeit und intersubjektiver Anerkennung wird in der politischen Theorie daher eine weitere Dimension von Zivilität erkannt. Günter Frankenberg spricht in diesem Zusammenhang, in Erinnerung an Sieyès, von der Zumutung „zivilier Solidarität“, die die Anerkennung anderer Mitglieder der Gesellschaft als gleichwertige Bürger und ihre Ermächtigung als politisch mündige Subjekte betrifft.¹⁶⁰⁶ Für Robert Pippin, darin geprägt von Hegel, stellen die Anteilnahme an den Lebensumständen Anderer und rücksichtsvolle alltägliche Umgangsformen ohne Vorurteile und sozialen Dünkel den Inbegriff eines „zivilen Verhaltens“ dar, das den Mitbürgern das Selbstverständnis vermittelt, zählende, berücksichtigenswerte Mitglieder der politischen Gemeinschaft zu sein.¹⁶⁰⁷ Und Sandra Seubert gründet ihre Überlegungen zur demokratischen Rolle von Zivilcourage, im Verweis auf Mill, auf den Gedanken, „dass sich der Grad der *Zivilität* eines Volkes an dem Gefühl individueller Zuständigkeit [für das Los der Mitbürger, R.M.] messen lasse“.¹⁶⁰⁸

¹⁶⁰⁴ Vgl. hierzu schon Heller (1971), S. 431, mit Bezug auf die Radikalisierung des demokratischen Streits zum Klassenkampf angesichts der Erfahrung dauerhafter Dominanz bürgerlicher Interessen in den Institutionen der Weimarer Republik.

¹⁶⁰⁵ Fraser (2001), S. 124. Vgl. hierzu auch Sanders (1997), S. 353f.

¹⁶⁰⁶ Vgl. Frankenberg (1994), S. 219ff., Frankenberg (1995), S. 38ff., Frankenberg (1997), S. 195ff. u. Frankenberg (1998), S. 50.

¹⁶⁰⁷ Vgl. Pippin (2000), S. 109ff.

¹⁶⁰⁸ Vgl. Seubert (2004), S. 45.

Dieser Dimension von Zivilität mag erneut die Erinnerung an einige politische *Untugenden* Konturen verleihen, die für eine „illiberale Demokratie“ charakteristisch wären. Dazu gehört eine „Winner-Takes-All-Mentalität“¹⁶⁰⁹, die die zeitweiligen Gewinner politischer Auseinandersetzungen der Versuchung ausliefert, ihre politischen Ressourcen zur Selbstprivilegierung einzusetzen: Hier wären Formen des Missbrauchs von Ämtern wie Korruption und Günstlingswirtschaft zu nennen, aber auch die Anmassung politischer Mehrheiten, ihre Macht zur systematischen Benachteiligung minoritärer Positionen zu missbrauchen mit dem Ziel, sich strukturell zu verewigen.¹⁶¹⁰ Dazu gehört auch ein „My-Peers-First-Denken“, das gesellschaftlich Privilegierte dazu anleitet, ihre sozialen und ökonomischen Ressourcen der eigenen „community“ vorzubehalten: In dieses Register gehört das Hinterziehen von Steuern, Erbschaften und Sozialabgaben, aber auch die Disposition zu einer „partikularistische[n] Gegenseitigkeit“¹⁶¹¹, wenn Zeit und Mittel vorab in Projekten und Institutionen „gepoolt“ werden, die nur Gleichgesinnten und Gleichgestellten zugutekommen.¹⁶¹² „Unzivil“ sind zudem, wie schon erwähnt, Ausdrucksformen von sozialem Snobismus und kulturellem Chauvinismus, die soziale und kulturelle Hierarchien aktiv symbolisch reproduzieren, aber auch jene passive habituelle Gleichgültigkeit gegenüber diffamierenden Stereotypen, den Notlagen anderer Gesellschaftsmitglieder oder gar staatlich geduldetem oder gefördertem Unrecht, für die Judith Shklar den Begriff der „passiven Ungerechtigkeit“ geprägt hat.¹⁶¹³ Wo ihre Sorge vorab dem eigenen Umfeld gilt und sie die Verantwortung für schreiende Ungerechtigkeiten schulterzuckend an politische Institutionen überweisen, statt sich zivilcouragiert einzumischen, machen sich die Bürger, so die Warnung, auch zu Agenten einer schleichenden Unterwanderung der Demokratie.

¹⁶⁰⁹ Müller (2016), S. 10.

¹⁶¹⁰ Vgl. hierzu Frankenberg (1998), S. 49.

¹⁶¹¹ Seubert (2009b), S. 115.

¹⁶¹² Vgl. hierzu z.B. Reich (1991), S. 268ff. Empirische Studien von Odendahl (1990), S. 16f. u. 256, Anm. 44, haben ergeben, dass die meisten Wohltätigkeiten wohlhabender Amerikaner Institutionen zukommen, von denen wiederum hauptsächlich Menschen aus der begüterten Gesellschaftsschicht profitieren: Etwa Opernhäuser, Theater, Privatspitäler oder Eliteuniversitäten. Daniel A. Bell (1995), S. 32ff., hat in diesem Zusammenhang darauf verwiesen, dass wohlhabende Nachbarschaftsorganisationen in amerikanischen Vorstädten vehement und erfolgreich Steuerrückvergütungen mit dem Argument erkämpfen, dass sie lokale Dienstleistungen ja schon in Eigenregie finanzieren.

¹⁶¹³ Vgl. Shklar (1992), S. 71ff.

8.2.3. Republikanismus der Freundschaft

Das liberale „Ideal des guten Bürgers eines demokratischen Staates“¹⁶¹⁴, um das die auf den letzten Seiten skizzierten politischen Tugenden kreisen, ist dasjenige eines reflektierten, zugleich selbstkritischen und prinzipientreuen politischen Akteurs. Er ist kein Fundamentalist religiöser oder ideologischer Spielart, sondern ein anderen Perspektiven gegenüber aufgeschlossener Geist. Er sucht die argumentbasierte Auseinandersetzung mit politischen Sichtweisen Anderer, die er als Partner auf der gemeinsamen Suche nach einem minimalen Konsens betrachtet und nicht als Kontrahenten, die es auf die eigene Seite zu ziehen gilt. Seine eigenen politischen Anliegen und Vorhaben prüft er daraufhin, ob sie zu sehr auf umstrittenen Prämissen beruhen, als dass sie einfach durchgesetzt werden könnten, und ob sie mit Konsequenzen verbunden sind, die die gleiche Chance aller Bürger beeinträchtigt, ihre Stimme in den politischen Prozess einzubringen. Ein solches Bild des demokratischen Idealbürgers hat viel mit Reflexionsanstrengung und gewissenhafter Prinzipienbefolgung zu tun und wenig mit den aggressiven Tiraden aus Protestcamps, den rhetorischen Kabinettstücken vom Rednerpult und der engagierten Mobilisierung Gleichgesinnter durch Wahlhelfer.¹⁶¹⁵ Im Kontrast mit solchen Formen politischen Handelns, die wir nicht minder mit gelebter Demokratie assoziieren, suggerieren gewisse Passagen bei liberalen Leuchttürmen wie Rawls oder Larmore, dass der politische Liberalismus im Kern eine „cerebral view of citizenship“¹⁶¹⁶ würdige, gemäss der gutes politisches Verhalten im Nachdenken über und Einhalten von moralphilosophisch begründeten Prinzipien aufgeht, die einem etwas über den richtigen Umgang mit den eigenen Wertvorstellungen im politischen Miteinander sagen.¹⁶¹⁷ Doch wer aufgrund dieser Einschätzung die liberale politische Ethik mit dem Vorwurf eines zahnlosen, emotions- und erfahrungsarmen „Intellektualismus“¹⁶¹⁸ konfrontiert, unterschätzt nicht nur die stabilisierende Funktion für das demokratische Zusammenleben, die der Fähigkeit und Bereitschaft zu reflexiver Distanz gegenüber den eigenen Interessen und Wertbindungen zukommt. Er übersieht auch die durchaus affektive Dimension liberaler Zivilität: Der *Sinn für politische Gerechtigkeit*, die Sensibilität also für die normativen Verbindlichkeiten, die die Achtung Anderer als gleichberechtigte Mitgestalter des politischen Gemeinwesens mit sich

¹⁶¹⁴ Rawls (2005), S. 194f. [Übers.: R.M.].

¹⁶¹⁵ Für eine Würdigung der vielfältigen politischen Aktivitäten, die wir in Ergänzung zu Formen der Deliberation mit der Demokratie verbinden, vgl. etwa Walzer (2007) u. Mansbridge (1999).

¹⁶¹⁶ Miller (1995b), S. 437. Vgl. auch die entsprechende Kritik von Mouffe (1992a), S. 6f., an Rawls.

¹⁶¹⁷ Bei Rawls ist etwa die Rede von der Bindung an und der Befolgung von Prinzipien und Richtlinien, von geistigen Rollenübernahmen als ideale Gesetzgeber oder von der Fähigkeit zum kompetenten Umgang mit Konzeptionen politischer Gerechtigkeit. Vgl. z.B. Rawls (1999b), S. 573, 577 u. 581, ders. (2001), S. 196 u. ders. (2005), S. 19. Vgl. auch ähnliche Passagen etwa bei Larmore (2015), S. 76f.

¹⁶¹⁸ Hartmann (2003), S. 198.

bringt, beinhaltet auch die emotionale Betroffenheit durch soziale Verhältnisse der Dominanz und Unterordnung, die Anteilnahme an den Ungerechtigkeits- und Ohnmachtserfahrungen der Mitbürger, die Aufmerksamkeit auf ihre Bedürfnisse und Anliegen und ein aufrichtiges Interesse für ihre Perspektiven und Wertvorstellungen. Gewiss sind bürgerschaftliche Beziehungen anders als etwa familiäre Banden durch eher „kühle Formen des schonenden Umgangs“ gekennzeichnet, durch die wir den privaten, abgewandten Seiten der menschlichen Existenz Respekt und Achtung zollen.¹⁶¹⁹ Doch bedarf diese negative Seite liberaler Zivilität, soll sie nicht an Gleichgültigkeit grenzen, der Ergänzung durch einen Habitus der Rücksicht- und Anteilnahme, die im politischen Zusammenleben ein funktionales Äquivalent für freundschaftliche Verbundenheit bildet. Das robuste, über blosses Eigeninteresse hinausgehende politische Verhältnis zwischen Bürgern, die einander mit Respekt vor ihrer Weltsicht und mit Sorge um ihre sozialen Umstände begegnen, wird von liberalen Autoren wie Rawls, Dworkin oder Thomas Spragens denn auch in Begriffen der „zivilen Freundschaft“, der „Brüderlichkeit“ oder der „Partnerschaft“ beschrieben.¹⁶²⁰

Nicht nur in der Betonung des quasi-freundschaftlichen Charakters idealer bürgerschaftlicher Beziehungen, der seit Aristoteles' Betrachtungen über die „πολιτική φιλία“¹⁶²¹ zu den Grundlagen stabiler demokratischer Gemeinwesen gerechnet wird, zeigen sich Konvergenzen der hier umrissenen liberalen Ethik mit *republikanischem* Gedankengut.¹⁶²² Auch die zum liberalen Toleranzverständnis gehörende Erwartung, zu den eigenen privaten Prägungen und Interessen im Bemühen um eine dialogische Suche nach Gemeinsamkeiten auf kritische Distanz zu gehen, fügt sich gut zum „republican commitment to deliberation“, das die transformative Kraft von Dialog und Argumentation gegenüber der blossen Konkurrenz gefestigter Meinungen hervorhebt.¹⁶²³ Und in der Zumutung ziviler, auf politische Ermächtigung zielender Solidarität konvergiert die liberale politische Ethik mit einem „sozialen

¹⁶¹⁹ Vgl. Wingert (1998), S. 34. Auch Kesler (1992), S. 57, betont die tendenziell kühle Qualität ziviler Beziehungen: „To be ‘civil’ in ordinary usage means to be polite, respectful, decent. [...] In this sense, it is not the same thing as warmth and indeed implies a certain coolness.“

¹⁶²⁰ Rawls (2005), S. xlix, begreift die politische Beziehung zwischen Bürgern eines stabilen demokratischen Gemeinwesen als eine der „civic friendship“. Vgl. auch ders. (2001), S. 126 u. ders. (1999a), S. 470. Dworkin beschreibt die von wechselseitiger Rücksicht- und Anteilnahme geprägten Beziehungen zwischen Mitgliedern eines politischen Gemeinwesens unter den Begriffen der „fraternity“ (ders. (1986), S. 206ff.) und der „partnership“ (ders. (1998), vgl. auch ders. (2012), S. 649). Für Thomas Spragens (1999), S. 196ff., gehört zu ziviler Freundschaft ein Cluster politischer Haltungen und Einstellungen wie Toleranz, Rechtfertigungs- und Kompromissbereitschaft und soziale Solidarität. Sie aktiviert die zentripetale Kraft der politischen Kooperation als Gegengewicht zu den zentrifugalen Kräften politischer und ökonomischer Konkurrenz, die in liberalen Gesellschaften wirken (vgl. S. 191).

¹⁶²¹ Vgl. Aristoteles (2006), NE 1167b3-4 u. Aristoteles (1981), Pol 1262b7.

¹⁶²² Nach Aristoteles (2006), NE 1155a, „scheint die Freundschaft die Staaten zusammenzuhalten“. Zur republikanischen Würdigung eines „spirit of friendship“ unter den Bürgern, vgl. Michael Sandel (1996), S. 330.

¹⁶²³ Vgl. Sunstein (1988), S. 1549ff.

und ökonomischen Republikanismus“¹⁶²⁴, der in der Tradition von Montesquieu, Rousseau und der Gründerväter der amerikanischen Demokratie darauf verweist, dass ohne ein Mindestmass an ökonomischer Gleichheit weder politische Ebenbürtigkeit zu realisieren noch gesellschaftlicher Zusammenhalt zu gewährleisten ist und dass ohne die Garantie eines Minimums an materieller Sicherheit (und sozialer Achtung) politische Autonomie zur Chimäre wird.¹⁶²⁵

In zweierlei Hinsicht wird auch aus liberaler Warte, wie aus konservativer Perspektive, mit Zivilität ein Bewusstsein für die demokratische Bedeutung der Beachtung von *Grenzen* verbunden.¹⁶²⁶ Für das liberale Selbstverständnis spielt erstens die Idee einer „Trennungslinie zwischen dem Politischen und dem Nicht-Politischen“¹⁶²⁷ eine zentrale Rolle, also zwischen einerseits solchen „privaten“ Anliegen, die weder zur Grundlage noch zum Gegenstand erzwingbarer politischer Regelungen gemacht werden dürfen, und andererseits solchen „öffentlichen“ Angelegenheiten, die deshalb der gemeinsamen Regelung bedürfen, weil sie mit übergreifenden Konsequenzen verbunden sind, die auch den Status der Bürger als freie und gleiche beeinträchtigen.¹⁶²⁸ Das Bewusstsein für die Bedeutung einer solchen *Abgrenzung* zwischen privaten und öffentlichen Anliegen bildet, mit Claus Offe gesprochen, deshalb eine „kulturelle Voraussetzung der Demokratie“¹⁶²⁹, weil es die permanente *Ausgrenzung* eines Teils der Gesellschaft aufgrund religiöser, ethnischer oder kultureller Kriterien verhindert. Zu den normativen Prämissen des politischen Liberalismus gehört zweitens sodann das Versprechen, dass die ebenbürtige politische Teilhabe der Bürger nicht durch ihre sozialen und ökonomischen Verhältnisse tangiert werde. Soweit aber die strikte Gleichverteilung sozioökonomischer Ressourcen unter liberalen Rahmenbedingungen nur beschränkt zu bewerkstelligen sein dürfte, läuft dies, so wiederum Offe, zumindest auf die Forderung nach

¹⁶²⁴ Laborde/Maynor (2008), S. 20f. [Übers.: R.M.].

¹⁶²⁵ Zur Kritik an ökonomischer Ungleichheit aus republikanischer Perspektive, vgl. z.B. Sandel (1996), S. 329ff. u. Sunstein (1988), S. 1552ff. Für Montesquieu (1949), V.3 (S. 46f.), zählen Genügsamkeit und das Streben nach Gleichheit der Lebensbedingungen zu den Kerntugenden des republikanischen Zusammenlebens. Rousseau hat bekanntermassen ein gewisses Mass an wirtschaftlicher Gleichheit als Bedingung der Möglichkeit politischer Freiheit gesehen: „[N]ul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre“ (Rousseau (2010), II.11 (S. 114)). Bei Centinel, einem der Autoren der Anti-Federalists, heisst es: „A republican, a free government, can only exist, [...] where property is pretty equally divided“ (Anti-Federalist (1981), S. 13), während auch James Madison als Autor der Federalist Papers zur „language of republicanism“ das Versprechen rechnete, „[to] reduce extreme wealth towards a state of mediocrity, and raise extreme indigence towards a state of comfort“ (Madison (1983), S. 197).

¹⁶²⁶ Vgl. z.B. Gosewinkel (2010): „Mit Zivilität wird zumeist die Achtung von Grenzen [...], d.h. der Schutz vor der Verletzung von Freiheitsräumen, verbunden.“

¹⁶²⁷ Seubert (2008), S. 336.

¹⁶²⁸ Diese Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten folgt derjenigen John Deweys in *The Public and its Problems*. Vgl. z.B. Dewey (1984a), S. 235ff.

¹⁶²⁹ Offe (2003a), S. 145.

ihrer weitgehenden „Entkoppelung“¹⁶³⁰ von politischen Einflusschancen hinaus, die ein demokratisches Gemeinwesen für alle Bürger gleich zu verteilen verspricht. Das Bewusstsein für eine solche *Entkoppelung* ist schon deshalb wichtig für die Stabilität demokratischer Verhältnisse, weil es der Gefahr einer positiven *Rückkoppelung* sozialer und politischer Macht vorbeugt.

8.3. Radikaldemokratische Perspektiven: Zivilität und „demokratische Streitkultur“

Die konservative und die liberale Perspektive auf das Problem der demokratischen Stabilität eint bei allen Unterschieden der Verweis auf (funktionale, respektive normative) *Verbindlichkeiten*, die die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens beachten müssen, soll der Gefahr vorgebeugt werden, dass die Grundlagen kollektiver Selbstgestaltung erodieren. Aus einer dritten Perspektive auf die Herausforderung demokratischer Stabilität, die demgegenüber das mit der Demokratie verbundene Versprechen der *Offenheit* hervorhebt, wird weder die Wichtigkeit einer Sensibilität für die Prinzipien politischer Gerechtigkeit bestritten, noch gar die Bedeutung einer Orientierung auf demokratische Kollektivgüter. Doch rückt hier die Frage in den Fokus, was es für die Stabilität der Demokratie zu bedeuten hat, dass in pluralistischen Gesellschaften mit einem „disagreement all the way down“¹⁶³¹ zu rechnen ist, das Kriterien des politisch Gerechten ebenso betrifft wie Fragen des gemeinsamen Guten. Die Vermutung steht aus dieser Warte im Vordergrund, dass der Bestand eines demokratischen Gemeinwesens davon abhängt, wie es ihm gelingt, der gesellschaftlichen Umstrittenheit seiner eigenen Voraussetzungen politischen Ausdruck zu verleihen und symbolisch zu vermitteln, dass diese immer aufs Neue angefochten, herausgefordert und problematisiert werden können. In einem vitalen demokratischen Gemeinwesen müssen demnach auch noch die normativen Möglichkeitsbedingungen demokratischer Selbstbestimmung in offenen politischen Auseinandersetzungen durch die Bürger selber in ihrer Umsetzung konkretisiert und in ihrer Geltung gegen ihre Verächter bekräftigt und verteidigt werden. Das Szenario demokratischer Destabilisierung, das hier in den Blick gerät, ist dasjenige der *Desintegration* eines politischen Gemeinwesens, in dem sich der Eindruck abnehmender demokratischer Disposition über sensible und relevante politische Themenbereiche verfestigt. Paradigmatisch ist der Hinweis auf die Gefahr, dass vom demokratischen Offenheitsversprechen enttäuschte Bürger sich

¹⁶³⁰ Offe (2013b), S. 42.

¹⁶³¹ Tully (2005), S. 208.

solchen politischen Bewegungen zuwenden mögen, denen es offen oder insgeheim um die Verabschiedung demokratischer Verhältnisse zu tun ist.

Ich habe diese Sicht auf das Stabilitätsproblem, die das Versprechen der Ergebnisoffenheit des politischen Prozesses in den Mittelpunkt rückt, im ersten Teil anhand der Arbeiten insbesondere von Claude Lefort, Chantal Mouffe und Jacques Rancière dargestellt. Es ist insgesamt die Perspektive eines „radikaldemokratischen Denkens“¹⁶³², dessen Verdienst nicht nur in der Empfänglichkeit für neue gesellschaftliche Problemlagen und Leidenserfahrungen liegt, die auf der politischen Agenda ihren Platz suchen, sondern auch in der Aufgeschlossenheit gegenüber Alternativen zu etablierten Formen und Stilen der politischen Kommunikation, die in der demokratischen Auseinandersetzung Berücksichtigung verdienen.¹⁶³³ So ist, um an Beispiele für die *thematische* Ausweitung öffentlicher Debatten zu erinnern, die demokratische Brisanz von Erfahrungen der politischen *Exklusion* herausgearbeitet worden, die das Zusammenleben in den zunehmend multikulturellen Gesellschaften westlicher Einwanderungsländer auch unter liberaldemokratischen Vorzeichen mit sich bringt. Dazu gehören etwa die Verknüpfung des Zugangs zu politischen Teilhaberechten mit hohen Anforderungen an kulturelle Integration, die Kopplung politischer Resonanz an soziales Kapital und materielle Ressourcen oder die selektive und verzerrte Wahrnehmung von Stimmen aus der Diaspora unter vorherrschenden Schemata kultureller Bewertung. Aus radikaldemokratischer Warte ergibt sich aus solchen Erfahrungen des politischen Verstummens die Forderung zumindest nach einer Politisierung etablierter Vorstellungen beispielsweise von Bürgerrechtskriterien, von der Legitimität positiver Diskriminierung oder der Reichweite des Schutzes vor Rassismus. Was die Berücksichtigung der *formalen* Vielfalt politischer Partizipation angeht, wäre etwa auf die demokratische Brisanz von Zumutungen diskursiver *Assimilation* an Standards vernünftiger politischer Auseinandersetzung zu verweisen, die sich zu „Diskursausschlusskriterien“ verhärten. Zu denken wäre an die stilistische Verengung öffentlicher Vernunft auf nüchterne Argumentation, ihre Verkürzung auf eine von religiösen Bezugnahmen gereinigte Sprache oder ihre Orientierung an etablierten Grenzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen. Aus radikaldemokratischer Perspektive ergibt sich hieraus die Forderung nach Anerkennung einer vielstimmigen öffentlichen Vernunft, die etwa die spezifischen Leistungen von Emotionalität und erzählenden Stilmitteln umfasst, die allenfalls

¹⁶³² Volk (2013a), S. 79.

¹⁶³³ Zu dieser Unterscheidung und zum Folgenden, vgl. etwa Tully (2005), S. 212ff., Tully (2009), S. 96f. u. Laden (2001), Kap. 6 u. 7.

enge Verwobenheit moralischer Intuitionen mit religiösen Überzeugungen berücksichtigt und unterschiedliche Ansichten über die legitime Reichweite der öffentlichen Sphäre zulässt.

Sowohl die Responsivität des radikaldemokratischen Denkens gegenüber neuen Themenfeldern als auch seine Sensibilität gegenüber einer Pluralität legitimer Formen des politischen Ausdrucks verbinden es eng mit zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die den Stimmen und Anliegen am Rand des etablierten demokratischen Institutionengefüges Ausdruck verleihen. So wurden die demokratiethoretischen Überlegungen Leforts, Mouffes oder Rancières von Initiativen wie *Occupy Wall Street* oder den spanischen *Indignados* intensiv rezipiert.¹⁶³⁴ Umgekehrt bilden solche Bewegungen aber auch Gegenstand und Inspirationsquelle für ein radikaldemokratisches Denken, dessen Begriff von Demokratie über ein von allgemeinen Wahlen, rechtsstaatlichen Grundsätzen und parlamentarischer Entscheidungsfindung umgrenztes politisches Wirkungsfeld hinausgreift.

Nun liegt auf den ersten Blick der Verweis auf politische Tugenden für demokratiethoretische Ansätze ausgesprochen fern, für die sich die Gesellschaft (zumal nach der totalitären Erfahrung) einzig noch „in der institutionalisierten Anerkennung ihrer normativen Desintegration integrieren kann.“¹⁶³⁵ Dennoch werden von Stimmen, die mit Blick auf die Stabilität der Demokratie der Ergebnisoffenheit des politischen Prozesses eine herausragende Bedeutung beimessen, durchaus auch Erwartungen an die politischen Haltungen, Einstellungen und Fähigkeiten der Bürger formuliert. So stellt sich etwa für Étienne Balibar auch und gerade in einer Demokratie, die auch hergebrachte Ausdeutungen ihrer normativen Grundlagen zur Disposition zu stellen verspricht, „die Frage nach der Tugend des Bürgers und seiner Verantwortung“¹⁶³⁶. Simon Critchley präzisiert, dass ein lebendiges demokratisches Gemeinwesen, das etablierte Konsensbestände von marginalen Stimmen herausfordern lässt, einer „fordernden Ethik [...] des politischen Widerstandes“¹⁶³⁷ bedarf. Und Chantal Mouffe erklärt eine „Ethik der Disharmonie“¹⁶³⁸ zum Kennzeichen und Lebenselixier einer Gesellschaft, die aufgeschlossen ist für von den Bürgern angestossenen Wandel. Die radikaldemokratische politische Ethik kreist dabei um solche Formen von Engagement und Dissens, die, mit Günter Frankenberg gesprochen, als Ausdruck einer „*demokratischen*

¹⁶³⁴ Vgl. z.B. Mouffe/Errejón (2015).

¹⁶³⁵ Dubiel (1994b), S. 113.

¹⁶³⁶ Balibar (2010a), S. 345 [Übers.: R.M.].

¹⁶³⁷ Critchley (2008), S. 157.

¹⁶³⁸ Mouffe (2008a), S. 132.

*Streitkultur*¹⁶³⁹ verstanden werden können. Ihre Bedeutung liegt, wie im Folgenden deutlich werden soll, zugleich in der *Revitalisierung* der Demokratie kraft Betonung ihres agonalen, konflikthaften Charakters, wie in ihrer *Profilierung* und Verteidigung gegen Erscheinungsformen eines schonungslosen Antagonismus.

8.3.1. *Konfliktbereitschaft*

Gemeint ist damit zunächst überhaupt die „Bereitschaft, Konflikte auszutragen“¹⁶⁴⁰, womit das für ein radikaldemokratisches Freiheitsverständnis konstitutive Aufbrechen und Neubestimmen etablierter Sinn- und Machtstrukturen erst in Gang gesetzt wird.¹⁶⁴¹ Mithin ist es die Disposition zur öffentlich wirksamen Anfechtung und Herausforderung nicht nur vermeintlich geteilter Auffassungen davon, was das öffentliche Interesse erfordert, sondern auch vermeintlich unproblematischer Vorstellungen darüber, was das gerechte Zusammenleben selbstbestimmter Bürger verlangt und verbietet. Eine vitale Demokratie bedarf demnach einer wachsamem, aufmüpfigen, „aufständischen Bürgerschaft“¹⁶⁴², wie sie James Holston in einer Fallstudie zu Formen des politischen Widerstands an der Peripherie von São Paulo beschreibt. Sie ist bereit zum Dissens mit etablierten Mustern der Interpretation sozialer Problemlagen, zu „schöpferischen Interventionen in den institutionalisierten Prozess politischer Willensbildung“¹⁶⁴³ und zur Problematisierung desjenigen Deutungsrahmens, in dem gewisse politische Anliegen überhaupt erst als gemeinwohldienlich oder gerecht erscheinen.¹⁶⁴⁴ Der demokratische Bürger ist dann der „rebelle, celui qui dit *non*“¹⁶⁴⁵, der „politische Störenfried“¹⁶⁴⁶, der vermeintliche politische Idyllen aufbricht und produktive Unruhe sät, wenn er öffentliche Plätze besetzt, Mauern besprüht, „Wir sind das Volk!“ skandiert.

Die für das radikaldemokratische Denken zentralen Topoi der „Störung“¹⁶⁴⁷, des „Bruchs“¹⁶⁴⁸ der „Unruhe“¹⁶⁴⁹ etc. sollten deutlich werden lassen, dass sich demokratisches Handeln weder im gelegentlichen Wählen einer neuen politischen Führung erschöpft, noch im Bemühen um öffentliche Rechtfertigung der eigenen Standpunkte, dass es sich vielmehr im Aufbegehren, im

¹⁶³⁹ Frankenberg (1994), S. 218 [Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Frankenberg (1997), S. 188 u. Frankenberg (1998), S. 48.

¹⁶⁴⁰ Frankenberg (1997), S. 47. Vgl. auch Frankenberg (1995), S. 37.

¹⁶⁴¹ Vgl. Niederberger/Richter (2014), S. 5.

¹⁶⁴² Vgl. Holston (2008), S. 34.

¹⁶⁴³ Rödel et al. (1989), S. 180.

¹⁶⁴⁴ Vgl. Rancière (2002), S. 41f. u. 60ff.

¹⁶⁴⁵ Balibar (2010a), S. 346 [Hervorhebung im Original].

¹⁶⁴⁶ Thomä (2016), S. 507.

¹⁶⁴⁷ Vgl. Rancière (2008a), S. 32.

¹⁶⁴⁸ Vgl. Rancière (2002), S. 41.

¹⁶⁴⁹ Vgl. Thiel (2012), S. 179.

Widerstand und Protest des Aktivisten zeigt, der sich mit Parolen, Tiraden und symbolischen Aktionen Gehör verschafft und kollektive Leidenschaften weckt, wo seine Wahlstimme nichts ändert und seine Argumente verhallen. „This is what democracy looks like“ war in diesem Sinne einer der Slogans von *Occupy Wall Street* und der Antiglobalisierungsproteste in Seattle. Der würdige Blick radikaler Demokratietheoretiker richtet sich auf die Streiks und Barrikaden der Arbeiterbewegung, die polemisch daran erinnerten, dass einer der Freiheit verpflichteten Gesellschaft an der öffentlichen Regelung vermeintlich bloss privater Arbeitsbeziehungen gelegen sein muss.¹⁶⁵⁰ Er trifft die Manifestationen und Protestformen der „neuen sozialen Bewegungen“, die ausserhalb etablierter politischer Kanäle neue Sichtweisen auf die Relevanz von Rasse, Geschlecht und sexueller Orientierung für das Versprechen gleicher Lebenschancen provozieren.¹⁶⁵¹ Und er richtet sich auf die „symbolische Praxis des zivilen Ungehorsams“¹⁶⁵², die als Ausdruck von Aktivbürgerschaft verstanden wird, weil sie den demokratischen Meinungsstreit über die Legitimität von legalen Zwängen in Gang zu halten verspricht.¹⁶⁵³

Es deutet sich hier eine gewisse Dialektik von Bremsung und Bewegung an, die für die radikaldemokratische „Ethik der Einmischung“¹⁶⁵⁴ kennzeichnend ist: Gerade Formen des Widerstandes und der Blockade sollen demnach eine demokratische Dynamik in Gang setzen, die das öffentliche Leben nicht zur Ruhe kommen lässt und die Erinnerung an die Möglichkeit politischer Veränderlichkeit wachhält. Der radikaldemokratische Bürger gibt sich unbequem, sabotiert eingespielte Routinen, ist weniger das schmierende Öl, als vielmehr der bremsende „Sand im Getriebe“.¹⁶⁵⁵ „Let your life be a *counter friction* to stop the machine“¹⁶⁵⁶, hat in diesem Sinne schon Thoreau mit Bezug auf die Notwendigkeit zivilen Ungehorsams in einer Gesellschaft geschrieben, die den eklatanten Widerspruch zwischen der Realität geduldeter

¹⁶⁵⁰ Vgl. z.B. Rancière (2002), S. 52, Dubiel (1995), S. 1097 u. Gauchet (1990a), S. 147.

¹⁶⁵¹ Vgl. z.B. Laclau/Mouffe (2012), S. 192ff. u. Rödel et al. (1989).

¹⁶⁵² Rödel et al. (1989), S. 20.

¹⁶⁵³ Vgl. Rödel et al. (1989), S. 26: „Wer zivilen Ungehorsam übt, ist weder Revolutionär noch Avantgardist oder Partisan, sondern *cives* – ein Aktivbürger, der in der Begründung und Begrenzung des normverletzenden Protests, im Verzicht auf Gewalt und in der Inkaufnahme angemessener Sanktionen, die politische Gleichheit aller anerkennt“.

¹⁶⁵⁴ Frankenberg (1997), S. 120.

¹⁶⁵⁵ Das Bild vom Sand im Getriebe spielt an auf ein Gedicht von Günter Eich in seinem Hörspiel „Träume“, das mit dem Aufruf endet: „Nein, schläft nicht, während die Ordner der Welt geschäftig sind! / Seid misstrauisch gegen ihre Macht, die sie vorgeben für euch erwerben zu müssen! / Wacht darüber, dass eure Herzen nicht leer sind, wenn mit der Leere eurer Herzen gerechnet wird! / Tut das Unnütze, singt die Lieder, die man aus eurem Mund nicht erwartet! / Seid unbequem, seid Sand, nicht das Öl im Getriebe der Welt!“ (Eich (1981), S. 88). Es bildet auch den Wahlspruch des deutschsprachigen Rundbriefs der globalisierungskritischen NGO Attac.

¹⁶⁵⁶ Thoreau (1996), S. 9 [Hervorhebung: R.M.].

Sklaverei und dem Versprechen auf den Schutz von „Life, Liberty and the pursuit of Happiness“ partout nicht wahrhaben wollte.

Gewürdigt werden hier politischer Aktivismus, öffentliches Engagement aber auch stille Akte der Verweigerung politischer Loyalität von Bürgern, die den Mut zum Streit und zum Widerstand aufbringen und dadurch ebenso den Blick für Vereinseitigungen in herrschenden Gemeinwohl- und Gerechtigkeitsvorstellungen schärfen, wie sie einen Sinn für Alternativen zum Bestehenden wachhalten, der für die Demokratie vital ist. Ihr Verdienst ist die Warnung vor politischem Dogmatismus. Ihre Tugenden sind ein „Denken und Handeln in Alternativen“¹⁶⁵⁷ und eine Widerständigkeit ebenso gegen die Notwendigkeitsrhetorik, die politische Entscheidungen bisweilen begleitet, wie gegen den Vernünftigkeitsgestus, mit dem auf etablierte Schranken der Politik verwiesen wird. Sie transformieren dem Anspruch nach Debatten zu Sachfragen über angemessene Mittel zur Erreichung vermeintlich unstrittiger Ziele in einen ergebnisoffenen Streit über die kollektiven Ziele selber.

Wiederum dient diese Darstellung dem Zweck, die politische Konfliktbereitschaft von Minderheiten und sozialen Bewegungen nicht als blossen Aktivismus für Partikularinteressen, sondern als Ausdruck genuin *demokratischen* Engagements und insbesondere in ihrer *stabilisatorischen* Bedeutung für die Demokratie zu würdigen.¹⁶⁵⁸ Diese ergibt sich erstens vor dem Hintergrund der Einschätzung, dass im engagierten öffentlichen Disput gerade symbolisch dem Versprechen Bekräftigung und Glaubwürdigkeit verliehen wird, dass die verbindlichen Normen des Zusammenlebens durch politische Mobilisierung verändert werden können – ein Versprechen, das nach dem Wegfall transzendenter Legitimationsquellen als einziges noch die Loyalität der Bürger zum politischen Gemeinwesen in Aussicht stellt.¹⁶⁵⁹ Die „fonctionnalité démocratique“¹⁶⁶⁰ von politischem Konflikt besteht demnach darin, etablierte Vorstellungen von Gemeinwohl und Gerechtigkeit einerseits in ihrer historischen Kontingenz zu entlarven (mithin vermeintlich Gegebenes als Gemachtes zu überführen) und andererseits Alternativen dazu sichtbar zu machen.¹⁶⁶¹ Solche Öffnung des Raumes politischer Möglichkeiten lässt sich mit Matthew Flinders als „defence of politics against depoliticisation“¹⁶⁶² begreifen, als Versuch, gegen die Versuchung zur Sakralisierung und politischen Immunisierung delikater

¹⁶⁵⁷ Thiel/Volk (2016), S. 356.

¹⁶⁵⁸ Ich folge hier unter anderem Mathieu (2011), S. 167ff.

¹⁶⁵⁹ Vgl. Dubiel (1994c), S. 182.

¹⁶⁶⁰ Mathieu (2011), S. 154.

¹⁶⁶¹ Vgl. hierzu z.B. Thiel (2012), S. 179, Volk (2013a), S. 79f., Thiel/Volk (2016), S. 356, Richter (2016), S. 336 u. Mathieu (2011), S. 161.

¹⁶⁶² Flinders (2010), S. 318.

Themenkomplexe die *Erfahrung politischer Freiheit* zu retten.¹⁶⁶³ Zweitens hat das polemische politische Engagement von Minderheiten und sozialen Bewegungen auch den performativen Sinn der „Bekräftigung, dass eine Gruppe von Menschen noch existiert“¹⁶⁶⁴, die etwas Eigenes zu sagen haben. Die Demonstranten, die im Kontext des Irakkriegs „not in *our* name“ skandierten, nach dem Terroranschlag in Paris ihr „*je ne suis pas Charlie*“ dem politisch korrekten Tenor entgegenhielten oder gegen die Politik Donald Trumps mit dem Slogan „not *my* president“ protestierten, holten sich gleichsam ihre authentische politische Stimme zurück, die in der Verrechnung von Wähleranteilen oder im medialen Diskurs untergegangen zu sein schien.¹⁶⁶⁵ Die polemische Bekräftigung von Dissens ist dann Ausdruck des Selbstverständnisses, wie alle Anderen mit der eigenen Perspektive im politischen Raum zu zählen. Ihre demokratische Funktion besteht, mit Jacques Rancière gesprochen, darin, „in Form eines Streits die *Bestätigung der Gleichheit* ins Herz der polizeilichen Ordnung einzuschreiben“¹⁶⁶⁶. In ihren polemischen Auseinandersetzungen untereinander, so jedenfalls die radikaldemokratische These einer politischen „Integration durch Konflikt“¹⁶⁶⁷, bekräftigen die Bürger also *zugleich* symbolisch die verbindende Idee eines politischen Miteinanders, das auf der gleichen Legitimität eines jeden basiert, für oder gegen das bestehende Normengefüge politisch aktiv zu werden: „[I]n dem Masse, wie die Einzelnen sich über die Daseinsberechtigung und die Zielsetzung ihrer Gesellschaft *streiten*“ so nochmals die zuspitzende Formulierung von Marcel Gauchet, „bestätigen sie sich als *Mitglieder* ein und derselben Gemeinschaft.“¹⁶⁶⁸

Auch in politischer Konfliktbereitschaft sehen entsprechend Demokratietheoretiker unterschiedlicher Provenienz und Prägung eine wichtige Dimension von Zivilität: „The real exemplar of *civility*“, so etwa Michael Edwards in seiner Einführung in die Idee der Zivilgesellschaft, „is not Miss Manners, but Rosa Parks“, die schwarze Frau also, deren Ungehorsam gegenüber der rechtlich sanktionierten Zumutung, ihren Platz in einem Bus für einen weissen Fahrgast freizugeben, zu einem Startsignal und starken Symbol der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung wurde.¹⁶⁶⁹ Günter Frankenberg würdigt in seinen Überlegungen zur Idee zivilen Ungehorsams die „*Zivilität* [...] bewusster und begrenzter

¹⁶⁶³ So auch Münkler (2012a), S. 40.

¹⁶⁶⁴ Butler (2016), S. 28.

¹⁶⁶⁵ Vgl. hierzu Mathieu (2011), S. 165 u. Laugier (2004), S. 104.

¹⁶⁶⁶ Rancière (2002), S. 43 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁶⁶⁷ Dubiel (1999).

¹⁶⁶⁸ Gauchet (1990b), S. 233 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁶⁶⁹ Vgl. Edwards (2014), S. 76.

Regelverletzungen“¹⁶⁷⁰. Und Étienne Balibar gründet seine Gedanken zur Grenze zwischen Zivilität und Gewalt auf ein „modèle de *civilité* [...] qui se réfère à la productivité et à la possibilité même du conflit“¹⁶⁷¹.

Ein solches Zivilitätsverständnis lässt sich wiederum im Kontrast mit *Untugenden* konturieren, die sich zwei Dimensionen politischer „Fügsamkeit“ zuordnen lassen.¹⁶⁷² Die eine betrifft jene Tendenz zur *Resignation*, zum Rückzug vom politischen ins private Leben, zu Gleichgültigkeit gegenüber den demokratischen Beteiligungsrechten und zu Desinteresse an unmittelbare Eigeninteressen übersteigenden Fragen, die schon von Tocqueville als Begleiterscheinung des demokratisch organisierten Zusammenlebens beschrieben wurde und heute unter dem Stichwort „politischer Apathie“ verhandelt wird.¹⁶⁷³ Mit Blick auf (schichtspezifisch) sinkende Raten politischer Beteiligung und abnehmendes Interesse an Partei- und Verbandsarbeiten warnen besorgte Beobachter davor, dass mit dem Rückgang der Fähigkeit und Motivation der Bürger zur Nutzung ihrer politischen Freiheiten eine schleichende Abtretung ihrer politischen Macht an die politische und wirtschaftliche Elite einhergeht.¹⁶⁷⁴ Die zweite Dimension politischer Fügsamkeit betrifft die *Konformität* mit den Perspektiven und Werten der Mehrheitsgesellschaft oder einflussreicher Kräfte im politischen Diskurs, auf deren oppressive Bedeutung unter demokratischen Vorzeichen schon Mill und Emerson verwiesen haben.¹⁶⁷⁵ Mit Blick auf die steigende Empfänglichkeit für populistische Verheissungen und die anhaltende Suggestivkraft neoliberaler Ideologeme wird in diesem Zusammenhang davor gewarnt, dass mit unkritischer Übernahme massenmedial propagierter Feind- und Leitbilder die Bürger nicht nur die Zumutungen der Autonomie und Individualität hintergehen, sondern sich auch zu stillen Komplizen antiemanzipatorischer politischer Projekte machen können.¹⁶⁷⁶ Die sinkende Bereitschaft zu politischer Beteiligung und die unkritische Haltung zur neoliberalen Hegemonie, die der Generation Y nachgesagt wird, mögen dafür sprechen, dass die Warnung vor politischem Quietismus in den beiden genannten Dimensionen nicht nur in Tocquevilles

¹⁶⁷⁰ Frankenberg (1984), S. 275.

¹⁶⁷¹ Balibar (2010c).

¹⁶⁷² Vgl. hierzu Zakaras (2009), S. 14f.

¹⁶⁷³ Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 327), verweist auf die Paradoxie, dass gerade die rechtliche Absicherung politischer Freiheit und Gleichheit Menschen hervorbringt, „qui ont entièrement renoncé à l’habitude de se diriger eux-mêmes“.

¹⁶⁷⁴ Vgl. hierzu z.B. Böhnke (2011).

¹⁶⁷⁵ Mill hat im „Joch der Konformität“ (Mill (1986), S. 1180) mit etablierten sozialen Normen nicht nur ein Hindernis für die Verwirklichung individueller Autonomie gesehen, sondern – etwa mit Blick auf die rechtliche Diskriminierung der Frauen – auch den Schlüssel zur politischen Tyrannei der Mehrheit (vgl. insb. Mill (1974), S. 62ff. u. 119ff. u. Mill (1984), S. 299ff.). Emerson hat die „habitual docility to party leading“ (Emerson (1991), S. 273) nicht nur als Verrat am menschlichen Potential zu Individualität, sondern – insbesondere mit Blick auf die Frage der Sklaverei – auch als Mittel zur Verfestigung politischer Dominanzverhältnisse kritisiert.

¹⁶⁷⁶ Zur Suggestivkraft neoliberaler ökonomischer Diagnosen und Rezepte, vgl. z.B. Maiolino (2014), Kap. II.4.3.

junger amerikanischer Demokratie und Mills viktorianischem Grossbritannien ihre Berechtigung hatten, sondern auch für heutige, an politische Freiheiten und Individualität scheinbar gewöhnte Zeiten gelten. Umgekehrt erinnern die vielfältigen Formen und Gesichter des politischen Widerstands gegen scheinbar alternativlose Zustände und Entwicklungen im Rahmen des Arabischen Frühlings, im Istanbuler Gezipark oder im Kontext der Occupy-Bewegung an die Bedeutung einer lebendigen Streit- und Protestkultur für die Vitalität der Demokratie.

8.3.2. *Schonung*

Dabei ist allerdings die Grenze zu beachten, jenseits derer politischer Streit selbst nur noch desintegrativ wirkt.¹⁶⁷⁷ Insbesondere darf die Art und Weise, in der er ausgetragen wird, nicht wiederum die demokratische Offenheit verraten, deren Symbolisierung er sein integratives Potential verdankt, darf die „résistance en démocratie“ nicht in einen „refus de la démocratie“ münden.¹⁶⁷⁸ Als sozialer „Klebstoff“¹⁶⁷⁹ können, so die radikaldemokratische Sicht, politische Konflikte nur in einer „gehegten“¹⁶⁸⁰, respektive „gezähmten“¹⁶⁸¹ Variante fungieren, in der die Kontrahenten nicht auch noch die Voraussetzungen ihrer wirksamen Wiederaufnahme zerstören. Zu einer demokratischen Streitkultur gehört in diesem Sinne auch eine schonende Konfliktpraxis, in der sich politische Kontrahenten nicht zu Feinden erklären, die von der politischen Auseinandersetzung permanent ausgeschlossen oder gar vernichtet gehören, sondern sich in der Polemik um politische Ansichten, Programme und Vorhaben zugleich als legitime Mitstreiter behandeln und bestätigen. Zur radikaldemokratischen politischen Ethik der Disharmonie gehört demnach, so etwa Chantal Mouffe, auch die Bekräftigung einer „Wir-Sie-Beziehung, bei der die konfligierenden Parteien die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen“¹⁶⁸². Und Helmut Dubiel erachtet als „ethisches Minimum der Demokratie“ die Orientierung im politischen Konflikt an symbolischen Gesten, die „das Umschlagen von strategischer Gegnerschaft in gewaltförmige Feindschaft verhindern“¹⁶⁸³. Dazu gehört vorrangig der Verzicht auf die Androhung oder gar Ausübung von ausserrechtlicher Gewalt im Kontext öffentlicher politischer Konfrontationen, mithin die Achtung seitens der Vertreter der Staatsmacht wie auch der Protagonisten politischer Protestbewegungen gegenüber der

¹⁶⁷⁷ Dubiel (1994b), S. 116.

¹⁶⁷⁸ Laugier (2004), S. 102.

¹⁶⁷⁹ Hirschman (1994), S. 299.

¹⁶⁸⁰ Dubiel (1994b), S. 116.

¹⁶⁸¹ Mouffe (2007a), S. 30f.

¹⁶⁸² Ebd., S. 30.

¹⁶⁸³ Dubiel (1994b), S. 116.

physischen und psychischen Integrität Anderer.¹⁶⁸⁴ Dazu gehört die Begleitung des politischen Konflikts durch solche Gesten der „Schonung“¹⁶⁸⁵ wie den Verzicht darauf, den Körper oder das Privatleben des Gegners zum Gegenstand öffentlicher Kritik zu machen. Dazu gehören auch die öffentliche Anerkennung politischer Niederlagen und der Verzicht darauf, sie zum Anlass für eine Fundamentalkritik an den demokratischen Spielregeln zu nehmen oder gar zu Rebellion oder Sezession aufzurufen.¹⁶⁸⁶ Schliesslich zeigt sich eine zivile Konfliktpraxis auch in Gesten von Gewinnern in Wahlen und Abstimmungen, die zu erkennen geben, dass auch unter den gegebenen politischen Machtverhältnissen Regeln der Konfliktaustragung gewahrt bleiben, die es den Verlierern im Prinzip erlauben, auch einmal mehrheitsfähig zu werden.

Der amerikanische Soziologe Lewis Coser sieht hier die „integrierende Funktion antagonistischen Verhaltens“¹⁶⁸⁷. Genauer und auf die Stabilität der Demokratie bezogen, lässt sich sagen: Die *stabilisatorische* Bedeutung einer politischen Konfliktualität, die nicht „aufs Ganze“ geht, ergibt sich schon daraus, dass sich die Kontrahenten darin zugleich symbolisch der unaufgehobenen Geltung minimaler Regeln des Miteinanders versichern, die zum Beispiel die „demokratische Reversibilität von politischen Entscheidungen“¹⁶⁸⁸ in Aussicht stellen. Dazu kommt: Wo in öffentlichen Polemiken das Bemühen erfahrbar wird, den politischen Gegner in seiner Integrität zu schonen, statt ihn auszuschalten, ihn zur Antwort aufzufordern, statt ihn zum Verstummen zu bringen, zwar seine Reden zu stören, nicht aber seinen Ruf zu zerstören, da „flieht sich“, mit Georg Simmel gesprochen „ein Element von Gemeinsamkeit in die Feindseligkeit“¹⁶⁸⁹, da wird zugleich ein geteiltes Selbstverständnis bekräftigt, das eben *nicht* zur Disposition gestellt wird. Fern davon, die Demokratie zu gefährden, *profilert* sie demnach der „gezähmte“ politische Konflikt, indem er latente Selbstverständlichkeiten manifest macht, über die wir uns dann doch wiederum *nicht* streiten. Wer engagiert, aber mit begrenzten Mitteln mit Anderen um die gesellschaftliche Ordnung und die zeitweilige politische Macht ficht, der gibt sich, so könnte man sagen, zugleich als Verfechter der Demokratie gegen ihre Verächter zu erkennen.¹⁶⁹⁰ Diese Erkenntnis, die zugleich ein Bekenntnis ist, ist in ihrer Bedeutung für die Stabilität der Demokratie zumal in Zeiten nicht zu

¹⁶⁸⁴ Zum Gewaltverbot als zentralem Element einer demokratischen Streitkultur, vgl. z.B. Frankenberg (1998), S. 49.

¹⁶⁸⁵ Simmel (1992), S. 296.

¹⁶⁸⁶ Vgl. Dubiel (1994c), S. 152.

¹⁶⁸⁷ Coser (1965), S. 152.

¹⁶⁸⁸ Dubiel (1994c), S. 182.

¹⁶⁸⁹ Simmel (1992), S. 296.

¹⁶⁹⁰ Vgl. hierzu auch Mouffe (1999), S. 20f.

unterschätzen, in denen Zweifel an der Attraktivität dieser politischen Ordnung keineswegs als Randphänomen abgetan werden können.

Die Begrenzung der Konfliktmittel bestimmt jene Dimension von Zivilität, die sie zum Militärischen in Kontrast setzt und die wir vor Augen haben, wenn wir von „Zivilisten“ im Unterschied zu Soldaten, von „ziviler“ Kleidung im Unterschied zu Uniformen sprechen. In seinen historisch informierten Überlegungen zu *Violence and Democracy* beschreibt John Keane die alltäglichen Gewohnheiten und Routinen des Zusammenlebens, die ein „commitment to non-violence“ zum Ausdruck bringen, als „the ‘raw-material‘ of *civility*“.¹⁶⁹¹ Diese Juxtaposition von Zivilität und Gewaltlosigkeit ist auch für radikaldemokratische Autoren von zentraler Bedeutung: So beharren Rödel, Frankenberg und Dubiel bei aller Anerkennung der demokratischen Rolle öffentlicher Konfliktbereitschaft auf „Regeln des *zivilisierten* Interessenkonflikts“¹⁶⁹², die insbesondere den Rückgriff auf jegliche Form von Gewalt gegenüber politischen Gegenspielern verbieten. Mouffe sieht die „eigentliche Basis der *Zivilität* zerreißen“, wo ein „konfliktorischer Konsens“ über die legitime Existenz unterschiedlicher politischer Positionen dem kompromisslosen Antagonismus zwischen Opponenten weicht, die sich als Feinde betrachten.¹⁶⁹³ Und Étienne Balibar bezeichnet als „*civilité*“ auch die Disposition, in Situationen des Konflikts selbst angesichts von Erfahrungen massiver Gewalt auf Gegengewalt zu verzichten und dadurch „Raum zu schaffen für die Politik (für die Emanzipation, für die Veränderung)“¹⁶⁹⁴.

Es wird hinreichend deutlich geworden sein, dass die politischen *Untugenden*, die aus radikaldemokratischer Warte mit dieser Bedeutungsdimension von Zivilität in Kontrast gesetzt werden, mit Gewaltphänomenen zu tun haben. Der politische Aktivismus des zivilisierten Störenfrieds, der gerade ein Bewusstsein für Alternativen schaffen will, hebt sich ab vor der Kontrastfolie eines zerstörerischen Wirkens, das den gesellschaftlichen Disput in sein Extrem steigert und endgültige Verhältnisse anstrebt.¹⁶⁹⁵ In dieses Register gehört natürlich der

¹⁶⁹¹ Keane (2004), S. 3. Andernorts betont Keane entsprechend, politische Massnahmen zur Reduktion gesellschaftlicher und zwischenstaatlicher Gewaltexzesse fruchteten nur vor dem Hintergrund gesellschaftlich verwurzelter „cultures of *civility*“, in denen Gewaltphänomene geächtet werden (vgl. Keane (1996), S. 164 [Hervorh.: R.M.]).

¹⁶⁹² Rödel et al. (1989), S. 178.

¹⁶⁹³ Vgl. Mouffe (2008a), S. 105.

¹⁶⁹⁴ Balibar (1996), S. 443: „La *civilité*, en ce sens, n’est certainement pas une politique qui supprime toute violence: mais elle en écarte les extrémités, de façon à *donner de l’espace* (public, privé) pour la politique (l’émancipation, la transformation)“ [Hervorhebung im Original]. Vgl. auch Balibar (2010b), S. 44ff. u. 179.

¹⁶⁹⁵ Vgl. Thomä (2016), S. 507. Slavoj Žižek (1998), S. 32, spricht in diesem Zusammenhang von Phänomenen einer „Ultra-Politik“, die den Konflikt aus der Demokratie dadurch zu verbannen sucht, dass sie die Zerstörung der Gegnerschaft anvisiert.

Fundamentalismus jenes „massiven Störenfrieds“¹⁶⁹⁶, der auf Erfahrungen der Ausgrenzung und der Ohnmacht am Rand einer rast- und haltlosen Gesellschaft mit einer Rochade vom (stilisierten) Opfer zum Täter, ja zum Schlächter im Namen einer grossen Sache reagiert, die Rückhalt verspricht, weil sie keinen Kompromiss, keine Grautöne kennt. Der fundamentalistische Terrorismus rechtsradikaler oder islamistischer Spielart, der seine Blutspur durch die ersten Dekaden des 21. Jahrhunderts zieht, kann wohl als Reinform, aber bestimmt nicht als die einzige Weise eines öffentlichen Wirkens gelten, das der säkularen Zumutung politischer Konfliktualität mit dem Phantasma martialischer Lösungen begegnet und darin das desintegrative Potential ungezähmten Konflikts offenbart. In diesem Zusammenhang ist auch an die Disposition zur Beantwortung missbräuchlicher Staatsgewalt mit Randalen und Plünderungen zu denken (Clichy-sous-Bois, Tottenham, Ferguson), die tiefe soziale und ökonomische Wunden oft genug in diejenige Milieus schlagen, deren Stabilität ohnehin schon prekär ist. Die Schwelle zu einer unzivilen Streitkultur ist betreten, wo Häuser politischer Gegner belagert und Puppen mit ihrem Antlitz verbrannt werden, auch wo für Appelle zum Widerstand militärischer Jargon bemüht und etwa eine „éthique de la guerre civile“ gefordert wird.¹⁶⁹⁷ Und mit Aufrufen zur Gewaltausübung an Vertretern der Staatsgewalt, ist sie gewiss überschritten.¹⁶⁹⁸ Zivilität ist verabschiedet in der Eloge von Gewalteruptionen wie den „émeutes“ in den Pariser *banlieues* im Spätherbst 2005 und ihrer Feier als Ausdruck des „rein Politischen“ angesichts einer als ausschliessend empfundenen Politik.¹⁶⁹⁹ Schliesslich ist die Logik der Verkehrung legitimer Gegnerschaft in unversöhnliche Feindschaft auch am Wirken, wenn demokratisch gewählte Regenten und ihre Anhänger bestrebt sind, Kritiker mundtot zu machen und Vertreter der Opposition als Volksverräter zu denunzieren.¹⁷⁰⁰ Diese unterschiedlichen Beispiele können als Zeichen einer Verhärtung der politischen Fronten in pluralistischen demokratischen Gesellschaften gelesen werden, die letztlich deren Integration

¹⁶⁹⁶ Vgl. hierzu Thomä (2016), S. 525ff.

¹⁶⁹⁷ Tiqqun (2009), S. 94ff.

¹⁶⁹⁸ Man denke hier als Beispiel an den von der Black Panther Party geprägten Slogan „Off the Pigs“, also „kill the police“. Vgl. hierzu Kazin (2012), S. 15.

¹⁶⁹⁹ Vgl. die im radikaldemokratischen Jargon gehaltene Eloge durch das sogenannte Comité Invisible unter dem Titel *L'insurrection qui vient*: „Ces premiers feux de joie sont le baptême d'une décennie pleine de promesses. [...] Toute cette série de frappes nocturnes, d'attaques anonymes, de destructions sans phrases a eu le mérite d'ouvrir à son maximum la béance entre *la* politique et *le* politique. [...] Il faut être aveugle pour ne pas voir tout ce qu'il y a de purement politique dans cette négation résolue de *la* politique“ (Comité Invisible (2007), S. 8f. [Hervorhebungen im Original]).

¹⁷⁰⁰ Vgl. Kohler, Andrea et al.: „Erdogans Alleingang“. *Neue Zürcher Zeitung*, 2.5.2017 (<https://www.nzz.ch/international/europa/uebersicht-erdogan-tuerkei-die-repressionen-seit-dem-putschversuch-ld.128285> [6.6.2017]).

und Zusammenhalt gefährdet. Als solche bezeugen sie umgekehrt die Bedeutung einer zivilisierten Konfliktpraxis für die Stabilität der Demokratie.

8.3.3. *Republikanismus des Dissenses*

Gerade mit Blick auf das destruktive und desintegrative Potential eskalierender öffentlicher Konflikte wird den Verfechtern einer demokratischen Streitkultur von konservativer Seite vorgeworfen, politische Querulanz zu nobilitieren und eine „*crise démocratique de l’obéissance*“¹⁷⁰¹, mithin ein Klima von Ungehorsam, Unordnung und Unsicherheit zu provozieren, in dem die staatliche Handlungs- und Leistungsfähigkeit untergraben wird. Aus liberaler Warte wiederum läuft die Würdigung der konfliktiven Dimension demokratischer Politik Gefahr, ihre Wehrhaftigkeit gegenüber demokratiefeindlichen politischen Akteuren und Bewegungen preiszugeben. Beide Sichtweisen übersehen dabei, das sollten die vorangehenden Abschnitte verdeutlicht haben, den stabilisatorischen Sinn einer *demokratischen Streitkultur*. Aus radikaldemokratischer Perspektive wächst und festigt sich die Loyalität der Bürger zu einem demokratischen Gemeinwesen durch ihr Vertrauen darauf, vollwertige und ebenbürtige Teilnehmer an einer ergebnisoffenen politischen Auseinandersetzung über die Regeln des Zusammenlebens zu sein. Es handelt sich bei diesem Vertrauen um ein für demokratische Stabilität elementar wichtiges, aber „*fragiles symbolisches Kapital*“¹⁷⁰², das sich, so die Annahme, nur aus Erfahrungen gemeinsam durchgestandener Konflikte speist, in denen die andauernde Möglichkeit zum Dissens mit bestehenden Normen und sozialen Verhältnissen nicht nur institutionell garantiert, sondern auch als Selbstverständlichkeit akzeptiert wird.

Mit der Hervorhebung der Bedeutung einer demokratischen Streitkultur für die Stabilität des Gemeinwesens reiht sich auch das radikaldemokratische Denken in eine genuin *republikanische* Tradition ein, in der das ordnungs- und herrschaftskritische Engagement der Bürgerschaft als Grundlage und Ausdruck politischer Freiheit gewürdigt wird.¹⁷⁰³ Die These sozialer Integration durch Konflikt fügt sich insbesondere gut zu Machiavellis wirkmächtigen Ausführungen zum republikanischen *vivere civile*, worin er entgegen herrschenden Auffassungen die Ansicht vertritt, dass die Stabilität der Republik gerade nicht den Konsens der Bürger, sondern die Aufrechterhaltung politischer Konflikte zwischen Interessensgruppen (Plebejern und Patriziern, *popolo* und *grandi*) zur Voraussetzung hat, die das

¹⁷⁰¹ Reynié (2003).

¹⁷⁰² Dubiel (1994b), S. 116.

¹⁷⁰³ Zur receptions- und wirkungsgeschichtlichen Verbindung radikaldemokratischen und republikanischen Denkens vgl. Richter (2016).

„Lebenselixier“¹⁷⁰⁴ einer auf das Versprechen politischer Einmischung gegründeten Regierungsform bilden.¹⁷⁰⁵ Und in ihrer Insistenz auf der Trennung zwischen der konflikthaften Realität der Zivilgesellschaft und der immer vorläufigen institutionellen Rahmung des politischen Zusammenlebens lassen sich radikaldemokratische Ansätze als Formen eines „zivilgesellschaftlichen Republikanismus“¹⁷⁰⁶, respektive eines „Republikanismus jenseits der Republik“¹⁷⁰⁷ beschreiben, der politisches Handeln jenseits der Wirksphäre demokratischer Institutionen im engeren Sinne würdigt.

Wie das konservative und das liberale hat auch das radikaldemokratische Verständnis von Zivilität viel mit einer Sensibilität für die Rolle von *Grenzen* zu tun, die das demokratische Zusammenleben erfordert. Betont wird hier indes die eminent „politische [und also prekäre, R.M.] Natur dieser Grenzen“¹⁷⁰⁸, die Chancen ebenso wie Risiken birgt: Erforderlich ist auf der einen Seite – weil sie demokratische Politik offen hält für Alternativen – die Bereitschaft zur „ständige[n] Anfechtung der Grenze“¹⁷⁰⁹ zwischen legitimen und gemeinwohlschädlichen Ansprüchen, zwischen privaten und öffentlich-regelungsbedürftigen Interaktionssphären, zwischen private Autonomie ausdrückenden und politische Autonomie kompromittierenden sozialen Unterschieden. Gerade weil aber „das politische Handeln selbst [...] die Grenzen zu überschreiten droh[t], die zugleich die Bedingungen jeder Handlungsmöglichkeit sind“¹⁷¹⁰, obliegt den Bürgern auf der anderen Seite auch die Verantwortung, im Gebrauch ihrer demokratischen Freiheit die legitime Existenz ihrer Opponenten in einem gemeinsamen politischen Raum zu bekräftigen.

8.4. Überlappungen und Spannungen im Zivilitätsbegriff

Die locker systematisierte Darstellung von Einstellungen, Haltungen und Praxisformen der Bürger, die der Demokratie zugutekommen, erhebt natürlich nicht Anspruch auf Vollständigkeit. Und der tentativen Bündelung demokratischer Tugenden sowie ihrer Zuordnung zu unterschiedlichen politiktheoretischen Perspektiven auf die Herausforderung demokratischer Stabilität kommt angesichts der Vielfalt politischen Denkens bloss ein analytischer Charakter zu. Die vielfältigen Überlappungen zwischen der konservativen,

¹⁷⁰⁴ Münkler (2012a), S. 40.

¹⁷⁰⁵ Vgl. z.B. Machiavelli (2007), I.4 (S. 18).

¹⁷⁰⁶ Marchart (2009).

¹⁷⁰⁷ Niederberger (2009b).

¹⁷⁰⁸ Mouffe (2008a), S. 96.

¹⁷⁰⁹ Rancière (2013), S. 113.

¹⁷¹⁰ Frankenberg (1995), S. 35.

liberalen und radikaldemokratischen politischen Ethik sollen damit nicht in Abrede gestellt werden.¹⁷¹¹ Auch lassen die rekonstruierten Auffassungen von Zivilität durchaus gemeinsame Sinngehalte deutlich werden, die die Einheit des Begriffs rechtfertigen. Zumindest drei übergreifende Charakteristika des Zivilen will ich kurz hervorheben.

Überlappungen

(a) Erstens spricht ja gerade die Plastizität des Zivilitätsbegriffs selber, reflexiv gewendet, für die basale Zumutung, *mit Uneindeutigkeiten zu leben*. Zu den Erkenntnissen dieses Kapitels gehört, dass sich der demokratische Sinn politischer Einstellungen und Verhaltensgewohnheiten mit der Perspektive des Urteilenden verschiebt. Was als dreister Widerstand gegen demokratische Mehrheitsentscheidungen daherkommt, kann auch als Ausdruck von Sorge um die sozialen Grundlagen demokratischer Verhältnisse gelesen werden. Wer fiskalische Disziplin über wohlfahrtsstaatliche Grosszügigkeit stellt, dem kann es auch um die längerfristige Gewährleistung politischer Handlungsspielräume zu tun sein. Demonstranten sind nicht einfach schlechte Verlierer. Konservativer Sozialstaatsabbau ist nicht einfach Demokratierückbau. Der Ruf nach Loyalität und politischem Vertrauensvorschuss zeugt nicht einfach von autokratischer Sehnsucht. In der Fähigkeit und Bereitschaft, solche Mehrdeutigkeiten in Betracht zu ziehen, zeigt sich eine politische Haltung, die ihrerseits aus allen diskutierten demokratiethoretischen Perspektiven als wertvoll für die Demokratie gewürdigt wird: Die vom Konservatismus empfohlene Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit letzter Antworten auf die Frage nach gemeinsamen Zielen und sein Sinn auch für die Schädlichkeitsnebenfolgen gut gemeinter politischer Rezepte richten sich ja gerade „gegen Eindeutigkeit“¹⁷¹² in einer als kompliziert und widerständig erfahrenen Lebenswelt. Die liberale Insistenz auf einem in geselliger Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven trainierten Gemeinsinn ergibt sich aus der Bedeutung kritischer Dezentrierung von Vorurteilen und vermeintlichen Selbstverständlichkeiten. Und der Sinn der radikaldemokratischen Würdigung

¹⁷¹¹ So wird, um nur einige Andeutungen zu machen, die Praxis zivilen Ungehorsams ebenso aus liberaler Warte (mit Verweis auf die Divergenz zwischen Legalität und moralischer Legitimität) wie aus radikaldemokratischer Perspektive (in Anerkennung der integrativen Leistung politischen Konflikts) gewürdigt. Auf die Steuermoral der Bürger setzen konservative Autoren (mit Blick auf die fiskalischen Rahmenbedingungen politischer Handlungsfähigkeit) nicht minder als liberale Theoretiker (mit Verweis auf den emanzipatorischen Wert steuerlicher Umverteilung). Und zwischen der liberalen Insistenz auf der Toleranz von Andersdenkenden und dem radikaldemokratischen Beharren darauf, politische Kontrahenten als legitime Gegner zu behandeln, bestehen Unterschiede nur in Nuancen. Auch Konservative wie Huntington würdigen Konsensorientierung und Kompromissbereitschaft (vgl. Crozier et al. (1975), S. 165). Auch Liberale wie Rawls betonen die Verantwortung gegenüber folgenden Generationen (vgl. seine Diskussion der „Gerechtigkeit zwischen den Generationen“ in Rawls (1979), S. 319ff.). Auch Radikaldemokratinnen wie Mouffe insistieren auf der Bereitschaft zur Verteidigung politischer Grundrechte (vgl. z.B. Mouffe (2014), S. 13f., 119ff., 164ff. u. 202ff.).

¹⁷¹² Münkler/Nolte (2015), S. 8.

einer demokratischen Streitkultur besteht ja im Wachhalten eines für die Demokratie vitalen Bewusstseins für Alternativen zum Gewohnten und Bestehenden. Solche „Ambiguitätstoleranz“¹⁷¹³, um einen Begriff von Heinz Eulau aufzunehmen, kann perspektivenübergreifend als ziviles Minimum der Demokratie betrachtet werden. Sie verträgt sich nur schwer mit einem ideologischen Denken, das politische Positionen dogmatisch gegenüber neuen Erfahrungen immunisiert und die Konfrontation mit anderen Sichtweisen nur als Ansporn zur Selbstbehauptung statt auch als Anstoss zur Selbstreflexion begreift.

(b) Zweitens – und damit verbunden – gehört zu den elementaren Charakteristika von Zivilität die Bereitschaft, für die eigene politische Überzeugungsbildung die Ansprüche und Erwartungen Anderer in Rechnung zu stellen: Zukünftiger Generationen etwa, unterprivilegierter Gruppen oder marginaler Stimmen im öffentlichen Diskurs. Mit José Ortega y Gasset lässt sich in diesem Sinne die gemeinsame Basis aller Ausdrucksformen des Zivilen als das Bestreben beschreiben, „mit Anderen zu rechnen“, sie in seinem politischen Denken und Handeln in Betracht zu ziehen.¹⁷¹⁴ Die konservativen Mässigungsappelle, die liberale Insistenz auf ziviler Solidarität und die radikaldemokratische Forderung, Andere als legitime Gegner anzuerkennen, haben bei allen Unterschieden der Stossrichtungen den gemeinsamen Sinn daran zu erinnern, dass wir – sei es im Zeichen kollektiver Interessen, geteilter Werte oder moralischer Verbundenheit – vielfältig auf unsere Mitbürger verwiesen sind, dass wir bei aller politischen Konkurrenz auch um das besorgt sein müssen, was wir mit ihnen teilen. Ziviles Verhalten zeigt sich daher immer auch in Gesten und Praktiken, die noch in Situationen politischen Streits dem Verbindenden angesichts von allem Trennenden Ausdruck verleihen.¹⁷¹⁵ Das können Anredeformeln und Grussgesten sein, die Friedfertigkeit und die Erwartung sozialer Ebenbürtigkeit signalisieren, Anerkennungsreden und Glückwunschtelefonate von Wahlverlierern, die den Respekt vor gemeinsamen Spielregeln bekräftigen, aber auch Appelle an kollektive Interessen, die das vehemente Eintreten für die eigenen Anliegen begleiten. Die Anerkennung wechselseitiger Verwiesenheit über Gruppenloyalitäten und Parteigrenzen hinweg, die durch solche Gesten signalisiert wird, ist ein weiteres übergreifendes Element von Zivilität. Sie verträgt sich schlecht mit einem individuellen oder kollektiven Solipsismus, der

¹⁷¹³ Vgl. Eulau (1973), S. 370f.

¹⁷¹⁴ Vgl. Ortega y Gasset (1964), S. 140: „Todos [los trebejos de la civilization, R.M.], en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demas. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia [...] *la resolución de contar con el prójimo*“ [Hervorhebung: R.M.].

¹⁷¹⁵ Vgl. hierzu z.B. Pippin (2000), S. 105 u. Clayton/Elgar (2012), S. xvi.

Andere nur als potenzielle Hindernisse für die Verfolgung eigener Ziele betrachtet, statt auch als Mitbürger mit legitimen Ansprüchen.

(c) Damit zusammen hängt als ein drittes übergreifendes Kennzeichen von Zivilität die Zumutung, Affekte, Impulse und Begehrlichkeiten mit Blick auf die Versehrbarkeit der Mitbürger in Schranken zu halten. „[L]a civilité“, so in diesem Geiste schon Montesquieu, „est une barrière que les hommes mettent entre eux“.¹⁷¹⁶ In ähnlichem Sinn erweisen die historischen Sondierungen von Norbert Elias und John Hale zum Zivilisationsbegriff die Zähmung sozial schädlicher Begierden und „Affektäusserungen“ als dessen semantischen Kern: Zivilität war und ist „about taming“¹⁷¹⁷. Darin verbinden sich die konservativen Zurückhaltungs- und Mässigungsappelle mit der liberalen Zumutung zur Selbstdistanzierung und der radikaldemokratischen Forderung nach gehegten und gezähmten politischen Konflikten im Zeichen der Schonung auch derjenigen, die man politisch bekämpft. Daraus erklärt sich auch die auffällige Emphase auf den Topos der Grenze, die allen behandelten demokratiethoretischen Traditionslinien gemeinsam ist. Ein ziviles Miteinander in einem demokratischen Gemeinwesen zu pflegen, meint daher immer auch, *auf Grenzen zu achten*, deren blosser Transgression oder Sprengung das destruktive Potential politischer Reibungen freisetzen würde. Am Gegenpol einer zivilen Gesellschaft finden sich demnach Zustände „moderner Barbarei“¹⁷¹⁸, die durch die Verbreitung und Duldung von Übergriffen auf die physische und psychische Integrität von Mitmenschen gekennzeichnet sind.

Spannungen

Sobald aber über solche zivilen Minima hinaus nach gehaltvolleren und besser greifbaren Zumutungen an die Bürger gesucht wird, treten die vielfältigen *Spannungen* zu Tage, die die politische Ethik der Demokratie durchziehen – dies vor allem sollte das in diesem Kapitel skizzierte Panorama demokratischer Tugenden deutlich gemacht haben. Während für den egalitären Liberalismus die Orientierung von Bürgern und Amtsträgern an Prinzipien sozialer Gerechtigkeit die Grundvoraussetzung demokratischer Stabilität darstellt, kommt dies für das konservative Denken einer Anspruchsüberlastung des Staates gleich, die den Anfang vom Ende demokratischer Steuerungsfähigkeit bedeutet. Während aus radikaldemokratischer Warte die Bereitschaft zum Konflikt eine vitale demokratische Kultur auszeichnet, gehören aus liberaler Perspektive dazu die Suche nach Konsens und ein Geist des Kompromisses. Die Zurückhaltung

¹⁷¹⁶ Montesquieu (1949), XIX.17 (S. 327).

¹⁷¹⁷ Hale (1993), S. 368. Vgl. auch Elias (1991), S. 338ff.

¹⁷¹⁸ Offe (1996), S. 266. Vgl. auch Dubiel (2001), S. 143.

gegenüber politischen Verantwortungsträgern, die Konservative als Ausdruck demokratischer Reife taxieren, erscheint aus der Sicht radikaler Demokraten als Zeichen politischer Resignation. Solche die *demokratische Ethik* prägenden Spannungen gehören zur Dialektik von Veränderlichkeit und Verbindlichkeit, die ich bislang für das Versprechen der Demokratie im Allgemeinen und bezüglich des *demokratischen Rechtsstaats* im Besonderen herausgearbeitet habe. Ziviles Verhalten hat eben je nach Perspektive auf die Herausforderung demokratischer Stabilität eher mit Zurückhaltung in politischem Engagement zu tun oder mit engagiertem Widerspruch gegen etablierte Normen. Es zeigt sich ebenso in sozialstaatlich verstetigter Solidarität mit den Mitbürgern wie in einem Sinn für Eigenverantwortung angesichts knapper staatlicher Ressourcen. Es beinhaltet die Bereitschaft zur reflexiven Distanznahme gegenüber seinen Wertbindungen, aber auch den Mut, entschieden für soziale Gerechtigkeit einzutreten.

Die demokratische Regierungsform mutet den Bürgern demnach viele Rollen zu, die sie schwerlich alle zugleich spielen können: Engagierte Streitgenossen müssen sie sein und geduldige Diskutanten, Störenfriede und Kompromisschmiede, ungehorsam im Namen politischer Gerechtigkeit und loyal im Namen politischer Handlungsfähigkeit. Mut zum Widerspruch müssen sie beweisen und einen Sinn für das Fällige bewahren, Aktivismus an den Tag legen und sich in Mässigung üben. Sie sollen an der Gestaltung des Gemeinwesens partizipieren aber doch nicht zu sehr „hineinregieren“, den Sozialstaat schonen aber ihn auf soziale Gerechtigkeit verpflichten, anderen Lebensweisen und Werthaltungen mit Achtung und Toleranz begegnen aber vehement genug auf Grenzen des Tolerierbaren verweisen, Konsens suchen aber Konflikt nicht scheuen, individuelle Freiheiten für das Gemeinwesen opfern und diese gegen das Gemeinwesen schützen. So wenig die Demokratie auf solche Vollblutbürger verzichten kann, die gegen Entscheidungen der Regierung ihre Stimme erheben und „nuit debout“ auf öffentlichen Plätzen ausharren, so wenig darf sie die vielen Gelegenheitsbürger geringschätzen, die periodisch ihre Stimmen abgeben und nachts schlafen, um tagsüber arbeitend den Wohlstand der Nation zu fördern.¹⁷¹⁹ Mutige Kritiker von delikaten Mehrheitsentscheidungen sind ebenso nötig wie engagierte Verteidiger des Mehrheitsprinzips gegen seine Verächter. Die meisten Bürger demokratischer Gemeinwesen werden sich nur mit jeweils einer dieser Rollen anfreunden können, wenige vermögen vielleicht zwischen ihnen zu changieren, einige ertragen die jeweils anderen kaum, die dennoch alle zur komplizierten Lebensform der Demokratie gehören.

¹⁷¹⁹ Vgl. Neubauer, Michael: „Nuit Debout in Frankreich: Aufruf gegen die globale Ohnmacht“. *Die Wochenzeitung*, 12.5.2016, S. 11.

Zivilität zeigt sich in zurückhaltendem Tonfall und Auftreten gegenüber den Mitbürgern: „If you would civil our land, first you should civil your speech“¹⁷²⁰, ermahnt in diesem Sinne der alte W.H. Auden die Protestbewegungen der späten 60er Jahre. Aber wo bestehende soziale Verhältnisse dem Versprechen politischer Ebenbürtigkeit Hohn sprechen, wirken Freundlichkeit und Zurückhaltung mitunter zynisch und als Zeichen von Resignation oder gar stiller Zustimmung. Zivile *Formen* des sozialen Umgangs verbürgen jedenfalls nicht schon die Zivilität der damit verfolgten *Zwecke* (und umgekehrt): Richard Nixon äusserte seinen frommen Wunsch „to establish a climate of decency and civility, in which each person respects the [...] God-given rights of his neighbor“¹⁷²¹ ausgerechnet im Rahmen einer Stellungnahme zu den Watergate-Untersuchungen, die ein beispiellos unzivilisiertes Verhalten von staatlichen Amtsträgern ans Licht führte. Und waren nicht die hehren Kämpfe des *Civil Rights Movements* auch von Akten *unzivilen* Ungehorsams in Form von „riots“ begleitet (in Birmingham, in Rochester, in Los Angeles), deren Gewaltopfer und Verheerungen diejenigen der „émeutes“ von Paris weit übertrafen?¹⁷²² Martin Luther Kings Brief aus dem Gefängnis von Birmingham, der mit dem „white moderate“ abrechnet, „who is more devoted to ‘order‘ than to justice; who prefers a negative peace, which is the absence of tension“¹⁷²³, bringt in gewissem Sinne auch die Spannung zwischen Zurückhaltung und Engagement, Konsensorientierung und Konfliktbereitschaft zum Ausdruck, die das Ideal der Zivilität durchzieht.

Diana Mutz hat in diesem Zusammenhang in einer bemerkenswerten, auch empirische Evidenzen berücksichtigenden Studie auf die *Inkohärenz des Anforderungsprofils* verwiesen, das wir an Bürger eines vitalen demokratischen Gemeinwesens stellen: „There is a tendency to see the model citizen as a neat package of characteristics that all fit comfortably together into a single composite portrait. The problem is that for some very logical reasons these characteristics do not cohere.“¹⁷²⁴ Mutz‘ Augenmerk gilt insbesondere dem Spannungsverhältnis zwischen einerseits der Zumutung engagierter politischer Teilnahme des Bürgers, die in aller Regel ja auch die streitbereite *Parteinahme* für bestimmte Anliegen und die Identifikation mit Seinesgleichen impliziert, und andererseits des Erfordernisses einer Selbstdistanzierung, die es erlaubt, sich respektvoll und konsensorientiert mit anderen Perspektiven und Standpunkten

¹⁷²⁰ Auden (1972), S. 50.

¹⁷²¹ Nixon (1975), S. 332.

¹⁷²² Vgl. hierzu z.B. Sugrue (2012), S. 26ff.

¹⁷²³ King (2009), S. 185.

¹⁷²⁴ Mutz (2006), S. 125.

auseinanderzusetzen.¹⁷²⁵ Partizipative und deliberative Elemente, so ihr Fazit, gehören gleichermaßen zum demokratischen Ethos und konfliktieren doch unausweichlich miteinander.

Verfassungspatriotismus - Zivilcourage

Zu dieser Spannung zwischen Engagement und Detachment gesellt sich die Reibung zwischen offensiven und defensiven Ausdrucksformen von Zivilität. Dies lässt sich beispielhaft mit Blick auf verwandte Konzepte einer demokratischen politischen Ethik zeigen, die in jüngerer Vergangenheit – zumal im deutschsprachigen Kontext – ausgiebig diskutiert worden sind. Dazu gehört der Begriff des *Verfassungspatriotismus*, der eine qualifizierte Loyalität zur demokratischen Rechtsordnung bezeichnet. Er ist aus der historisch informierten Sorge um das Selbstzerstörungspotenzial liberaler Demokratien und vor dem Hintergrund staatskritischer Protestbewegungen seit Ende der sechziger Jahre in der Bonner Republik von Dolf Sternberger in die politiktheoretische Diskussion eingebracht worden. Gemeint war damit ursprünglich die Treue zu den verfassungsmässig festgeschriebenen Grundrechten und Staatsorganen, zum komplizierten, auch „oligarchische“ Elemente beinhaltenden Gebilde des liberalen Verfassungsstaates, den – als Panzer von Freiheit – „mit Krallen und Zähnen“ zu verteidigen zu den Zumutungen „der *civitas*, der Bürgerlichkeit“ gehöre.¹⁷²⁶ In ihrer Verpflichtung zur „gepanzerten Freiheit“ kontrastiert Sternberger die Bürger als Verfassungsfreunde insbesondere mit der staatskritischen „Schwarmgeisteri“ von „Demonstrierdemokraten“, die im Namen politischer Freiheiten die Politisierung ihrer staatlichen Panzerung zu weit trieben.¹⁷²⁷ Jürgen Habermas, der den Begriff aufgriff, sah demgegenüber – im Windschatten des Historikerstreits – die negative Kontrastfolie für ein „republikanisches, verfassungspatriotisches Selbstverständnis“¹⁷²⁸ in einer Bürgeridentität, die sich auf kulturelle und nationale Gemeinsamkeiten stützt. Die Bindung an immer kulturell tradierte Formen der Gewährleistung von Demokratie beinhaltet eben auch „das nicht-institutionalisierbare Misstrauen der Bürger“¹⁷²⁹ und ihre Bereitschaft zum öffentlichen Streit über die Geltung und Auslegung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten.¹⁷³⁰ Als „die wahren Verfassungspatrioten“ wären dann „die Freunde eines dynamisch verstandenen Verfassungsprojektes“¹⁷³¹ zu verstehen, die auch konstitutionell verankerte Grundprinzipien und Institutionen nicht a priori

¹⁷²⁵ Generell gehe es um die „inherent tension between promoting a society with enthusiastically participative citizens and promoting one imbued with tolerance and respect for differences of opinion“ (Mutz (2006), S. 3).

¹⁷²⁶ Sternberger (1990), S. 27 u. 31 u. Sternberger (1980), S. 72.

¹⁷²⁷ Vgl. Sternberger (1990), S. 24ff.

¹⁷²⁸ Habermas (1990), S. 217.

¹⁷²⁹ Habermas (1987b), S. 23.

¹⁷³⁰ Vgl. z.B. Habermas (1987c), S. 173f. u. Habermas (1990), S. 220.

¹⁷³¹ Habermas (2005b), S. 263.

der demokratischen Disposition entziehen. Vor dem Hintergrund dieser ideengeschichtlich aufspürbaren Ambivalenz zwischen Treue und Misstrauen kommt Jan-Werner Müller in seiner Rekonstruktion des Begriffs zum Schluss, dass ein auf die Verteidigung des demokratischen Zusammenlebens bezogener Patriotismus der demokratieeigenen Spannung zwischen Verbindlichkeit und Veränderlichkeit nicht entgeht. Soweit damit die Bindung an demokratische Verfassungsprinzipien gemeint ist, die mit der Verfassungswirklichkeit nie ganz zur Deckung kommen, „hat *Verfassungspatriotismus immer zwei Gesichter*: Er generiert Stabilität und Verteidigungsbereitschaft, aber auch Kritikfähigkeit, wenn nicht gar Motive für zivilen Ungehorsam.“¹⁷³² Das macht ihn zu einem passenden Konzept für ein demokratisches Gemeinwesen, das sich die permanente Ambivalenz seiner Bürger gegenüber der Rechtsordnung ebenso wenig leisten kann, wie ihre blinde Loyalität gegenüber hergebrachten Verfassungsgrundsätzen.

Ähnliches gilt es für den Begriff der *Zivilcourage* zu sagen, der im Vergleich zum Verfassungspatriotismus stärker die Unabtretbarkeit staatsbürgerlicher Verantwortung und persönlicher Zuständigkeiten an das Recht und seine Hüter betont. Soweit darunter ganz allgemein und entkleidet von allem Heroismus die auch mit persönlichen Risiken verbundene Disposition zum Eingreifen in alltäglichen Situationen des Unrechts verstanden werden soll¹⁷³³, wird eine gewisse Mehrdeutigkeit schon erkennbar. Einerseits wird es dabei nämlich darum gehen, der Erosion anerkannter sozialer Normen und Rechtsgrundsätze im Alltag Einhalt zu gebieten und ihnen auch da zur Durchsetzung zu verhelfen, wo der „Arm des Gesetzes“ nicht hinreicht. Das kann vom schützenden Eingreifen bei Gewalthandlungen bis zur Aufdeckung von Amtsmissbrauch und Korruption reichen. Zivilcouragiertes Handeln hat dann die eher konservative, defensive Funktion, durch beispielhaftes Handeln an einen vermeintlichen Konsens darüber zu erinnern, wie wir in einer demokratischen Gesellschaft (nicht) miteinander umzugehen haben. Andererseits zeigt sich Zivilcourage oft gerade auch im „Aufstand gegen die Normalität“¹⁷³⁴, im mutigen Anfechten etablierter Wertvorstellungen, Rollenverständnisse und Rechtsgrundsätze auch gegen grosse Widerstände. Sie hat dann auch die Funktion, vermeintliche Selbstverständlichkeiten zu destabilisieren und gesellschaftliches Umdenken anzuregen. Die schon erwähnte Weigerung von Rosa Parks, sich an diskriminierende Fahrgastregeln zu halten, gehört ebenso in dieses Register wie der halblegale Widerstand der

¹⁷³² Müller (2010), S. 64f. [Hervorhebung: R.M.].

¹⁷³³ So Seubert (1999), S. 200ff.

¹⁷³⁴ Brückner (1995), S. 46.

Baslerin Anni Lanz gegen Zwangsausschaffungen von Flüchtlingen.¹⁷³⁵ Vor dem Hintergrund solcher unterschiedlich gelagerter Erwartungen an die „sittliche Ausfallbürgschaft für die politischen Institutionen der Gesellschaft“ konstatiert Simone Dietz für die Zumutung der Zivilcourage eine gewisse Spannung zwischen *integrativer* und *innovativer* Leistung.¹⁷³⁶ Sie erfordert mutiges Beharren auf sozialen Verbindlichkeiten, ohne in den Konformismus abzugleiten, und sie beinhaltet das „Wagnis eines respektlosen Denkens“¹⁷³⁷ ohne Querulanz, aber auch ohne selbstgerechte Ignoranz der Ansichten der Vielen. Peter Brückner schreibt in diesem Zusammenhang von einer „*Dialektik von Anpassung und Widerstand*, in der auch der Streit um die Zivilcourage ihren logischen Ort hat.“¹⁷³⁸ Auch sie verweist auf die demokratieinterne Reibung zwischen Konsenspflege und Konfliktbereitschaft, die offensichtlich auch für zentrale Begriffe einer demokratischen Ethik charakteristisch ist.

Angesichts der deutlich gewordenen Plastizität und Ambiguität von Zivilität und verwandter Konzepte wie Verfassungspatriotismus und Zivilcourage ist man zur Konklusion verleitet, dass jedem Versuch zu einem kohärenten und widerspruchsfreien Anforderungsprofil an demokratische Bürger das Scheitern droht. Etwas vorsichtiger formuliert scheint zumindest klar geworden zu sein, dass auch bei der Ausbuchstabierung der *ethischen Grundlagen* der Demokratie (wie bei der Vergegenwärtigung ihres *rechtsstaatlichen Fundamentes*) die Spannungen zwischen Verbindlichkeit und Veränderlichkeit, Engagement und Detachment, Gemeinwohlorientierung und Diversitätsbewusstsein, die diese komplizierte Regierungs- und Lebensform charakterisieren, nicht verschwinden.

Wenn im Folgenden der Frage nachgegangen wird, inwiefern die Demokratie auf ihre ausserrechtlichen, sittlichen Bestandsvoraussetzungen einwirken darf und kann, müssen diese Spannungen gewiss im Blick behalten werden. Sie legen nahe, eindimensionalen Rezepten zur Förderung demokratischer Einstellungen und Haltungen mit Skepsis zu begegnen und sich mit Balancen schwer versöhnlicher politischer Zumutungen zu bescheiden. Aber die Feststellung einer *spannungsreichen Vielfalt an demokratischen Tugenden* bedeutet nicht den Gedanken zu verabschieden, es gebe Handlungsdispositionen und Praktiken, die der demokratischen

¹⁷³⁵ Vgl. *Die Wochenzeitung*, 23.3.2006: „Strafe für Zivilcourage“.

¹⁷³⁶ Dietz (1996), S. 151.

¹⁷³⁷ Brückner (1995), S. 45.

¹⁷³⁸ Brückner (1995), S. 47 [Hervorhebung: R.M.].

Regierungsform mehr als andere entgegenkommen und die im Namen der Stabilität der Demokratie nicht nur theoretisch zu würdigen, sondern auch praktisch anzuregen wären.

Darüber hinaus wäre sicher auch die Erwartung überzogen, alle Bürger müssten der Kultivierung ihrer Existenz als Citoyens jederzeit den höchsten Stellenwert beimessen. Natürlich wäre es weder zumutbar noch auch wünschenswert, unseren öffentlichen Verantwortlichkeiten immer den Vorrang vor unseren privaten Verpflichtungen und Vergnügungen einzuräumen: „Man is a consuming and sportive animal as well as a political one“, hat John Dewey mit kritischem Blick auf einen Republikanismus geschrieben, der den Menschen vorrangig als „ζῷον πολιτικόν“ begreift.¹⁷³⁹ Dazu kommt, dass, wie in jeder Gesellschaftsform, auch in real existierenden Demokratien mit Menschen zu rechnen ist, die ihren normativen Grundlagen gegenüber nicht nur gleichgültig, sondern geradezu feindlich gesinnt sind. Ein demokratisches Gemeinwesen muss durchaus Minderheiten verkräften können, die wiederum mit ihm nicht zurechtkommen. Aber solche *tugendethische Bescheidenheit* schmälert nicht den Bedarf an einer gewissen Ausprägung demokratischer Gemeinwohlorientierung auch jenseits einer dünnen Schicht staatstragender Eliten: Zuzugeben, dass wir keine Engel sein können, heisst eben noch nicht zu glauben, dass unter richtigen Gesetzen selbst ein Volk von Teufeln die Demokratie stabil halten würde.¹⁷⁴⁰

Schliesslich gilt es noch einmal entschieden daran zu erinnern, dass die Stabilität real existierender Demokratien in hohem Masse von mehr oder weniger kontingenten historischen Entwicklungen abhängt, von ökonomischen Kontexten auch und von sozialen Balancen, die normativ nicht einzufangen sind. Weltpolitische Konstellationen, das allgemeine Wohlstandsniveau, ethnische oder religiöse Bruchlinien, aber auch die Präsenz charismatischer politischer Persönlichkeiten müssen als gewichtige Faktoren für den Niedergang oder für den Fortbestand demokratischer Gemeinwesen in Rechnung gestellt werden. Aber die Feststellung einer *multivarianten Bestimmung des Schicksals von Demokratien* spricht ja an sich weder gegen den Versuch zur Identifizierung demokratieförderlicher soziomoralischer Dispositionen noch gegen die Suche nach Möglichkeiten, demokratiekonform auf sie einzuwirken.

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung und weiterhin im Hinblick auf die Herausforderung demokratischer Stabilität soll das folgende Kapitel ausloten, inwiefern es für die Demokratie möglich und zulässig ist, auf ihre eigenen sittlichen Grundlagen produktiv Einfluss zu nehmen. In welchem Ausmass und in welchem Sinne kann, mit anderen Worten,

¹⁷³⁹ Vgl. Dewey (1984a), S. 321, sowie in diesem Sinne auch Walzer (1992), S. 93.

¹⁷⁴⁰ Vgl. Shils (1991), S. 18f.

die Demokratie ein „formatives Projekt“¹⁷⁴¹ sein, das die politischen Einstellungen und Haltungen der Bürger nicht einfach an- und hinnimmt, sondern einer „Raffinierung“¹⁷⁴² unterzieht? Soweit Ausdrucksformen von Zivilität nur benannt würden, ohne plausibel zu machen, dass diese auch im Einklang mit demokratischen Prinzipien hervorgebracht werden können, wären wir bei der Frage nach demokratischer Stabilität ja quasi auf halbem Wege stehen geblieben. Bei allem *Vertrauen* auf das „Entgegenkommen“ ziviler Tugenden sollten gleichwohl Möglichkeit ihrer demokratischen *Kontrolle* ausgelotet werden. Der Weg der Untersuchung führt somit vom weiten Gebiet der *demokratischen Ethik* zum delikaten Gelände *demokratischer Pädagogik*.

¹⁷⁴¹ Sandel (1996), S. 319 [Übers.: R.M.].

¹⁷⁴² Schmalz-Bruns (1995), S. 189.

9. Demokratische Pädagogik: Zur (delikatsten) Aufgabe politischer Erziehung

Der bisherige Gang der Untersuchung sollte plausibel gemacht haben, dass das Recht stabile demokratische Verhältnisse nur unter Bedingungen demokratischer Gesinnung in Aussicht stellt, die es aber selber nicht wiederum schon verbürgen kann, sondern voraussetzen muss. Allenfalls markiert es, mit Claus Offe gesprochen, „Ansprüche an Zivilität, die im sozialen Leben ausserrechtlich zur Geltung zu bringen sind.“¹⁷⁴³ Während ich im letzten Kapitel solche Einstellungen, Haltungen und Gewohnheiten erörtert habe, die sich unter dem spannungsreichen Begriff der Zivilität subsumieren lassen, drängt sich mit Blick auf das Problem demokratischer Stabilität die weiterführende Frage auf, inwiefern demokratische Gesellschaften mit ihren *sittlichen* Bestandsvoraussetzungen rechnen können, die sich *rechtlich* nicht erzwingen lassen. Zu dieser Frage lassen sich ganz grob drei unterschiedliche Hypothesen formulieren¹⁷⁴⁴: Eine erste, *optimistische* Annahme, der beispielsweise John Rawls nicht fern steht, geht davon aus, dass die Bürger allein schon dadurch, dass sie in einer freiheitlichen Gesellschaft unter demokratischen Institutionen und Verhaltensgewohnheiten ihr Leben führen, über kurz oder lang zivile Grundhaltungen und Umgangsformen ausprägen werden, die der Demokratie Support verleihen.¹⁷⁴⁵ Eine zweite, tendenziell *pessimistische* Hypothese, die etwa bei den Autoren von *The Crisis of Democracy* durchschimmert, rechnet demgegenüber damit, dass unter demokratischen Verhältnissen solche politischen Einstellungen und Verhaltensdispositionen gedeihen, die die Demokratie gerade unterminieren.¹⁷⁴⁶ Eine dritte Sichtweise schliesslich, die den naiven Zug der ersten vermeidet, ohne die resignative Tendenz der zweiten zu teilen, setzt auf die Möglichkeit einer demokratisch getragenen, „bewussten sozialen Reproduktion“¹⁷⁴⁷ der zivilen Infrastruktur der Demokratie. Wer mit Blick auf historische Beispiele der frohen Botschaft einer automatischen Selbststabilisierung mit Skepsis begegnet, angesichts der erstaunlichen jüngeren Erfolgsgeschichte der Demokratie aber ebenso wenig an die Unausweichlichkeit ihrer Selbstauszehrung glauben mag, der wird darüber nachdenken müssen, welche Wege und Mittel einem demokratischen Gemeinwesen offenstehen, auf seine sozio-moralischen Grundlagen einzuwirken. Schon Klassiker des republikanischen Denkens wie Rousseau oder Kant haben in diesem Sinne über die Idee

¹⁷⁴³ Offe (1996), S. 284.

¹⁷⁴⁴ Vgl. hierzu Galston (1991), S. 232ff.

¹⁷⁴⁵ Vgl. z.B. Rawls (2001), S. 180ff. u. Rawls (2002), S. 4ff.

¹⁷⁴⁶ Vgl. z.B. Crozier et al. (1975), S. 1ff.

¹⁷⁴⁷ Gutmann (1999), S. 14 [Übers.: R.M.].

staatsbürgerlicher Tugendhaftigkeit ihre politische Philosophie mit einer Theorie der Erziehung verbunden, Demokratietheorie mit Gedanken zu *demokratischer Pädagogik* verknüpft.¹⁷⁴⁸

Nun muss sich jedes Projekt einer *demokratischen* Erziehung zur Demokratie die schwierige Frage nach der Verfügbarkeit politischer Gesinnungen gefallen lassen. Der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hat in diesem Zusammenhang das seither vielzitierte Diktum geprägt, wonach „[d]er freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann.“¹⁷⁴⁹ Der mit dem Investiturstreit eingeleitete Vorgang der Säkularisation, also der Entkoppelung politischer und religiöser Zuständigkeiten, so die Herleitung dieser These, bedeutete nicht nur die Emanzipation staatlichen Rechts von sakralen Autoritäten, sondern auch die Immunisierung von Glaubensbekenntnissen aller Art gegen den staatlichen Zugriff.¹⁷⁵⁰ Unter demokratischen Vorzeichen heisst dies, dass das Versprechen auf kollektive politische *Selbstgesetzgebung* der Bürger deren individuelle ethische *Selbstbestimmung* zur Kehrseite hat. Und daraus lässt sich eben der problematische Schluss ziehen, dass dem (demokratischen) Gemeinwesen in dem Moment die Verfügungsmacht über die politischen Einstellungen der Bürger entgleitet, in dem es diesen am meisten ausgeliefert ist. Dass der demokratische Staat zivile Bande und Verbindlichkeiten „nicht garantieren kann, auf sie aber nachdrücklich angewiesen ist“, so Elif Özmen mit Bezug auf Rousseau, „ist gewissermassen das *problème fondamental* der zeitgenössischen politischen Philosophie“.¹⁷⁵¹ Nun verweist dieses Problem sowohl auf die „sachlichen Unverfügbarkeiten“ (a) als auch auf die „normativen Beschränkungen“ (b), die für die Idee demokratischer Pädagogik gelten und je eigene Schwierigkeiten bedeuten.¹⁷⁵²

Pragmatische und normative Vorbehalte

(a) Die Rede von sachlicher Unverfügbarkeit betrifft die Annahme, dass auf die soziomoralischen Grundlagen der Demokratie, so bedeutsam sie sind, von staatlicher Seite kaum wirksam Einfluss ausgeübt werden kann. Ebenso wenig wie sich etwa die ökonomisch-konjunkturellen Rahmenbedingungen gedeihlicher Demokratie schlicht politisch herstellen lassen, so diese *empirische* Vermutung, können ihre zivilen Voraussetzungen einfachhin dekretiert werden: Politisch relevante Denkweisen und Umgangsformen entziehen sich der autoritären Durchsetzung, während blosse Tugendappelle leicht verhallen und eine curriculare

¹⁷⁴⁸ Vgl. z.B. Rousseau (1969), insb. Buch IV u. Kant (1923) Päd, AA IX, insb. S. 486ff.

¹⁷⁴⁹ Böckenförde (2006), S. 112 [Hervorhebung getilgt].

¹⁷⁵⁰ Vgl. Böckenförde (2006), S. 96ff.

¹⁷⁵¹ Özmen (2012b), S. 134.

¹⁷⁵² Vgl. zu dieser Unterscheidung Honneth (2012), S. 432.

Werterziehung in der staatlichen Schule ein hehres Vorhaben mit minimaler Wirkung bleibt. Zwang, Appell und Unterweisung als mögliche Mittel des Staates zur Einflussnahme auf politische Orientierungen und Gewohnheiten seiner Bürger scheitern, so die Annahme, angesichts der Widerspenstigkeit und Hartnäckigkeit von Geist und Gesinnung: „Die Gedanken sind frei. [...] Mein Wunsch und Begehren kann niemand mir wehren.“¹⁷⁵³ Der Trost, den diese Zeilen aus dem süddeutschen Volkslied vom ausgehenden 18. Jahrhundert unter damaligen Zensurverhältnissen gesendet haben mögen, hat zur Kehrseite eben auch die *Unfähigkeit* staatlicher Instanzen, unzivilen „Wünschen und Begehren“ in wohlmeinender Absicht effektiv entgegenzuwirken. Die Demokratie zehrt von sie tragenden Einstellungen und Haltungen ihrer Bürger und ist doch recht machtlos, wenn es darum geht diese hervorzubringen – so die *pragmatische Tragik*, die die demokratische Pädagogik begleitet.

(b) Gewichtiger noch als diese (letztlich empirisch zu prüfende) Vermutung einer praktischen Beschränktheit staatlicher Disziplinierungs- und Erziehungsmaßnahmen ist aber die Annahme der *Unzulässigkeit* jeglicher Art von Gesinnungspolitik unter demokratischen Vorzeichen. Die BöckenfördeThese zielt vor allem in diese Richtung: Soweit zum demokratischen Versprechen die Würdigung zwanglos und manipulationsfrei gebildeter Überzeugungen und authentischer Standpunkte gehört, sind manifeste oder latente Formen staatlicher Gesinnungspflege eben auch *normativ* höchst problematisch. Für Gemeinwesen, die die „Anerkennung der Subjektstellung der Person zu ihrer Grundlage haben“, so Böckenförde, stellt jede Art „polit-pädagogisch programmierter Bewusstseinslenkung“ einen Verrat an den eigenen normativen Prämissen dar.¹⁷⁵⁴ Ernst Fraenkel hat im Verweis auf das abstossende Beispiel des spartanischen Tugendstaates und seiner positiven Rezeption durch Rousseau und den Jakobinismus den antidemokratischen, ja totalitären Zug von Gemeinwesen hervorgehoben, die die Sorge um die politischen Orientierungen ihrer Mitglieder zu einer öffentlichen Angelegenheit ersten Ranges machen. Wo wie bei Rousseau die Rede davon ist, die Menschen, wie sie sind, zu „denaturieren“ und zu „verstümmeln“¹⁷⁵⁵, um aus ihnen zu machen, was sie sein sollen (nämlich gemeinwohlgesinnte Citoyens), wartet demnach um die Ecke schon die auf Terror setzende Erziehungsdiktatur von Saint-Just und Robespierre, die *im Vollzug* das

¹⁷⁵³ Abgedruckt in: Steinitz (1979), S. 162ff.

¹⁷⁵⁴ Böckenförde (1978), S. 34.

¹⁷⁵⁵ Vgl. entsprechende Stellen im *Émile* und im Genfer Manuskript: „Les bonnes institutions sociales sont ceux qui savent le mieux *dénaturer* l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative et transporter le moi dans l’unité commune“ (Rousseau (1969), S. 85 [Hervorhebung: R.M.]). „Celui qui se croit capable de former un Peuple, doit se sentir en état, pour ainsi dire, de changer la nature humaine. Il faut [...] qu’il *mutile* en quelque sorte la constitution de l’homme pour la renforcer“ (Rousseau (2012), II.2 (S. 84) [Hervorhebung: R.M.]).

politische Autonomieversprechen verrät, an dem sie sich *als Zweck* orientiert.¹⁷⁵⁶ Der freiheitliche, demokratische Staat kann der Gesinnung und Wertorientierung seiner Bürger weder gleichgültig gegenüberstehen, noch darf er, als freiheitlicher, diese den Bürgern einfachhin einpflanzen, aufstülpen, aufdrängen – dies das *normative Dilemma*, das sich Böckenförde und anderen Theoretikern demokratischer Pädagogik präsentiert.¹⁷⁵⁷

Während ich mich bisher auf demokratische Erziehung in einem sehr allgemeinen Sinn bezogen habe, sind es zumeist staatliche (oder staatlich reglementierte) Bildungsinstitutionen, auf die in diesem Zusammenhang in erster Linie und naheliegenderweise der Fokus gerichtet wird. Wichtige Publikationen wie Amy Gutmanns *Democratic Education*, Martha Nussbaums *Cultivating Humanity* oder *Creating Citizens* von Eamonn Callan stellen die Schule ins Zentrum ihrer Überlegungen zum Erfordernis und zu den Möglichkeiten der pädagogischen Einwirkung der Demokratie auf sich selbst.¹⁷⁵⁸ Und zeitgenössische Handbücher und Sammelbände zur politischen Bildung kreisen grösstenteils um pädagogische Fragen im Kontext schulischer Institutionen.¹⁷⁵⁹ Im Kinderreport 2017 des deutschen Kinderhilfswerkes heisst es mit Bezug auf eine Umfrage zu den relevanten Instanzen zur Förderung von Demokratiekompetenz: „Die Vermittlung gesellschaftlicher und demokratischer Grundwerte ist Teil der [schulischen, R.M.] Bildungsaufgabe“¹⁷⁶⁰. Schliesslich rechtfertigt sich eine allgemeine, schichtunabhängig gleiche Schulpflicht seit ihrer Einführung gerade auch – wie es in einem neueren deutschen Bundesverfassungsgerichtsentscheid heisst – mit Blick „auf die Heranbildung verantwortlicher Staatsbürger.“¹⁷⁶¹ Dabei scheint das ungebrochene Zutrauen in das Potenzial schulischer Demokratieerziehung mit den genannten Vorbehalten pragmatischer und normativer Art in einem Spannungsverhältnis zu stehen, dessen politische Relevanz ich im Folgenden mit einem kurzen Blick auf engagiert geführte Debatten um die laizistische Schule in Frankreich verdeutlichen möchte.

¹⁷⁵⁶ Vgl. Fraenkel (1973), S. 213ff. Zur Geschichte der Stilisierung Rousseaus zum Vorläufer des Totalitarismus, vgl. Marti-Brander (2015a), insb. S. 172ff.

¹⁷⁵⁷ Vgl. z.B. auch Gutmann (1999), S. 11ff., Galston (1991), S. 245ff., Callan (2004), S. 86ff. u. Kallhoff (2013), S. 127ff.

¹⁷⁵⁸ Vgl. Gutmann (1999), Nussbaum (1997) u. Callan (1997).

¹⁷⁵⁹ Vgl. z.B. McDonough u. Feinberg (Hg., 2006), Lösch u. Thimmel (Hg., 2010) u. Sander (Hg., 2014).

¹⁷⁶⁰ Deutsches Kinderhilfswerk e.V. (2017): *Kinderreport Deutschland 2017. Rechte von Kinder in Deutschland*. Berlin (<https://www.dkhw.de/unsere-arbeit/schwerpunkte/kinderrechte/der-kinderreport-2017> [20.7.2017]), S. 19.

¹⁷⁶¹ BVerfG, 2 BvR 1693/04 vom 31.5.2006, Abs. 16 aa. Für eine „kurze Geschichte der allgemeinen Schulpflicht“ in Deutschland, vgl. Tenorth (2008), S. 21.

Exkurs: Zur Debatte um die „école laïque“ in Frankreich

Die Laizität gehört der Idee nach seit Beginn, dem Begriff nach seit Ende des 19. Jahrhunderts zum festen Bestandteil der französischen politischen Kultur.¹⁷⁶² Sie betrifft im Wesentlichen die Beziehung zwischen Politik und Religion. Nachdem unter der Ersten Republik die Idee staatlicher Kontrolle und also Unterordnung (*subordination*) von religiösem Kult und kirchlichen Institutionen leitend war (festgeschrieben etwa in Napoleons Kirchenkonkordat von 1801), steht das seit 1905 in einem entsprechenden Gesetz verankerte Prinzip der Trennung (*séparation*) zwischen Staat und Kirche in der Dritten Republik für eine „zweite Schwelle der Laizität“.¹⁷⁶³ Dieses Trennungspostulat bringt zwei normative Erwartungen zum Ausdruck, deren Beachtung unverkennbar zu den soziomoralischen Grundlagen demokratischen Zusammenlebens gehört: Zum einen geht es darum, mit öffentlichen Aufgaben betraute staatliche Institutionen allein demokratischer Kontrolle zu unterstellen und vor dem Einfluss religiöser Autoritäten und Dogmen abzuschirmen. Zum anderen soll aber auch der Schutz persönlicher Überzeugungen und Kultushandlungen vor dem staatlichen Zugriff gewährleistet sein. In diesem Sinne verbindet die Idee der Laizität die Religionsfreiheit des Staates (seine Freiheit *von* religiöser Vereinnahmung) mit der Religionsfreiheit der Bürger (ihrer Freiheit *zu* religiösem Glauben und Kult).

Nun war der Schule in der laizistischen Republik immer schon eine delikate Schlüsselrolle zudedacht. Als Institution der staatsbürgerlichen Erziehung im Geiste der (auch religiösen) Freiheit ist sie zugleich ein Ort, an dem sich die Werte und Prinzipien eines zivilen Miteinanders gegen religiöse Dogmen und Bekenntnisse zu behaupten haben. Das Versprechen individueller Freiheitsrechte verbindet sich dabei mit der positiven Verpflichtung zu einem Unterricht, der die Achtung dieses Versprechens zu den moralischen Selbstverständlichkeiten der Schüler machen soll. Die Realisierung von Glaubens- und Kultusfreiheit hat zur Voraussetzung eine pädagogische Kultivierung ziviler Einstellungen und Umgangsformen, die, wie etwa Jean Baubérot zu bedenken gibt, selbst Züge einer „religion civile“ erhalten kann.¹⁷⁶⁴ Deutlich wird hier die von Böckenförde evozierte Spannung zwischen Bekenntnisfreiheit und Gesinnungspflege. Wie ein roter Faden durchzieht sie alle Vorhaben zur Konkretisierung der Idee einer laizistischen Schule – von ihren Anfängen mit den Lois Ferry am Ende des 19. bis zu den Auseinandersetzungen um ein Kopftuchverbot im schulischen Kontext seit Ende des 20. Jahrhunderts. In einem Brief von 1883 an die Lehrkräfte bezüglich des ein Jahr zuvor erlassenen

¹⁷⁶² Für einen historischen Überblick, vgl. z.B. Gauchet (1998), Kap. 3 u. Baubérot (2000).

¹⁷⁶³ Zu diesen „seuils de laïcité“ vgl. Baubérot/Milot (2011), Kap. 5.

¹⁷⁶⁴ Vgl. Baubérot et al. (2016), S. 142.

Gesetzes über den laizistischen Unterricht hat der damalige Bildungsminister Jules Ferry betont, dass die Dispensation von religiöser Belehrung gerade nicht von der Verpflichtung zu „moralischer und staatsbürgerlicher Erziehung“ befreie: „En vous dispensant de l’enseignement religieux, on n’a pas songé à vous décharger de l’enseignement moral“¹⁷⁶⁵. Die politische Entmachtung religiöser Autorität, so Ferry, habe als Kehrseite eben gerade die Ermächtigung staatlicher Lehrkräfte, die Schüler zu mündigen und moralisch integren Citoyens zu erziehen. Regelte die Loi Ferry von 1882 die zu vermittelnden *Inhalte* und sah die Loi Goblet von 1886 die Laizität und Neutralität des *Lehrkörpers* vor, so hat über hundert Jahre später ein quer durch alle politischen Lager unterstütztes Gesetz die Verpflichtung zur konfessionellen Neutralität auch auf die *Schüler* ausgeweitet. Die „Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques“ von 2004 verbietet das Tragen von besonders sichtbaren Zeichen religiöser Zugehörigkeit in öffentlichen Schulgebäuden.¹⁷⁶⁶ Ein der Aufklärung und Mündigkeit verschriebenes pädagogisches Umfeld, so das zugrundeliegende Laizitätsverständnis, verlange eben auch die sichtbare Bereitschaft der Schüler, die Zeichen ihrer religiösen Hingabe da abzulegen, wo ihre Loyalität zu einem freiheitlichen, säkularen Gemeinwesen geschmiedet werden soll.

Dabei kommt, was sich schon in Ferrys Brief an die Lehrkräfte andeutete, mit dem Gesetz von 2004 radikaler noch zur Geltung: Erziehung im Geiste des Laizitätsgedankens ist nicht gegen die Gefahr gefeit, im Bestreben, die Heranwachsenden auf einen reflektierten Umgang mit religiösen Weltanschauungen vorzubereiten, selber dogmatisch daherzukommen. Die Mittel und Massnahmen zur Einlösung des Autonomieversprechens können dieses Versprechen zumal in den Augen der von ihnen Betroffenen auch verraten, wenn sie als Ausdruck von staatlichem Paternalismus oder gar Schikaniererei erscheinen. In den Augen religiöser Schüler und vieler Lehrkräfte jedenfalls zeigt sich der Laizitätsgedanke oft als restriktives Dogma, mehr als Mittel der Ausgrenzung von unerwünschten Identitäten denn als Einladung zum respektvollen Zusammenleben über alle weltanschaulichen Differenzen hinweg.¹⁷⁶⁷ Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts mahnte in diesem Zusammenhang Jean Jaurès, zumal einer ihrer vehementen Verfechter, die Laizität nicht zu einem „système de neutralité tyrannique et inquisitoriale“¹⁷⁶⁸ zu machen. Der Soziologe Michel Wieviorka warnte in den Neunzigern mit

¹⁷⁶⁵ Ferry (1995), S. 109.

¹⁷⁶⁶ Vgl. *Code de l’éducation*, Art. L. 141-5-1: „Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.“

¹⁷⁶⁷ „Pour une majorité d’élèves, la laïcité est une notion qui évoque des restrictions, des interdits, voire des vexations“, so als Beispiel eine Lehrkraft aus Marseille. „Elle est interprétée comme: ‘L’école n’accepte pas la religion.’ Ils ont le sentiment d’être rejetés à la périphérie, en raison de leur origine et de leur religion.“ Zit. in: Collas, Aurélie: „Après les attentats, l’école exalte la laïcité“. *Le Monde*, 10.12.2015, S. 12. Vgl. hierzu auch Lorcerie (2016), S. 145.

¹⁷⁶⁸ Jaurès (2005), S. 181.

Blick auf das Verbot des islamischen Kopftuchs an öffentlichen Schulen vor dem Umschlagen einer liberalen antiklerikalen Laizität in einen aggressiven antireligiösen Laizismus.¹⁷⁶⁹ Und Catherine Kintzler, ehemals immerhin Mitunterzeichnerin eines offenen Briefes zur Verteidigung des Kopftuchverbotes, gibt heute angesichts von Tendenzen zur Sakralisierung der Laizität zu bedenken, dass diese sich selber verrate, wo sie zu einer Art ziviler Ersatzreligion samt Katechismus und Glaubensbekenntnis werde.¹⁷⁷⁰ Aber, so wird diesen Warnungen von Seiten von Verfechtern einer kämpferischen Laizität entgegengehalten, die Marginalisierung des Religiösen in öffentlichen Bildungsinstitutionen darf weder als Akt allgemeiner Religionsfeindlichkeit noch gar als Zeichen von Islamophobie missgedeutet werden. Soll denn ein demokratisches Gemeinwesen seinen (angehenden) Bürgern nicht tatsächlich ein vorbehaltloses Bekenntnis zu republikanischen Werten zumuten dürfen, samt der Bereitschaft, zu ihren religiösen Wertvorstellungen kritisch auf Distanz zu gehen? Und würde sich eine offene demokratische Gesellschaft nicht eines ihrer wichtigsten „Schutzschilder“ berauben, wenn sie darauf verzichtete, mittels Schaffung einer entsprechenden pädagogischen Umgebung diese Bereitschaft und jenes Bekenntnis aktiv zu fördern?¹⁷⁷¹ Die laizistische Schule, so mit Referenz auf Jules Ferry etwa der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy, sei eben ihrerseits kein politisch neutrales, sondern ein dezidiert emanzipatorisches politisches Projekt und ein „instrument d’une politique de civilisation“, dem an Mitteln zur Durchsetzung der Emanzipation seiner Bürger von den Zwängen normativer Instanzen gelegen sein muss, die mit den Werten der Republik konfliktieren.¹⁷⁷² Die in Frankreich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder energisch geführten Kontroversen zwischen liberalen Vertretern einer moderaten und radikalen Verfechtern einer starken pädagogischen Rolle des laizistischen Staates führen jedenfalls beispielhaft vor Augen, inwiefern Erziehung im Geiste demokratischer Werte im Sinne Böckenfördes ein *normativ delikates Vorhaben* darstellt, das zwischen der Zumutung

¹⁷⁶⁹ Vgl. Wiewiorka (1995), S. 63ff.

¹⁷⁷⁰ Vgl. Kintzler, Catherine: „La célébration de la laïcité est contraire à sa philosophie“. *Le Figaro*, 8.12.2015.

¹⁷⁷¹ Ein wichtiges Dokument für diese kämpferische Laizität ist der schon genannte offene Brief französischer Intellektueller an den damaligen Bildungsminister Lionel Jospin im Rahmen der Kontroverse um das Verbot des islamischen Kopftuchs an französischen Schulen. Vgl. Badinter, Elisabeth et al.: „Profs, ne capitulons pas!“. *Le Nouvel Observateur*, 2.11.1989, S. 58f. Für ein Verständnis der Laizität als „Schild“ (*bouclier*) der Demokratie, vgl. Fourest (2016).

¹⁷⁷² Vgl. Sarkozy, Nicolas: „Discours prononcé vendredi 2 février dans la soirée à Maisons-Alfort“. *Le Nouvel Observateur*, 3.2.2007 (<http://tempsreel.nouvelobs.com/politique/elections-2007/20070203.OBS0401/verbatim-discours-de-nicolas-sarkozy.html> [11.8.2017]). „[N]ous avons promis la neutralité religieuse, nous n’avons pas promis la neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique“, hatte in diesem Sinne Jules Ferry 1883 in einer Senatsdebatte das laizistische Neutralitätsverständnis präzisiert (vgl. Ferry (1883), S. 600).

eines pluralitätsaversen, restriktiven Paternalismus und der Kapitulation vor demokratiefeindlichen normativen Instanzen hin- und hergerissen scheint.¹⁷⁷³

Dass demokratische Erziehung zudem ein *pragmatisch schwieriges Unterfangen* darstellt (wie es das Böckenfördediktum ja ebenfalls suggeriert), lässt sich mit Blick auf die Laizitätsoffensive deutlich machen, mit der die offizielle französische Politik in den letzten Jahren auf die islamistische Bedrohung reagiert hat. Die Attentate islamistischer Fundamentalisten auf die Redaktion des Satiremagazins *Charlie Hebdo* vom 7. Januar 2015 sowie die publizistisch ausgeschlachtete Weigerung einiger muslimischer Schüler, ihr Verständnis für die religiösen Motive der Täter hinter ihre Solidarität mit den Opfern zu stellen, haben die politische und mediale Aufmerksamkeit auf Massnahmen zur schulischen Vermittlung und Verankerung der Laizität in Frankreich katalysiert. In diesem Kontext haben gewichtige Stimmen in der medialen Öffentlichkeit den schulischen Unterricht in die Pflicht genommen, religiösen Fanatismus an der Wurzel zu bekämpfen und den Primat einer staatsbürgerlichen Moral vor religiösen Dogmen zu gewährleisten.¹⁷⁷⁴ Und in Reaktion auf die religiös motivierten Angriffe auf die Meinungsfreiheit präsentierte Bildungsministerin Najat Vallaud-Belkacem bereits einen Monat nach den Attentaten elf Massnahmen für eine *Grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République*, die sich freilich in das von Präsident Hollande schon zwei Jahre zuvor vorangetriebene Vorhaben einer *refondation de l'École de la République* einfügten.¹⁷⁷⁵ Diese Massnahmenpakete sahen etwa eine von Eltern und Schülern zu unterzeichnende *charte de la laïcité* vor, die Ausbildung und Sensibilisierung der Lehrkräfte für einen laizitätskonformen Unterricht, die Einsetzung eines *Observatoire de la laïcité*, die Erhebung des 9. Dezembers zum nationalen Tag der Laizität und nicht zuletzt die Einführung eines „enseignement moral et civique“ ganz im Geiste der Vorstellungen von Jules Ferry. Die publizistischen Appelle ebenso wie die politischen Offensiven brachten dabei die Überzeugung zum Ausdruck, dass die soziomoralischen Grundlagen eines demokratischen Zusammenlebens samt laizistischer Grundhaltung primär über die staatlichen Erziehungsinstitutionen verankert und verfestigt werden sollen – und können.

¹⁷⁷³ Vgl. hierzu Bergounioux (1995) u. Almeida (2017), S. 28f.

¹⁷⁷⁴ Vgl. z.B. Morin, Edgar: „Prévenons l'éclosion du fanatisme dès l'école“. *Le Monde*, 10.2.2016, S. 12.

¹⁷⁷⁵ Vgl. Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche: *Grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République*. Dossier de presse. Paris, Lundi 9 février 2015 (http://cache.media.education.gouv.fr/file/02_-_fevrier/54/1/Grande-mobilisation-de-l-ecole-pour-les-valeurs-de-la-republique-lancement-des-assises_390541.pdf [24.10.2017]) u. LOI n° 2013-595 du 8 juillet 2013 d'orientation et de programmation pour la refondation de l'école de la République (<https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000027677984> [24.10.2017]).

Dabei werden die vehementen Forderungen nach mehr Demokratieunterricht begleitet von Stimmen gerade aus dem Schulwesen, die vor überzogenen Erwartungen diesbezüglich warnen. Diese monieren *zum einen* die Naivität der Vorstellung, allein schon mit der Vermittlung von Sinn und historischer Bedeutung von Werten wie der Meinungsäußerungsfreiheit – und der Verpflichtung zum Bekenntnis dazu – würde ihrer sozialen Verankerung Vorschub geleistet. Die Idee, eine *charte de la laïcité* von den Schülern und ihren Eltern unterschreiben zu lassen, gemahne an den für ausländische Staatsangehörige konzipierten *contrat d'accueil et d'intégration*, der die Verpflichtung zum Besuch von Staatsbürgerkursen vorsieht, in denen während sechs Stunden unter anderem die „Werte der Republik“ (etwa Laizität, Geschlechtergleichheit, Grundfreiheiten) „entdeckt“ werden sollen.¹⁷⁷⁶ Und die Rede von der „transmission des valeurs républicaines et constitutionnelles“¹⁷⁷⁷ durch die Lehrer suggeriere, die Verankerung von Grundprinzipien des demokratischen Zusammenlebens liesse sich analog zur Vermittlung von Fakten erreichen. Demokratische Erziehung, so diese skeptischen Einwände, könne aber auch schon im schulischen Kontext nicht einfach das *Unterrichten* von demokratischen Werten bedeuten, sondern müsse, soll sie nicht ein zwar löbliches, aber wirkungsarmes Vorhaben bleiben, diese Werte erfahrbar und lebbar machen.¹⁷⁷⁸

¹⁷⁷⁶ So etwa Lorcerie (2016), S. 149. Vgl. die entsprechenden offiziellen Erläuterungen des *Office français de l'immigration et de l'intégration*, worin es heisst: „La formation civique est d'une durée de 6 heures. Elle permet à l'étranger de découvrir [...] les valeurs de la République française (notamment la laïcité, l'égalité entre les hommes et les femmes, les libertés fondamentales, le système éducatif)“. Office français de l'immigration et de l'intégration (2007): „Le contrat d'accueil et d'intégration“ (<http://www.edrh-sophiaantipolis.com/public/docs/page/souspage/53.pdf> [11.8.2017]).

¹⁷⁷⁷ Vgl. den vom damaligen Bildungsminister Vincent Peillon in Auftrag gegebenen *Rapport de la mission sur l'enseignement de la morale laïque*, S. 30 (http://cache.media.education.gouv.fr/file/04_Avril/64/5/Rapport_pour_un_enseignement_laïque_de_la_morale_249645.pdf [29.9.2017]).

¹⁷⁷⁸ Vgl. Lorcerie (2016), S. 144: „[I] ne faut plus se contenter de ‘transmettre’, c'est-à-dire de *tenir un discours sur* les valeurs de la République, notamment la laïcité. Ce qui nous est demandé à présent c'est d'installer dans les établissements un climat fait de partage autour de ces questions“ [Hervorhebung im Original]. Schon Jules Ferry hatte in diesem Zusammenhang auf eine „instruction civique“ gepocht, die demokratische Werte nicht einfach durch Vermittlung eines staatsbürgerlichen Katechismus zu blossen Wissensbeständen mache, sondern durch Anknüpfung an die Lebensrealitäten der Schüler und kraft Kultivierung ziviler Umgangsformen im schulischen Alltag zu gelebten Selbstverständlichkeiten werden lasse. Vgl. Ferry (1995), S. 111: „Il ne s'agit plus là d'une série de vérités à démontrer, mais, ce qui est tout autrement laborieux, d'une longue suite d'influences morales à exercer sur ces jeunes êtres, à force de patience, de fermeté, de douceur, d'élévation dans le caractère et de puissance persuasive. [...] Il ne suffit donc pas que vos élèves aient compris et retenu vos leçons; il faut surtout que leur caractère s'en ressente: ce n'est donc pas dans l'école, c'est surtout hors de l'école qu'on pourra juger ce qu'a valu votre enseignement.“

Dass im Rahmen der *refondation de l'école* solchen Vorbehalten Rechnung getragen wird, zeigt sich schon an der häufig gebrauchten Formel des „Teilens“ (statt des blossen „Mitteilens“) republikanischer Werte in der Schule, aber auch im Bemühen von offizieller Seite, didaktische Prinzipien einer *éducation civique* aufzuspüren, die die Schüler die Bedeutung dieser Werte für ihre eigene Lebenswelt erfahren lässt. Vgl. die Ziele des oben genannten *Rapport de la mission sur l'enseignement de la morale laïque*, sowie die „Loi d'orientation et de programmation pour la refondation de l'École de la République“ vom 8. Juli 2013, die bestimmt: „Outre la transmission des connaissances, la Nation fixe comme mission première à l'école de *faire partager aux élèves* les valeurs de la

Die Skepsis bezüglich der Aussicht auf schulische Verankerung der Laizität rührt *zum anderen* auch von der Tatsache, dass das Ideal eines ebenbürtigen Zusammenlebens unter Ausklammerung religiöser (oder ethnischer) Zugehörigkeiten für viele Schüler oft genug mit einer Realität kontrastiert, die durch solche Zugehörigkeiten bestimmt ist. Wo der Alltag die Schüler mit vielfältigen Erfahrungen der Diskriminierung aufgrund ihrer religiösen oder kulturellen Identität konfrontiert, so die Beobachtung von Soziologen wie François Dubet, muss ihnen das Vorhaben einer schulischen Erziehung zu demokratischen Werten als Heuchelei erscheinen.¹⁷⁷⁹ Und wo ihre Lebenswirklichkeit durch eine „territoriale, soziale, ethnische Apartheid“ (Manuel Valls) gekennzeichnet ist, unter der es an Gelegenheiten zur Interaktion mit Menschen anderer sozialer und kultureller Prägung fehlt, da zielen, so besorgte Stimmen von Lehrkräften aus französischen Vorstädten, noch so gut gemeinte Massnahmen zur schulischen Verankerung der Laizität ins Leere.¹⁷⁸⁰ Zudem überschätze eine auf die Schule konzentrierte Laizitätsoffensive den Einfluss dieser Institution auf die Einstellungen und Haltungen der jungen Bürgerinnen und Bürger insbesondere im Vergleich zu ihrer Prägung durch das familiäre und nachbarschaftliche Umfeld: „On sait très bien que le discours de l'École pèse peu face au discours familial ou 'du quartier'. Et là, il va falloir voir plus large que la simple institution scolaire.“¹⁷⁸¹ Ein ernsthaftes Interesse an der sozialen Verankerung demokratischer Werte und Umgangsformen, so der gemeinsame Nenner dieser skeptischen Stimmen, beginne mit einem politischen Bewusstsein für die Vielfalt pädagogischer Faktoren jenseits der Institution der Schule.¹⁷⁸²

République“ (LOI n°2013-595 du 8 juillet 2013 - art. 2 [Hervorhebung: R.M.]). Die Präambel der *charte de la laïcité* nimmt diese Formulierung auf.

¹⁷⁷⁹ Zit. in: Collas, Aurélie: „Après les attentats, l'école exalte la laïcité“. *Le Monde*, 10.12.2015, S. 12.

¹⁷⁸⁰ „[D]ans les quartiers où il n'y a pas de mixité“, so eine Lehrerin aus Paris mit Bezug auf die französische Laizitätsoffensive, „si on évoque le vivre ensemble, la cohabitation des différences..., on parle de choses que les élèves ne voient pas; on est dans un discours hors sol par rapport à ce qu'ils vivent“ (zit. in: Collas, Aurélie: „Après les attentats, l'école exalte la laïcité“. *Le Monde*, 10.12.2015, S. 12). Eine „apartheid territorial, social, ethnique“ hatte der damalige Premierminister Manuel Valls seinem Land zwei Wochen nach dem Attentat auf die Redaktion von Charlie Hebdo attestiert.

¹⁷⁸¹ Vgl. Girard, Jean-Rémi: „Hollande et l'école: et si on appliquait les règles qui existent déjà?“ *Le Figaro*, 21.1.2015 (<http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/01/21/31003-20150121ARTFIG00427-hollande-et-l-ecole-et-si-on-appliquait-les-regles-qui-existent-deja.php> [14.8.2017]).

¹⁷⁸² Zumindest Anzeichen für ein solches Bewusstsein lässt das Massnahmenpaket der *Grande mobilisation de l'École* erkennen, das den Fokus auf republikanische Erziehung kombiniert mit Vorhaben zur Reduktion sozialer Ungleichheiten und zur Gewährleistung sozialer Durchmischung in den Lebens- und Erfahrungsräumen der Schüler. Vorgesehen sind „de nouvelles mesures en faveur de la mixité et de la mobilité sociales [...]. Il faut mettre fin à l'écart que vivent trop d'élèves et leurs parents entre les principes de la République et leurs réalités quotidiennes“. Vgl. Ministère de l'éducation nationale: „Onze mesures pour une grande mobilisation de l'École pour les valeurs de la République“ (http://www.education.gouv.fr/cid85644/onze-mesures-pour-un-grande-mobilisation-de-l-ecole-pour-les-valeurs-de-la-republique.html#Mesure_8: Renforcer les actions contre les déterminismes sociaux et territoriaux [15.8.2017]). Vgl. auch das Urteil des Bildungsinspektors zum notwendigen Zusammenspiel von Schule und Gesellschaft: „Tout d'abord, et c'est la base de tout, l'école et la société doivent

Der kurze Einblick in eine breite Debatte um die Aufgaben der laizistischen Schule in Frankreich hat seinen heuristischen Sinn darin, an einem spezifischen Kontext noch einmal die von Böckenförde evozierten normativen und pragmatischen Probleme der Einwirkung der Demokratie auf ihre soziomoralischen Grundlagen zu veranschaulichen. Dabei liefern die kritischen Stimmen, die die laizistische Schulpolitik begleiten, *ex negativo* durchaus wichtige Hinweise auf die Modalitäten einer vernünftigen Demokratiepädagogik. Zum einen – so der *normative* Vorbehalt – ist es nicht unproblematisch, wenn Akteure und Institutionen mit dem Zweck der sozialen Verankerung demokratischer Werthaltungen und Umgangsformen den Bürgern als vorschreibende und disziplinierende Instanzen wohlmeinender Fremdbestimmung entgentreten. Sie laufen dann Gefahr, in den Augen der Bürger das zur Demokratie gehörige Versprechen auf Achtung ihrer „Subjektstellung“ (Böckenförde) zu verraten. Zum anderen – so der *pragmatische* Vorbehalt – ist es zumindest unzureichend, demokratische Erziehung in erster Linie in solchen Situationen zu verorten, die primär mit Lernen als einem durch Instruktion und Argumentation angestossenen bewussten Nachvollzug verbunden sind. Ein solcher Fokus vernachlässigte fatalerweise die pädagogische Funktion alltäglicher Erfahrungsräume, in denen unsere politischen Einstellungen und Haltungen gleichsam nebenbei geprägt werden. Schulische Demokratiebildung ist insofern, mit Claus Offe gesprochen, dem doppelten Vorwurf ausgesetzt, „zu viel“ zu wollen (angesichts des demokratischen Autonomieversprechens) und „zu wenig“ zu leisten (angesichts des subtilen Einflusses alternativer Sozialisierungsinstanzen).¹⁷⁸³ Jedes Vorhaben zur Kultivierung von Zivilität muss jedenfalls – kürzest möglich formuliert – der Falle eines bevormundenden demokratischen *Paternalismus* ausweichen, ohne in einen wirkungsarmen politischen *Intellektualismus* zu fliehen.

Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel der folgenden Ausführungen, mögliche Wege einer demokratischen pädagogischen Selbsteinwirkung zu erkunden, die an diesen Fallen vorbeiführen. Ich werde dies in Auseinandersetzung mit Autoren tun, die sich wenigstens grob in die oben (Kapitel 8) unterschiedenen Traditionslinien des Nachdenkens über Zivilität einordnen lassen und denen wir tiefeschürfende Gedanken zu Möglichkeiten demokratischer Zivilisierung verdanken, die über die Institution der Schule hinausreichen. Sie sollen gleichsam als Sehhilfen dienen bei der Suche nach kulturellen Voraussetzungen, unter denen die soziale Reproduktion der zivilen Infrastruktur der Demokratie zu erwarten wäre.

agir de concert. Le meilleur enseignement possible concernant les valeurs ne sera efficace que si la réalité sociale n'apporte pas un démenti à ce qui est enseigné“ (Delahaye (2015), S. 34).

¹⁷⁸³ Vgl. Offe (1997), S. 99.

9.1. Tocquevilles „art de s’associer“ und das soziale Kapital sichtbarer Reziprozität

Aus der Warte eines funktionalen Konservatismus, so habe ich im vorhergehenden Kapitel deutlich zu machen versucht, kann von zivilen Tugenden primär da die Rede sein, wo die Bereitschaft zum Ausdruck kommt, politische Partizipations- und Leistungsansprüche mit Blick auf ein übergreifendes Interesse an den Bedingungen effektiver kollektiver Selbstbestimmung zu relativieren. In konservativen Zurückhaltungs- und Mässigungsappellen und der Rede von „Disziplin und Opferbereitschaft“¹⁷⁸⁴ schwingt immer auch die Sorge darüber mit, dass ohne die Reduktion und Kontrolle kurzfristiger individueller Ansprüche kollektive Ressourcen versiegen könnten, die politische Handlungsspielräume längerfristig sichern. Als Ausdruck einer Orientierung an demokratiefunktionalen Kollektivgütern liegt die *demokratische Selbstkontrolle* der Bürger letztlich, so die Formel eines konservativen Ahnherrn wie Tocqueville, in ihrem „wohlverstandenen Eigeninteresse“¹⁷⁸⁵. Unter diesem Vorzeichen muss demokratische Erziehung, will sie nicht paternalistisch daherkommen, gleichsam den „klugen Egoismus“ der Bürger ansprechen.¹⁷⁸⁶

Zugleich gilt aber, dass dem Einzelnen die Opferbereitschaft für demokratische Kollektivgüter kaum als *vernünftig* gelten dürfte, solange ihm die korrelierende Bereitschaft Aller nicht *verlässlich* erscheint, ebenso für ihre Bereitstellung zu sorgen und ihrer Auszehrung entgegenzuwirken.¹⁷⁸⁷ Einige konservative Autoren wie Roger Scruton ziehen vor diesem Hintergrund den resignativen Schluss, dass Appelle an das aufgeklärte Eigeninteresse der Bürger notwendigerweise am Szenario einer „Tragik der Allmende“ scheitern werden, nach dem es für den einzelnen Bürger rationaler ist, so viel als möglich *für sich* aus dem politischen Ressourcenpool herauszulösen, als sich auf die unsichere Kooperation *mit anderen* im Dienste von dessen Nachhaltigkeit einzulassen.¹⁷⁸⁸

¹⁷⁸⁴ Crozier et al. (1975), S. 7 [Übers.: R.M.].

¹⁷⁸⁵ „La doctrine de l’*intérêt bien entendu* ne produit pas de grands dévouements; mais elle suggère chaque jour de petits sacrifices; à elle seule, elle ne saurait faire un homme vertueux; mais elle forme une multitude de citoyens réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d’eux-mêmes [...]. Chaque Américain sait sacrifier une partie de ses intérêts particuliers pour sauver le reste“ (Tocqueville (1961), II.2.viii (S. 129) [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁷⁸⁶ In einem „politischen Ethos, das [...] selbstverständlich die Erfordernisse der Gesellschaft im eigenen Handeln berücksichtigt“, so Münkler/Loll (2005), S. 45, bringt sich „weniger eine selbstlose Haltung, sondern ein *kluger Egoismus*“ zum Ausdruck [Hervorhebung im Original].

¹⁷⁸⁷ Vgl. hierzu z.B. Offe (2004), S. 38ff.

¹⁷⁸⁸ Vgl. Scruton (2006), S. 13. Der Begriff der „tragedy of the commons“ wurde 1968 vom US-amerikanischen Ökologen Garrett Hardin mit Blick auf die Gefahr des ökologischen Kollapses einer überbevölkerten Welt geprägt. Hardin war freilich skeptisch bezüglich der Wirkung von Appellen an die Mässigungsbereitschaft der Bürger und plädierte für rechtliche Massnahmen zur Lenkung eines nachhaltigen Umgangs mit endlichen natürlichen Ressourcen und Senken (vgl. Hardin (1968), S. 1246ff.).

Soll entgegen dieser pessimistischen Einschätzung – und mit Blick auf empirische Gegenevidenzen – die Hoffnung auf eine mögliche „Organisation der Mässigung“¹⁷⁸⁹ im Dienste nachhaltiger kollektiver Selbstbestimmung nicht vorschnell begraben werden, drängt sich die Frage nach spezifischen sozialen und institutionellen Bedingungen auf, unter denen die Bürger Anreiz finden können, die ihrem wohlverstandenen Interesse dienenden Beitrags- und Verzichtleistungen zu erbringen, von denen die Stabilität der Demokratie zehrt. Sehhilfen bei der Suche nach solchen Rahmenbedingungen lassen sich dabei „neo-tocquevillianischen“¹⁷⁹⁰ Ansätzen zur Untersuchung der Logik kollektiven Handelns entnehmen, wie sie etwa *Elinor Ostrom* und *Robert Putnam* geprägt haben.¹⁷⁹¹ Wie schon Tocqueville in seiner Analyse der sozialen Verankerung der Demokratie in Amerika setzen sie auf die zivilisierenden Effekte sozialer Interaktionen in gemeinhin als vorpolitisch erachteten gesellschaftlichen Bereichen.¹⁷⁹²

Überwindung kollektiver Handlungsdilemmata

Die empirischen und theoretischen Forschungen von Ostrom und Putnam kreuzen sich am geteilten Interesse an den Voraussetzungen, unter denen es vernünftigen Akteuren gelingt, ohne Rechtszwang kollektive Ressourcen kooperativ bereitzustellen und nachhaltig in Anspruch zu nehmen.¹⁷⁹³ Unter welchen Umständen, so die an Tocqueville orientierte Grundfrage, können Gemeinschaften die Bereitschaft ihrer Mitglieder sichern, sich den „charges“ individuell zu unterwerfen, die sie kollektive „biens“ langfristig beanspruchen lassen?¹⁷⁹⁴ Wie kann ihnen dies insbesondere gelingen, wenn die Aneignung individueller Vorteile auf Kosten des Kollektivs (mithin individuelles Trittbrettfahren) nicht rechtlich sanktioniert werden kann? Diese Frage, so der Tenor beider Autoren, berührt auch die Stabilität der Demokratie. Ostroms Analyse der Bedingungen *nachhaltiger wirtschaftlicher Nutzung* von Allmenderessourcen wie Fischgründen, Weiden oder Bewässerungsnetzen soll auch den Blick auf Voraussetzungen freigeben, unter denen die kooperative Gewährleistung der Kontextbedingungen *dauerhafter demokratischer Selbstbestimmung* gelingen mag, die ich weiter oben als demokratische

¹⁷⁸⁹ Gawel (2011), S. 28.

¹⁷⁹⁰ Llanque (2015), S. 113.

¹⁷⁹¹ Vgl. insbesondere Ostrom (1990) u. Putnam (1993a).

¹⁷⁹² Tocqueville erklärte sich die Stabilität der amerikanischen Demokratie mit Verweis auf die Strukturen und Gewohnheiten eines vorpolitischen gesellschaftlichen Zusammenlebens, in deren Rahmen die Bürger demokratieförderliche Einstellungen und Umgangsformen gleichsam nebenbei kultivierten, die dann in die politische Sphäre „transportiert“ wurden: „Ils transportent ensuite dans la vie civile les notions qu’ils ont ainsi acquises et les font servir à mille usages“ (Tocqueville (1961), II.2.vii (S. 126)).

¹⁷⁹³ Vgl. insbesondere Ostrom (1990), Kap. 1 u. Putnam (1993a), S. 163ff.

¹⁷⁹⁴ Vgl. zu dieser Aufgabenstellung schon Tocqueville (1961), I, Introd. (S. 7).

Kollektivgüter bezeichnet habe.¹⁷⁹⁵ Und Putnams Untersuchung zu den soziokulturellen Faktoren, die in Italien das ausgeprägte Nord-Süd-Gefälle in Sachen Effizienz und Funktionstüchtigkeit regionaler politischer Institutionen erklären, läuft unter dem programmatischen Titel *Making Democracy Work*.¹⁷⁹⁶

Die kooperative Gewährleistung demokratischer Funktionsbedingungen, so dabei die geteilte Annahme, beruht zu einem grossen Teil auf etablierten Gewohnheiten, deren Fehlen nicht einfach mit rechtlichen Mitteln kompensiert werden kann. Die Stabilität demokratischer Gemeinwesen zehrt, ebenso wie die Nachhaltigkeit von Allmenderessourcen, von der Bereitschaft der Konsumenten, respektive der Bürger, in Form von Verzichts- und Beitragsleistungen ihren Teil an der Erhaltung von Gütern und Leistungen von allgemeinem Interesse beizusteuern, respektive im spieltheoretischen Jargon: wechselseitig zu kooperieren.¹⁷⁹⁷ Soweit aber das entsprechende kooperative Verhalten aller Anderen in hohem Masse unsicher bleibt, so die schon von Hobbes und klassischen Theoretikern kollektiven Handelns wie Mancur Olson gehegte Vermutung, bleibt die Kooperationsbereitschaft eines Jeden und mit ihr die Realisierung von allgemein wünschenswerten, aber nur kooperativ zu erbringenden Leistungen blockiert, wenn nicht ein staatlicher Sanktionsapparat zusätzliche Anreize ins Spiel bringt.¹⁷⁹⁸ Ostroms und Putnams Ansätze gehören nun zu solchen „Theorien kollektiven Handelns der zweiten Generation“¹⁷⁹⁹, die mit Blick auf Beispiele erfolgreicher quasi-freiwilliger Kooperation die spieltheoretische Blockadethese in Zweifel ziehen. Wenn Kooperation aufgrund subjektiver Unsicherheit über das Verhalten Anderer unterbleibt, so in aller Kürze der zentrale Gedankengang, dann steigt ja umgekehrt mit der Reduktion solcher Unsicherheit die Chance auf erfolgreiches Zusammenwirken zum wechselseitigen Vorteil. Anders ausgedrückt: Erfolgreiche Kollektivgutpraxis steht und fällt mit der Fähigkeit zur

¹⁷⁹⁵ Ostroms Untersuchungen zu Formen der Allmendebewirtschaftung sind nicht zuletzt motiviert durch ihr Interesse an der „long-term sustainability of democratic systems of governance“ (Ostrom (2000), S. 13). Vgl. auch dies. (1998), S. 16.

¹⁷⁹⁶ Zu Putnams leitender Frage nach den soziokulturellen Bedingungen „institutioneller Performanz“, vgl. Putnam (1993a), S. 3ff.

¹⁷⁹⁷ Ostrom (1998), S. 11, spricht in diesem Zusammenhang von der „willingness to reciprocate cooperation“, Putnam (1993a), S. 182, von der Anerkennung von „norms of generalized reciprocity“.

¹⁷⁹⁸ Vgl. insbesondere Hobbes (1966), S. 121 u. 131ff. zu den Schwierigkeiten, den kriegerischen Naturzustand ohne Einsetzung eines absoluten Souveräns zu verlassen. Michael Taylor (1987), Kap. 6, und Andere haben Hobbes' Naturzustandssituation spieltheoretisch als Gefangenendilemmasituation rekonstruiert, in der die Vermeidung der eigentlich ertragreichsten Strategie (nämlich mit Anderen zu kooperieren) für einen Jeden am rationalsten ist. In diesem Sinne charakterisiert Mancur Olson die Schwierigkeiten kollektiven Handelns: „[E]ven if all of the individuals in a large group are *rational and self-interested*, and would gain if, as a group, they acted to achieve their common interest or objective, they will still not voluntarily act to achieve that common or group interest. [...] They will *not act* to advance their common or group objectives *unless there is coercion* to force them to do so“ (Olson (1965), S. 2 [Hervorhebungen: R.M.]).

¹⁷⁹⁹ Ostrom/Ahn (2003b), S. 55.

Kompensation äusserer Ungewissheit durch innere Sicherheit, also mit dem generellen *Vertrauen* in die kooperative Disposition der Anderen.¹⁸⁰⁰ Solches Vertrauen lässt sich demnach gleichsam als „Katalysator“ zur Lösung kollektiver Handlungsdilemmata verstehen.¹⁸⁰¹ Es bildet in diesem Sinne eine Form von *sozialem Kapital*, das den Anstoss zu wechselseitig ertragreicher Kooperation gleichsam als Rendite abwirft.¹⁸⁰² Wo Menschen einander für vertrauenswürdig halten, so die Vermutung, gibt es nicht nur aussergerichtliche Konfliktschlichtung, saubere Parks, niederschwellige Kinderbetreuungsdienste und üppige Kuchenbuffets an Nachbarschaftsfesten.¹⁸⁰³ Auch schwinden die Kosten für das Sozialsystem und die Aufwendungen für die Sicherheit, sinkt das Bestreben zum Aufspüren von Steuerschlupflöchern und steigt die Bereitschaft zum Schmieden politischer Kompromisse. Soweit die Stabilität der Demokratie, wie Ostrom und Putnam im Geiste des funktionalen Konservatismus betonen, auch von der Leistungskraft ihrer politischen Institutionen zehrt (von fristgerechter Beschlussfassung, von einem leistungsfähigen System sozialer Sicherheit, von der Effektivität des Steuersystems...) und diese ihrerseits eine gewisse Kooperations- und Kompromissbereitschaft der Bürger voraussetzt, stellt deren wechselseitiges Vertrauen eine äusserst investitionswürdige Ressource nachhaltiger demokratischer Selbstregierung dar.¹⁸⁰⁴

Vor diesem Hintergrund kommt solchen institutionellen und sozialen Rahmenbedingungen, unter denen die Bürger soziales Kapital aufbauen und „lernen“ einander zu vertrauen, durchaus eine *pädagogische Funktion* im Dienste demokratischer Stabilität zu.¹⁸⁰⁵ Ohne schulisch vermittelte staatsbürgerliche Erziehung an sich geringzuschätzen¹⁸⁰⁶, erachten Ostrom und

¹⁸⁰⁰ Vgl. etwa Ostrom (2010), S. 431f. u. Putnam (1993a), S. 167ff. Luhmann (2000), S. 27ff., charakterisiert Vertrauen in diesem Sinne als Form der Kontingenzbewältigung kraft Kompensierung objektiver Ungewissheit durch subjektive Sicherheit. Schon bei Hume findet sich die Parabel zweier Bauern, die aus Mangel an Anlass zu Vorschussvertrauen unter Inkaufnahme von Ernteaussfällen auf wechselseitige Hilfe verzichten: „... and both of us lose our harvests for want of mutual confidence and security“ (Hume (1949), III.2.v, S. 521 [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁸⁰¹ Freitag/Bauer (2016), S. 150. Zur zentralen Rolle von Vertrauen für kollektives Handeln und dadurch ermöglichte politische (und ökonomische) Performanz, vgl. auch Offe (2001a), S. 290f. u. Fukuyama (1995), S. 7, der sich gar zur Behauptung vorwagt: „[A] nation’s well-being [...] is conditioned by a single, pervasive cultural characteristic: the level of trust inherent in the society.“

¹⁸⁰² Zur Konzeptualisierung von Vertrauen als soziales Kapital, vgl. z.B. Ostrom/Ahn (2003b), S. 56ff., Putnam (1993a), S. 167ff. u. Putnam (1995), S. 66f. Der Begriff des Sozialkapitals, vom amerikanischen Sozialreformer Lyda Hanifan zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstmals gebraucht, ist in den 60er Jahren von der Städtebaukritikerin Jane Jacobs aufgegriffen und in den 80ern von den Soziologen Pierre Bourdieu und James Coleman geprägt worden. Ganz grundsätzlich sind damit investierbare Ressourcen bezeichnet, die sich anders als physisches oder humanes Kapital nicht aus *Gegenständen* oder *Fähigkeiten*, sondern aus mehr oder minder stabilen *Beziehungen* schöpfen lassen. Vgl. Hanifan (1916), insb. S. 130f., Jacobs (1992), S. 138, Bourdieu (1980) u. Coleman (1990), Kap. 12.

¹⁸⁰³ Vgl. Putnam (2000), S. 135.

¹⁸⁰⁴ „To achieve [an effective tax system]“, so beispielsweise Ostrom (2000), S. 11, „citizens must be able to trust that others are also contributing their fair share“.

¹⁸⁰⁵ Vgl. Ostrom (1999), S. 177.

¹⁸⁰⁶ Vgl. Putnam (1993a), S. 171 u. Ostrom (1998), S. 18.

Putnam die Bildung von Sozialkapital auf dem Wege der Vermittlung von Erfahrungen der Vertrauenswürdigkeit der Mitbürger als die aussichtsreichste Weise, pädagogisch den Stabilitätsbedingungen der Demokratie zuzuarbeiten.¹⁸⁰⁷ Statt Unterweisung in demokratischer Ethik steht der Anreiz zur wechselseitig vorteilhaften Kooperation im Vordergrund, wobei das Vertrauen, das diesen Anreiz bildet, mit Claus Offe gesprochen, gleichsam als die „Restmenge“ betrachtet werden kann, „die sich aus der wiederholten Erfahrung sedimentiert, dass es zu Misstrauen und Argwohn keinen Anlass gibt“¹⁸⁰⁸. Man könnte in diesem Zusammenhang vielleicht von *Erfahrungsräumen* sprechen, in denen die Bürger zu demokratieförderlicher Kooperation ermutigt werden.¹⁸⁰⁹

Zum pädagogischen Nebeneffekt von Sichtbarkeit und Geselligkeit

Ostrom jedenfalls legt mit Blick auf Beispiele nachhaltig genutzter Allmenderessourcen den Finger auf die Bedeutung von „arenas for low-cost communication [...] and the creation of monitoring and sanctioning rules“¹⁸¹⁰, um das Problem des Trittbrettfahrens zu minimieren.¹⁸¹¹ Wo sich Rechtszwang un- oder gar kontraproduktiv auswirkt, können, so die Annahme, Aneigner und Bereitsteller kollektiver Ressourcen mittels Design bestimmter „working rules“¹⁸¹² ein hohes Mass an „Selbstverpflichtung“ zu kooperativem Verhalten entwickeln. Zu den entsprechenden institutionellen „Bauprinzipien“ gehört die Begrenzung der Grösse von Kollektiven zwecks Gewährleistung einer gewissen *Übersichtlichkeit* der allgemeinen Kollektivgutpraxis. Dazu gehört die Einsetzung von Foren des *Austausches* und der Mitbestimmung über die Aneignungs- und Bereitstellungsregeln.¹⁸¹³ Und dazu gehört die Etablierung von Nutzungsabläufen, unter denen „Überwachung ein natürliches Nebenprodukt der Allmendenutzung ist“¹⁸¹⁴, wodurch den Akteuren indirekt die *Wahrnehmbarkeit* ihres Verhaltens signalisiert wird.¹⁸¹⁵ Die demokratietheoretische Relevanz dieser ostromschen Bauprinzipien liegt in der mehr oder weniger expliziten Erwartung, dass institutionelle Arrangements, unter denen die Bürger gleichsam nebenbei die Erfahrung der *Sichtbarkeit* ihres

¹⁸⁰⁷ Ostrom (1998), S. 15f.

¹⁸⁰⁸ Offe (2001a), S. 261.

¹⁸⁰⁹ So jedenfalls Seubert (2009a), S. 223ff. Zum Begriff des Erfahrungsraums, vgl. Koselleck (1979), insb. S. 354ff.

¹⁸¹⁰ Ostrom (1998), S. 16 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁸¹¹ Vgl. zum Folgenden Ostrom (1990), S. 89ff.

¹⁸¹² Ostrom/Ahn (2003a), S. xxiii.

¹⁸¹³ Poteete, Janssen und Ostrom bezeichnen Kommunikation in diesem Zusammenhang als eine „microsituational variable“ der Vertrauensgenese (vgl. Poteete et al. (2010), S. 229f.).

¹⁸¹⁴ Ostrom (1990), S. 96 [Übers.: R.M.].

¹⁸¹⁵ Vgl. zu letzterem Punkt insb. auch Ostrom (1998), S. 8: „Modest sanctions indicate to rule breakers that their lack of conformance has been observed by others.“

Verhaltens (und das der Anderen) machen, vertrauensgenerierend und kooperationsförderlich wirken. Bei allem Zweifel an der Möglichkeit, einem Mangel an Gemeinwohlorientierung *kompensatorisch* mittels Institutionalisierung von (Rechts-)Regeln zu begegnen, verweist Ostrom damit auf das *katalysatorische* (und in einem weiten Sinne pädagogische) Potential selbstgeschaffener „informeller“ Institutionen, wenn es darum geht, zu kooperativem Verhalten Anreiz zu schaffen.

Nun lässt ein solcher institutionentheoretischer Versuch zur Überwindung kollektiver Handlungsdilemmata allerdings die Frage offen, wie denn soziales Kapital aufgebaut wird, das die Akteure erst dazu ermutigt, sich an der Aufrechterhaltung kooperationsfördernder „informeller Institutionen“ überhaupt kooperativ zu beteiligen.¹⁸¹⁶ Ostroms pauschaler Verweis in diesem Zusammenhang auf einen vertrauensgenerierenden Effekt wiederholter Kommunikation und Interaktion in übersichtlichen Settings¹⁸¹⁷ erinnert wiederum an Tocquevilles Würdigung der zivilisierenden Kraft der Geselligkeit im Vereinswesen der jungen amerikanischen Demokratie: „Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux *l'art de s'associer* se développe et se perfectionne“¹⁸¹⁸. Um diese „Kunst der geselligen Vereinigung“ kreisen wiederum Robert Putnams Überlegungen zum Komplex von Vertrauen, Sozialkapital und der Bereitschaft zu gemeinwohlorientiertem Handeln. Seine Grundthese, geschöpft aus der Analyse regionaler Unterschiede institutioneller Performanz in Italien, lautet: Dichte Netzwerke sozialer Interaktion wie Quartiervereine, Sportclubs, Chöre, Lesezirkel, Pfadfindergruppen, Rotkreuzsektionen oder Kooperativen sind eigentliche „schools for democracy“¹⁸¹⁹. Denn sie haben nebst ihrem jeweiligen Existenzzweck auch einen „mächtigen vorteilhaften *Nebeneffekt*“¹⁸²⁰: Menschen, die in ihrem Alltag darin verwoben sind, weisen ein relativ hohes Verantwortungsbewusstsein und eine ausgeprägte Bereitschaft zu Beitrags- und Verzichtleistungen auf, von denen die Funktionsfähigkeit demokratischer Gemeinwesen in hohem Masse zehrt.¹⁸²¹ Der Grund dafür ist, so Putnams Vermutung, dass in solchen zivilgesellschaftlichen Vereinigungen durch regelmässigen sozialen Austausch Sozialkapital in Form von Vertrauen in die Kooperationsbereitschaft Anderer aufgebaut wird,

¹⁸¹⁶ Vgl. Putnam (1993a), S. 166f. Zu diesem Vorbehalt vgl. auch Seubert (2002), S. 126f.

¹⁸¹⁷ Vgl. Ostrom (1990), S. 183f.: „[If] individuals *repeatedly communicate and interact* with one another in a localized physical setting [...], it is possible that they can *learn whom to trust*, what effects their actions will have on each other and on the CPR [= common-pool resource, R.M.], and how to organize themselves to gain benefits and avoid harm. When individuals have lived in such situations for a substantial time [...] they possess *social capital* with which they can build institutional arrangements for resolving CPR dilemmas“ [Hervorhebungen: R.M.].

¹⁸¹⁸ Tocqueville (1961), II.2.v (S. 117, Hervorhebung: R.M.).

¹⁸¹⁹ Putnam (2000), S. 338.

¹⁸²⁰ Putnam (1993a), S. 173 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.]. Vgl. auch Putnam (1993b), S. 38.

¹⁸²¹ Vgl. Putnam (1993a), S. 171ff.

das – gewissermassen im „Schatten der Vergangenheit“¹⁸²² – die Disposition zu gemeinwohlorientiertem Handeln auch ausserhalb dieses engeren Interaktionskontextes fördert.¹⁸²³ Aus einem „historischen Repertoire“¹⁸²⁴ gelungenen Zusammenwirkens *im kleinen Rahmen* kann generalisiertes soziales Vertrauen geschöpft werden, das sich – gleichsam als „moralische Ressource“¹⁸²⁵ – in die Überwindung kollektiver Handlungsdilemmata *im grossen Rahmen* investieren lässt.¹⁸²⁶ „Good government“, so Putnam zugespitzt mit Blick auf seine Untersuchungen zu Italien, „is a by-product of singing groups and soccer clubs“¹⁸²⁷.

Was Putnams assoziationstheoretischer Ansatz mit Ostroms institutionentheoretischem Zugang verbindet, ist also die generelle Annahme, dass die Bereitschaft zu gemeinwohldienlichen Beitrags- und Verzichtsleistungen, die ich als wichtige Komponente von Zivilität beschrieben habe, durch die Erfahrung eines entsprechenden kooperativen Verhaltens Anderer gefördert wird. Mit Lutz Wingert gesprochen, setzt eine gelingende „Kollektivgutpraxis“ die „sichtbare Reziprozität“ der kooperativen Beiträge Anderer voraus.¹⁸²⁸ Vor diesem Hintergrund und wiederum mit Tocqueville wären solche sozialen Kontexte und institutionellen Rahmenbedingungen, die kooperative Vorleistungen für die Bürger sichtbar machen, als pädagogische Arrangements von hohem Wert für die Demokratie zu würdigen, „considérées comme de grandes écoles gratuites“¹⁸²⁹. Diese Annahme einer zivilisierenden Funktion sichtbarer Reziprozität legt zunächst eine am Subsidiaritätsprinzip orientierte Einrichtung politischer Erfahrungs- und Handlungsräume nahe. Sie spricht

¹⁸²² Diekmann (2007), S. 51.

¹⁸²³ Vgl. Putnam (1993a), S. 173f.

¹⁸²⁴ Putnam (1993a), S. 174 [Übers.: R.M].

¹⁸²⁵ Hirschman (1984), S. 24.

¹⁸²⁶ Eine überzeugende „Mikrotheorie der Sozialkapitalbildung“ (Stolle/Rothstein (2007), S. 116), die den Übergang von kleinräumigen zu grossräumigen Vertrauensverhältnissen, von „thick trust“ zu „social trust“ (Putnam (1993a), S. 173) erklären würde, bleibt Putnam, das muss kritisch festgehalten werden, allerdings schuldig. Wichtig ist in diesem Zusammenhang seine Unterscheidung zwischen „bonding“ und „bridging social capital“. Ersteres bezeichnet Vertrauensverhältnisse in relativ homogenen sozialen Kollektiven, deren externer Effekt durchaus auch in einer Fragmentierung der Gesellschaft bestehen kann. Letzteres bezieht sich auf vertrauensgenerierende Erfahrungen mit unterschiedlichen Menschen in heterogenen Gruppen, die präsumtiv eher zu einer Generalisierung von Vertrauen und Kooperationsbereitschaft den Anstoss geben (vgl. hierzu z.B. Putnam (2000), Kap. 22 u. Putnam/Goss (2002), S. 11f.). Empirische Evidenzen für einen solchen Mechanismus der Generalisierung von Vertrauen finden sich in Freitag/Traunmüller (2009).

¹⁸²⁷ Putnam (1993a), S. 176. Vgl. auch Putnam (1993b), S. 38: „Members of Florentine choral societies participate because they like to sing, not because their participation strengthens the Tuscan social fabric. But it does.“

¹⁸²⁸ Wingert (2016), S. 841 [Hervorhebung i.O.]. Schon bei Mancur Olson findet sich dieses Sichtbarkeitsargument vorgespurt, wenn er bei allem Pessimismus bezüglich individueller Kooperationsbereitschaft in grossen Gruppen auf den grundsätzlich kooperationsförderlichen Effekt der „perceptible interdependence“ und der „noticeability of the actions of a single member of a group“ hinweist (vgl. Olson (1965), S. 46 [Hervorhebungen: R.M.]).

¹⁸²⁹ Tocqueville (1961), II.2.vii (S. 123).

beispielsweise für föderale, „polyzentrische Ordnungen“¹⁸³⁰ der Politik samt der Stärkung kollektiver Verantwortlichkeiten auf lokaler und regionaler Ebene, durch die ein Bewusstsein gemeinsamer Betroffenheit ebenso wie die Wahrnehmbarkeit gemeinwohlorientierten Verhaltens präsumtiv gefördert werden.¹⁸³¹ Und sie stärkt die oben (in Kap. 8.1.2) dargestellten konservativen Argumente gegen eine fortschreitende Delegation etwa sozial-, bildungs- oder gesundheitspolitischer Zuständigkeiten von der Zivilgesellschaft an den Staat bis zu dem Punkt, an dem dieser die Gesellschaftsmitglieder ihres sozialen Kapitals zur (kommunalen) Selbsthilfe beraubt und die „Schaffung von abhängigen Bürgern an Stelle von aktiven und engagierten Bürgern“ in Kauf nimmt.¹⁸³² Mit Blick auf die „Mikro-Fundierungen demokratischer Politik“¹⁸³³ ist darüber hinaus die von Putnam und Ostrom mit Coleman geteilte Auffassung von Bedeutung, dass sich kooperationsförderliches soziales Kapital in der Regel als „fringe-benefit“, als *Nebenprodukt* von gesellschaftlichen Aktivitäten und Umgangsformen anhäuft, die selbst nicht einen spezifisch politischen Sinn haben.¹⁸³⁴ Keineswegs primär in genuin politischen Kontexten (lokalpolitischen Gremien, deliberativen Foren, politischen Kundgebungen, Kampagnenarbeit etc.), sondern gerade in subpolitischen Bereichen des sozialen Umgangs, so die neo-tocquevillianische Vermutung, gedeihen zivile Haltungen, die dann politisch Wirksamkeit erlangen.¹⁸³⁵ Die Suche nach nichtpaternalistischen Wegen der

¹⁸³⁰ Ostrom (2011), S. 358. Vgl. auch Ostrom (2000), S. 13: „[T]he best empirical evidence we can bring to bear on the question of building sustainable democratic systems for sustainable resource use is to design polycentric systems“. Zum Stichwort Polyzentrismus vgl. auch Rinderle (2013), S. 18ff.

¹⁸³¹ Vgl. hierzu Putnam (2000), S. 336f. Tocqueville hat in diesem Zusammenhang auch kommunalen demokratischen Institutionen eine pädagogische Funktion zugewiesen: „Les institutions communales sont à la liberté ce que les écoles primaires sont à la science; elles la mettent à la portée du peuple; elles lui en font goûter l’usage paisible et l’habituent à s’en servir“ (Tocqueville (1961), I.1.v (S. 59)). Die Einschätzung von Autoren wie Tocqueville, Jefferson oder Mill (1977), S. 412, bezüglich des erzieherischen Potentials von Gelegenheiten zur *kleinräumigen* politischen Teilhabe des Bürgers „in the offices nearest and most interesting to him“ (Jefferson (1984), S. 1399), ist so gesehen die Umkehrung der Skepsis Schumpeters und seiner neokonservativen Erben bezüglich der Eignung des Normalbürgers zu *weitreichender* politischer Mitbestimmung (vgl. oben, Kap. 3, S. 88). Zur pädagogischen Wirkung kleinräumiger Partizipationsmöglichkeiten, vgl. auch die klassische Arbeit von Pateman (1970), insb. Kap. 2.

¹⁸³² Ostrom/Ahn (2003b), S. 53. Einen solchen Zusammenhang zwischen Sozialstaatsausbau und Sozialkapitalabbau zeichnen beispielsweise Michael Taylor (1987), S. 166ff. u. Francis Fukuyama (2000), S. 15f. Vgl. auch ders. (1995), S. 313f.

¹⁸³³ Schmalz-Bruns (2002), S. 16.

¹⁸³⁴ Vgl. z.B. Ostrom (1990), S. 96, Putnam (1993a), S. 173 u. 176, Putnam/Goss (2002), S. 7 u. Putnam/Feldstein (2003), S. 10. Coleman führt dies darauf zurück, dass soziales Kapital seinerseits den Charakter eines öffentlichen Gutes habe, dessen Nutzen nicht allein denjenigen zugutekommen, die darin investieren. Die Folge daraus sei, dass es in der Regel von niemandem intentional generiert wird: „The result is, that most forms of social capital are created or destroyed as a by-product of other activities“ (Coleman (1990), S. 317). Zum Nebenproduktcharakter von Vertrauen als Element von Sozialkapital, vgl. auch Uslander (1999), S. 145ff., Fukuyama (2000), S. 10, Offe (2001a), S. 257 und Seubert (2009a), S. 86f.

¹⁸³⁵ Vgl. Hartmann (2002), S. 96.

Einwirkung der Demokratie auf sich selbst beginnt daher mit der Aufmerksamkeit auf die latenten Funktionen zivilgesellschaftlicher Assoziationen.¹⁸³⁶

Die Bedeutung der Ansätze von Ostrom und Putnam für die Frage nach demokratischer Stabilität, so lässt sich zusammenfassend festhalten, liegt in ihrem Verweis auf Auswege aus Dilemmata kollektiven Handelns. Auf diesen Auswegen erfahren die Bürger Anreize, die kooperativen (Verzichts-)Leistungen zu erbringen, ohne die sie ihrem präsumtiv übergeordneten Interesse an einer gelingenden Kollektivgutpraxis schaden, die die Funktionsbedingungen demokratischer Selbstbestimmung sicherstellt. Das leitende pädagogische Paradigma ist, wenn man so will, dasjenige der erfahrungsvermittelten Aufklärung über das langfristige Eigeninteresse an kooperativem, solidarischem Verhalten.¹⁸³⁷ So dargestellt, werden allerdings die blinden Flecken des Neo-Tocquevillianismus augenscheinlich: Denn es ist weder ausgemacht, dass die Bürger heutiger demokratischer Gemeinwesen allesamt in gleicher Masse von kollektiv zu erbringenden Leistungen abhängig sind, noch ist die Annahme selbstverständlich, die Funktionsbedingungen der Demokratie gehörten zu den elementarsten Interessen der allermeisten Gesellschaftsmitglieder. Angesichts der grossen Unterschiede an ökonomischen Ressourcen und der hohen Mobilität vermögender Gesellschaftsschichten und ihres Kapitals drängt sich die Vermutung auf, dass gerade diejenigen, von deren kooperativen Leistungen demokratische Gesellschaften in hohem Masse zehren, durchaus in der Lage sind und Anreiz finden, diesen Gesellschaften den Rücken zu kehren. Schon in den neunziger Jahren hat der spätere Arbeitsminister Robert Reich mit Bezug auf die USA in diesem Zusammenhang festgehalten: „[T]he fortunate fifth is becoming less and less dependent on [...] the other four fifths of the population“¹⁸³⁸. Seither hat sich die Asymmetrie der Abhängigkeitsverhältnisse kaum verringert.¹⁸³⁹ Je höher aber die (wohlstandsbedingte) Unabhängigkeit von kooperativen Leistungen Anderer ist, so seit Coleman eine zentrale Einsicht aus der Sozialkapitalforschung, desto weniger kann auf das „wohlverstandene Eigeninteresse“ an gemeinwohldienlichen (Verzichts-)Leistungen gesetzt werden.¹⁸⁴⁰ Mit der Reduktion von demokratischem Gemeinsinn auf „kalkulierte Interessensverfolgung“¹⁸⁴¹, wie sie der neo-tocquevillianische Ansatz von Ostrom und Putnam nahelegt, bleiben die normativen Verbindlichkeiten ausgeblendet, mit denen die Demokratie

¹⁸³⁶ Vgl. hierzu Warren (2001), S. 37.

¹⁸³⁷ Putnam (1993a), S. 172. Vgl. z.B. auch Ahn/Ostrom (2008), S. 83f.

¹⁸³⁸ Reich (1991), S. 250.

¹⁸³⁹ Zur Zunahme der Vermögenskonzentration beispielsweise in den USA, vgl. Saez/Zucman (2014).

¹⁸⁴⁰ Vgl. Coleman (1990), S. 321.

¹⁸⁴¹ Münkler (2000), S. 30.

auch diejenigen konfrontiert, die auf ihre kooperativen Leistungen nur beschränkt angewiesen sein mögen.

9.2. Deweys „indirect education“ und die transformative Kraft von Erfahrung

Der politische Liberalismus schürft in dieser Hinsicht insofern tiefer, als er auf dem genuin moralischen Charakter der zivilen Tugenden besteht, die ein stabiles demokratisches Regime seinen Bürgern muss zumuten können.¹⁸⁴² Während etwa auch Rawls mit Bezug auf liberale Tugenden von einem „politischen Kapital der Gesellschaft“¹⁸⁴³ spricht, meint der *Sinn für politische Gerechtigkeit*, um den diese kreisen, eben mehr als das bloße Verständnis des klugen Egoisten für vom langfristigen Eigeninteresse nahegelegte (Verzichts-)Leistungen. Er betrifft die Sensibilität für intersubjektive *Pflichten*, die ein Zusammenleben unter politisch freien und ebenbürtigen Bürgern mit sich bringt, mithin die Achtung vor dem moralischen Status der Mitbürger als Personen, die ein *Recht* darauf haben, bei der Ausgestaltung der Regeln des Zusammenlebens berücksichtigt zu werden. Dieses Recht, so sollte in Kap. 8.2 plausibel geworden sein, verlangt von den Bürgern nebst einem Engagement für die *Gerechtigkeit* der institutionellen Rahmenbedingungen wirksamer politischer Teilhabe auch die Bereitschaft zur *Rechtfertigung* politischer Vorhaben ohne Rückgriff auf präsumtiv umstrittene umfassende Weltanschauungen. Dieses normative Vorzeichen der „Rechtfertigungsneutralität“¹⁸⁴⁴ wiederum bestimmt die antipaternalistische Stossrichtung und den Möglichkeitshorizont liberaler erzieherischer Vorhaben zur „Ermutigung zu politischen Tugenden“¹⁸⁴⁵: Wo es nicht darum gehen kann, die Haltungen und Einstellungen, derer eine liberaldemokratische Gesellschaft bedarf, den Menschen in irgend einer Weise einzupflegen, gilt es den Bürgern zur freien Einsicht zu verhelfen, dass sie zu ihren „established beliefs“ durchaus schon dazugehören.¹⁸⁴⁶ Das konservative pädagogische Paradigma der Aufklärung darüber, was das *wohlverstandene* rationale Eigeninteresse nahelegt, wird im Rahmen der „thin educational theory“¹⁸⁴⁷ des politischen Liberalismus ersetzt durch dasjenige der Erinnerung an Implikationen des *eigentlichen* moralischen Selbstverständnisses.¹⁸⁴⁸ Zu diesem pädagogischen

¹⁸⁴² „[The] duty of civility“, so etwa Rawls (1999b), S. 577, „is an intrinsically moral duty.“

¹⁸⁴³ Rawls (2001), S. 118 u. Rawls (2005), S. 157 [Übers.: R.M.].

¹⁸⁴⁴ Bratu (2015), S. 57.

¹⁸⁴⁵ Rawls (2001), S. 156 [Übers.: R.M.].

¹⁸⁴⁶ Vgl. z.B. Larmore (2008), S. 28: „Successfully justifying a claim means [...] *showing* that it deserves to stand alongside our *established beliefs*“ [Hervorhebung: R.M.]. Hierzu auch Rawls (2001), S. 185.

¹⁸⁴⁷ Weber (2010), S. 119.

¹⁸⁴⁸ Zur politikphilosophischen Funktion des „role reminding“ in diesem Zusammenhang, vgl. Goodin (2004), S. 110f.

Grundgedanken passt die gedankenexperimentelle Rückbindung liberaler Gerechtigkeitsprinzipien an unsere wohlüberlegten moralischen Intuitionen.¹⁸⁴⁹ Dazu passt das Vertrauen in die transformative Kraft vernünftiger politischer Auseinandersetzungen, die präsumtiv, wie Elif Özmen mit Bezug auf Rawls schreibt, „eine faktische Akzeptanz der grundlegenden Ideen der Freiheitlichkeit und der Demokratie offenlegen“.¹⁸⁵⁰ Dazu passt auch die der politischen Philosophie zugewiesene praktische Funktion der „Enthüllung“ eines moralischen Grundkonsenses hinter unseren politischen Differenzen.¹⁸⁵¹ Zum Ausdruck kommt hier ein Grundverständnis von politischer Erziehung als Aufdeckung bloss kaschierter normativer Selbstverständlichkeiten und insbesondere ein Zutrauen in die transformative, edukative Kraft argumentgestützter philosophischer und politischer Überzeugungsarbeit.

Nun gilt es dabei die Differenz zu bedenken zwischen der Einsicht in die normativen *Verbindlichkeiten* der Demokratie und der robusten, auch affektiven *Bindung* daran.¹⁸⁵² Es hiesse nicht nur die Reichweite und die Möglichkeiten der politischen Philosophie masslos zu überschätzen, bürdete man ihr die Rolle auf, ein präsumtiv im Grunde demokratisches Selbstverständnis der Bürger zu aktivieren. Auch griffe die Auffassung zu kurz, die soziale Verankerung demokratischer Werte gelänge primär über den Weg ihrer argumentativen Verteidigung im politischen Diskurs.¹⁸⁵³ Vernachlässigt bleibt dabei, in welchem Ausmass unsere Bindung an Werte von deren Einbettung in unsere Biographie und ihrer Verknüpfung mit prägenden Erfahrungen im alltäglichen Miteinander abhängt.¹⁸⁵⁴ Soweit demokratische Erziehung aus liberaler Warte die Falle eines bevormundenden Paternalismus nur durch die „schwache Kraft rationaler Motivation“¹⁸⁵⁵ zu umgehen vermag, scheint sie dabei in einem wirkungsarmen Intellektualismus gefangen zu bleiben. So jedenfalls liesse sich – analog zur oben beschriebenen „Tragik der Allmende“ – ein „Paradox liberaler Erziehung“¹⁸⁵⁶ konstruieren, das die pädagogische Selbsteinwirkung der Demokratie auf den ersten Blick unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Einem solchen resignativen Schluss verweigert sich eine mit dem Namen *John Dewey* verknüpfte Tradition des egalitären politischen Liberalismus, die, ohne den genuin liberalen

¹⁸⁴⁹ Vgl. hierzu Rawls (1999a), S. 17ff.

¹⁸⁵⁰ Özmen (2014), S. 133. Vgl. in diesem Sinne Rawls (1999b), S. 580.

¹⁸⁵¹ Vgl. hierzu Rawls (2001), S. 2.

¹⁸⁵² Auf diesen Unterschied weist – unter Bezugnahme auf John Dewey – etwa Hans Joas hin. Vgl. Joas (1997), S. 252ff., Joas (2005), S. 13ff. u. Joas (2011), S. 253ff.

¹⁸⁵³ Vgl. Joas (1997), S. 187.

¹⁸⁵⁴ Vgl. Joas (2011), S. 259.

¹⁸⁵⁵ Habermas (1994), S. 19.

¹⁸⁵⁶ Stolzenberg (1993).

Antipaternalismus aufzugeben, Möglichkeiten zur demokratischen Erziehung jenseits von Deliberation und diesseits kruder Indoktrinierung auslotet. Sie schimmert auch bei Rawls durch, wenn er mit Blick auf die Herausforderung demokratischer Stabilität die bescheidene Hoffnung äussert, dass aus Erfahrungen des Zusammenlebens im Rahmen einer liberalen Grundstruktur die Bürger Anlass finden mögen, diese Gesellschaftsordnung und ihre normativen Prinzipien zu unterstützen und zu verteidigen.¹⁸⁵⁷ Bei Dewey selber jedoch finden sich reichhaltigere Überlegungen sowohl zu der Art von Erfahrungen, die das ethische Fundament der Demokratie stärken, als auch zu den Möglichkeiten ihres Arrangements in pädagogischer Absicht.

Verankerung moralischer Verbindlichkeiten

Auch Deweys umfangreiches akademisches und publizistisches Wirken ist, insbesondere seit der Publikation seines politikphilosophischen Hauptwerks *The Public and its Problems*, zu einem grossen Teil eng verbunden mit Tocquevilles Frage nach den Möglichkeiten einer kulturellen Verankerung der Demokratie. Dabei macht der Zeitgenosse totalitärer Entwicklungen in Europa an vielen Stellen deutlich, für wie verfehlt und gefährlich er die Annahme hält, ein kluges Design ihrer konstitutionellen und institutionellen Grundlagen allein schon verbürge ihre Stabilität und Dauerhaftigkeit.¹⁸⁵⁸ Einer solchen *mechanischen* Vorstellung, die sich am Beispiel eines gut eingestellten Uhrwerks orientiert, hält Dewey schon früh eine *organische* Auffassung von Demokratie entgegen, nach der das Überleben eines demokratisch organisierten politischen Kollektivs davon abhängt, ob die es leitenden moralischen Ideale auch von jedem einzelnen seiner Glieder verinnerlicht werden.¹⁸⁵⁹ „[U]nless democratic habits of thought and action are part of the fibre of a people“, so die stabilitätstheoretische Pointe auch Jahrzehnte später, „political democracy is insecure.“¹⁸⁶⁰ Diese Sicht, wonach das Überleben der demokratischen politischen *Regierungsform* von ihrer Verankerung in einer entsprechenden „sozialen und individuellen *Lebensform*“¹⁸⁶¹ zehrt, erklärt auch Deweys intensive Beschäftigung – nicht nur als Theoretiker, sondern auch als Praktiker –

¹⁸⁵⁷ Vgl. hierzu Rawls (2001), S. 180ff., Rawls (2002), S. 4ff. u. Rawls (1999a), §§80-81, insb. S. 465 u. 474. Zur Affinität zwischen Rawls' und Deweys politischem Liberalismus, vgl. Rawls' Einleitung zu seinen *Dewey Lectures* von 1980 (Rawls (1980), S. 516).

¹⁸⁵⁸ Vgl. z.B. Dewey (1988b), S. 87, Dewey (1988c), S. 298f., Dewey (1988d), S. 224f. u. Dewey (1989), S. 259.

¹⁸⁵⁹ Dewey (1969), S. 237. Zur organisistischen Demokratieauffassung des jungen Dewey, die noch stark von Hegel inspiriert war, vgl. auch Dallmayr (2010), S. 58ff.

¹⁸⁶⁰ Dewey (1987d), S. 225. Vgl. auch Dewey (1988d), S. 226: „[D]emocracy is a *personal* way of individual life; [...] it signifies the possession and continual use of certain attitudes, forming personal character and determining desire and purpose in all the relations of life“ [Hervorhebung im Original].

¹⁸⁶¹ Dewey (1987d), S. 217 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.].

mit Fragen der politischen Erziehung.¹⁸⁶² Denn „democracy cannot endure, much less develop, without education“¹⁸⁶³.

Dabei steht weniger als im Neo-Tocquevillianismus die Überwindung von Dilemmata kollektiven Handelns zum Zwecke einer für Jeden ertragreichen Kollektivgutpraxis im pädagogischen Fokus, als vielmehr im Einklang mit dem politischen Liberalismus die Sensibilisierung für und affektive Bindung an das spezifisch „*moralische* Ideal“¹⁸⁶⁴, das die Demokratie verkörpert: „[T]hat all those who are affected by social institutions must have a share in producing and managing them.“¹⁸⁶⁵ Wo Dewey auf die damit verbundenen Zumutungen an die Bürger eingeht, werden die Konturen des oben skizzierten liberalen Zivilitätsverständnisses deutlich: *Zum Einen* kreisen seine Bemerkungen zur „Ethik der Demokratie“¹⁸⁶⁶ um die Diskussions- und Rechtfertigungsbereitschaft aus Respekt vor dem Anspruch der Mitbürger auf Berücksichtigung ihrer Perspektiven und Interessen. In dieses Register gehört Deweys Nachdruck auf die als „sympathy“ bezeichnete Fähigkeit zum Perspektivenwechsel und das Bemühen um kommunikative Auseinandersetzung mit anderen Ansprüchen und Werthaltungen.¹⁸⁶⁷ Dazu gehört seine Würdigung einer „positiven Toleranz“, die über bloße Gleichgültigkeit hinausgeht.¹⁸⁶⁸ Und dazu gehört die Anerkennung der demokratischen Bedeutung einer „scientific attitude“, mithin der Fähigkeit zur kritischen Distanzierung gegenüber etablierten Überzeugungen und der als „intelligence“ beschriebenen Bereitschaft, diese im Lichte neuer Erfahrungen zu revidieren – Ausdruck der ihn kennzeichnenden Verbindung von Demokratie- und Erkenntnistheorie.¹⁸⁶⁹ *Zum Anderen* verweisen Deweys verstreute Bemerkungen zu zivilen Tugenden auf eine gleichsam „freundschaftliche“, ja „brüderliche“ Verbundenheit mit den Mitbürgern und eine entsprechende Sensibilität für die gerechten Hintergrundbedingungen bürgerschaftlicher

¹⁸⁶² Dewey hatte zu seiner Zeit nicht nur erheblichen theoretischen Einfluss auf eine Reformpädagogik, die das weitgehend eigenständige Experimentieren des Kindes ins Zentrum stellte, sondern gründete und leitete zusammen mit seiner Frau Alice auch die *laboratory school* der Universität von Chicago, in der die didaktische Methode des entdeckenden Lernens konkret erprobt wurde. Vgl. hierzu insb. Westbrook (1991), S. 96ff. u. 106ff. sowie Oelkers (2009), S. 261ff.

¹⁸⁶³ Dewey (1988c), S. 296.

¹⁸⁶⁴ Dewey (1988d), S. 228 [Übers. u. Hervorhebung: R.M.].

¹⁸⁶⁵ Dewey (1987d), S. 218.

¹⁸⁶⁶ Dewey (1969).

¹⁸⁶⁷ Deweys Begriff von „sympathy“ evoziert unverkennbar das oben (S. 273 **Fehler! Textmarke nicht definiert.**) beschriebene liberale Verständnis von Gemeinsinn: „To put ourselves in the place of others, to see things from the standpoint of their purposes and values, to humble, contrariwise, our own pretensions and claims till they reach the level they would assume in the eye of an impartial sympathetic observer“ (Dewey (1985), S. 270). Vgl. auch Dewey (1978), S. 302f.

¹⁸⁶⁸ Vgl. Dewey (1985), S. 231 u. 329ff. u. Dewey (1990), S. 460.

¹⁸⁶⁹ Vgl. z.B. Dewey (1988b), S. 166ff., zur demokratischen Bedeutung einer „scientific attitude“ u. Dewey (1985), S. 330, zum Begriff der „intelligence“ als „willingness to reexamine and if necessary to revise current convictions“.

Autonomie.¹⁸⁷⁰ Wahrhafte, radikale demokratische Verhältnisse erfordern demnach den Blick und das entschiedene Eintreten für die rechtsstaatlichen ebenso wie die sozioökonomischen Voraussetzungen effektiver politischer Freiheit, den Einsatz gegen informelle Entmündigung durch sozialen Snobismus und kulturelle Stigmata und im Grenzfall die „moralische Rebellion“ gegen strukturelle Ungerechtigkeiten.¹⁸⁷¹ Der radikale Charakter der Demokratie verlangt aber auch, so Dewey mit Blick auf die Versuchungen kommunistischer „Volksdemokratien“, „das Banner des Liberalismus hochzuhalten“ und die politischen Freiheitsrechte gegen autoritäre Kräfte zu verteidigen, die unter dem Vorwand der effizienten Durchsetzung ihrer sozialen Realisierungsbedingungen gerade ihre Aushebelung betreiben.¹⁸⁷²

Vor diesem Hintergrund lenkt Dewey den Fokus auf *pädagogische Instanzen*, die der Verankerung der ethischen Grundlagen eines „demokratischen Liberalismus“¹⁸⁷³ dienlich sein können. Hier sieht er die wichtigste und vornehmste Aufgabe schulischer Bildung, beschreibt „die Schule als das Mittel zu politischer demokratischer Sicherheit.“¹⁸⁷⁴ Weniger als den Unterricht an sich hat er dabei allerdings die Schule als „form of community life“¹⁸⁷⁵ im Blick, in der die Schüler – über kooperative Lernmethoden, die Erfahrung der Mitbestimmung und vor allem der alltäglichen sozialen Interaktion mit Altersgenossen unterschiedlicher Herkunft und Prägung – früh schon und im kleinen Rahmen jene Haltungen und Umgangsformen sollen ausbilden können, die sie später und im grossen Rahmen zu einem Zusammenleben unter demokratischen Vorzeichen befähigen.¹⁸⁷⁶ Leitend ist hier ein Verständnis der Schule als „great world in miniature“, als sozialintegrativer Mikrokosmos, der junge Menschen idealerweise die

¹⁸⁷⁰ Deweys Erläuterungen zum „habit of amicable cooperation“ gemahnen stark an die Einstellung, die bei Rawls später unter den Begriff der „civic friendship“ fallen wird: „[T]o treat those who disagree – even profoundly – with us as those from whom we may learn, and in so far, as friends“ (Dewey (1988d), S. 228). Vgl. auch Dewey (1988e), S. 277, zur Würdigung demokratischer „fraternity“.

¹⁸⁷¹ Wie später Rawls und Dworkin betont auch Dewey das Erfordernis der konstruktiven Mitgestaltung demokratieförderlicher Institutionen durch die Bürger (vgl. z.B. Dewey (1987e), S. 291). Leitend ist dabei ein positives Verständnis politischer Freiheit, das davon ausgeht, dass „effektive Freiheit eine Funktion der sozialen Bedingungen ist, die zu gegebener Zeit existieren“ (Dewey (1987b), S. 27 [Übers.: R.M.]) und das einen Verrat am Versprechen der Selbstbestimmung auch in symbolischen Handlungen erkennt, in „ordinary snobbishness and prejudices that divide people from each other“ (Dewey (1988c), S. 302). Deweys Würdigung des Zivilcourage von „moral rebels“ gegen sozialen Druck zu Konformität gemahnt dabei an die Verteidigung zivilen Ungehorsams bei Thoreau und Emerson (vgl. Dewey (1985), S. 230).

¹⁸⁷² Vgl. Dewey (1987f), S. 298: „The fundamental principle of democracy is that the ends of freedom and individuality for all can be attained only by means that accord with those ends.“ Vgl. hierzu auch Deweys Bericht über seine Erkenntnisse als Vorsitzender der Kommission zur Untersuchung der Vorwürfe an Trotzki in den Moskauer Prozessen (Dewey (1987g), S. 331).

¹⁸⁷³ Dewey (1987f), S. 299 [Übers.: R.M.].

¹⁸⁷⁴ Dewey (1987c), S. 182 [Übers.: R.M.].

¹⁸⁷⁵ Dewey (1972), S. 86f. Vgl. auch Dewey (1980), S. 368.

¹⁸⁷⁶ Vgl. Dewey (1980), S. 24f. Mit Axel Honneth kann in diesem Zusammenhang darauf verwiesen werden, dass heute jene integrativen und auf kooperative Lernmethoden bauenden Schulformen, die für demokratische Einstellungen und Haltungen demnach äusserst förderlich sind, laut den Pisa-Studien zugleich die kognitiven Leistungen der Schüler am besten fördern (vgl. Honneth (2012), S. 438f.).

Erfahrung eines produktiven Miteinanders über soziale Grenzen hinweg machen lässt.¹⁸⁷⁷ Darüber hinaus ist sich Dewey der Flüchtigkeit schulischer Lernprozesse bewusst, die in der ausserschulischen Lebenswelt der Heranwachsenden nicht gestützt oder sogar konterkariert werden.¹⁸⁷⁸ „[A]ll genuine social life [...] is educative“, so Dewey in seinem pädagogischen Hauptwerk *Democracy and Education*, und die Schule sei letztlich eine relativ oberflächliche Agentur politischer Bildung im Vergleich zu anderen Kontexten des Zusammenlebens.¹⁸⁷⁹ Vor dem Hintergrund dieser beiden Vorbehalte gegenüber schulischem Demokratieunterricht, die die oben präsentierten pragmatischen Einwände gegen die französische Laizitätsoffensive gewissermassen vorwegnehmen, lotet Dewey auch ausserschulische Wege demokratischer Erziehung aus, die bei heutigen Adepten eines politischen Liberalismus tendenziell unterbelichtet sind.

Zur latenten Prägekraft der sozialen Umwelt

Ausgangspunkt ist dabei die pragmatistische Annahme, dass jede Vermittlung demokratischer Verbindlichkeiten eine wirkungsarme „paper preparation“¹⁸⁸⁰ bleibt, wenn sie nicht gestützt und beglaubigt wird durch Gelegenheiten, das Verbindliche in seinen praktischen sozialen Konsequenzen erfahrbar zu machen. Einem politischen „Intellektualismus“¹⁸⁸¹, der auf die motivationale Kraft theoretischer *Einsichten* baut, hält Dewey einen „demokratischen Experimentalismus“¹⁸⁸² entgegen, der auf das transformative Potential lebensweltlicher *Erfahrungen* setzt:¹⁸⁸³ „The believe, that all genuine education comes about through experience.“¹⁸⁸⁴ Deweys Begriff der Erfahrung verweist dabei auf ein spezifisches Verständnis der Interaktion des Menschen mit seiner natürlichen und vor allem sozialen Umwelt: Erfahrungen mit anderen Menschen, denen wir ausgesetzt sind, die *uns* zustossen, erhalten persönlichkeitsbildende und handlungswirksame Kraft dadurch, dass *wir* sie „Etikettieren“ und

¹⁸⁷⁷ Die Rede von der Schule als „great world in miniature“ entstammt einem bekannten Urteil des Supreme Court von Kansas aus dem Jahr 1881, das zum ersten Mal im Rückgriff auf die Amerikanische Verfassung und mit Blick auf die sozialintegrative Funktion der Schule gegen die Praxis schulischer Rassentrennung entschied: „Is it not better for the grand aggregate of human society, as well as for individuals“, so die Urteilsbegründung „that all children should *mingle together and learn to know each other*? At the common schools, where both sexes and all kinds of children mingle together, we have the *great world in miniature*“ (vgl. Supreme Court, State of Kansas (1889), S. 19 [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁸⁷⁸ Dewey spricht an einer Stelle von der „tragic irrelevancy of prior schooling to the controlling realities of social life“ (Dewey (1984b), S. 103).

¹⁸⁷⁹ Vgl. Dewey (1980), S. 7f.

¹⁸⁸⁰ Dewey (1983c), S. 160.

¹⁸⁸¹ Dewey (1981), S. 28.

¹⁸⁸² Brunkhorst (1998).

¹⁸⁸³ Vgl. zu verschiedenen Varianten dieser Kontrastierung Bernstein (1986), S. 267, Bernstein (2010), S. 294, Hartmann (2003), S. 197 u. Honneth (2012), S. 437f.

¹⁸⁸⁴ Dewey (1988a), S. 11.

in einen persönlichen Orientierungs- und Interpretationsrahmen einbetten, der wiederum durch vorgängige Erfahrungen geformt worden ist.¹⁸⁸⁵ Entscheidend dabei ist der vorbewusste, nichtreflexive Charakter eines Prozesses, in dem sich punktuelle Erfahrungen zu Gewohnheiten verstetigen, die die Spielräume vernünftigen Überlegens zwar nicht schliessen, aber entscheidend strukturieren.¹⁸⁸⁶ Deweys anthropologische Grundprämisse bestimmt den Menschen als ein Wesen, dessen Charakterzüge viel stärker durch erfahrungsbedingte Gewohnheiten als durch gründegeleitete Überlegungen geformt werden.¹⁸⁸⁷ Sie stellt jedes pädagogische Unterfangen vor die Aufgabe, gewohnheitsbildende Erfahrungen nicht vollends den Wechselspielen des Zufalls zu überlassen, sondern zielgerichtet zu kontrollieren und zu „arrangieren“.¹⁸⁸⁸ Auch demokratische Erziehung funktioniert in dem Sinne über Erfahrungsarrangements. Weder *kann* sie sich auf die Wirkkraft argumentgestützter Überzeugungsarbeit verlassen, noch *darf* sie als „Indoktrinierung“ oder gar „Dressur“ daherkommen.¹⁸⁸⁹ Vielmehr hat sie als eine Art „social engineering“¹⁸⁹⁰ zu wirken, als intelligente Bearbeitung der sozialen Umgebung, in deren Rahmen die Bürger selber Erfahrungen machen, die ihre Bindung an das normative Fundament der Demokratie stärken. Deweys Verdienst liegt in seinem Verweis auf vielversprechende Spielräume einer solchen „indirekten“, mittelbaren Erziehung zur Demokratie.¹⁸⁹¹

Seine verstreuten Bemerkungen über die Kontexte, in denen demokratiepädagogisch wertvolle Erfahrungsarrangements zu erwarten sind, lassen erkennen, dass er keineswegs nur auf die Schule als Hort demokratischer Erziehung setzt, sondern den Blick generell auf solche sozialen Erfahrungsräume richtet, in denen wir mit unterschiedlichen Perspektiven und Bedürfnissen, „mit einer breiteren Umgebung in lebendigen Kontakt kommen“¹⁸⁹²: Die „leisure time“ ebenso wie der Arbeitsplatz, die Familie ebenso wie die Nachbarschaft, „the village or street group of playmates [...], a church, a labor union, a business partnership“.¹⁸⁹³ Dewey weist

¹⁸⁸⁵ Zum interaktiven Verständnis von Erfahrung als „intimate union of doing and undergoing“, vgl. z.B. Dewey (1987a), S. 58ff. u. Dewey (1988d), S. 229. Hierzu auch die Dissertation von Anna Kreysing (2016) zur ästhetischen Erfahrung, insb. S. 78ff., sowie Hartmann (2003), S. 127, Jörke (2003), S. 101ff., Dallmayr (2010), S. 44 u. Noetzel (2016), S. 161f.

¹⁸⁸⁶ „Habit does not preclude the use of thought, but it determines the channels within which it operates. Thinking is secreted in the interstices of habits“ (Dewey (1984a), S. 335).

¹⁸⁸⁷ „Man is creation of habit, not of reason nor yet of instinct“ (Dewey (1983a), S. 88).

¹⁸⁸⁸ „It is [the educator’s] business to *arrange* for [...] experiences“ (Dewey (1988a), S. 13 [Hervorhebung: R.M.]). Zu Deweys Vorstellungen eines intelligenten Erfahrungsarrangements, vgl. auch Weber (2010), S. 136f., Hartmann (2003), S. 127 u. 223 u. Pappas (2008), S. 306f.

¹⁸⁸⁹ Vgl. Dewey (1987c), S. 189f. u. Dewey (1980), S. 16.

¹⁸⁹⁰ Dewey (1989), S. 260.

¹⁸⁹¹ Vgl. Dewey (1980), S. 23: „We never educate directly, but indirectly by means of the environment.“

¹⁸⁹² Dewey (1980), S. 25 [Übers.: R.M.].

¹⁸⁹³ Ebd. Vgl. auch Dewey (1983c), S. 167, Dewey (1984a), S. 370 u. Dewey (1984b), S. 61.

darauf hin, dass wir dabei mit unserem Auftreten und kommunikativen Verhalten jeweils in der Mitverantwortung für ein Zusammenleben stehen, das demokratietragende Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten zu festigen erlaubt. Demokratische Partizipation beschränkt sich dann nicht allein auf die gelegentliche Teilnahme an Wahlen oder Referenden, sondern umfasst auch die alltägliche Mitgestaltung von Erfahrungsräumen, in denen die moralischen Verbindlichkeiten der Demokratie kultiviert werden.¹⁸⁹⁴ Und demokratische Erziehung ist dann nicht allein Aufgabe pädagogischer Funktionäre, sondern eine latente Funktion aller Gesellschaftsmitglieder in diversen Situationen sozialer Interaktion.¹⁸⁹⁵ „Democracy“, so Deweys an Tocqueville und Putnam gemahnende Zuspitzung, „must begin at home, and its home is the neighborly community.“¹⁸⁹⁶

Auch bei Dewey ist diese Erinnerung an die charakterbildende und demokratietragende Bedeutung vorpolitischer Kontexte von „face-to-face intercourse“¹⁸⁹⁷ ergänzt durch den Verweis auf „den erzieherischen Einfluss ökonomischer und politischer Institutionen“.¹⁸⁹⁸ Die Institutionalisierung von Verfahren der Mitbestimmung nicht nur im engeren politischen, sondern auch im schulischen oder betrieblichen Kontext fungiert demnach nicht nur als Mittel zur Organisation kollektiver Entscheidungsfindung, sondern hat als latente Funktion auch die Verankerung sozialen Verantwortungsbewusstseins.¹⁸⁹⁹ Und die Regulierung ökonomischer Tätigkeiten zwecks Verringerung materieller Ungleichheiten trägt nicht nur zur relativen politischen Ermächtigung unterprivilegierter Schichten bei, sondern vermag auf symbolischer Ebene auch die Bindung der Bürger an die Werte einer egalitären und solidarischen Gesellschaft zu festigen.¹⁹⁰⁰

Ähnlich wie die neo-tocquevillianischen Ansätze lenkt also schon Dewey den Blick auf soziale ebenso wie institutionelle „Erfahrungsräume“, deren pädagogisches, demokratietragendes Potential nicht unterschätzt werden sollte. Dabei fehlen auch bei ihm nicht

¹⁸⁹⁴ Vgl. Dewey (1987d), S. 217: „The key-note of democracy as a way of life may be expressed, it seems to me, as the necessity for the participation of every mature human being in formation of the values that regulate the living of men together“.

¹⁸⁹⁵ Vgl. Dewey (1972), S. 84: „I believe that all education proceeds by the participation of the individual in the social consciousness of the race.“

¹⁸⁹⁶ Dewey (1984a), S. 368.

¹⁸⁹⁷ Ebd.

¹⁸⁹⁸ Dewey (1984b), S. 103. „Social institutions“, so Dewey, „are the finally controlling influences in shaping minds“ (ebd., S. 102). Vgl. auch Dewey (1987d), S. 221.

¹⁸⁹⁹ Vgl. etwa Deweys Bemerkungen zur formativen Funktion politischer Wahlkampagnen (Dewey (1988c), S. 294) und zum produktiven Zusammenhang zwischen der Inklusion von Lehrern und Schülern in den Prozess der Schulentwicklung und ihrem Verantwortungsbewusstsein (Dewey (1987d), S. 222ff.).

¹⁹⁰⁰ Vgl. entsprechend zum Zusammenhang zwischen ökonomischer Ungleichheit und sozialer Desintegration schon Dewey (1969), S. 248f. u. Dewey (1987e), S. 294f.

Hinweise darauf, dass er den Aufbau und die Erhaltung des moralischen Kapitals der Demokratie nicht nur als ein zielgerichtetes Unterfangen schulischer politischer Bildung versteht, sondern auch als *latente Funktion* sozialer Institutionen und Interaktionsformen begreift, denen keineswegs primär ein politischer Sinn beigemessen wird.¹⁹⁰¹ Und selbst im Rahmen der Schule erachtet er die Bereitschaft zu einem toleranten und solidarischen Miteinander nicht primär als Effekt von Aufklärung und Unterweisung, sondern als Wirkung sozialer Austausch- und Kontaktgelegenheiten, „as a *by-product*, by the social influence created by bringing children of different religions, of different traditions, of different races, and of different languages together, and for a certain number of hours a day having them in contact with each other in common play, study and work.“¹⁹⁰² Während sich demokratische Tugenden nicht einfach unterrichten lassen, gilt es soziale und institutionelle Erfahrungskontexte zu arrangieren, unter denen ihr Gedeihen zu erwarten ist. Stärker als Putnam und Ostrom hebt Dewey dabei unsere Rolle als verantwortliche Mitgestalter dieser Umgebungen hervor. Mit Elisabeth Conradi gesprochen, zehrt die Stabilität der Demokratie in diesem Sinne von der „*internen* Mitwirkung“ der Bürger an der moralischen Infrastruktur der Gesellschaft.¹⁹⁰³ Es spricht demnach einiges dafür, ein weiteres Spektrum an Möglichkeiten demokratischer politischer Partizipation in den demokratiethoretischen Fokus zu nehmen. Jenseits der Abgabe der Stimme im Wahllokal und der Erhebung der Stimme in der politischen Öffentlichkeit, die einen sehr viel prominenteren Platz im demokratiethoretischen Denken einnehmen, rückt aus einer deweyanischen Perspektive ein Bereich niederschwelliger Formen der zivilen Einflussnahme in den Blick, durch die wir mittelbar den demokratischen Charakter der Gesellschaft zu prägen vermögen.

Während es neueren Theorien kollektiven Handelns um erfahrungsvermittelte Aufklärung der Bürger über ihr wohlverstandenes Eigeninteresse an politischer Kooperation geht, besteht Dewey, wie gesehen, auf dem moralischen Charakter der Verbindlichkeiten, deren Verankerung demokratische Erziehung zum Ziel hat. Sie muss auch diejenigen erreichen, deren blosses Interessenskalkül ihnen Anreiz gäbe, sich aus demokratischen Kooperationsbeziehungen zurückzuziehen. Deweys „demokratischer Experimentalismus“ bezweckt in diesem Sinne die erfahrungsbedingte Gewöhnung an demokratietragende moralische Selbstverständlichkeiten. Dabei unterstellt auch Dewey, dass vermittelt produktiver Erfahrungen nur solche sozialen Dispositionen zu unterstützen und zu bestärken

¹⁹⁰¹ Vgl. z.B. Dewey (1980), S. 10.

¹⁹⁰² Dewey (1983b), S. 151 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁹⁰³ Conradi (2011), S. 138 [Hervorhebung: R.M.].

sind, die die Individuen rudimentär schon ausgebildet haben.¹⁹⁰⁴ Liberale demokratische Erziehung ist eben nicht als „training“¹⁹⁰⁵ sondern als „guiding assistance“¹⁹⁰⁶ zu verstehen, die den Bürgern zumutet, die ausgebildeten Haltungen und Einstellungen als die *ihren* zu verstehen.¹⁹⁰⁷ Nun drängt sich freilich auch hier die Frage nach der Grösse des Adressatenkreises auf: Denn es muss durchaus offen bleiben, ob in heutigen demokratischen Gesellschaften die zivilen Rudimente hinreichend vorhanden sind, an die liberale Vorhaben demokratischer Erziehung müssen anknüpfen können, sollen sie nicht paternalistisch daherkommen. Auch in liberaldemokratischen Gesellschaften ist – entgegen der hehren Hoffnung von Rawls – mit einer nicht zu vernachlässigenden Zahl an Menschen zu rechnen, die auch die moralischen Minima der Demokratie zurückweisen und eine Gesellschaftsform, die auf der politischen Gleichheit und Freiheit aller Mitglieder basiert, als bloss störend oder auch minderwertig ablehnen, ja, ihr gar feindlich gesinnt sind.¹⁹⁰⁸ Die moralischen Prinzipien der liberalen Demokratie, dies konzedieren liberale Geister wie Rawls, Larmore oder Jonathan Quong, schliessen ein Spektrum an Denkweisen aus, in deren Rahmen sie keineswegs als vernünftig erscheinen.¹⁹⁰⁹ Ein demokratiefeindliches Denken aber wird auch von einer demokratischen Pädagogik im liberalen Geiste nicht erreicht. Gegenüber Rassismus, religiösem Fundamentalismus oder „politischem Autoritarismus“¹⁹¹⁰ laufen nichtpaternalistische Anläufe demokratischer Erziehung gewissermassen ins Leere.¹⁹¹¹ Sofern es sich dabei aber um mehr als bloss Randphänomene handelt, drängt sich mit Blick auf die Stabilität der Demokratie die Frage auf, wie es dieser gelingen kann, aus ihren potentiellen „Feinden“ verlässliche „Freunde“ werden zu lassen.¹⁹¹²

¹⁹⁰⁴ Vgl. Dewey (1980), S. 28: „[T]he general function of education assumes [...] the idea of assisting through cooperation the natural capacities of the individuals guided“.

¹⁹⁰⁵ Dewey (1980), S. 16.

¹⁹⁰⁶ Dewey (1980), S. 28.

¹⁹⁰⁷ Dewey (1980), S. 18.

¹⁹⁰⁸ Vgl. hierzu Larmore (2015), S. 84f., sowie die empirisch untermauerte Kritik von Shaun Young (2000) an Rawls' diesbezüglichem Optimismus.

¹⁹⁰⁹ Rawls (2005), S. 14, beispielsweise startet „from within a certain political tradition“, ohne zu behaupten, dass diese in ihrer Richtigkeit universell gerechtfertigt werden kann. Larmore (2008), S. 13, schreibt: „[T]o hold, that the rules of political society must accord with the reason of its members is not a deliverance of reason itself. It represents a contingent development, one quite alien to other cultures of the past and of the present too [...]“. Quong (2011), S. 6, verteidigt in diesem Zusammenhang eine *interne* Konzeption des Politischen Liberalismus, die sich nur vor solchen Menschen rechtfertigen kann, die eine liberale Grundhaltung schon mitbringen: „Political Liberalism, on this view, has a modest, but important point to make about the limits on political justification in a liberal society, but it does not aspire to solve the grander question: why be liberal at all?“

¹⁹¹⁰ Rathkolb (2011).

¹⁹¹¹ Vgl. hierzu auch Nida-Rümelin/Özmen (2011), S. 58f. u. 62.

¹⁹¹² Die Dringlichkeit dieser Frage anerkennt auch Larmore, wobei er den Weg vorschlägt, „Bürger, die das Grundprinzip eines liberalen Gemeinwesens nicht akzeptieren, [...] an gewisse Elemente ihrer Tradition zu erinnern, die zu einer Akzeptanz des liberalen Standpunktes führen könnten“ (persönliche Korrespondenz vom 13.

9.3. Gramscis „penetrazione culturale“ und der subtile Einfluss politischer Symbolkultur

Radikaldemokratische Ansätze sind hier insofern konsequenter, als sie die Demokratie von Anfang an als partikuläre Gesellschaftsform begreifen, die allenfalls historisch vorherrschende, aber keineswegs überzeitlich geltende und im Kern schon universell geteilte Ideale zum Ausdruck bringt.¹⁹¹³ Die Verankerung einer *demokratischen Streitkultur* kann aus dieser Perspektive bloss das prekäre Resultat eines noch fundamentaleren Streites um Vorherrschaft mit konkurrierenden Ideologien sein, die das Versprechen politischer Freiheit und Gleichheit a priori zurückweisen. Vor dem Hintergrund dieser Annahme einer tief greifenden normativen Desintegration pluralistischer Gesellschaften taugt weder das konservative pädagogische Paradigma des *Aufklärens* über vermeintlich höherstufige Interessen noch das liberale Modell des *Ansprechens* präsumtiv geteilter moralischer Selbstverständlichkeiten.

Mit Blick auf die Herausforderung demokratischer Stabilität befreit dieser negative Befund die radikale Demokratietheorie aber keineswegs von der Frage, auf welche Weise die Demokratie denn *dann* ihre Bindungskraft sicherstellen kann, wenn die Erinnerung an ihre normativen Verbindlichkeiten in Teilen der Gesellschaft verhallt. Anders gefragt: Mit welchen Mitteln kann es einer partikulären politischen Gesellschaftsform wie der Demokratie gelingen, ihre Attraktivität und Legitimität gegenüber einer kritischen Masse von Mitgliedern einer Gesellschaft zu festigen, in der kein unbestrittenes „normatives Reservoir“¹⁹¹⁴ vorausgesetzt werden kann? Auf welchen Wegen lässt sich, mit Mouffe nochmals zugespitzt, die „Hegemonie demokratischer Werte und Praktiken“¹⁹¹⁵ unter dem Vorzeichen ihrer fundamentalen Umkämpftheit herstellen? Diese Fragen, auf die Autoren wie Rancière, Mouffe und Lefort merkwürdig stumm bleiben, legen einen Blick auf das pädagogische Denken von *Antonio Gramsci* nahe, der nicht nur den Hegemoniebegriff geprägt, sondern seine tiefschürfenden Analysen zur politischen und kulturellen Vorherrschaft des Bürgertums seiner Zeit auch mit verstreuten Gedanken über politische Erziehung in emanzipatorischer Absicht verknüpft hat. Deutlicher jedenfalls als bei den mitunter stark von ihm beeinflussten radikaldemokratischen Autoren jüngerer Zeit finden sich in den „Quaderni dal carcere“, die der italienische Marxist in faschistischer Gefangenschaft im apulischen Turi verfasst hat, Strategien zur kulturellen

Dezember 2013). Dass solches „Erinnern“ aber hinreicht, wo grundlegende normative Prämissen nicht geteilt werden, würde ich allerdings bezweifeln.

¹⁹¹³ Vgl. z.B. Rancière (2002), S. 41ff., Mouffe (2007), S. 27ff. o. Lefort (1990c).

¹⁹¹⁴ Heil (2010), S. 61.

¹⁹¹⁵ Mouffe (1993), S. 151 [Übers.: R.M.].

Verankerung politischer Verhältnisse, die für die Frage nach den Bedingungen demokratischer Stabilität von Interesse sein müssen.

Etablierung kultureller Vorherrschaft

Wie für Dewey und die von Tocqueville inspirierten Autoren gehört auch für Gramsci die hier vertretene These zu den politischen Grundprämissen, dass kein Gemeinwesen auf Dauer stabil bleiben kann, das im Vertrauen auf seine rechtliche Rahmung seine sittlichen Grundlagen vernachlässigt: „Es kann keine dauerhafte und entwicklungsfähige Vereinigung geben, wenn sie nicht von bestimmten ethischen Prinzipien getragen ist, welche die Vereinigung selbst ihren Bestandteilen auferlegt um der inneren Festigkeit und Homogenität willen“¹⁹¹⁶. Für das Verständnis der Robustheit einer bestimmten Gesellschaftsform, so Gramscis Kritik an Marx, genügt weder die Analyse ihrer ökonomischen Basis noch reicht es hin, allein die rechtsstaatliche Ausprägung ihres politischen Überbaus zu untersuchen. Vielmehr gelte es die soziale und kulturelle Prägekraft des Menschen als „historischen Faktor“ zu würdigen.¹⁹¹⁷ „Zwischen der ökonomischen Struktur und dem Staat mit seiner Gesetzgebung steht die Zivilgesellschaft“¹⁹¹⁸, der Gramscis vorrangiges theoretisches Interesse gilt. Gemeint ist ein Komplex von das kulturelle Leben strukturierenden Institutionen und Vereinigungen, die die Denk- und Handlungsgewohnheiten der Menschen in einer Weise prägen, dass sie mit den ökonomischen Erfordernissen und den politischen Rahmenbedingungen der Gesellschaft konform gehen. Die unterstelltermassen widerstandsfähige, „massive Struktur der modernen Demokratien“¹⁹¹⁹, so Gramsci, zehrt eben keineswegs nur von der Einrichtung „des staatlichen Zwangsapparats“, sondern ebenso sehr von ihrer Fähigkeit zur Organisation „des ‘spontanen‘ Konsenses, den die grossen Massen der Bevölkerung der [...] Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens geben“¹⁹²⁰. Es ist dieses Potential zur *kulturellen Vorherrschaft* in Ergänzung zur formellen *politischen Herrschaft*, das Gramscis integrales Staatskonzept kennzeichnet und das er unter den Begriff der Hegemonie fasst.¹⁹²¹

¹⁹¹⁶ Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 6, §79, S. 770f.

¹⁹¹⁷ „E questo pensiero pone sempre come massimo *fattore di storia* non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma la società degli uomini, degli uomini che si accostano fra di loro, si intendono fra di loro, sviluppano attraverso questi contatti (civiltà) una volontà sociale, collettiva“ (Gramsci (1958b), S. 150 [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁹¹⁸ Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 10, §15, S. 1267f.

¹⁹¹⁹ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §7, S. 1545.

¹⁹²⁰ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §1, S. 1502.

¹⁹²¹ Gramsci hat damit dem Begriff eine neue kulturelle Dimension verliehen, nachdem der Terminus „гегемония“ von der selbsternannten Avantgarde der russischen Arbeiterbewegung im Vorfeld der Oktoberrevolution noch primär zur Bezeichnung des politischen Führungsanspruchs des Proletariats in der demokratischen Revolution gegen die absolutistische Zarenherrschaft gebraucht worden war (vgl. hierzu etwa Lenin (1963), S. 231f. u. Trotzki (1960), S. 252). Zur Geschichte des Hegemoniebegriffs, vgl. Anderson (1976), S. 15ff.

Gramscis Fokus gilt in diesem Zusammenhang zwar vorrangig den Strategien, mittels derer es dem zeitgenössischen Bürgertum zumal in Westeuropa gelingt, seinen ökonomischen Interessen kulturellen Rückhalt zu verleihen und revolutionären Bestrebungen des Proletariats gleichsam das Wasser abzugraben.¹⁹²² An verstreuten Stellen wird aber deutlich, dass er durchaus auch die Demokratie als hegemoniales Projekt versteht, dem es gelingen muss, dem Versprechen der politischen Ermächtigung Aller zu mündigen Staatsbürgern kulturelle Ausstrahlungs- und soziale Bindungskraft zu verschaffen. Mithin gelte es mit Mitteln einer kulturellen „attività positiva di *incivilimento*“¹⁹²³ die „demokratische Tendenz“ hin zum Versprechen zu unterstützen, „dass jeder ‘Staatsbürger‘ ‘Regierender‘ werden kann und dass die Gesellschaft ihn [...] in die allgemeine Lage versetzt, es werden zu können“¹⁹²⁴.

Auch Gramsci richtet vor diesem Hintergrund den Blick auf *pädagogische Mittel*, durch die der „Staat als ‘Erzieher‘“¹⁹²⁵ auf sein kulturelles Fundament einwirken kann. Und wie bei Dewey ist seine theoretische Auseinandersetzung mit der Institution der Schule in diesem Zusammenhang geprägt von praktischen Erfahrungen – in Bildungsgruppen und Fabrikschulen der Turiner Rätebewegung und in der *scuola dei confinati* auf der Verbannunginsel Ustica.¹⁹²⁶ Von Bedeutung ist dabei zunächst seine kritische Auseinandersetzung mit der Schulreform des faschistischen Erziehungsministers Giovanni Gentile von 1923, mithin der Zurückstufung von „istruzione“ im Sinne von enzyklopädischer Bildung und hierarchischem Wissenstransfer zugunsten einer praxisbezogenen Form der „educazione“, die sich an den konkreten Eignungen und Fähigkeiten der Schüler auszurichten hätte.¹⁹²⁷ Gramscis Kritik an dieser scheinbar progressiven Bildungsvorstellung, seiner Forderung nach allgemeinem Unterricht der römischen und griechischen Kultur und Sprache und seiner Idee einer durch Disziplin und

Gramsci (1975), Bd. 2, H. 6, §10, S. 691, spricht vom „‘Stato‘ integrale“ den er auf die vielzitierte Formel bringt: „Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heisst Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 6, §88, S. 783).

¹⁹²² Die Hinwendung des von Marx und Lenin geprägten Gramsci zur Frage der kulturellen Vorherrschaft ist nicht zuletzt motiviert von der Erkenntnis, dass sich im Europa seiner Zeit die bürgerliche Dominanz als ausgesprochen robust erwies. Es war nicht zu erwarten, dass die Zunahme wirtschaftlicher Prekarität und die Verschärfung sozialer Gegensätze quasi per historisches Gesetz zum Zusammenbruch des Kapitalismus führen würden, wie das der orthodoxe *Marxismus* vorsah. Und ebenso wenig war die revolutionäre Übernahme der Staatsapparate durch die Arbeiter- und Bauernschaft absehbar, wie sie nach dem Vorbild der russischen Revolution der *Leninismus* als emanzipatorische Initialzündung verstand (vgl. hierzu Bobbio (1988), S. 85ff. u. Demirović (2007) 23f.). Der *Gramscianismus* sieht die Möglichkeit der Veränderung gesellschaftlicher Machtverhältnisse nicht durch einen solchen „Bewegungskrieg“, sondern durch einen „Stellungskrieg“ gegeben, in dem in kleinen Schritten der kulturelle Nährboden für politische Veränderungen bearbeitet wird. Vgl. die Ausführungen zum politischen „Stellungskrieg“ im Westen im Gegensatz zum „Bewegungskrieg“ in Russland bei Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §24, S. 1588ff.

¹⁹²³ Gramsci (1975), Bd. 3, H. 13, §11, S. 1571 [Hervorhebung: R.M.].

¹⁹²⁴ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §2, S. 1528.

¹⁹²⁵ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §11, S. 1548.

¹⁹²⁶ Zu Gramscis praktischem Engagement in der Arbeiterbildung, vgl. u.a. Merckens (2007), S. 165ff.

¹⁹²⁷ Vgl. insb. Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §2, S. 1527ff. Vgl. zum Folgenden u.a. Bernhard (2005), S. 173ff.

„mechanische Wiederholung“ geprägten Grundschulbildung sind konservative Züge attestiert worden.¹⁹²⁸ Doch trägt ihr scheinbar scharfer Kontrast etwa mit Deweys reformpädagogischen Vorstellungen. Motiviert sind sie nämlich durch die Sorge darüber, dass die Zurücksetzung kanonischer zugunsten einer differenzsensiblen Bildung letztlich die reaktionäre Intention einer vertieften Segregation bildungsferner Arbeiterschichten von einer schmalen Elite offenbare, deren Sprösslinge ein karriereförderliches kulturelles Kapital schon im Familienleben „aufschnappen“.¹⁹²⁹ Gramscis eigene Vorstellung einer „scuola unitaria o di formazione umanistica“¹⁹³⁰, in gewissem Sinne der Idee der „Matura“ verpflichtet, sieht demgegenüber eine längere Phase humanistischer Grundbildung vor, in der vor der (späten) berufsbezogenen Spezialisierung zunächst *allen* Schichten der Gesellschaft gleichermassen die Fähigkeit zu diszipliniertem Lernen und „ein gewisses ‘Gepäck‘ [...] an konkreten Kenntnissen“ vermacht werden soll, um herkunftsbedingten Unterschieden an kulturellem Kapital kompensatorisch entgegenzuwirken.¹⁹³¹ Schon diese konkrete Auseinandersetzung mit aktueller Bildungspolitik lässt erkennen, dass Gramsci (hierin Dewey durchaus ähnlich) den demokratiepädagogischen Wert schulischer Institutionen in hohem Masse an ihrer sozialintegrativen Funktion als Begegnungsort, als „terreno d’incontro“¹⁹³² festmacht: Inhaltliche und didaktische Fragen einer Befähigung zum Staatsbürger sind demnach gerade relativ zum primären Anliegen von Bedeutung, Heranwachsenden aus unterschiedlichen Milieus Zeit und Raum für einen intensiven Austausch über soziale Grenzen hinweg zu schaffen, bevor die Erfordernisse einer arbeitsteiligen Wirtschaft sie wieder auseinanderbringen.

Die Bedeutung der nach-, vor- und „‘ausserschulischen‘ Quellen“¹⁹³³ politischer Prägung – dies die zweite Verbindung zu Dewey ebenso wie zu den Kritikern der französischen Laizitätsoffensive – dürfe sodann ohnehin nicht unterschätzt werden. Auch Gramsci anerkennt, dass „die ‘Schule‘, also das unmittelbare erzieherische Wirken nur ein[en] Bruchteil vom Leben des Schülers“ bestimmt und jede Strategie politischer Pädagogik den zähen Einfluss etwa „der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie sich in der Familie, in der Nachbarschaft, im Dorf usw.

¹⁹²⁸ Beispielsweise von Harold Entwistle (1978), insb. S. 24ff. Für eine eingehende Kritik an dieser Einschätzung, vgl. etwa Giroux (2002), S. 47ff.

¹⁹²⁹ „Das Paradoxeste dabei ist, dass dieser Typ Schule als ‘demokratisch‘ erscheint und erklärt wird, während sie statt dessen gerade dazu bestimmt ist, die sozialen Unterschiede fortzuführen“ (Gramsci (1991ff.), Bd. 3, H. 4, §55, S. 541). Zu Gramscis Begriff von „kulturellem Kapital“ *avant la lettre*, vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §1, S. 1517. Hierzu auch Hoare/Sperber (2016), S. 41f.

¹⁹³⁰ Vgl. z.B. Gramsci (1975), Bd. 3, H. 12, §1, S. 1534.

¹⁹³¹ Vgl. hierzu schon Gramscis Vorstellung disziplinierter, systematischer Bildung junger Fabrikarbeiter im Turiner *Club di Vita Morale* (Gramsci (1994b), S. 52). Hierzu auch Sternfeld (2009), S. 72f. u. Borg/Mayo (2002), S. 94f.

¹⁹³² Gramsci (1975), Bd. 3, H. 12, §1, S. 1538.

¹⁹³³ Gramsci (1991ff.), Bd. 1, H. 1, §123, S. 171.

knüpfen“, berücksichtigen müsse.¹⁹³⁴ Die politische und kulturelle Hegemonie einer bestimmten Gesellschaftsordnung werde letztlich vom „privaten‘ Gewebe des Staates“¹⁹³⁵ getragen, mitunter auch vom Wirken zivilgesellschaftlicher Vereinigungen und einer „Vielzahl anderer sogenannter privater Aktivitäten und Initiativen“¹⁹³⁶, deren pädagogische Funktion keineswegs schon auf den ersten Blick manifest ist. Wie Dewey hebt dabei auch Gramsci in diesem Zusammenhang die Zumutung an die Gesellschaftsmitglieder hervor, nicht nur *extern* vermittelt der Einwirkung auf die Gesetzgebung, sondern auch *intern*, nämlich über niederschwellige Formen der prägenden Einflussnahme auf das Denken und Verhalten in ihrer „gesellschaftlichen Umgebung“ politisch aktiv zu sein.¹⁹³⁷

Zur formativen Wirkung der Alltagspraxis

Deutlich wird hier ein weit über schulische Institutionen hinausreichendes Verständnis *pädagogischer Handlungsfelder*, wobei Gramsci wie Dewey den „mittelbaren“ Charakter der Einwirkung auf unsere Denk- und Handlungsgewohnheiten über die Prägung der „Umwelt“ (*ambiente*) betont, in der wir leben.¹⁹³⁸ Gemeint ist dabei zunächst die *soziale* Umwelt der *società civile*: „Zirkel und Clubs unterschiedlicher Art“, Kirchen, Gewerkschaften, Zeitungs- und Zeitschriftenwesen, Institutionen der Bildung und des kulturellen Lebens, „jene Organe der kapillaren Meinungsübertragung“ und Orte des sozialen Austausches – bis hin zu „den Unterhaltungen vor der Werkstatt“ – an denen sich Gelegenheiten auftun, die unreflektiert-selbstverständlichen und oft intern widersprüchlichen Weltansichten zu kultivieren oder herausfordern zu lassen, die Gramsci unter den Begriff der „Folklore“ bringt.¹⁹³⁹ Gemeint ist sodann auch die *rechtliche* Umgebung, die nie nur eine repressive, Defizite an Zivilität kompensierende Seite aufweist, sondern auch einen produktiven, ziviles Verhalten katalysierenden Aspekt.¹⁹⁴⁰ Deutlicher als etwa Dewey verweist Gramsci schliesslich auch auf

¹⁹³⁴ Vgl. ebd. u. Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §2, S. 1523. „[D]as pädagogische Verhältnis kann nicht auf die spezifisch ‘schulischen‘ Beziehungen eingegrenzt werden“, so Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 10.II, §44, S. 1335: „Jedes Verhältnis von ‘Hegemonie‘ ist notwendigerweise ein pädagogisches Verhältnis“.

¹⁹³⁵ Gramsci (1991ff.), Bd. 1, H. 1, §47, S. 117.

¹⁹³⁶ Gramsci (1991ff.), Bd. 5, H. 8, §179, S. 1043.

¹⁹³⁷ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 14, §13, S. 1637: „Jeder Mensch [...] trägt dazu bei, die gesellschaftliche Umgebung zu verändern, in der er sich entwickelt (bestimmte Merkmale von ihr zu verändern oder andere zu erhalten), ist also bestrebt, ‘Normen’, Lebens- und Verhaltensregeln aufzustellen.“ Insofern ist „jedermann Gesetzgeber im weitesten Sinne des Begriffs“.

¹⁹³⁸ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 10.II, §44, S. 1335f. u. §54, S. 1348f.

¹⁹³⁹ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 2, H. 3, §49, S. 373f. u. Gramsci (1974), S. 104 [Übers.: R.M.]. Zum Begriff der „Folklore“, vgl. z.B. Gramsci (1991ff.), Bd. 1, H. 1, §89, S. 149. Zur Diversität zivilgesellschaftlicher Orte und Praxisformen der Hegemoniebildung bei Gramsci, vgl. auch Demirovic (2007), S. 25 u. Bieling (2009), S. 448.

¹⁹⁴⁰ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §11, S. 1548: „Wenn jeder Staat bestrebt ist, einen bestimmten Typus von Zivilisation und von Staatsbürger (und damit des Zusammenlebens und der individuellen Beziehungen) zu schaffen und zu erhalten, bestimmte Gewohnheiten und Verhaltensweisen zum Verschwinden zu bringen und

die pädagogische, weil Orientierung und Sinn stiftende Funktion der *materiellen* Umwelt, „bis hin zur Architektur, zur Anlage der Strassen und zu den Namen derselben.“¹⁹⁴¹ Alle diese Elemente bilden zusammen „eine robuste Kette von Festungen und Kasematten“¹⁹⁴², die dem politischen System im engeren Sinne Stabilität verleihen und seine Widerstandsfähigkeit im „Stellungskrieg“ mit politischen Kräften festigen, mit denen an geteilte normative Prämissen anknüpfen zu wollen müßig und naiv wäre.

Gramsci lenkt daher den Blick auch auf pädagogische Wirkungsweisen, die über einen „unfruchtbaren Intellektualismus“¹⁹⁴³ hinausgreifen, der vorrangig auf die transformative Kraft normativer Argumentation setzt. Das Hegemonialwerden einer politischen Gesellschaftsordnung wie der Demokratie gründet nicht schon in der aufklärenden Erinnerung an einen grundlegenden Konsens über ihre moralischen Rudimente. Es bedingt die langsame „Umformung der Volks-‘Mentalität‘“, die beharrliche Bearbeitung von Denk- und Handlungsgewohnheiten, deren „Imperative [...] sehr viel stärker, zäher und wirksamer sind als die der offiziellen ‘Moral‘.“¹⁹⁴⁴ Gramsci richtet in diesem Zusammenhang den Blick nicht zuletzt auf die Symbolkraft der Sprache. Stabile Hegemonialverhältnisse ruhen demnach gerade auch auf der diskursiven Codierung sozialer Verhältnisse und politischer Vorgänge „über die Redeweisen der Alltagssprache“, die jene erst als „sinnvoll“, „normal“, „legitim“ etc. dastehen lässt.¹⁹⁴⁵ Politische Erziehung wirkt in diesem Sinne als eine Art werbendes Nahebringen durch das „didaktische Mittel [der] Wiederholung“, als in der Zivilgesellschaft aufgebauter „kollektiver Druck“, als „penetrazione culturale“, die, statt politische Überzeugungen vor das Tribunal der öffentlichen Vernunft zu bringen, den Raum des vernünftigerweise Denk- und Haltbaren, die gesellschaftlich vorherrschende „forma mentis“ erst strukturiert.¹⁹⁴⁶ Wie Deweys Erfahrungsarrangements sind Gramscis Hegemonialapparate Medien der Gewohnheitsbildung. Ihre Funktion ist die Festigung bestimmter Denkweisen und normativer Einstellungen über ihre Verflechtung mit der sozialen Alltagspraxis und ihre Ablagerung im „Alltagsverstand“ als dem „Zeugnis ihrer historischen Wirksamkeit“¹⁹⁴⁷. Der *senso comune* der Gesellschaftsmitglieder ist dabei gleichsam der sorgfältig zu bearbeitende Boden, aus dem ihr *buon senso* für die

andere zu verbreiten, wird das Recht das Mittel für diesen Zweck sein (nebst der Schule und anderen Institutionen und Aktivitäten).“ Vgl. auch Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 6, §84, S. 777.

¹⁹⁴¹ Gramsci (1991ff.), Bd. 2, H. 3, §49, S. 374.

¹⁹⁴² Gramsci (1991ff.), Bd. 4, H. 7, §16, S. 874.

¹⁹⁴³ Gramsci (1958a), S. 25 [Übers.: R.M.]. Vgl. hierzu auch Apitzsch (1986), S. 181f.

¹⁹⁴⁴ Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 10.II, §44, S. 1334 u. Gramsci (1991ff.), Bd. 9, H. 27, §1, S. 2216.

¹⁹⁴⁵ Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 11, §12, S. 1379. Zur Bedeutung der sprachlichen Symbolkraft bei Gramsci, vgl. Maiolino (2014), S. 181ff.

¹⁹⁴⁶ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 11, §12, S. 1390, Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §7, S. 1545, Gramsci (1958a), S. 24 u. Gramsci (1994a), S. 22 [Hervorhebung getilgt].

¹⁹⁴⁷ Gramsci (1991ff.), Bd. 9, H. 24, §4, S. 2180.

Zumutungen einer am politischen Autonomieversprechen orientierten Gesellschaftsordnung wachsen kann. Nur wenn diese „Wurzeln schlägt im Humus der Volkskultur“¹⁹⁴⁸, ist sie widerstandsfähig genug, um den Stürmen der Zeit und den Angriffen ihrer Feinde zu trotzen.¹⁹⁴⁹ Wie jede stabile Hegemoniekonstellation stellt sich auch die robuste Vorherrschaft der Demokratie eben „nicht durch rasche [...] ‘Explosionen‘ ein“, sondern über langsame Verschiebungen im Gefüge politischer Einstellungen, Haltungen und Weltauffassungen der „moltitudine ‘silenziosa““.¹⁹⁵⁰

Während Gramsci mit Autoren wie Ostrom, Putnam und Dewey das Verdienst teilt, weit über schulische Institutionen hinausreichende pädagogische Kontexte in den (demokratie-)theoretischen Fokus zu rücken, betont er den unhintergebar antagonistischen Charakter eines Kampfes um kulturelle Vorherrschaft, in den sich (demokratische) politische Erziehung einfügt. Sein Verständnis von Hegemonie als „rapporto pedagogico“¹⁹⁵¹ stellt die Machtfrage ins Zentrum.¹⁹⁵² Seine Faszination für Machiavellis Herrschaftsrealismus¹⁹⁵³ und für „das energische Handeln der Jakobiner“¹⁹⁵⁴ verraten ebenso wie seine militaristische Prosa einen Sinn dafür, dass die soziokulturelle Verankerung einer Gesellschaftsordnung das immer prekäre Ergebnis eines Ringens „antagonistische[r] Kräfte“¹⁹⁵⁵ ist, das weniger mit Appellen an präsumtiv verbindende Selbstverständlichkeiten, als mit subtilen Mitteln der „Assimilierung und ‘ideologischen‘ Eroberung“¹⁹⁵⁶ derjenigen zu gewinnen ist, die nicht von vornherein auf der gleichen Seite stehen. Seine Vorstellung von der *società civile* als Kampfplatz, auf dem die „massive Struktur der modernen Demokratien“ sich zu bewähren hat, verweist zwar ebenso auf den erzieherischen Nebeneffekt vopolitischer Kontexte der sozialen Interaktion wie auf die „pädagogischen Alltagspraxen“¹⁹⁵⁷, mittels derer wir mittelbar politisch wirksam sind. Allerdings rechnet Gramsci in diesem Zusammenhang weder primär mit Vertrauensgenese noch

¹⁹⁴⁸ Gramsci (1991ff.), Bd. 5, H. 15, §58, S. 1777.

¹⁹⁴⁹ Gramscis Beschäftigung mit (proletarischem) „Alltagsverstand“ und Alltagskultur lässt sich bis in die Anfänge seiner Tätigkeit als Kulturjournalist in Turin verfolgen, die vom Bemühen geprägt war, Menschen aus der Arbeiterschicht eine Plattform für den Austausch ihres Wissens und für ihren authentischen künstlerischen Ausdruck zu bieten (vgl. hierzu Kebir (1991), S. 117ff.). Zum Verhältnis von Alltagsverstand und gesundem Menschenverstand, vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 11, §12, S. 1379.

¹⁹⁵⁰ Vgl. Gramsci (1991ff.), Bd. 9, H. 24, §3, S. 2178 u. Gramsci (1975), Bd. 1, H. 5, §54, S. 587. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Gramscis Ausführungen zu den allmählichen Verschiebungen der Denk- und Lebensweisen bezüglich Sexualität, Geschlechterverhältnisse oder Gesundheit, die der Hegemonie einer tayloristisch organisierten amerikanischen Industrie- und Konsumgesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts Support verliehen (insb. Gramsci (1991ff.), Bd. 9, H. 22 zu „Amerikanismus und Fordismus“).

¹⁹⁵¹ Gramsci (1975), Bd. 2, H. 10.II, §44, S. 1331.

¹⁹⁵² Vgl. Heise/Fromberg (2007).

¹⁹⁵³ Vgl. z.B. Gramsci (1991ff.), Bd. 3, H. 5, §127.

¹⁹⁵⁴ Gramsci (1991ff.), Bd. 1, H. 1, §44, S. 111.

¹⁹⁵⁵ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §17, S. 1557.

¹⁹⁵⁶ Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 12, §1, S. 1500.

¹⁹⁵⁷ Merkens (2010), S. 194.

vorrangig mit moralischer Verständigung, sondern mit Gelegenheiten, dem gesellschaftlichen Support der Gesellschaftsmitglieder für ein partikulares und durchaus umstrittenes politisches Regime wie der Demokratie unterschwellig zuzuarbeiten. Dass wir dabei auf das Problem eines pädagogischen Paternalismus zurückgeworfen sind, der im Bestreben, in emanzipatorischer Absicht „auf die Mentalität eines Volkes einzuwirken“¹⁹⁵⁸, zugleich mit missionarischem Gestus auftritt, ist nicht von der Hand zu weisen.¹⁹⁵⁹

Gleichwohl scheinen mir Gramscis Hinweise auf die subtile politische Prägung des „‘clima‘ culturale“¹⁹⁶⁰ – nicht zuletzt sein Sinn für die Symbolkraft sprachlicher Codes und der „materiellen Organisation“¹⁹⁶¹ unserer kulturellen Umgebung – gewinnbringend mit der Frage verknüpft werden zu können, wie der Demokratie die Reproduktion ihrer zivilen Infrastruktur gelingen könnte. Seine „‘Aufwertung‘ des kulturellen Faktums“¹⁹⁶² in der Analyse politischer Stabilität, die ihn zum Stichwortgeber der *Cultural Studies* hat werden lassen, rückt, mit Hermann Lübke gesprochen, die pädagogische Funktion der „politische[n] Symbolkultur“¹⁹⁶³ einer Gesellschaft in den demokratietheoretischen Blick. Von der Anlage öffentlicher Parks bis zur Präsenz von Denkmälern, von der Manier Nationalfeiertage zu zelebrieren bis zur Art der Polizeipräsenz bei politischen Kundgebungen reicht demnach ein Spektrum „weicher“ Einflussfaktoren auf unsere politische Mentalität, die bei der Reflexion auf die Grundlagen demokratischer Stabilität nicht ausgeklammert bleiben sollten.¹⁹⁶⁴

9.4. Eckpunkte eines erweiterten Begriffs demokratischer Pädagogik

Die Auseinandersetzung mit der an Tocqueville anknüpfenden Sozialkapitalforschung, mit Deweys Überlegungen zur umweltvermittelten Erziehung und mit Gramscis Analysen zur kulturellen Hegemonie sollte deutlich gemacht haben, dass die Quellen pädagogischer Prägekraft, von denen die Stabilität der Demokratie zehrt, nicht allein (und vielleicht nicht einmal vorrangig) im schulischen Kontext aufzuspüren sind. Dabei wurde zum einen der Blick auf einen „heimlichen Lehrplan“ von Alltagserfahrungen ausserhalb des institutionalisierten Erziehungswesens freigegeben, der ziviles Denken und Handeln zu evozieren vermag, ohne

¹⁹⁵⁸ Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 11, §12, S. 1390.

¹⁹⁵⁹ Zur Kritik des Missionarischen bei Gramsci, vgl. Walzer (1991), S. 128f.

¹⁹⁶⁰ Gramsci (1975), Bd. 2, H. 10.II, §44, S. 1331.

¹⁹⁶¹ Gramsci (1991ff.), Bd. 2, H. 3, §49, S. 373.

¹⁹⁶² Gramsci (1991ff.), Bd. 6, H. 10.I, §7, S. 1239.

¹⁹⁶³ Lübke (1987a), S. 200.

¹⁹⁶⁴ Vgl. hierzu auch Bernhard (2005), S. 132f.

darob paternalistisch oder gar manipulativ zu wirken. Zum anderen sollte plausibel geworden sein, dass soziale Erfahrungsarrangements eine Wirkung entfalten, die durch argumentative Überzeugungsbildung mitunter verfehlt wird. Die tocquevillianische, die deweyanische und die gramscianische Traditionslinie demokratischer Pädagogik *unterscheiden* sich zwar hinsichtlich der Frage, ob denn nun im Appell an das wohlverstandene Eigeninteresse, im Anknüpfen an moralische Rudimente oder im schieren antagonistischen Ringen um gesellschaftliche Hegemonie das sittliche Fundament der Demokratie gestärkt wird. Ihnen *gemeinsam* ist allerdings die Prämisse, dass diesseits schulischer Institutionen und jenseits deliberativer Kontexte auf demokratische Erfahrungsräume gesetzt werden muss, deren pädagogisches Potential nicht unterschätzt werden sollte.

Aus der Diskussion in diesem Kapitel ist demnach *erstens* die Konsequenz zu ziehen, dass viel für ein weites Verständnis demokratischer Erziehung spricht, das die Schule und den öffentlichen Diskurs „flankierende Sozialisationsinstanzen“¹⁹⁶⁵ in den demokratietheoretischen Blick rückt. In dieser Hinsicht geht eine vom Ministerkomitee des Europarates 2010 empfohlene „Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education“ in eine vielversprechende Richtung, wenn sie den Fokus nicht nur auf formelle Bildungsinstitutionen, sondern auch auf die „Alltagserfahrungen“ und die „erzieherischen Einflüsse und Ressourcen“ alltäglicher Interaktionskontexte richtet, die unter dem Stichwort „informal education“ gebündelt werden.¹⁹⁶⁶

Solche informelle Erziehung, dies eine *zweite*, insbesondere von der Sozialkapitalforschung angestossene Lehre, stellt bisweilen bloss eine „latente Funktion“ von Erfahrungsräumen dar, ohne zu deren manifesten Zweckbestimmungen zu gehören.¹⁹⁶⁷ Vielfach ist es sogar so, dass die pädagogischen Wirkungen auf die Gesellschaftsmitglieder, mit Jon Elster gesprochen, „wesentlich Nebenprodukte“ von Interaktionsformen und Institutionen darstellen, die gerade entfielen, würden sie zu deren Zweck erhoben und gezielt angestrebt.¹⁹⁶⁸ Jedenfalls verbietet es sich für demokratische Sozialisationskontexte, „gierigen Institutionen“ Platz zu bieten, die den Gesellschaftsmitgliedern die exklusive und ungeteilte Hingabe für die Kultivierung ihres

¹⁹⁶⁵ Claussen (1996), S. 34.

¹⁹⁶⁶ Vgl. Directorate of Education and Languages. Council of Europe: *Council of Europe Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education*. 11. Mai 2010 (<https://rm.coe.int/16803034e5> [21.11.2017]): „Informal education‘ means the lifelong process whereby every individual acquires attitudes, values, skills and knowledge from the educational *influences and resources in his or her own environment* and from *daily experience* (family, peer group, neighbours, encounters, library, mass media, work, play, etc.)“ §I.2.a, S. 6f. [Hervorhebung: R.M.].

¹⁹⁶⁷ Zu dieser Unterscheidung vgl. Merton (1967), insb. S. 114ff.

¹⁹⁶⁸ Vgl. hierzu Elster (1983), Kap. II, insb. S.43ff. u. 91ff.

staatsbürgerlichen Selbst abverlangen und die Vielfalt und Konkurrenz sozialer Rollenangebote in liberalen Gesellschaften auszumerzen trachten.¹⁹⁶⁹

Drittens und damit verbunden gilt es insbesondere mit Dewey im Blick zu behalten, dass wir nicht nur mit unserem Sprechen und Handeln in Situationen politischer Meinungs- und Willensbildung in demokratischer Verantwortung stehen, sondern auch mit unserem zwischenmenschlichen Verhalten in gemeinhin als vorpolitisch erachteten Interaktionskontexten. Politische Partizipation im engeren Sinne ist so gesehen keineswegs die einzige und vielleicht nicht einmal die wichtigste Form der Mitgestaltung des Zusammenlebens. Die Formel von der Demokratie als „way of life“ erinnert jedenfalls daran, dass neben unserer sporadischen Mitwirkung an der rechtlichen Grundstruktur auch Formen der alltäglichen, durchaus latent pädagogischen Einflussnahme auf die zivile Infrastruktur des Gemeinwesens als demokratische Teilhabe gewürdigt werden sollten.

Viertens ist festzuhalten, dass zu den Erfahrungsräumen, denen die Verankerung ziviler Einstellungen und Umgangsformen als latente Funktion zuzurechnen ist, nicht nur Kontexte der alltäglichen sozialen Interaktion gehören, sondern auch das Arrangement der politischen Institutionen, die das Zusammenleben der Gesellschaftsmitglieder strukturieren. Diese wirken nämlich durchaus nicht nur als notwendige „Ausfallbürgschaften“¹⁹⁷⁰ zur Kompensation allfälliger Defizite an Zivilität, sondern ihrerseits als potentielle „Katalysatoren“¹⁹⁷¹ eines Zivilisierungsprozesses. Steuersysteme, Mitbestimmungsprozeduren oder Regeln des politischen Wettbewerbs haben immer auch einen „Orientierungs- und Bildungswert“¹⁹⁷² für diejenigen, die mit ihnen Erfahrungen machen. Soweit sie glaubhaft die Verbindlichkeit demokratischer Normen und Werte vermitteln, vermögen sie eine Bindungskraft für die Bürger zu entfalten, während umgekehrt institutionelles Versagen auch ihre Loyalität zur Demokratie unterminiert.

Fünftens ist schliesslich auf die Bedeutung einer ästhetischen, expressiven Ebene hingewiesen worden, auf der ein demokratisches Gemeinwesen pädagogisch wirksam ist. Nicht nur in ihren politischen Institutionen, so die Annahme, sondern auch über die Narrative und Mythen, die sie hochhält, über die Symbole, Rituale und Erinnerungsorte, die sie pflegt, vermag die Demokratie ein Selbstverständnis zu kultivieren und zu verfestigen, das ihr eine gewisse Robustheit auch in stürmischen Zeiten verleiht. Zumal mit Gramsci sensibilisiert für ein

¹⁹⁶⁹ Der Begriff der „greedy institution“ wurde von Lewis A. Coser geprägt. Vgl. Coser (1974), Kap. 1.

¹⁹⁷⁰ Habermas (1994), S. 99.

¹⁹⁷¹ Offe (2001a), S. 277.

¹⁹⁷² Offe (2001a), S. 278, Anm. 37.

Verständnis politischer Pädagogik als „penetrazione culturale“ sollte man mit Blick auf die Stabilität der Demokratie der These nachgehen, dass zu ihrem erweiterten pädagogischen Repertoire auch eine ihr eigene „Zeichen- und Formensprache“¹⁹⁷³ gehört.

Die knappe Rekapitulation zentraler Einsichten aus der Auseinandersetzung mit der Herausforderung demokratischer Erziehung hat uns an den schillernden Begriff der politischen Kultur herangeführt. In ihm konvergieren gleichsam die Hinweise auf die sozialisatorische Bedeutung vorpolitischer Interaktionskontexte, auf das transformierende Potential von Alltagshandlungen, auf die Orientierungsfunktion politischer Institutionen und die stabilisierende Kraft symbolischer Gesten. Und es ist natürlich kein Zufall, dass die bislang vertieften Gewährsautoren eines weiten Verständnisses *demokratischer Pädagogik* sich mit dem Kulturbegriff intensiv auseinandergesetzt haben.¹⁹⁷⁴ Daran lose anschliessend möchte ich nun im abschliessenden Kapitel Elemente einer *demokratischen Kultur* erörtern, auf deren Pflege – gleichsam als Stabilitätsreserven – die delikate Regierungsform der Demokratie angewiesen ist.

¹⁹⁷³ Vorländer (2003a), S. 19.

¹⁹⁷⁴ Vgl. z.B. Dewey (1988b), Gramsci (1987) u. Putnam (1993a), insb. Kap. 6.

10. Demokratische Kultur: Zur (vielschichtigen) Grundierung einer Lebensform

10.1. Präliminarien zum Begriff der „politischen Kultur“

Die Idee, die Suche nach den Bestandsvoraussetzungen politischer Regime mit Untersuchungen zu kulturellen Charakteristika beginnen zu lassen, ist natürlich keineswegs neu. Bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts waren diese mitunter durch ein „impressionistisches“ Vorgehen gekennzeichnet: Aus einer Sammlung historischer Evidenzen gewannen bestimmte „Nationalcharaktere“ an Form, die zu gewissen politischen Institutionengefügen besser als zu anderen passten.¹⁹⁷⁵ Vor dem Hintergrund der Erfahrung des Zusammenbruchs europäischer Demokratien in der Zwischenkriegszeit und der Bildung neuer Nationalstaaten im Zuge des Entkolonisierungsprozesses wurde insbesondere ausgehend von den USA seit den 50er Jahren das Bestreben deutlich, Untersuchungen zu den kulturellen Grundlagen politischer Transformationsprozesse auf sicheren empirischen Boden zu stellen. Zeugnis dieser Tendenz ist das 1963 veröffentlichte, epochemachende Werk *The Civic Culture* von Gabriel Almond und Sidney Verba, in dem die Autoren erstmals anhand von Umfragedaten aus fünf verschiedenen Ländern charakteristische politische Einstellungsmuster eruierten, die sie unter den Begriff der „political culture“ brachten.¹⁹⁷⁶ Aus der Aggregation empirisch erhobener Daten zu Mikrophenomenen wie kognitiven, affektiven und evaluativen „orientations“ und „attitudes“ Einzelner sollte sich das Makrophenomen ländertypischer politischer *Kulturen* erschliessen, die letztlich – so die Stabilitätstheoretische Annahme – spezifische *Strukturen* der politischen Organisation zu stützen vermochten.¹⁹⁷⁷ Politische Kultur wird hier, mit Lucian Pye gesprochen, als ein „set of attitudes, beliefs and sentiments“ verstanden, als „manifestation in aggregate form of the psychological and subjective dimension of politics.“¹⁹⁷⁸ Am durch Almond und Verba geprägten Forschungsparadigma, das mit einem aggregativen Kulturverständnis operiert, orientieren sich auch die im Vergleich dazu umfangreicheren komparativen Analysen Ronald Ingleharts zum relativen Einfluss

¹⁹⁷⁵ Vgl. Inglehart (1988), S. 1204.

¹⁹⁷⁶ „The *political culture* of a nation is the particular *distribution of patterns of orientations* toward political objects among the members of the nation“ (Almond/Verba (1963), S. 14f. [Hervorhebungen: R.M.]). Die von Almond und Verba komparativ analysierten Länder waren die *USA* und *Grossbritannien* als Staaten mit einer lange ungebrochenen demokratischen Tradition, *Deutschland* und *Italien* als Beispiele kürzlich zusammengebrochener Demokratien und *Mexiko* als Land mit einer sich aufbauenden und konsolidierenden Demokratie.

¹⁹⁷⁷ Vgl. Almond/Verba (1963), S. 15ff.

¹⁹⁷⁸ Pye (1968), S. 218.

ökonomischer und kultureller Faktoren auf die Stabilität demokratischer Regime.¹⁹⁷⁹ Und mit Sylvia Greiffenhagen plädiert eine gewichtige Stimme der deutschsprachigen politischen Kulturforschung für eine Einengung des Begriffs auf „die als Einstellungen messbaren Verhaltensdispositionen“ in ihrer kollektiven Aufsummierung.¹⁹⁸⁰

Bei aller Würdigung von komparativen empirisch-quantitativen Analysen zur Korrelation von Einstellungsmustern und Institutionenstrukturen ist allerdings danach zu fragen, ob nicht mit der Reduktion von politischer Kultur auf ein Aggregat individueller Orientierungen Wesentliches aus dem Blick gerät. Frühe *politikwissenschaftliche* Kritiker eines solchen „political culture“-Ansatzes wie David Elkins und Richard Simeon geben in diesem Sinne zu bedenken, dass mit der statistischen Verrechnung explizit gemachter individueller Verhaltensdispositionen zu einem kulturellen Muster in verwirrender Weise zweierlei Kategorien von Phänomenen unter einen begrifflichen Hut gebracht werden.¹⁹⁸¹ Während Meinungen, Überzeugungen, Einstellungen etc. zu den Attributen von Individuen gehörten, könne nur mit Bezug auf ein Kollektiv von Kultur gesprochen werden. Die Rückführung Letzterer auf eine Art Kompositum von Ersteren vernachlässige aber die eigenständige Prägekraft kultureller Phänomene als Elemente der Umwelt, an die sich Individuen anpassen.¹⁹⁸² Zudem blieben, so im Anschluss daran etwa Karl Rohe, mit dem Fokus auf Umfrageergebnisse die „kaum reflektierten Selbstverständlichkeiten“ unterbelichtet, die als Tiefenphänomene die an der Oberfläche messbaren Einstellungen und Orientierungen erst erklären könnten, sich aber anders als durch ihre bewusste Thematisierung zu erkennen geben.¹⁹⁸³ In diesem Zusammenhang gelte es den Blick von der einstellungszentrierten „Inhaltsseite“ auf die „Ausdrucksseite“ von politischer Kultur“ zu richten, mithin auf das ritualisierte „Alltagshandeln“ der Menschen und auf orientierungsstiftende „ästhetische Ausstattungen“ des Politischen.¹⁹⁸⁴ Politische Kulturforschung tue in diesem Sinne gut daran, die Befragung von individuellen Einstellungen um die Beobachtung von kollektiven Verhaltensmustern und geteilten Symbolismen und Narrativen zu ergänzen, „Umfrageanalysen“ mit „Verhaltensanalysen“ und „Symbolanalysen“ zu kombinieren.¹⁹⁸⁵

¹⁹⁷⁹ Vgl. Inglehart (1988), S. 1204: „I argue that different societies are characterized to very different degrees by a specific syndrome of political cultural attitudes [...] and that they have major political consequences, being closely linked to the viability of democratic institutions.“

¹⁹⁸⁰ Vgl. Greiffenhagen (2009), S. 22.

¹⁹⁸¹ Vgl. Elkins/Simeon (1979), S. 129.

¹⁹⁸² Vgl. Elkins/Simeon (1979), S. 134.

¹⁹⁸³ Vgl. Rohe (1990), S. 331f. u. Rohe (1994), S. 4f.

¹⁹⁸⁴ Vgl. Rohe (1990), S. 366ff. u. Rohe (1994), S. 7.

¹⁹⁸⁵ Rohe (1994), S. 5. Vgl. in diesem Sinne auch Gosewinkel/Schuppert (2008), S. 15ff.

Ein im Vergleich zur Almond/Verba-Tradition „weicheres‘ Konzept von politischer Kultur“¹⁹⁸⁶ wird auch aus einer *kulturwissenschaftlichen* Perspektive nahegelegt, die den Begriff eher auf symbolbefrachtete intersubjektive Verständigungs- und Orientierungsmittel bezieht, als auf das bloße Aggregat subjektiver Einstellungen und Orientierungen.¹⁹⁸⁷ Eine 1952 von den amerikanischen Kulturanthropologen Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn veröffentlichte einflussreiche Metaanalyse etablierter Kulturbegriffe verweist sowohl auf den oft impliziten, vorreflexiven Charakter von Kultur als auch auf den Umstand, dass sie vermittels ihres Ausdrucks in Verhaltensmustern, Symbolen und Artefakten den Möglichkeitsraum menschlichen Denkens und Handelns bestimmt.¹⁹⁸⁸ In seiner doppelten Bestimmung als „product of action“ und als „conditioning element of further action“ wird das Kulturelle sodann seitens der von England ausgehenden „Cultural Studies“ als eigenständige und bodenständige Kraft historischen Wandels untersucht und gewürdigt: *Eigenständig* im (schon von Gramsci gezeichneten) Kontrast zu einem marxistischen ökonomischen Reduktionismus, der unterschlägt, dass gesellschaftliche Identitäten und Friktionen, mit Edward P. Thompson gesprochen, „niemals blinder, spontaner Reflex objektiver ökonomischer Bedingungen waren“, sondern von sozialen Gruppen immer aktiv mitgeprägt und „kultiviert“ wurden: „Questions of ‘culture‘“ seien in diesem Sinne „not peripheral to the ‘real political issues‘“. ¹⁹⁸⁹ *Bodenständig* im Kontrast mit einer konservativen Kulturkritik, die vermeintlich kultiviertes gegen ordinäres Verhalten, Hochkultur gegen populären Abklatsch meint verteidigen zu müssen und dabei, so Raymond Williams, „die ‘gesellschaftliche‘ Bestimmung von Kultur“¹⁹⁹⁰, ihren Ausdruck noch in den vermeintlich trivialsten Verhaltensformen im alltäglichen Miteinander gering achtet: „Culture is ordinary“¹⁹⁹¹ und das genaue Gegenteil eines elitären Phänomens. Es ist das Verdienst der Cultural Studies, mit der Würdigung der Eigen- und Bodenständigkeit von Kultur als „a whole way of life“¹⁹⁹² den theoretischen Blick auf die alltäglichen sozialen Praxen und Kommunikationsformen gerichtet zu haben, über die alle Gesellschaftsmitglieder kreativ am Muster der geteilten Deutungen und Werte weben, die unser Denken und Handeln

¹⁹⁸⁶ Rohe (1990), S. 328.

¹⁹⁸⁷ Vgl. hierzu etwa Kettner (2008), S. 17ff.

¹⁹⁸⁸ „Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behavior acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; [...] culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action“ (Kroeber/Kluckhohn (1952), S. 181).

¹⁹⁸⁹ Vgl. Thompson (1959), S. 52 u. 54. Thompsons wirkmächtige Gegengeschichtsschreibung zur englischen Arbeiterklasse, die die aktive und von internen Konflikten gezeichnete Rolle der Arbeiterschaft bei der Kultivierung ihres Selbstverständnisses würdigt, trägt bezeichnenderweise den Titel „The *Making* of the English Working Class“ (vgl. Thompson (1974) [Hervorhebung: R.M.]).

¹⁹⁹⁰ Williams (1965), S. 41 [Übers.: R.M.].

¹⁹⁹¹ Williams (2014), S. 2.

¹⁹⁹² Williams (1983), S. xvi. Vgl. auch Williams (2014), S. xx.

orientieren.¹⁹⁹³ Auch aus dieser theoretischen Perspektive wird nahegelegt, das auf individuelle Einstellungen reduzierte Verständnis „politischer Kultur“ um weitere Bedeutungsschichten zu ergänzen, mithin ihre expressive Seite in Form geteilter Praktiken und symbolischer Bestände in Betracht zu ziehen, die den „Erfahrungsraum“ abstecken, in dem die quantitativ messbaren „patterns of orientation“ erst gedeihen, respektive eben kultiviert werden.

Wenn ich im Folgenden tentativ Elemente einer spezifisch *demokratischen* Kultur erörtere, soll darunter jedenfalls weniger der Inbegriff demokratietragender Einstellungen und Haltungen verstanden werden, als vielmehr, gleichsam eine Schicht tiefer liegend, der fertile Grund, der diese wachsen und sich verwurzeln lässt. Das letzte Kapitel hat uns ja in diesem Sinne an ein im weitesten Verständnis pädagogisches (Um-)Feld herangeführt, in dem sich die im vorangehenden Kapitel erörterten zivilen Tugenden sozial verfestigen können. Mit Hermann Lübbe liesse sich von einem „Fundus“ sprechen, „aus dem das öffentliche [zivile, R.M.] Leben sich erhält“.¹⁹⁹⁴ Die an die agrarischen Ursprünge von *cultura* gemahnende Metapher vom lebenswichtigen Boden oder „Fundus“ deutet, wenn noch nicht auf konkretere Gehalte einer demokratischen Kultur, so zumindest schon auf ihre allgemeine Funktion hin, der Demokratie Halt und Festigkeit zu geben. Sie umfasst das Insgesamt an ‘künstliche[n]’ Festlegungen“ jenseits natürlicher und rechtlicher Zwänge, evoziert als „ungeschriebene Verfassung“ zivile Verpflichtungen, wo rechtlich kodifizierte Grundlagen der Demokratie es an Verbindlichkeit vermissen lassen.¹⁹⁹⁵ Kurz: Sie fungiert, mit Kurt Sontheimer gesprochen, als „*Stabilitätsreserve*“¹⁹⁹⁶ für Situationen institutioneller Unsicherheit.

Die folgenden Erkundungen zu kulturellen Stabilitätsreserven der Demokratie können weder den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, noch so etwas wie eine Anleitung für eine demokratische Kulturpolitik bieten. Die Erfahrungsräume, in denen die Strukturen eines politischen Gemeinwesens und die Einstellungen und Üblichkeiten seiner Bürger geprägt werden, sind keine beliebig designbaren und umbaubaren Gebilde. Ihre Ausstattungen sind das Produkt historischer Rupturen aber auch Pfadabhängigkeiten, weltgeschichtlicher Tendenzen aber auch regionaler Entwicklungsdynamiken, geteilter Erinnerungsbestände aber auch kollektiver Verdrängungsprozesse. Sie tragen Spuren religiöser Kodizes ebenso wie

¹⁹⁹³ Vgl. hierzu Hall (1980), insb. S. 59ff.

¹⁹⁹⁴ Lübbe (1987a), S. 204. In ähnlicher Weise betrachtet Rawls die „*öffentliche politische Kultur*“ als elementare Hintergrundbedingung für die Ausbildung des zivilen „politischen Charakters der Bürger“ (vgl. Rawls (2001), S. 118 [Übers.: R.M.]), während für Seyla Benhabib (2013), S. 95, „eine *demokratische Kultur* die Ausbildung und Kultivierung [der] ‘erweiterten Denkungsart’ fördern“ muss, die ich oben mit Kant als Kernelement demokratischen Gemeinnsinns bestimmt habe.

¹⁹⁹⁵ Vgl. Rohe (1990), S. 333 u. Rohe (1994), S. 17.

¹⁹⁹⁶ Sontheimer (1990), S. 19 [Hervorhebung im Original].

ökonomischer Konjunkturen, bezeugen langdauernde globale Dependenzverhältnisse und wechselhafte soziale, ethnische und ideologische Friktionen, die sie zugleich widerspiegeln und überdauern. Als solche sind sie, mit Hayek gesprochen, zwar „Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“¹⁹⁹⁷. Der Sinn für ihre evolutionäre Genese nötigt zur bescheidenen Absage an den Versuch ihrer revolutionären Gestaltung. Mit Blick auf die Hybris versuchter „Kulturrevolutionen“, von den Jakobinern bis zu Mao, ist sowohl die Resilienz des Überkommenen zu konstatieren, wie mahnend der destruktive Wahn zu vergegenwärtigen, der ihrem kreativen Versprechen Hohn spricht.¹⁹⁹⁸

Vor diesem Hintergrund können die folgenden Ausführungen einzig den heuristischen Sinn haben, einige Schlaglichter auf bestehende Alltagspraktiken, Interaktionsforen, Institutionen und Symbolismen zu werfen und sie *als* Bestände einer demokratischen Stabilitätsreserve sichtbar werden zu lassen. Es ist ja nicht so, dass sich in real existierenden Gemeinwesen nicht schon Gewohnheiten und Symbolbestände etabliert hätten, die einem zivilen Miteinander potentiell Rückhalt geben. Diese in ihrer Relevanz als Elemente einer demokratischen Kultur zu würdigen, so die Annahme, ist auch im Verzicht auf fertige Rezepturen für ihre Verbreitung und Verankerung ein lohnenswertes Unterfangen. Es ist inspiriert durch eine von Tocqueville über Charles Johnson bis zu Jane Jacobs reichende Tradition der Untersuchung sozialer Üblichkeiten, die aus der Identifizierung und Würdigung von „best practices“ Anstöße für ihre Kultivierung und Verallgemeinerung schöpft.¹⁹⁹⁹

Ich werde im Folgenden von zwei einander ergänzenden Perspektiven auf das Desiderat einer demokratischen Kultur ausgehen.²⁰⁰⁰ Eine kommunitäre „*bottom-up*“-*Perspektive* nimmt das stabilisatorische Potential einer „everyday democracy“ im Kleinen in den Blick, zumal solcher Alltagspraktiken, die der Demokratie im Grossen gleichsam „von unten“ Rückhalt zu bieten vermögen. Den demokratischen Erfahrungsraum staffiert aus dieser Sicht das *zivilgesellschaftliche* Handeln der Vielen, das Insgesamt also an mehr oder weniger informellen

¹⁹⁹⁷ Hayek (1969c).

¹⁹⁹⁸ Zum Begriff der Kulturrevolution mit Bezug auf den jakobinischen Terror im revolutionären Frankreich, vgl. Bianchi (1982).

¹⁹⁹⁹ Vgl. hierzu im Besonderen Conradi (2011), S. 146ff. Zu Tocquevilles Beschreibung der amerikanischen „art de s’associer“, vgl. z.B. Tocqueville (1961), II.2.v (S. 113ff.). Der amerikanische Soziologe Charles S. Johnson (1947) hat im Kontext der Jim-Crow-Legislation einen „survey of better practices in race relations“ (S. xi) durchgeführt und eine Art Kompendium massstabbildender Beispiele eines gelingenden Zusammenlebens über Rassengrenzen hinweg geliefert (vgl. u.a. S. xiii u. 9f.). Jane Jacobs hat in ihrer wirkmächtigen Studie über *Tod und Leben grosser amerikanischer Städte*, auf die noch einzugehen sein wird, ambitionierte Stadtplanungsprojekte „von oben“ mit Blick auf das Potential von langsam etablierten städtischen Wohnformen kritisiert: „We will have to admit that it is beyond the scope of anyone’s imagination to create a community. We must learn to cherish the communities we have“ (Jacobs (1992), S. 336f.).

²⁰⁰⁰ Dabei orientiere ich mich grob an einem Vorschlag von Claus Offe (2001a), S. 287ff.

und in den Alltag eingelassenen Interaktionen, durch die wir uns zu verstehen geben, versichern, in Erinnerung rufen, dass ein Grundmass an Zivilität zu den anerkannten Selbstverständlichkeiten gehört, dass „man“ so und so hier (nicht) miteinander umgeht, dass mit diesen und jenen fundamentalen Werten zu rechnen ist, etc. (10.2) Es gilt in diesem Zusammenhang nicht nur die politische Reichweite scheinbar banaler Umgangsformen zu würdigen (10.2.1), sondern auch die Bedeutung öffentlicher Begegnungs- und Interaktionsforen, in denen wir lernen, einen zivilen Umgang mit einander zu pflegen (10.2.2). Eine dazu komplementäre „top down“-Perspektive, in Analogie zur republikanischen Idee, dass gute Gesetze gute Bürger hervorbringen, fokussiert demgegenüber eher auf die Orientierungsleistungen und Ermutigungseffekte staatlicher Instanzen (10.3). Den politischen Erfahrungsraum bilden aus dieser Sicht die „Gesten“ öffentlicher Institutionen und Verantwortungsträger (10.3.1) und die „Botschaften“ offizieller Symbolbestände (10.3.2), die den Bürgern demokratische Selbstverständlichkeit vor Augen stellen und anhand derer sie sich der ungebrochenen Geltung ziviler Normen rückversichern können.

10.2. Zur stabilisierenden Rolle zivilgesellschaftlichen Handelns

Aus einer ersten Perspektive auf den Begriff einer demokratischen Kultur rücken also alltägliche Handlungsformen und -kontexte in den Fokus, in denen Selbstverständlichkeiten eines zivilen Miteinanders gleichsam nebenher kultiviert und bekräftigt werden. Schon die mit Tocqueville, Dewey und Gramsci verknüpften Auffassungen demokratischer Pädagogik verbindet ja ein Sinn für die zivilisierenden Nebeneffekte und den „heimlichen Lehrplan“ eines Gewebes von mehr oder weniger informellen, vorpolitischen Verbindungen der Gesellschaftsmitglieder unter einander, für das die Autoren (wenn auch nicht durchgängig) den Terminus „société civile“, „civil society“, respektive „società civile“ gebrauchen.²⁰⁰¹

Zivilgesellschaft zwische Staatsferne und Staatskontrolle

Nun hat der schillernde Begriff der „bürgerlichen“ oder „zivilen“ Gesellschaft ebenso vielfältige historische Prägungen wie inhaltliche Konnotationen. Während in einem ursprünglichen Sinn *societas civilis* auf die den Staat konstituierende politische Gemeinschaft der Bürger verwies, hat sich die Bedeutung im achtzehnten Jahrhundert hin zur Idee eines

²⁰⁰¹ Vgl. z.B. Tocqueville (1961), I.2.x (S. 414), Dewey (1978), Kap. 21, u. Gramsci (1975), Bd. 2, H. 6, §88, S. 763f. u. H. 10, §15, S. 1253f.

vorstaatlichen Bollwerks gegen staatlichen Absolutismus verschoben.²⁰⁰² Mit Charles Taylor können in diesem Zusammenhang holzschnittartig zwei Traditionslinien unterschieden werden, von denen eine über Locke führt, die andere über Montesquieu.²⁰⁰³ Im einen sozialen Naturzustand evozierenden Locke-Strang liegt der Fokus gewissermassen auf der *Staatsferne* einer autonom funktionierenden Sphäre des gesellschaftlichen Lebens, die durch unbeschränkte Marktinteraktionen und ungehinderte Meinungsbildung gekennzeichnet ist und zwar des Schutzes, nicht aber der Leitung durch staatliche Autoritäten bedarf.²⁰⁰⁴ Die antiabsolutistische Stossrichtung des Montesquieu-Strangs zielt demgegenüber auf *Staatskontrolle* durch intermediäre Körperschaften, die die gesellschaftliche Streuung des Einflusses auf staatliches Handeln bezwecken.²⁰⁰⁵ Die beiden Stränge verflechten sich in Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser umfasst die ökonomische „Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse“²⁰⁰⁶ von eigeninteressierten *bourgeois* ebenso wie solche korporativen Vereinigungen ständischer, zünftischer oder religiöser Prägung, in denen die Gesellschaftsmitglieder sich zur verantwortlichen kollektiven Interessenswahrung zusammenschliessen, die die Rolle des gemeinwohlorientierten *citoyens* ansatzweise zur Geltung bringt.²⁰⁰⁷ Jenseits der Intimsphäre unfreiwilliger familiärer Bande, aber diesseits des direkten Zugriffs des staatlichen Gemeinwesens wäre demnach eine Sphäre freiwilliger Bindungen, Einigungen, Engagements und Zielsetzungen zu identifizieren, in der sich die Bürger mit ihren partikularen Bedürfnissen begegnen und autonom organisieren, durch die sie aber zugleich auch prägend auf die Verfolgung und Realisierung geteilter Interessen einwirken.

Das gegenwärtige Verständnis von Zivilgesellschaft orientiert sich weitgehend an diesem doppelten Anspruch der Distanz zum Staat und der Prägung auf das Gemeinwesen. Es bezieht sich auf die Welt der privaten Vereine, Verbände und Initiativen aller möglichen Couleur und kollektiven Zweckbindungen, der NGOs und NPOs, der sozialen Bewegungen, der Bürgerversammlungen und Unterschriftenaktionen, der Selbsthilfegruppen, der Kirchgemeinden und Kultusgemeinschaften, der Stiftungen und philanthropischen

²⁰⁰² Vgl. zu dieser Entwicklung z.B. Bobbio (1988), S. 78f. u. Koselleck (2010), S. 404ff.

²⁰⁰³ Vgl. Taylor (1993), S. 129ff.

²⁰⁰⁴ Locke gebrauchte den Begriff der „Civil Society“ noch im klassischen Sinne als Ausdruck für die sich verbindliche Regeln gebende politische Gemeinschaft (vgl. Locke (1988), *Second Treatise*, Kap. VII, §§87-89 (S. 323ff.)). Diese hat allerdings zum alleinigen Zweck die Durchsetzung vorgängiger Freiheiten des Menschen „über seine Person und seinen Besitz“, die auch *unabhängig* vom Staat Geltung, wenngleich nicht Schutz geniessen (vgl. ebd., Kap.II, § 6 (S. 270f.) u. § 222 (S. 412f.)).

²⁰⁰⁵ Montesquieu selber hatte als Monarchist noch vornehmlich die Kontrolle der Gesetzmässigkeit der Königsherrschaft mittels einer Art vertikaler Gewaltenteilung im Blick, die auf ständisch organisierte (und vom Adel dominierte) *pouvoirs intermédiaires* setzte (vgl. Montesquieu (1949), insb. II.4 (S. 19ff.)).

²⁰⁰⁶ Hegel (1970), §199 (S. 353).

²⁰⁰⁷ Zur Idee der „Korporation“ als Element der bürgerlichen Gesellschaft, vgl. Hegel (1970), §§250ff. (S. 393ff.).

Institutionen. Vom Quartierverein bis zu Amnesty International umfasst der „catch-all“-Begriff ein breites Spektrum von mehr oder weniger formalisierten Kontexten des Engagements für eine „Sache“, das ausserhalb staatlicher Institutionen stattfindet. Nicht das Stimmzählen an der Gemeindeversammlung und die Mitarbeit in einer behördlichen Kommission, wohl aber die Organisation eines Quartierfrühstücks, die Planung von Menschenrechtsfilmtagen oder die Besetzung des Tahrir-Platzes verdienen demnach das Prädikat „zivilgesellschaftlich“. Dabei gibt die von Hegel geprägte Situierung der bürgerlichen Gesellschaft in der „Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt“²⁰⁰⁸, durchaus Anlass zu Debatten über Grenzfragen.²⁰⁰⁹ So spricht vieles dafür, den familiären Rahmen als solidaritätsstiftendes Umfeld und Vermittlungsinstanz ziviler Umgangsformen in den Bereich der Zivilgesellschaft einzuschliessen.²⁰¹⁰ Umgekehrt werden Marktbeziehungen mit Verweis auf ihre Profit- statt Verständigungsorientierung von der zivilgesellschaftlichen Sphäre *ausgeschlossen*.²⁰¹¹

Für den Zusammenhang dieser Arbeit scheint mir die *bereichslogisch* ausgerichtete Frage nach der Legitimität der Extension der Zivilgesellschaft auf die Familie oder die Wirtschaft weniger drängend zu sein als die *handlungslogische* Frage nach einem spezifischen Typus sozialer Praxis, von dem präsumtiv stabilisierende Effekte auf die Demokratie ausgehen, der aber durchaus in unterschiedlichen Handlungs- und Interaktionskontexten zu finden wäre.²⁰¹² Jedenfalls scheint mir die *Art* des Handelns, die als zivilgesellschaftliche auszuweisen wäre, nicht schon den sozialen *Ort* zu bestimmen, an dem sie aufzuspüren ist. Aus einer handlungslogischen Perspektive gälte es anzuerkennen, dass auch „Markterfahrungen“ zum Abbau von Klassendünkel, sozialen Grenzen und Hierarchien und zur Verankerung eines Sinns für die Ebenbürtigkeit des Gegenübers beitragen können.²⁰¹³ Auch müsste gewürdigt werden, dass familiäre Umgangsformen von prägendem Einfluss auf die zivilen „habitudes du coeur“²⁰¹⁴ von Heranwachsenden sind.²⁰¹⁵ Und schliesslich wäre umgekehrt zu berücksichtigen, dass das individualwohltranszendierende Engagement, das Assoziationen der Zivilgesellschaft ihren Mitgliedern zumuten, auch mit Formen exklusiver Milieukultivierung oder gar gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit einhergehen kann, die offenkundig

²⁰⁰⁸ Hegel (1970), §182, Zusatz (S. 339).

²⁰⁰⁹ Vgl. z.B. Walzer (2002), S. 35.

²⁰¹⁰ Vgl. hierzu etwa Cohen/Arato (1992), S. 628ff. u. Budde (2003), S. 62ff.

²⁰¹¹ Vgl. z.B. Reese-Schäfer (2000), S. 78.

²⁰¹² Ich folge mit dieser Unterscheidung Autoren wie Jürgen Kocka (2004), S. 32f. und Elisabeth Conradi (2011), S. 109ff.

²⁰¹³ Robert E. Lane gibt in diesem Sinne jedenfalls zu bedenken, dass ökonomische Tauschbeziehungen nicht nur hinsichtlich der Effizienz der Güterallokation und der Gerechtigkeit ihrer Effekte, sondern auch mit Blick auf die Erfahrungen zu untersuchen sind, die sie den daran Beteiligten vermitteln (vgl. Lane (1991), z.B. S. 3 u. 294f.).

²⁰¹⁴ Tocqueville (1961), I.2.ix (S. 300).

²⁰¹⁵ Vgl. z.B. Moller-Okin (1989), S. 131f. u. Steinberger (1999), S. 296ff.

destruktiv und dysfunktional für ein demokratisches Zusammenleben sind.²⁰¹⁶ Anstelle eines rein deskriptiven Verständnisses, das auch die Möglichkeit einer „unzivilen Zivilgesellschaft“²⁰¹⁷ zulassen müsste, möchte ich einen normativ aufgeladenen Begriff des Zivilgesellschaftlichen verwenden, der dessen demokratische Zuträglichkeit voraussetzt.

So betrachtet sind für die Zivilgesellschaft mindestens vier demokratiestützende Rollen auszumachen, die ihre Grundbestimmungen der Staatsferne und der Staatskontrolle auf unterschiedliche Weise zur Geltung bringen: Ein erster Rollenbeschrieb zeichnet sie als eine Art *abfederndes Gewebe* des Gemeinwesens, das soziale Lasten da trägt, wo sie anfallen und dadurch staatliche Institutionen entlastet. Ihre zentrale Funktion besteht demnach in der Organisation und Bereitstellung von finanziellem, sozialem oder humanem Kapital zwecks subsidiärer Sicherstellung von Wohlfahrtsleistungen, die einen teilweisen Rückzug und Rückbau des Sozialstaats zum nunmehr „aktivierenden Staat“²⁰¹⁸ ermöglicht. Zivilgesellschaftliches Engagement meint dann die Übernahme von „mehr Eigenverantwortung, die zu Gemeinwohl führt“²⁰¹⁹, die Aufwendung von privater Zeit, Geld und Energie für soziale Belange, mithin auch die Bereitschaft von Unternehmen, etwa über wohltätiges Spenden oder freiwillige Lohnzuschüsse zur Entlastung des steuerfinanzierten Staates beizutragen. Der Appell an diese Bedeutungsdimension der Zivilgesellschaft reflektiert die *neokonservative* Insistenz auf Schonung des Gemeinwesens durch bürgerliche Selbstverantwortung.²⁰²⁰ Er hat in jüngerer Zeit die Rhetorik von Gerhard Schröders Reformagenda, George W. Bushs Steuersenkungsprogramm oder David Camerons Ruf nach einer „Big Society“ begleitet.²⁰²¹ Indessen ist er nicht leicht von der vehementen Kritik freizusprechen, es gehe hier letztlich um die Bemäntelung eines rabiaten Sozialstaatsabbaus im Zeichen neoliberaler Austeritätspolitik.²⁰²²

In einer zweiten Bedeutungsdimension, geprägt von ostmitteleuropäischen und lateinamerikanischen Dissidentenbewegungen gegen kommunistische Parteibükratien und autokratische Regime, kommt der Zivilgesellschaft die Rolle der *subversiven Gegenkraft* gegen staatliche Macht zu. Akzentuiert wird hier in der losen Nachfolge des lockeschen Antiabsolutismus die Freiheit der wirtschaftlichen Betätigung, vor allem aber eines

²⁰¹⁶ Vgl. hierzu etwa Tamir (1998), S. 219f., Chambers (2002), S. 100ff., Heins (2002), S. 8ff. u. Roth (2004), S. 44ff.

²⁰¹⁷ Roth (2008).

²⁰¹⁸ Vgl. Gilbert (2002), insb. Kap. 2.

²⁰¹⁹ Schröder (2000), S. 201.

²⁰²⁰ Vgl. hierzu Kap. 8.1, S. 261ff.

²⁰²¹ Vgl. den Zivilgesellschaftsdiskurs bei Schröder (2000), Bush (2001) und Cameron (2010).

²⁰²² So die Kritik u.a. bei Beck (2000), Gilbert (2002), 187ff. u. Ross (2012), insb. S. 168ff.

pluralistischen und ergebnisoffenen Meinungsbildungsprozesses von staatlicher Bevormundung.²⁰²³ György Konrád hat in diesem Zusammenhang das emanzipatorische Versprechen einer „Antipolitik“ beschworen, die statt auf Repräsentation in der Regierung auf sozialen und kulturellen Freiraum setzt, der über das Denken der Menschen politischen Druck zu generieren vermöchte.²⁰²⁴ Václav Havel setzte in diesem Sinne auf eine „antipolitische Politik [...] von unten“²⁰²⁵, während Adam Michnik gerade in der Staatsferne der polnischen Solidarność-Bewegung den Ermöglichungsgrund für ihren demokratischen Impetus ausgemacht hat.²⁰²⁶ Der Forderung nach einer autonomen Zivilgesellschaft steht hier der *radikaldemokratische* antitotalitäre Gedanke Pate, wonach nur unter der Voraussetzung einer „äusseren Teilung“ von Staat und Gesellschaft die Offenheit des demokratischen Prozesses zu gewährleisten ist.²⁰²⁷

Ein dritter Bedeutungsaspekt der Zivilgesellschaft hebt ihre Funktion als *kollektives Megaphon* hervor, das soziale Problemlagen und Anliegen „lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten“²⁰²⁸ und in die mit Entscheidungskompetenz ausgestatteten staatlichen Institutionen einbringen kann.²⁰²⁹ In loser Fortsetzung der Montesquieu-Linie liegt hier der Fokus auf solchen nichtstaatlichen Assoziationen, denen als „organisatorisches Substrat“²⁰³⁰ einer deliberativen Öffentlichkeit die Funktion zukommt, relevanten gesellschaftlichen Gruppen und ihren Interessen und Perspektiven Gehör zu verschaffen und mittels Vervielfältigung der Kanäle politischen Ausdrucks präsumtiv die Rationalität der kollektiven Beschlussfassung zu steigern.²⁰³¹ Von der Institutionalisierung gesetzestvorbereitender Vernehmlassungsverfahren zwecks Einbeziehung relevanter Interessengruppen bis zur Einrichtung von „Parallelinstitutionen“ in der Gestalt von deliberativen Foren oder Expertenräten reichen in diesem Zusammenhang Massnahmen zur „gesellschaftlichen Allokation von Demokratie“²⁰³², mit denen sich die Hoffnung auf Verbesserung der Qualität ebenso wie der Legitimität demokratischer Entscheidungen verbindet.²⁰³³ Die demokratische Bedeutung der Zivilgesellschaft liegt dabei weniger in der

²⁰²³ Vgl. z.B. Gellner (1995), S. 222ff.

²⁰²⁴ Vgl. Konrád (1985), insb. S. 201ff.

²⁰²⁵ Havel (1990), S. 112.

²⁰²⁶ Vgl. Michnik (1985), S. 60f.

²⁰²⁷ Vgl. z.B. Lefort (1981b), S. 172 u. insgesamt den Zivilgesellschaftsdiskurs bei Rödel et al. (1989).

²⁰²⁸ Habermas (1994), S. 443.

²⁰²⁹ Das Megaphon-Bild entnehme ich Conradi (2011), S. 125.

²⁰³⁰ Habermas (1994), S. 444.

²⁰³¹ Vgl. z.B. Klein (2001), S. 359ff.

²⁰³² Schmalz-Bruns (1994), S. 28.

²⁰³³ Zum schweizerischen Vernehmlassungsverfahren, vgl. Papadopoulos (1997), S. 78-91. Zur Idee deliberativer „Parallelinstitutionen“, vgl. Schmalz-Bruns (1995), S. 173ff.

präsumtiv schöpferischen „Opposition“ zum Staat als vielmehr in seiner potentiell produktiven „Belagerung“ mit dem Zweck, ihm – im Sinne des *liberaldemokratischen* Versprechens – das Bemühen um Rechtfertigbarkeit und Akzeptabilität seiner Entscheidungen abzunötigen.

Die bei Tocquevilles Erben, bei Dewey und bei Gramsci aufgespurten Fährten schliesslich führen zu einer vierten Bedeutungsebene der Zivilgesellschaft, die zwar Elemente der bisher genannten enthält, aber doch einen eigenen, für die Frage nach kulturellen Fundierungen der Demokratie zentralen Akzent hat.²⁰³⁴ Es bietet sich hier die Metapher vom „*demokratischen Saatbeet*“²⁰³⁵ an, das zivilen Einstellungen und Umgangsformen Wurzeln zu schlagen erlaubt. Die Kraft zivilgesellschaftlichen Handelns zeigt sich aus dieser Perspektive nicht nur und nicht primär als Gestaltungskraft, die über die Beeinflussung und Kontrolle des politischen Prozesses auf die Regeln und Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Miteinanders zurückwirkt, sondern auch und vor allem als subtile Prägekraft, die den „zivilisatorischen Kitt“²⁰³⁶ einer pluralistischen Gesellschaft direkt zu formen verspricht. Es sind diese *internen* im Unterschied zu jenen *externen* Wirkungsmöglichkeiten – die schon Tocqueville am Amerika seiner Zeit faszinierenden Formen der „*action lente et tranquille de la société sur elle-même*“²⁰³⁷ – die mich mit Blick auf die stabilisatorische Bedeutung einer demokratischen Kultur am Versprechen der Zivilgesellschaft vor allem interessieren.²⁰³⁸

10.2.1. Formen niederschwelliger Gesellschaftsprägung: „Everyday democracy“

In diesem Zusammenhang rücken gemeinhin solche formellen Vereinigungen wie politische Parteien, Gewerkschaften, grössere NGO's oder auch kirchliche Institutionen in den Fokus. Zu deren expliziter Zweckbestimmung gehört ja das Hinwirken auf eine wie auch immer auszudeutende soziale Transformation – und deren Struktur und Aktionsspektrum versprechen, die Mitglieder für politische Herausforderungen sowie Strategien zu ihrer Bewältigung zu sensibilisieren. Ohne ihr Potenzial als „schools for democracy“ grundsätzlich in Zweifel ziehen zu wollen, möchte ich gleichwohl nicht vorschnell in den Chor derjenigen einstimmen, die aus der empirischen Feststellung einer rückgängigen (und zunehmend schichtspezifischen) Mitwirkung in solchen Mitgliederorganisationen eine Krise der Zivilgesellschaft und der

²⁰³⁴ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Honneth (1994), S. 84f. zu einer eigenständigen Gramsci-Linie des Zivilgesellschaftsdiskurses.

²⁰³⁵ Rosenblum/Lesch (2011), S. 291 [Übers.: R.M.].

²⁰³⁶ Klein (2001), S. 402.

²⁰³⁷ Tocqueville (1961), I.2.x (S. 412).

²⁰³⁸ Zu dieser Unterscheidung zwischen einer direkten und einer indirekten Wirkungsweise der Zivilgesellschaft vgl. z.B. Young (2000), S. 179f., Alexander (2006), S. 70 u. Conradi (2011), S. 112, 118f. u. 138.

demokratischen Kultur im Allgemeinen ableiten.²⁰³⁹ Tatsächlich steht einem schwindenden Interesse etwa an gewerkschaftlicher oder parteipolitischer Arbeit ein ungebrochenes „zivilgesellschaftliches Engagement in sozialen Nahräumen“²⁰⁴⁰ und informellen Netzwerken gegenüber.²⁰⁴¹ Zugleich liegt der freiwilligen Aktivität und Verantwortungsübernahme etwa in Nachbarschafts- oder Freizeitvereinen in hohem Masse auch das Motiv zugrunde, die Gesellschaft zumindest im Kleinen mitzugestalten.²⁰⁴² Die Vitalität einer demokratischen Kultur, darauf deuten solche Befunde hin, lässt sich eben weder bloss an Quoten der Wahl- und Stimmbeteiligung ablesen, noch allein am Engagement in etablierten intermediären Organisationen festmachen. Unterhalb solcher offensichtlicheren Arten der Mitgestaltung des sozialen Zusammenlebens, so die Annahme, wirkt eine „implication citoyenne diffuse“²⁰⁴³, deren demokratietragende Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte und die theoretische Aufmerksamkeit ebenso wie praktische Würdigung verdient.

„[D]ass auch wir Unpolitischen der Weltgeschichte angehören und sie machen helfen“, lässt uns 1943 mit offensichtlichem Bezug auf die nationalsozialistische Katastrophe Hermann Hesse seinen Ludi Magister Josef Knecht in Erinnerung rufen.²⁰⁴⁴ Sein Appell an die persönliche Verantwortung im Angesicht der Diktatur ist zugleich die Würdigung einer weltgestaltenden Dimension von Alltagshandlungen, die nicht auf den ersten Blick als politische betrachtet würden. Die in einem engeren Sinne „politische Aktivität“, so tönt es zur gleichen dunklen Zeit ähnlich bei Michael Oakeshott, sei eben „weder der einzig angemessene, noch der allerwichtigste Ausdruck einer Sensibilität für die geteilten Interessen einer Gesellschaft“.²⁰⁴⁵ Just der historische Kontext kollektiven politischen Versagens scheint hier das Nachdenken über (verpasste) niederschwellige Möglichkeiten der Gesellschaftsprägung zu provozieren. Später waren es dann mitunter die britischen Cultural Studies, die auf der Suche nach Bestimmungsfaktoren identitärer Stereotypen den Fokus auf die makropolitische Strahlkraft mikropolitischen Alltagspraktiken legten.²⁰⁴⁶ In Frankreich wiederum widmete sich

²⁰³⁹ Vgl. z.B. die pessimistischen Diagnosen von Putnam (2000) oder Skocpol (2003). Zum Problem schichtspezifisch differenzierter Wahrnehmung zivilgesellschaftlicher Beteiligungschancen, vgl. z.B. Böhnke (2001), S. 21f. u. Zittel (2012), S. 9.

²⁰⁴⁰ Breit/Reichenbach (2005), S. 28.

²⁰⁴¹ Vgl. hierzu etwa – mit Bezug auf Studien aus den USA, Grossbritannien und den Niederlanden – Lelieveldt (2008), S. 331f. und mit Fokus auf die USA Andolina et al. (2003), S. 277. Für einen ähnlichen Befund bezüglich Deutschland, vgl. Offe/Fuchs (2002), S. 205f. sowie die Ergebnisse des jüngsten Freiwilligensurveys bei Simonson et al. (2016).

²⁰⁴² Vgl. hierzu Roth (2009), S. 36, mit Bezug auf Freiwilligensurveys zu Deutschland.

²⁰⁴³ Rosanvallon (2008), S. 327.

²⁰⁴⁴ Hesse (2012), S. 328.

²⁰⁴⁵ Oakeshott (1939), S. 149 [Übers.: R.M.].

²⁰⁴⁶ Vgl. hierzu Marchart (2008a), S. 12ff.

eine von Henri Lefebvre und Michel de Certeau geprägte Soziologie des Alltags in diesem Sinne der „connaissance de la vie quotidienne“, respektive der „politisation des pratiques quotidiennes“.²⁰⁴⁷ Und heute wird unter Stichworten wie „Democracy of Everyday Life“²⁰⁴⁸ oder „Everyday Democracy“²⁰⁴⁹ der Widerspiegelung und dem Widerhalt einer demokratischen Gesellschaftsordnung in Alltagsgewohnheiten nachgespürt.

Solche Verweise auf die alltagskulturelle Einbettung der Demokratie evozieren nicht zuletzt auch die Frage nach der Angemessenheit gewohnter begrifflicher Unterscheidungen. So wäre etwa die Annahme einer fixen Trennungslinie zwischen einer *privaten*, persönlichen und einer *öffentlichen*, politischen Sphäre des Handelns zu problematisieren. Die feministische Autorin Carol Hanisch hat in diesem Zusammenhang die Formel „The Personal is Political“²⁰⁵⁰ geprägt. Sie verweist einerseits auf öffentliche Zuständigkeiten für eine vermeintlich natürliche Verteilung von Chancen der Lebensgestaltung, andererseits aber auch auf die gesamtgesellschaftliche Prägung von Mustern und Maximen persönlichen Verhaltens.²⁰⁵¹ Auch wer bloss am Familien- oder Stammtisch herablassend und entwürdigend über Andere spricht, leistet dadurch mittelbar der Verbreitung sozialer Vorurteile Vorschub.²⁰⁵² Umgekehrt vermag die Pflege eines respektvollen und solidarischen Umgangs im privaten Umfeld eine nicht zu unterschätzende soziale Breitenwirkung zu erzielen. Zivile Werthaltungen und Tugenden führen in diesem Sinne, mit Stephen Macedo gesprochen, durchaus ein „privates Leben“.²⁰⁵³ Dies gilt es mit Blick auf die Frage nach Elementen einer demokratischen Kultur in Rechnung zu stellen.

Nur begrenzt hilfreich ist in diesem Zusammenhang auch die in politischen Handbüchern anzutreffende Abgrenzung *politischer* von *sozialer* Partizipation.²⁰⁵⁴ Sie suggeriert ein enges, auf die Beeinflussung staatlicher Entscheidungen bezogenes Politikverständnis, das niederschwelligeres persönliches Engagement für soziale Minderheiten und Benachteiligte, für ein reiches kulturelles Leben oder für Gesundheit und Lebensqualität am Arbeitsplatz oder in der Nachbarschaft zum unpolitischen Nebenschauplatz erklärt. Dem gegenüber wäre an die

²⁰⁴⁷ Vgl. Lefebvre (1947), S. 51 u. Certeau (1990), S. XLIV.

²⁰⁴⁸ Vgl. Rosenblum (1998), insb. 349ff.

²⁰⁴⁹ Bentley (2005).

²⁰⁵⁰ Hanisch (1970).

²⁰⁵¹ Vgl. zu diesen beiden Weisen des Zusammenfließens von „privat“ und „öffentlich“ Steinberger (1999) u. Mansbridge (1999), S. 214ff.

²⁰⁵² „Auch zunächst harmlos erscheinende Parolen, die jedoch auf die Abwertung der menschlichen Würde zielen, können sich zu politischen Konstellationen verfestigen, in denen ein ganzes System umkippt und Menschen mit anderer Gesinnung, anderer Hautfarbe, anderer Religion ausgegrenzt [...] werden“ (Negt (2010), S. 416f.).

²⁰⁵³ Macedo (1992), S. 211 [Übers.: R.M.].

²⁰⁵⁴ Vgl. z.B. Gabriel/Völkl (2005), S. 527ff.

vielen informellen Zwänge und Ungleichheiten zu erinnern, die den freien und ebenbürtigen Bürgerstatus von Menschen untergraben und zugleich dem regulatorischen Zugriff des demokratischen Staates entgehen. Soweit soziales Engagement, von der Mitarbeit in caritativen Assoziationen bis zur gelegentlichen Unterstützung der alleinerziehenden Nachbarin hier kompensatorisch wirkt, ist es auch in seiner politischen Relevanz zu würdigen.

Sodann sollte ob der berechtigten Würdigung derjenigen, die Milizämter und Vereinsfunktionen übernehmen, Quartierfrühstücke organisieren oder für wohltätige Zwecke sammeln, nicht die Rolle derjenigen unterschätzt werden, die auf weniger formelle Art sozialen Austausch suchen und pflegen. Im Yiddischen gibt es, worauf Robert Putnam verwiesen hat, für erstere den Begriff des *Machers*, während letztere als *Schmoozers* bezeichnet werden.²⁰⁵⁵ Schmoozers gehen in Bars, sitzen mit Freunden im Park, laden Andere zum Nachtessen oder zum Kartenspielen ein oder verschicken Grusskarten aus den Ferien. Die Vorstellung einer Gesellschaft vereinzelter Individuen, in der solche ob ihrer Banalität unscheinbaren Formen der Geselligkeit fehlen, hat etwas Dystopisches an sich. Sie führt uns vor Augen, wie sehr es nicht nur unseres persönlichen Wohlbefindens wegen von Wert ist, niederschwellige Gelegenheiten zum alltäglichen Austausch mit Freunden und Fremden zu pflegen.

Die schon im letzten Kapitel erwähnte Unterscheidung zwischen dem engeren sozialen *Sinn* und der weiteren politischen *Funktion* zivilgesellschaftlichen Handelns ist in diesem Zusammenhang wichtig. Sie richtet den Blick über bekannte Formen der expliziten Einflussnahme auf politische Entscheidungen hinaus auf eine Vielfalt sozialintegrativer Tätigkeiten und Gesten, die, mit Brigitte Sauer gesprochen, „lediglich in ihren Konsequenzen, nicht aber in ihrer Intention politisch“²⁰⁵⁶ sind. Sie sollten durchaus als „latente Formen der Partizipation“²⁰⁵⁷ verstanden und in ihrer Selbstverständlichkeit als kultureller Nährboden anerkannt werden, in dem die zivilen Grundlagen der Demokratie Wurzeln schlagen. In seiner Doppeldeutigkeit verweist schon der Zivilitätsbegriff an sich auf die Verflochtenheit von politischer Sittlichkeit und vermeintlich vorpolitischer Alltagskultur, mithin auf die „relation profonde entre politique et politesse“²⁰⁵⁸. Höflichkeit und Anstand (ungeachtet ihres feudalen Ursprungs), Freundlichkeit und Rücksicht im sozialen Umgang, Grussgesten und Vertrauensbekundungen, Handschläge und Schulterklopfen, die Bereitschaft, Fremden den Weg zu weisen oder ihnen beim Tragen zu helfen, sollten, so Robert Pippin, als „daily rituals

²⁰⁵⁵ Vgl. hierzu Putnam (2000), S. 93ff.

²⁰⁵⁶ Sauer (1994), S. 102.

²⁰⁵⁷ Nève/Olteanu (2013), S. 13.

²⁰⁵⁸ Haroche (1993), S. 100. Hierzu auch Shils (1997), S. 79f. u. Rucht (2009), S. 87f.

of civility“ begriffen werden, mittels derer wir uns unseres ebenbürtigen Status als respektable Personen versichern.²⁰⁵⁹ Statt sie im Einzelnen als oberflächlich geringzuschätzen gilt es, sie als Gesten zu würdigen, die in ihrer Häufung und Selbstverständlichkeit durchaus Spuren im Selbst- und Weltverständnis ihrer Adressaten hinterlassen. „Good demeanor“, so Erving Goffman, „is what is required of an actor if he is to be transformed into someone who can be relied upon to maintain himself as an interactant, poised for communication“.²⁰⁶⁰ Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass die Fassade höflicher Umgangsformen auch verletzendes, diskriminierendes, gar menschenfeindliches Denken und Handeln kaschieren kann. Aber es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass sie gleichsam als Einladung fungiert zu einem verständigungsorientierten Kommunizieren und Interagieren auf Augenhöhe, das für die demokratische Gesellschaftsform charakteristisch ist: „[C]ivilitas civilitatem invitat“²⁰⁶¹, heisst es in diesem Sinne schon bei Erasmus.

Civilitas civilitatem invitat

Für ein demokratisches Zusammenleben potenziell verheerende soziale Bruchlinien und Hierarchien können durch tausendfach reproduzierte kleine Gesten der Herablassung oder der Missachtung, auch des einseitigen Beharrens auf Rang und Namen gefestigt werden, wie Hermann Heller mit Bezug auf die Klassenverhältnisse in der Weimarer Republik oder Ralph Ellison angesichts des Rassismus der amerikanischen Nachkriegszeit herausgestellt haben.²⁰⁶² Dieser Befund rückt umgekehrt beispielsweise Grussgesten als „expressive Akte der Anerkennung“²⁰⁶³ in den Blick, mittels derer sich Personen ihrer wechselseitigen Zurkenntnisnahme versichern und einander vermitteln, *zu* einander (statt bloss *über* einander)

²⁰⁵⁹ Vgl. Pippin (2000), S. 108.

²⁰⁶⁰ Goffman (1956), S. 489.

²⁰⁶¹ Erasmus (1968), S. 348.

²⁰⁶² Hermann Heller schreibt bezüglich der Untermuerung gesellschaftlicher Hierarchien durch symbolische Gesten: „[J]e stärker der Alltagverkehr die ökonomischen Unterschiede auch in Gruss und Kleidung betont, je grösser die Zahl der gesellschaftlichen Kreise und Ringe ist, die ihre Kastenabschliessung durch Hoffähigkeit, Offiziersfähigkeit, Korpsfähigkeit usw. öffentlich unterstreichen, je eindringlicher die konventionelle Stufung schon in Erziehung und Unterricht nach Titel, Rang und Namen erfolgt [...] desto grösser muss das Bewusstsein der Ungleichartigkeit der Klassen, desto geringer die Bereitschaft dazu sein, dem politischen Klassengegner das *fair play* der politisch gleichen Möglichkeiten zu gewähren“ (Heller (1971), S. 431 [Hervorhebung im Original]). Ralph Ellison thematisiert in seinem Roman *Invisible Man* das Leiden des namenlosen schwarzen Ich-Erzählers an seiner durch die weissen Mitmenschen vermittelten Unsichtbarkeit – „because of a peculiar disposition of the eyes of those with whom I come in contact. A matter of the construction of their *inner* eyes, those eyes with which they look through their physical eyes upon reality“ (Ellison (1952), S. 3 [Hervorhebung im Original]). Demütigend ist für ihn nicht eine Unfähigkeit Anderer, seinen schwarzen Körper durch ihre physischen Augen zu erkennen, sondern ihre Weigerung, die schwarze Person *als* Person anzuerkennen, also als moralisches Wesen, das bestimmte Ansprüche geltend macht und gegenüber dem sie sich um Akzeptanz der Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu bemühen haben.

²⁰⁶³ Honneth (2003), S. 21.

zu sprechen. Iris Young hat in einer eindrücklichen phänomenologischen Analyse unterschiedlicher Modi der politischen Kommunikation in diesem Sinne das Grüßen als Alltagspraxis des anerkennenden Einbindens beschrieben.²⁰⁶⁴ Schon in der Art und Weise, wie sich Menschen im Alltag begegnen und ansprechen, werden normative Selbstverständlichkeiten untermauert: Nancy Rosenblum verweist in diesem Zusammenhang mit Blick auf kulturelle Eigenarten der Vereinigten Staaten darauf, dass etwa die Spontaneität des „small talks“, das einfache Ansprechen mit dem Vornamen oder das unkomplizierte Absehen auch von beruflichen Hierarchien als „exhibitions of democratic dispositions in everyday life“²⁰⁶⁵ verstanden werden sollten – als Ausdruck (und zugleich Reproduktionsmittel) des Selbstverständnisses einer Gesellschaft, in der Jeder ungeachtet seines sozialen Gepäcks als Bürger gleich viel zählt.

Dabei geht es nicht nur um die symbolische Vermittlung von Ebenbürtigkeit, sondern auch darum, ein Stück weit Anonymität aufzubrechen. Die wiederholte Erfahrung, anerkennend erkannt zu werden mit Gesicht und Identität, mag auch die Gewissheit verfestigen, als der und der in seiner Eigenart oder in der Partikularität seiner sozialen Rolle Spuren hinterlassen zu haben, nicht austauschbar zu sein und in diesem Sinne zu zählen. In der amerikanischen Stadt Salem gab es 2016 den Fall des Pizzakuriers Tracey Hamblen, der, irritiert über das Ausbleiben des Anrufs eines regelmässigen Kunden, diesen in seiner Wohnung aufgesucht und, weil niemand öffnete, die Polizei verständigt hat, die dem Mann das Leben retten konnte.²⁰⁶⁶ Er bezeugt beispielhaft, dass auch aus Verbindungen des ökonomischen Austausches Beziehungen der zivilen Aufmerksamkeit wachsen können, die ein demokratisches Gemeinwesen zusammenkitten. Der gewohnheitsmässige Dank an die Buschauffeurin beim Aussteigen, an das Reinigungspersonal im Büro oder an den Kassierer im Supermarkt ist in diesem Sinne ebenso wenig unschuldig wie es der kurze Schwatz mit der Gassenzeitungsverkäuferin ist oder die Einladung an den allein speisenden Gast im Restaurant, sich zu einem zu setzen. Als die beiden britischen Soziologen Michael Young und Peter Willmott in den frühen 1950er Jahren im Rahmen einer Studie über ein Arbeiterviertel im Osten Londons Mrs. Landon baten zu notieren, wie viele Menschen sie im Verlaufe einer Woche auf der Strasse persönlich grüsste, kam sie auf nicht weniger als dreiundsechzig Personen – vierzehn Bekannte traf sie allein auf

²⁰⁶⁴ Vgl. Young (2000), S. 57ff.

²⁰⁶⁵ Rosenblum (1998), S. 352.

²⁰⁶⁶ Vgl. hierzu Larimer, Sarah: „How Pizza helped save an Oregon man’s live“. *Washington Post*, 12.5.2016 (https://www.washingtonpost.com/news/inspired-life/wp/2016/05/12/how-pizza-helped-save-an-oregon-mans-life/?utm_term=.86d8156f1313 [5.1.2018]). Für den Hinweis auf das Beispiel danke ich Lutz Wingert.

der morgendlichen halbstündigen Einkaufsrunde.²⁰⁶⁷ Die Vermutung, dass der durchschnittliche heutige Stadtbewohner diese Zahlen nicht erreichen wird, schon als Anlass zur Sorge um den sozialen Zusammenhalt demokratischer Gemeinwesen zu nehmen, wäre sicher übertrieben. Doch sollte umgekehrt nicht unterschätzt werden, wie sehr unscheinbare alltägliche Gesten der Aufmerksamkeit in der Summe zu generalisiertem Vertrauen und einem Sinn für zivile Verbundenheit mit Fremden beitragen. Als aufschlussreiches Beispiel kann man in diesem Zusammenhang die Einrichtung einer GroetZone („Grusszone“) in der Rotterdamer Korenaardwarstraat anführen, in der die Anwohner mit Schildern ermutigt werden, einander im Alltag zu grüssen. Sie scheint jedenfalls mittelbar dazu beigetragen zu haben, dass vormals in der Anonymität hart geführte Interessenskonflikte im Quartier im persönlichen Austausch einvernehmlich geschlichtet werden konnten.²⁰⁶⁸

Neben alltägliche Zeichen der Zuwendung, die sich an die zweite Person richten, treten Verhaltensformen und Sprachhandlungen, mittels derer wir auch Dritten gegenüber auf mehr oder minder subtile Weise zivile Selbstverständlichkeiten in Erinnerung rufen. Diesseits von explizit politischem Aktivismus und offiziellen Kampagnen wirkt, mit Jane Mansbridge gesprochen, ein „everyday activism“²⁰⁶⁹, durch den wir prägend auf die Denk- und Handlungsgewohnheiten anderer Gesellschaftsmitglieder Einfluss nehmen. Die vom Neotocquevillianismus betonte Rolle der Sichtbarkeit vorbildlichen Handelns und die von Dewey hervorgehobene Relevanz niederschwelliger Mitwirkung an demokratischen Erfahrungsarrangements sind hier ebenso wichtig wie die auf Aristoteles‘ Ethik zurückreichende Einsicht, dass sich Verhaltensdispositionen in hohem Mass durch Erfahrungen und Gewohnheit, im Wechselspiel von vor- und nachleben ausbilden.²⁰⁷⁰ In ihrem eindrücklichen Portrait von Menschen, die im nationalsozialistischen Deutschland unter Lebensgefahr Juden vor dem sicheren Tod gerettet haben, unterstreicht etwa Eva Fogelman die Prägungswirkung, die die Erfahrung von Rollenvorbildern hierbei entfaltet hat.²⁰⁷¹ Das Beispiel verweist nicht nur auf den sozialisatorischen Einfluss des Verhaltens von Eltern und Peers in den „formative years“ des Kindheits- und Jugendalters²⁰⁷², sondern generell auf den Umstand, dass sich moralische und politische Charakterprägung und die Ausbildung demokratischer Verhaltensgewohnheiten zumindest auch über ein „Ablese von den Alltagspraktiken“²⁰⁷³ in

²⁰⁶⁷ Young/Willmott (1986), S. 82ff.

²⁰⁶⁸ Vgl. hierzu die niederländische Website <http://www.groetzone.nl> [5.1.2018], sowie Lelieveldt (2008), S. 328f.

²⁰⁶⁹ Mansbridge (1999), S. 211.

²⁰⁷⁰ Vgl. Aristoteles (2006), NE 1179b32ff. u. Aristoteles (1981), Pol 1332b1ff.

²⁰⁷¹ Fogelman (1994), insb. Kap. 14, S. 253ff.

²⁰⁷² Vgl. hierzu etwa Andolina et al. (2003), S. 277f.

²⁰⁷³ Nunner-Winkler (2006), S. 37.

der sozialen Umgebung vollziehen: „[T]he dynamic of democracy in everyday life operates in part by imitation.“²⁰⁷⁴ Dies wiederum spricht dafür, in Umkehrung von Hannah Arendts auf Eichmann gemünztem Ausdruck, von einer „Banalität des Guten“²⁰⁷⁵ auszugehen und unaufdringliches, aber sichtbares ziviles Verhalten in seiner Vorbildfunktion für Andere als Element einer demokratischen Kultur anzuerkennen. Diesseits von Exempeln heroischer Zivilcourage gilt es Akte des selbstbewussten Einstehens gegen alltägliche Ungerechtigkeiten, Ausschlüsse und Gesten der Herablassung in ihrer Wirkkraft auf Andere zu würdigen. Wo rassistische oder sexistische Äusserungen, ungerechtfertigte Zutrittsverweigerungen oder Akte behördlicher Willkür von Beistehenden nicht unbeantwortet bleiben, wird immer auch kommuniziert und bekräftigt, dass wir in einer demokratischen Gesellschaft selbstverständlich so und so (nicht) miteinander umgehen.

Richard Titmuss hat in den siebziger Jahren in einer Studie zur Praxis des Blutspendens darauf hingewiesen, dass in Staaten wie England oder Wales, in denen diese Praxis als eine Angelegenheit freiwilliger Solidarität gilt, die Menge gespendeten Bluts viel besser mit der steigenden Nachfrage mithalten können, als in solchen Staaten wie den USA oder Japan, die Blutspender typischerweise finanziell entschädigen.²⁰⁷⁶ Es ist die Erfahrung des altruistischen Verhaltens Anderer, so eine von Titmuss auch aus Interviews mit Spendern gewonnene Erkenntnis, die in hohem Masse zu Altruismus einlädt.²⁰⁷⁷ „Altruism generates altruism“²⁰⁷⁸ – *civilitas civilitatem invitat*. Wer Anderen bei Autopannen hilft, gefundene Gegenstände zurückgibt, Schäden repariert ohne sie verursacht zu haben oder Abfall aufhebt, den er nicht selber hat liegen lassen, handelt dabei, so die Lehre daraus, nicht nur solidarisch, sondern, gerade wenn er dies sichtbar und selbstverständlich tut, auch ein Stück weit solidaritätsstiftend.²⁰⁷⁹ Ähnlich spricht Philip Pettit von einer „List des Vertrauens“, die darin besteht, dass sichtbare Angebote von Vorschussvertrauen in Andere wiederum auch Dritten die Erfahrung vermitteln, sie lebten in einer vertrauenswürdigen Gesellschaft, die zu Abschottung und Ausgrenzung keinen Anlass bietet.²⁰⁸⁰ „Trust breeds trust“²⁰⁸¹ – *civilitas civilitatem invitat*. Als in der Zivilschutzanlage einer Schule im schweizerischen Luzern im Sommer 2016 aus ihren Heimatländern geflohene junge Männer vornehmlich aus Syrien, Afghanistan und Eritrea

²⁰⁷⁴ Rosenblum (1998), S. 358.

²⁰⁷⁵ Bastian (1996).

²⁰⁷⁶ Vgl. Titmuss (1971), 243ff.

²⁰⁷⁷ Titmuss (1971), insb. S. 224ff. u. 306ff.

²⁰⁷⁸ Taylor (1987), S. 170.

²⁰⁷⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang einige der Vorschläge für alltägliche Gelegenheiten zum Aufbau sozialen Kapitals bei Putnam et al. (2002), S. 98f.

²⁰⁸⁰ Vgl. Pettit (1997), S. 268ff. u. Pettit (1995).

²⁰⁸¹ Sztompka (1999), S. 101.

einquartiert wurden, provozierte dies Sicherheitsbedenken, die die Schule zur Weisung veranlassten, dass den Kindern, die zum Turnunterricht zu Fuss in jenes Schulhaus gehen mussten, Begleitschutz zur Verfügung gestellt werde. Ein Lehrer nahm daraufhin dieses Verlangen zum Anlass einer Kooperation mit der besagten Asylunterkunft, die vorsah, dass die Schüler just von Asylbewerbern begleitet würden.²⁰⁸² Ein solches Beispiel öffentlich bezeugten Vertrauens über mögliche soziale Gräben hinweg kann, wie ich meine, den Abbau tief verankerter Vorurteile durchaus wirksam einleiten und in diesem Sinne eine für das demokratische Zusammenleben wichtige sozialintegrative Kraft entfalten, ohne dass wir es dabei schon mit einer Form von politischem Aktivismus zu tun hätten.

Habitualisierung – Problematisierung

Das Beispiel reiht sich ein in eine Vielzahl vorpolitischer zivilgesellschaftlicher Praktiken und Formen kommunikativen Handelns, durch die wir im Alltag und in relativer Ferne vom politischen Institutionengefüge ein Stück weit der *Habitualisierung* ziviler Normen Vorschub leisten und dadurch der Gefahr vorbeugen, dass diese bröckeln, vergessen oder gar angegriffen werden. Ihre stabilisatorische Leistung besteht gleichsam darin, Phantasie abzutöten, gewisse Ideen und Verhaltensformen gar nicht erst aufkommen zu lassen. Sie erbringen, mit Karl Rohe gesprochen, „Vergessens- und Ausklammerungsleistungen“²⁰⁸³, die für alle Kultur, auch für das kulturelle Fundament der Demokratie konstitutiv sind. Solchem defensiven Agieren gegenüber steht ein nicht minder wichtiges herausforderndes Alltagshandeln angesichts etablierter Wertvorstellungen, die dem demokratischen Gleichheitsversprechen Hohn sprechen. Die demonstrative Verselbstverständlichung demokratischer Umgangsformen hat zur notwendigen Kehrseite die Bereitschaft zur provokativen *Problematisierung* unziviler Denk- und Handlungsgewohnheiten. Vom demonstrativen Unverständnis gegenüber Vorschlägen zur Steuervermeidung über die Konterung herablassender Stammtischparolen²⁰⁸⁴ bis hin zum Ungehorsam gegenüber diskriminierenden Rechtsregeln reicht ein Spektrum kommunikativen Verhaltens, das mittelbar politisch wirksame Spuren im Weltbild Anderer hinterlassen kann, ohne darob schon ins Register politischer Partizipation zu gehören.

Jane Mansbridge erwähnt in diesem Zusammenhang das Beispiel einer afroamerikanischen Frau aus Chicago, die von einem Familientreffen in den amerikanischen Südstaaten erzählte, an dem sie sich der scheinbar üblichen Sitte verweigerte, dass die Frauen nach dem Essen den

²⁰⁸² Für den Austausch über den Fall danke ich Christian Kipfer.

²⁰⁸³ Rohe (1990), S. 341.

²⁰⁸⁴ Vgl. hierzu Negt (2010), S. 413ff.

Tisch abräumen, während die Männer sich bedienen lassen. „What I did“, so die Deutung der Frau, „was I ended up like *liberating* the other women in the family and then all of a sudden they stopped serving them [the men, R.M.]“.²⁰⁸⁵ Es brauchte hier weder einen rhetorisch versierten öffentlichen Auftritt, noch eine aufwendige Sensibilisierungskampagne, noch gar die Rückendeckung durch eine politisch aktive Interessensgruppe, um effektiv an etablierten Vorstellungen über angemessene Geschlechterrollen zu rütteln und *befreiend* auf das Denken und Handeln Beteiligter zu wirken. Stumme Akte der mutigen Verweigerung im sozialen Nahbereich können in diesem Sinne eine starke Symbol- und Signalwirkung entfalten und die „trasformazioni molecolari“²⁰⁸⁶ des Alltags provozieren, die im Einzelnen banal scheinen, aber in der Summe einen gesellschaftlichen Wandel in Gang bringen können.²⁰⁸⁷ Sie mögen als Denkanstöße von Einigen ignoriert und zurückgewiesen, von Anderen aber aufgenommen und weitergedacht werden, dienen den Einen als neue Knüppel für alte Feinde, Anderen als neuer Antrieb für alte Pläne. Neue Vorbilder tauchen auf, alte Autoritäten werden hinterfragt, Lebensmaximen geändert oder nun erst befolgt. Nur langsam ändern sich Gewohnheiten, Stereotypen, Rollenbilder. Menschen leben gut mit inneren Widersprüchen zwischen hehren Idealen und gewohnten Hierarchien und Schubladisierungen. Das schmälert aber Wert und Wichtigkeit von Bemühungen nicht, hier und da Zeichen des Widerstandes zu setzen.

Der französische Soziologe Michel de Certeau hat Ende der siebziger Jahre den Blick auf die vielen unscheinbaren „widerständigen Praktiken des Alltagslebens“²⁰⁸⁸ gerichtet, mittels derer wir vorgespurte Muster und Üblichkeiten des Verhaltens unterlaufen. Diesseits etablierter sozialer Normen, die den Umgang mit Dingen und Menschen in unserer gesellschaftlichen Umgebung regeln, ist demnach mit einer widerspenstigen „culture ‘populaire‘ [...] du détournement“²⁰⁸⁹ zu rechnen, des Umfunktionierens und Umdeutens von eigentlich Vorgesehenem und vermeintlich Selbstverständlichem. Im Verhalten in öffentlichen Räumen, im Konsum von Produkten, im Gebrauch von Gegenständen eröffnen sich immer Spielräume für „Listen“ und „Taktiken“ zu ihrer Aneignung in einem anderen als dem vorgesehenen Sinn.²⁰⁹⁰ Zu den „procédures et ruses des consommateurs“²⁰⁹¹, die de Certeau beschreibt, gehört

²⁰⁸⁵ Zit. in: Mansbridge (1999), S. 218 [Hervorhebung: R.M.].

²⁰⁸⁶ Gramsci (1972), S. 103.

²⁰⁸⁷ Breiter wahrgenommen können sie aber auch – wie Rosa Parks‘ stumme Weigerung, die rassistischen Jim-Crow-Gesetze einzuhalten – als Fanal für soziale Bewegungen wirken, die durchaus im Rückgriff auf explizit politischen Aktivismus und etablierte Kanäle der demokratischen Partizipation eine gesellschaftliche Transformation bewirken.

²⁰⁸⁸ Certeau (1980), S. 5 [Übers.: R.M.].

²⁰⁸⁹ Certeau (1990), S. 46f.

²⁰⁹⁰ Certeau (1990), S. 50ff.

²⁰⁹¹ Certeau (1990), S. xl.

so Unterschiedliches wie die Nutzung monotoner Fabrikarbeitszeit für private Kreationen, unverhoffte Grosszügigkeit, die die ökonomische Preisbildungslogik unterläuft, der subversive Sprachgebrauch unter Zensurverhältnissen, die selbstbewusste Aneignung einer als Beleidigung gedachten Anrede oder das plakativ planlose Umherschweifen des *flâneurs* in der städtischen Arbeits- und Konsumhektik. Sie reihen sich ein in „tausend Weisen, der etablierten Ordnung den Status von Gesetzmässigkeit, Vernünftigkeit oder Schicksalsgegebenheit zu verweigern“²⁰⁹². Ohne an sich politisch motiviert zu sein, zeugen solche „opérations quasi microbiennes“²⁰⁹³ von der Möglichkeit, in unserem alltäglichen Verhalten dominante soziale Codes und Regeln zu unterlaufen und vermeintliche Gewissheiten zu irritieren.²⁰⁹⁴ Darin offenbart sich, so die demokratiethoretische Pointe von De Certeaus Studie, eine „politische Dimension von Alltagshandlungen“²⁰⁹⁵.

Das bislang umrissene Tableau zur „democracy of everyday life“ sollte die Vielfalt von Alltagspraktiken vor Augen führen, mittels derer wir an der Stabilisierung oder Problematisierung normativer Selbstverständlichkeiten mitwirken. Man kann hier durchaus von einer indirekten demokratischen Partizipation sprechen, durch die wir zwar nicht schon am politischen Entscheidungsprozess teilhaben, wohl aber Erfahrungskontexte mitgestalten, in denen wiederum politisch wirksame Einstellungen und Haltungen geprägt werden.²⁰⁹⁶ Auch und gerade an scheinbar banalen Verhaltensüblichkeiten zeigt sich, so möchte ich behaupten, die Robustheit einer demokratischen Kultur. Von Relevanz an solchen zivilgesellschaftlichen *Ausdrucksformen* einer Demokratie des Alltags ist dabei insbesondere ihre Sichtbarkeit für Andere.²⁰⁹⁷ Es ist das – vorbildhafte, anerkennende, zivilcouragierte, irritierende – alltägliche Verhalten und Auftreten *vor* zweiten und dritten Personen, durch das wir prägend auf die Gesellschaft Einfluss nehmen. Dies wiederum spricht dafür, mit Blick auf die kulturelle Grundlegung der Demokratie auch zu öffentlichen *Interaktionsforen* Sorge zu tragen. Damit rücken raum- und stadtplanerische Fragen in den demokratiethoretischen Fokus, die den Begriff des Erfahrungsraumes konkreter werden lassen.

²⁰⁹² Certeau (1990), S. 46 [Übers.: R.M.].

²⁰⁹³ Certeau (1990), I, S. xl.

²⁰⁹⁴ Vgl. hierzu Roberts (2006), S. 90.

²⁰⁹⁵ Certeau (1988), S. xvii [Übers.: R.M.].

²⁰⁹⁶ Dorothee de Nève (2013), S. 124, gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der „Metapartizipation“.

²⁰⁹⁷ Vgl. oben, S. 329ff.

10.2.2. Foren ziviler Interaktion: „Open-minded space“

Dass zivile Solidarität aus Gelegenheiten der Annäherung und des Sichtbarwerdens erwächst, lässt sich nicht zuletzt mit Blick auf historische Krisenzeiten erhärten. Die beiden Weltkriege etwa führten den Menschen in den betroffenen Ländern nicht nur die Hinfälligkeit sozialer Unterschiede und Hierarchien im Angesicht geteilter Schrecken auf den Schlachtfeldern und Entbehrungen unter der Kriegswirtschaft vor Augen. Sie schufen auch Erfahrungskontexte, in denen sowohl Verletzlichkeit und Armut wie auch gesellschaftliche Hingabebereitschaft verstärkt über soziale Grenzen hinweg wahrgenommen wurden. Die in dieser Situation gewachsene Empathie schlug sich vielerorts in Plänen zur sozialstaatlichen Verstetigung ziviler Solidarität nieder.²⁰⁹⁸ In Grossbritannien etwa veröffentlichte William Beveridge unter dem Eindruck des Krieges 1942 den Report über „Social Insurance and Allied Services“, der die Institutionalisierung eines wirkungsvollen Wohlfahrtsstaats einleitete.²⁰⁹⁹ Und auch in der Schweiz wurde die am Solidarprinzip orientierte „Alters- und Hinterlassenenversicherung“ in der unmittelbaren Nachkriegszeit eingeführt.²¹⁰⁰

Solche historischen Befunde sprechen dafür, dass sich ein demokratischer *sensus communis* gerade in Situationen ausbildet und vertieft, in denen Menschen unterschiedlicher Prägung (durchaus auch buchstäblich) näher zusammenrücken und mit ihren je individuellen Ansprüchen und Leistungen für einander sichtbar werden.²¹⁰¹ In diesem Zusammenhang wird mitunter auch die sozialintegrative Bedeutung eines (obligatorischen) Bürgerdienstes – sei er ziviler oder militärischer Art – hervorgekehrt. Rousseaus Empfehlung an das korsische Volk, die Pflasterung seiner Strassen selber zu besorgen statt bloss zu finanzieren, ist ebenso vom Glauben an die sozial verbindende Wirkung allgemein verbindlicher Staatsdienste beseelt, wie der von Avenir Suisse jüngst entwickelte Vorschlag eines zivilen *und* militärischen Milizdienstes für Frauen, Männer und niedergelassene Ausländer.²¹⁰² Die Erfahrungen von

²⁰⁹⁸ Vgl. hierzu etwa Rosanvallon (2013), S. 89ff., sowie die reichhaltige empirische Studie von Scheidel (2017), insb. S. 164.

²⁰⁹⁹ Der ehemalige Labour-Politiker Richard Crossman hat in diesem Sinne den britischen Wohlfahrtsstaat einmal als „by-product of the blitz“ bezeichnet. Vgl. *New Statesman*, 28.11.2012: „Beveridge 70 years on – the welfare challenge“ (<https://www.newstatesman.com/politics/politics/2012/11/leader-beveridge-70-years-welfare-challenge> [15.1.2018]).

²¹⁰⁰ Vgl. hierzu etwa Tanner (2015), S. 313f.

²¹⁰¹ In diesen Kontext ist auch der Befund von Thomas Sander und Robert Putnam zu stellen, wonach die Terrorattacke vom 9. September 2001 in den USA insbesondere unter damals Jugendlichen nachhaltig die Bereitschaft zu politischem und sozialem Engagement gesteigert hat (vgl. Sander/Putnam (2010), S. 10ff.).

²¹⁰² Vgl. Rousseau (1964), S. 932. Der Vorschlag von Avenir Suisse betrifft die Transformation des bestehenden Militär- und Zivildienstes für Schweizer Männer in einen allgemeinen und obligatorischen „Bürgerdienst“ für beide Geschlechter und auch niedergelassene Ausländer. Er sieht Aufgabenbereiche vom Wehrdienst über Katastrophenhilfe und Zivilschutz bis zur Kranken- und Umweltpflege und der Übernahme politischer Ämter vor und könnte bis zum 70. Altersjahr erfüllt werden. Vgl. hierzu Schellenbauer (2015), insb. 153ff.

Zivildienstleistenden in Alten- und Pflegeheimen oder Asylzentren oder das Zusammenwirken von Menschen unterschiedlicher sozialer Prägung in der Armee werden in der Schweiz als wichtige Ressourcen der Verständigung über die Grenzen von Milieus hinweg verstanden, die sich ansonsten selten überkreuzen und wenig zu sagen haben. Mit Blick auf die für die Demokratie so wichtige Befähigung zum Perspektivenwechsel werden auch Forderungen nach Aufnahme eines obligatorischen „community service“ in das schulische Curriculum vorgetragen oder nach der gesetzlichen Verpflichtung von Firmen, ihre Mitarbeitenden für freiwillige Dienste an der Gemeinschaft freizustellen.²¹⁰³ Entscheidend ist bei solchen Vorschlägen weniger der Inhalt der gemeinsamen Tätigkeit als vielmehr die Gemeinsamkeit des Tätigseins. Sie gehen davon aus, dass Erfahrungen aus Gelegenheiten, mit Menschen unterschiedlicher Prägung Zeit zu verbringen und zu gestalten, nicht spurlos am Einzelnen vorbeigehen, sondern sich in Denk- und Verhaltensgewohnheiten verstetigen, die der Demokratie entgegenkommen.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die etymologische Verknüpfung von Wohnung und Gewöhnung und ihre Verbindung im griechischen ἦθος, das auch auf deren Niederschlag im Charakter verweist.²¹⁰⁴ Die zivilisierende Prägekraft der Art und Weise, wie wir mit Anderen zusammen wohnen, war von entscheidender Bedeutung für die Ende des 19. Jahrhunderts von London ausgehende Settlement-Bewegung, die Angehörige bürgerlicher Schichten in proletarische Elendsviertel ziehen liess. Sie stand ganz im Zeichen der Idee, das für die Demokratie elementare Sensorium für unterschiedliche Lebenslagen, Bedürfnisse und Weltbilder im schicht- und klassenüberbrückenden Zusammenleben zu kultivieren. Die Soziologin und spätere Friedensnobelpreisträgerin Jane Addams, die als Wegbegleiterin von John Dewey dessen Verständnis von Demokratie als „way of life“ entscheidend geprägt hat, füllte den Settlement-Gedanken um die Jahrhundertwende in der von Armutsmigration geprägten Chicagoer Near Westside mit der Einrichtung von „Hull House“ mit Leben. Hull House war eine Art Mischung aus Wohnkomplex, Kulturzentrum und Bildungsinstitution und sollte neben dem Aufbau des Selbsthilfepotentials von Armutsbetroffenen dem Abbau von Vorurteilen zwischen Bevölkerungsgruppen dienen. „He who lives near the poor“, so Addams im Rückblick auf die Erfahrungen aus dem Projekt, „he who knows the devastating effects of disease and vice, has at least an unrivaled opportunity to make a genuine contribution to their understanding“.²¹⁰⁵ Addams‘ theoretische Überlegungen zur demokratischen Funktion eines

²¹⁰³ Vgl. z.B. Barber (1984), S. 298ff., Barber (1992), S. 245ff. u. Putnam et al. (2002), S. 39.

²¹⁰⁴ Für die Aufklärung über diese Verbindungen danke ich Jérôme Léhot. Vgl. hierzu auch Reiner (1972).

²¹⁰⁵ Addams (1930), S. 406.

Zusammenlebens über Milieugrenzen hinweg kreisen dabei um den Begriff der „perplexity“. Gerade die „Verstörung“ etablierter Einstellungen und Haltungen in der alltäglichen Konfrontation mit unterschiedlichen Perspektiven leiste einer Erfahrungsvielfalt und Empathiefähigkeit Vorschub, „which are the foundation and guarantee of Democracy.“²¹⁰⁶ Statt auf einem „abgesonderten Seitenweg“ zu bleiben, gelte es daher, „sich ins Gedränge der gemeinsamen Strasse zu mischen, wo alle mitsamt der Grösse ihrer Bürden voreinander sichtbar werden“.²¹⁰⁷ Mit dem nicht nur metaphorisch gemeinten Hinweis auf die Relevanz der Strassen, die wir wählen, evoziert Addams die Frage nach der Bedeutung architektonisch-lebensräumlicher Erfahrungsarrangements für eine demokratische Kultur, um die die folgenden Überlegungen kreisen.

Öffentlicher Raum: Offenheit vs. Ordnung

In jeder Gesellschaft ist das Zusammenleben in hohem Masse durch die bauliche Strukturierung des Raumes geordnet. Während für private Räume gilt, dass ihre Gestaltung und Nutzung einem exklusiven (meist: zahlenden) Adressatenkreis vorbehalten bleibt, versprechen öffentliche Räume Zugänglichkeit für alle Gesellschaftsmitglieder und Gelegenheiten für Begegnungen unter einander Unbekannten: „Public space is space we share with strangers“.²¹⁰⁸ Dabei scheint mir mit Blick auf ihre demokratische Rolle eine idealtypische Unterscheidung zwischen zweierlei Arten öffentlicher Räume angemessen, wie sie Michael Walzer vorschlägt:²¹⁰⁹ Demnach lässt sich als „*open-minded space*“ ein solcher Raum beschreiben, der für verschiedene Aktivitäten offen ist, mitunter auch zum zweckfreien Verweilen einlädt, Unvorhergesehenem Platz einräumt und für Begegnungen und Anstösse aller Art sorgt. „*Single-minded space*“ beschreibt demgegenüber öffentliche Räume mit spezifischer Zweckbestimmung, die üblicherweise auch zu spezifischen Zwecken von Menschen aufgesucht werden. In ersterem sind wir am Bummeln und Verweilen, lassen den Blick erwartungsoffen schweifen, in letzterem bewegen wir uns bisweilen hastig bis gehetzt, fokussiert und zielstrebig. Zu ersterem gehören typischerweise Dorfplätze und Stadtparks, Märkte und Strassencafés, oft auch Schulhaus- oder Bahnhofplätze. Zu letzterem gehören in der Regel etwa Geschäftsdistrikte, Durchfahrtstrassen, Shopping-, Kultur- oder Sportzentren. Entscheidend ist, wie wir uns in diesen Räumen aufhalten und verhalten, was es *heisst*, sich da aufzuhalten, mit

²¹⁰⁶ Addams (2002), S. 7.

²¹⁰⁷ Ebd. [Übers.: R.M.].

²¹⁰⁸ Walzer (1988), S. 470. Vgl. auch Sennett (2015), S. 75: „The public realm can be simply defined as a place where strangers meet.“

²¹⁰⁹ Ich folge hier Walzer (1988), S. 470ff.

welchen Erwartungen wir sie aufsuchen, wie wir darin mit Anderen interagieren. Die Trennlinien zwischen den Beispielen verlaufen in dieser Hinsicht keineswegs scharf.²¹¹⁰ Gleichwohl stehen sie *im Prinzip* für unterschiedliche Typen des öffentlichen Neben- und Miteinanders. Open-mindedness steht für Aufgeschlossenheit gegenüber konkreten Anderen und die Disposition, sich den von ihnen ausgehenden Ansprüchen und Anstößen auszusetzen. Es steht für die Haltung des Bürgers als *cives*, der sich als einer unter den Vielen einer Zivilgesellschaft weiss, die sich miteinander auf für Jeden akzeptable Weise arrangieren müssen. Single-mindedness steht demgegenüber für Zielstrebigkeit mit Blick auf bestimmte Interessen, die durch Andere bisweilen behindert werden. Es steht für die Haltung des Bürgers als *burgensis*, der für seine privaten Unternehmungen Freiheit von Störung und Intervention erwartet.

Während sich kein Gemeinwesen eine Infrastruktur des öffentlichen Raumes leisten kann, die ganz auf den *cives* zugeschnitten ist, darf es umgekehrt doch nicht die Verkümmern einer zivilen Sensibilität im Umgang mit Dissonanzen zulassen, die mit der Vernachlässigung von Räumen der „open-mindedness“ in Kauf genommen würde. Nun standen Städtebau und Stadtplanung im Westen und nicht zuletzt im Europa des Wiederaufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg unter immensem Einfluss moderner architektonischer Visionen, zu deren Signatur, wie der amerikanische Urbanist Marshall Berman herausgehoben hat, wesentlich die Segregation und Segmentierung unterschiedlicher Lebensstile, Interessen und Erfahrungswelten gehörte.²¹¹¹ In ihrer reinsten Form sind solche Visionen vielleicht am *Congrès International d'Architecture Moderne* von 1933 und in der durch ihn veranlassten *Charte d'Athènes* aufgestellt worden, die massgeblich die Handschrift von Le Corbusier trug. Sie stehen ganz im Zeichen des Ideals einer öffentlichen Rauminfrastruktur, die nach vier sozialen Schlüsselfunktionen geordnet und eingezont ist: „Habiter, travailler, se récréer, circuler.“²¹¹² Es gelte, so Le Corbusier, mit städtebaulichen Mitteln eine rationale „Anordnung leistungsfähiger Einheiten“ zu schaffen, „von denen jede in den Dienst von Funktionen gestellt wird, die den Tagesablauf ausfüllen“.²¹¹³ Geschäftszentrum im Inneren, an der Peripherie

²¹¹⁰ Mit Michel de Certeau (1990), I, insb. Kap. VII, gilt es nochmals daran zu erinnern, wie sehr wir uns im Alltag gerade auch öffentliche Räume in anderer als der vorgesehenen Weise anzueignen vermögen. Man denke einerseits etwa an die Nutzung von Einkaufszentren und Bahnhöfen als Treffpunkte und Orte des Herumhängens, des Sehens und Gesehenwerdens, andererseits an die Effekte der Smartphonennutzung auf unsere Aufmerksamkeit für Impulse aus der Umgebung.

²¹¹¹ Berman (1988), S. 168: „Modernist architecture and planning created [...] a spatially and socially segmented world – people here, traffic there; work here, homes there; rich here, poor there; barriers of grass and concrete in between“. Zum grossen Einfluss segregativer Stadtplanungsideale in der Nachkriegszeit, vgl. auch Sennett (1992), S. 171f. u. Greenberg (2009), S. 29ff.

²¹¹² CIAM-France (1943), § 77 (S. 207).

²¹¹³ Le Corbusier (1974), S. 62.

Wohnviertel und Freizeitzone, dazwischen Grünflächen für gute Luft und ein Verkehrsnetz, das die Menschen möglichst störungsfrei von A nach B schafft.²¹¹⁴ An die Stelle von Quartieren mit ausgeprägter Spezifik, aber vielfältiger Nutzung, rücken Zonen mit uniformen Funktionen. Statt eines chaotischen Miteinanders, in dem man sich zuweilen auf die Füße tritt, gilt es Ordnung durch Trennung zu schaffen: Möglichst viel Freiheit von Störung, möglichst wenig Zwang, sich mit anderen Bedürfnissen zu arrangieren. „[A]tteindre à la liberté par l’ordre“²¹¹⁵, heisst die Losung. Wofür dabei kein Platz mehr ist, sind Räume des zufälligen Aufeinandertreffens, der Konfrontation und Irritation. Symptomatisch ist der „chirurgische“ Eingriff in das chaotische Wirrwarr der engen Gassen und Strassen, den Le Corbusiers *Plan Voisin* für den Pariser Marais vorsah.²¹¹⁶ „Mort de la rue“²¹¹⁷, heisst es da, inspiriert durch die grosse Stadterneuerung unter Haussmann im Zweiten Kaiserreich, die das Chaos des mittelalterlichen Strassengewirrs durch schnurgerade Prachtboulevards ersetzte.²¹¹⁸

Weder Le Corbusiers dystopischer *Plan Voisin* für Paris noch die Empfehlungen der *Charte d’Athènes* sind tel quel umgesetzt wurden. Doch der moderne Geist der Ordnung durch räumliche Segregation in funktionale Zonen, den sie atmen, hat sich im Städtebau des 20. Jahrhunderts niedergeschlagen: Davon zeugen die *suburbs* amerikanischer Ballungsgebiete ebenso wie die *banlieues* französischer Grossstädte oder die Trabantensiedlungen im deutschen Osten und Westen, Megaprojekte wie die Bürostadt La Défense am Rand von Paris, die Ablösung multifunktionaler Stadtzentren durch Central Business Districts, die ganz im Zeichen kommerzieller Beziehungen stehen, die Verdrängung von Quartierläden durch gigantische Einkaufszentren und der Bau breiter Schneisen für den Pendelverkehr zwischen Orten des Arbeitens, des Wohnens und der Freizeitgestaltung. Dazu kommen Phänomene wie Gated Communities für die Wohlhabenden als räumlicher Ausdruck des Verlangens, potentiell irritierende Kontakte mit Menschen aus anderen soziokulturellen Milieus zu vermeiden.²¹¹⁹

Die sozialen Kosten von Segregation und die „uses of disorder

Mit Blick auf die Kultivierung der zivilen Grundlagen der Demokratie gilt es die negativen Externalitäten solcher Tendenzen zur Segregation von Lebensräumen in Rechnung zu stellen.

²¹¹⁴ Vgl. CIAM-France (1943), §§ 38, 50 u. 59ff.

²¹¹⁵ Le Corbusier (1966), S. 203.

²¹¹⁶ Zum „chirurgischen“ im Unterschied zum „medizinischen“, vgl. Le Corbusier (1966), S. 247ff.

²¹¹⁷ Le Corbusier (1935), S. 119. Vgl. auch Le Corbusier (1960), S. 167: „Il faut tuer la rue-corridor“.

²¹¹⁸ Wobei konterrevolutionäre Lehren aus den Strassenkämpfen von 1848 für die kaiserlichen Pläne eine grosse Rolle spielten: „[N]ettoyez-moi cela“, legt Le Corbusier (1935), S. 120, Napoleon III. in den Mund, „sectionnez-moi ce maquis inaccessible, ouvrez des trajectoires aux boulets de mes canons; on verra bien si la révolte pourra surgir encore.“

²¹¹⁹ Vgl. hierzu z.B. Caldeira (2013), S. 408ff.

Dies berührt zunächst die Frage nach Formen des sozialen Ausschlusses, die durch Raumordnung bewirkt werden. Mit Verweis auf die Verdrängungseffekte einer „organisation ségrégative“ des öffentlichen Raumes hat in diesem Zusammenhang Henri Lefebvre die Forderung nach einem „Recht auf Stadt“ zum Ausdruck gebracht, mit dem vor allem die Gewährleistung der Teilhabe Aller an den Inspirationsquellen, Begegnungs- und Austauschmöglichkeiten gemeint ist, die zu den Vorzügen urbaner Dichtepunkte gehören.²¹²⁰ Er rückt damit unterschwellige Exklusions- und Segregationseffekte verschiedener Phänomene in den Blick, die allesamt die „fragmentation de l’espace social“²¹²¹ betreffen: Die finanzielle Unerreichbarkeit urbaner Bildungsangebote oder Vernetzungsgelegenheiten für Bewohner südafrikanischer *townships*²¹²², die Einrichtung „sensibler Zonen“ für Asylbewerber in der Schweiz²¹²³ oder die Ausweitung polizeilicher Wegweisungsbefugnisse für Bahnhöfe und andere zentrale Institutionen im vermeintlichen Dienste der „Freiheit der Anständigen“²¹²⁴. Solche Formen der räumlichen Marginalisierung von Teilen der Gesellschaft, so Lefebvres auf die Demokratie bezogene Warnung, haben zur Konsequenz, dass diese auch aus den „mental maps“ verschwinden, die wir unserem politischen Handeln und Entscheiden zugrunde legen.

Von der Sorge um die Sichtbarkeit der Gesellschaftsmitglieder für einander ist auch die wirkmächtige Attacke bestimmt, die Jane Jacobs etwa zeitgleich mit Lefebvre gegen eine um funktionale und soziale Entmischung besorgte Stadtplanung richtet. Darin plädiert sie für eine grössere „Diversität an Nutzungsmöglichkeiten“²¹²⁵ des öffentlichen Raumes, die wiederum bestimmte infrastrukturelle Rahmenbedingungen voraussetzt: Statt breiter Verkehrsachsen ein engmaschiges Netz kurzer Verbindungswege, das Anwohner und Besucher zu unterschiedlichen Nutzungsrouten einlädt; statt räumlicher Segmentierung nach Kaufkraft eine Mischung aus alter und neuer Bausubstanz, die verschiedenen Bedürfnissen und finanziellen Möglichkeiten entgegenkommt; statt einem ausufernden „suburban sprawl“ eine hohe

²¹²⁰ Vgl. Lefebvre (1968), S. 163.

²¹²¹ Lefebvre (1968), S. 155.

²¹²² Vgl. Huchzermeyer, Marie: „The right to the city: a theory, a slogan, a politics of everyday life“, *Democracy in Africa*, 21.11.2013 (<http://democracyin africa.org/right-city-theory-slogan-politics-everyday-life> [19.1.2018]).

²¹²³ Vgl. Osman, Ismail: „Sensible Zonen sind Teil der Hausordnung“, *Neue Luzerner Zeitung*, 1.3.2016 (<http://www.luzernerzeitung.ch/nachrichten/zentralschweiz/luzern/Sensible-Zonen-sind-Teil-der-Hausordnung;art9647,691363> [19.1.2018]).

²¹²⁴ So die vormalige St. Galler Ständerätin und heutige Bundesrätin Karin Keller-Sutter, zit. in: Moeckli, Daniel: „Es gibt kein Recht darauf, sich im Bahnhof nicht gestört zu fühlen“, *Die Wochenzeitung*, 14.8.2014 (<https://www.woz.ch/-52b8> [25.1.2018]). Zur demokratiegefährdenden Wirkung von Rayonverboten, vgl. Muster, Simon: „Bubble-Bildung auf dem Bahnhofplatz: Warum Wegweisungen im öffentlichen Raum die Demokratie gefährden“, *Das Lamm*, 28.6.2017 (<https://daslamm.ch/bubble-bildung-auf-dem-bahnhofplatz-warum-wegweisungen-im-oeffentlichen-raum-die-demokratie-gefaehrden> [11.8.2018]).

²¹²⁵ Jacobs (1992), S. 14 [Übers.: R.M.].

Siedlungsdichte, die es verunmöglicht, einander aus dem Weg zu gehen.²¹²⁶ Vor allem aber bedürfe es der produktiven Wechselwirkung zwischen einer ausgewogenen „primären“ Durchmischung von Wohn-, Arbeits-, Bildungs-, Erholungs- und Freizeittätten, die Menschen mit verschiedenen Bedürfnissen zu unterschiedlichen Zeiten „auf die Strasse“ bringen, und einer „sekundären“ Mischung an ökonomischen Angeboten und Tätigkeiten, die jene Bedürfnisse ansprechen.²¹²⁷ Solche und andere „Generatoren von Diversität“²¹²⁸, so die Annahme, stärkten mit der Sichtbarkeit verschiedener Milieugruppen für einander auch lose Banden des Vertrauens unter Menschen, die im Privaten wenig verbände. Jacobs‘ stimmungsvolles Gegenbild zum geordneten „Plan Voisin“ von Le Corbusier ist dasjenige des „sidewalk ballet“ auf der Hudson Street im multikulturellen New Yorker Greenwich Village, in dem Menschen unterschiedlichen Schlags in ihren alltäglichen Verrichtungen gleichsam nebenbei miteinander in Kommunikation treten und dabei Vorurteile und Vorbehalte abbauen.²¹²⁹ Aus der Menge „unabsichtlicher und zufälliger Kontakte auf dem Trottoir“²¹³⁰, aus den trivialen Gesprächen über das Wetter am Kiosk, aus den beiläufigen Grussgesten an bekannte Gesichter beim Besteigen des Buses, aus dem geteilten Ärger von Passanten über den Baustellenlärm könne eine Art „street acquaintance“²¹³¹ erwachsen, ein Gefühl der losen Verbundenheit auch unter Menschen, die sich ansonsten vor allem mit Misstrauen begegneten. „The sum of such casual, public contact at a local level“, so Jacobs gleichsam in Vorwegnahme von Putnams Sozialkapitalthese, „is a feeling for the public identity of people, a web of public respect and trust“.²¹³²

Jacobs‘ Plädoyer für ein vitales öffentliches Leben und ihre damit verbundene Kritik an den suburbanen „Schlafstädten“ ihrer Zeit waren von einigem Einfluss auf die Ideen des sogenannten *New Urbanism*, die in verschiedenen Ländern auch in Stadtentwicklungsprogramme zur Förderung des sozialen Zusammenhalts eingeflossen sind.²¹³³ Seit den 1980er Jahren versammelt dieses Stichwort Bestrebungen, urbanen Agglomerationsgebieten mittels architektonischem „Design“ den Geist eines zivilen

²¹²⁶ Vgl. hierzu Jacobs (1992), S. 178ff., S. 187ff. u. 200ff.

²¹²⁷ Zur entsprechenden Unterscheidung zwischen „mixed primary uses“ und „secondary diversity“, vgl. Jacobs (1992), S. 161ff.

²¹²⁸ Jacobs (1992), S. 143 [Übers.: R.M.].

²¹²⁹ Vgl. Jacobs (1992), S. 50ff.

²¹³⁰ Jacobs (1992), S. 72 [Übers.: R.M.].

²¹³¹ Jacobs (1992), S. 120.

²¹³² Jacobs (1992), S. 56.

²¹³³ Vgl. Jacobs‘ Kritik an den „semisuburbanized and suburbanized messes we create“ (Jacobs (1992), S. 445f.). Als entsprechende Stadterneuerungsprogramme zu nennen wären etwa das unter der Administration Clinton in den USA lancierte *Empowerment Zone Program*, der *New Deal for Communities* in Grossbritannien, die französische *Politique de la Ville* oder das deutsche Städtebauförderungsprogramm *Soziale Stadt*.

Miteinanders einzuhauchen.²¹³⁴ Im Zentrum stehen dabei neben dem Bemühen um soziale Durchmischung durch eine örtliche Vielfalt an Wohnformen die Realisierung und Revitalisierung öffentlicher Begegnungsorte und die Förderung von Fußgängerverkehr. Der von Aristoteles beschriebenen Tischgemeinschaft (συσσίτια)²¹³⁵ zur Vitalisierung gesellschaftlichen Austausches unter den Bürgern griechischer Stadtstaaten wird als modernes Äquivalent die öffentliche Parkanlage zugewiesen, die zu einer Vielfalt unterschiedlicher Nutzungen einlädt.²¹³⁶ Belebte Parks, so die Annahme von New Urbanists wie Philip Langdon oder Peter Katz, lassen Menschen, ohne dass sie dies suchen würden, über private Verrichtungen und Vergnügungen (am Kinderspielplatz, am Schachbrett, beim Spazieren mit dem Hund) miteinander in Kontakt und in Austausch treten, aus dem ein Bewusstsein für geteilte Interessen und Bedürfnisse und die „civic experience“ der Zugänglichkeit von Fremden erwachsen kann.²¹³⁷ Sie gehören daher zu den wesentlichen Elementen eines „open-minded space“, die mit Blick auf die Kultivierung eines vitalen Nachbarschaftslebens der Pflege bedürfen. Ähnliche Überlegungen motivieren das Bestreben, Einrichtungen für das tägliche Leben in Fußdistanz zum Wohnort zu situieren und so die städtische Anonymität durch ein Stück dörfliche Familiarität zu ersetzen: Das „Urban Village“²¹³⁸ als Gegenbild zu einer Autostadt wie Los Angeles, wo man sich für alle täglichen Verrichtungen in den hermetischen Raum des Personenwagens zurückzieht. Die „community on a pedestrian scale“²¹³⁹, so die Annahme, setzt nicht nur Zeit für Geselligkeit frei, die ansonsten häufig genug im täglichen Pendelverkehr einsam verbracht würde.²¹⁴⁰ Sie lässt uns auch eher mit Menschen in der gewohnten Umgebung vertraut werden, soweit wir ihnen in unterschiedlichen sozialen Kontexten immer wieder begegnen. Solche „Redundanz an Kontakten“ im kleinräumigen Zusammenleben, so Robert Putnam und Lewis Feldstein, generiert mit der Zeit „vielfädige Verbindungen“ zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, aus denen die zivilen Grundlagen der Demokratie hervorgehen.²¹⁴¹

²¹³⁴ Vgl. z.B. Calthorpe (1993), S. 10, Langdon (1998), S. 180f., sowie Bressi (1994), S. xxx: „By isolating people in houses and cars and by segregating households into homogeneous enclaves, the late 20th century suburban metropolis has done little to replace the urban vitality it so aggressively replaced, and little to foster desperately needed civic responsibility in our increasingly diverse society.“

²¹³⁵ Vgl. Aristoteles (1981), Pol. VII.10, 1329 a40ff.

²¹³⁶ Vgl. Ginsborg (2005), S. 120f.

²¹³⁷ Vgl. Langdon (1994), S. 22ff. u. Katz (1998), S. 183f.

²¹³⁸ Der Begriff wurde 1962 vom amerikanischen Soziologen Herbert Gans mit Bezug auf einen von italienischen Einwanderern besiedelten Bostoner Vorort geprägt (vgl. Gans (1965), S. 4).

²¹³⁹ Langdon (1994), S. 236.

²¹⁴⁰ Vgl. hierzu Langdon (1994), S. 6f.

²¹⁴¹ Putnam/Feldstein (2003), S. 277 u. 291 [Übers.: R.M.].

Ganz ähnlich tönt es schon in Alexander Mitscherlichs fulminantem Pamphlet aus den 60er Jahren gegen die „Unwirtlichkeit“ eines urbanen Lebensraumes, der die Menschen dazu verführt, einander auszuweichen.²¹⁴² Die Diagnose eines „Zerfalls des öffentlichen Bewusstseins“²¹⁴³ durch räumliche Segregation veranlasst ihn zu einem „Plädoyer für die Nahkontakte“²¹⁴⁴ in überschaubaren Nachbarschaften, in denen wir alltäglich lernen, uns miteinander zu arrangieren und auch Konflikte kompetent auszutragen. Damit ist ein Thema angeschnitten, das insbesondere Richard Sennetts Analysen zum Konnex von öffentlichem Leben und Zivilität durchzieht. Soweit sie es den Gesellschaftsmitgliedern erleichtert, einander aus dem Weg zu gehen, so Sennetts Sorge, lässt die Ordnungsidee moderner Stadtplanung auch deren Fähigkeit und Bereitschaft verkümmern, sich um die Regelung oder zumindest um die Einhegung sozialer Konflikte eigenverantwortlich zu kümmern: „[T]he cries for law and order are greatest when the communities are most isolated from other people“.²¹⁴⁵ Rufe nach staatlichen Befugnissen zur Wegweisung oder zur Einrichtung sensibler Zonen sind so gesehen zugleich Symptom und Ursache einer mangelnden Bereitschaft, sich auf Gesellschaftsmitglieder einzulassen, die nicht in etablierte Welt- oder Strassenbilder passen. Der Teufelskreis ist offensichtlich: „Je mehr man die Leute vor Andersartigkeit schützt, desto ängstlicher werden sie, desto mehr rufen sie nach strengeren Gesetzen.“²¹⁴⁶ Umgekehrt ist gerade da, wo die alltägliche Konfrontation mit unterschiedlichen Lebensformen unvermeidlich ist, nicht nur mit einem verfeinerten Gespür für die Erfordernisse einer zivilen Konfliktaustragung zu rechnen, sondern überhaupt mit einer erhöhten Bereitschaft, sich – nur schon aus Eigeninteresse – um die Voraussetzungen eines einvernehmlichen, erträglichen Zusammenlebens zu kümmern.²¹⁴⁷ Sennett erkennt hier, was er in pointierter Abgrenzung zu Le Corbusiers Ordnungsdenken die „uses of disorder“ nennt: „[I]n extricating the city from preplanned control men will become more in control of themselves“.²¹⁴⁸

Das Bedürfnis nach Schutz und Isolation vor einander deutet Sennett als Ausdruck einer „Tyrannei der Intimität“²¹⁴⁹, die er in seinem frühen Hauptwerk *The Fall of Public Man* zur Signatur der Moderne erklärt. Dabei hat das Verlangen nach Privatsphäre zur Kehrseite die

²¹⁴² Mitscherlich (1965).

²¹⁴³ Mitscherlich (1965), S. 77.

²¹⁴⁴ Mitscherlich (1965), S. 75.

²¹⁴⁵ Sennett (1970), S. 194.

²¹⁴⁶ Moeckli, Daniel, op. cit. Dazu passt der Befund, dass Misstrauen oder gar Angst gegenüber Fremden dort am meisten ausgeprägt sind, wo medial vermittelte Bilder nicht durch Erfahrungen im alltäglichen Kontakt korrigiert werden. Vgl. hierzu z.B. Heitmeyer (1998), S. 450ff., Langdon (1994), S. 76 u. Calthorpe (1993), S. 37.

²¹⁴⁷ Die politische Sozialisationsforschung bestätigt, dass mit dem Grad an sozioökonomischer Diversität auch das Mass an politischem Interesse und Engagement steigt (vgl. Jennings (2007), S. 36).

²¹⁴⁸ Sennett (1970), S. 198. Vgl. auch ebd., S. 144f.

²¹⁴⁹ Sennett (1978), S. 337.

Transformation öffentlicher Räume von Arenen des Austausches zu Szenerien des Spektakels und die Verwandlung des diskutierenden *public* zum beobachtenden *Publikum*.²¹⁵⁰ In dem Masse, in dem im Zuge von Industrialisierung und Säkularisierung die Durchdringung des Innenlebens der Menschen zunahm, so der historische Befund, ist auch ihr Verhalten in der Öffentlichkeit zunehmend von der Sorge um ungewollte Entblössung des Persönlichen begleitet, Kommunikation unter Fremden als Akt der Selbstenthüllung verstanden worden. Dies wiederum hat dem Bedürfnis Vorschub geleistet, in öffentlichen Kontexten möglichst wenig von sich preiszugeben und stattdessen in die Rolle des diskreten, isolierten Beobachters zu schlüpfen: „Isolation in the midst of visibility to others was a logical consequence of insisting on one’s right to be mute when one ventured into this chaotic yet still magnetic realm [of the public, R.M.].“²¹⁵¹ Wie auch immer man Sennetts historische Rekonstruktion bewertet: Worauf sie hinausläuft, ist die Warnung vor den sozialen Kosten eines vermeintlichen „right to be left alone“²¹⁵² im öffentlichen Raum. Wenn dieser vor allem dazu dient zu beobachten, ohne sich selber zu exponieren, still zu urteilen, ohne Konfrontationen zu wagen, zu konsumieren, ohne sich dabei zu nahe zu kommen, dann verlieren die Menschen neben der Fähigkeit zur zivilen Konfliktaustragung auch „die Anstösse, die dem Einzelnen den Sinn für die Vorläufigkeit der eigenen Überzeugungen vermitteln, den eine zivilisierte Personen haben muss.“²¹⁵³ Selbst wo, wie in dichten urbanen Räumen, die Wege von Menschen unterschiedlicher Prägung sich kreuzen, herrscht dann jene eigentümliche „Verbindung von Differenz und Indifferenz“²¹⁵⁴, die schon Tocqueville als Signatur einer Gesellschaft ohne Zusammenhalt erkannt hatte: „[Q]uant au demeurant de ses concitoyens, [l’homme] est à coté d’eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n’existe qu’en lui-même et pour lui seul“.²¹⁵⁵

Konsumzonen - Kontaktorte

Damit sind wir wieder bei der „single-mindedness“. Sennetts Warnung vor der „sinnlichen Verarmung“ und „taktilem Sterilität“²¹⁵⁶ eines „toten öffentlichen Raumes“²¹⁵⁷ und seine Sorge um die Vernachlässigung der gelebten *cité* in der gebauten *ville*²¹⁵⁸ verweisen nicht zuletzt auf das Problem einer funktionalen Engführung öffentlicher Räume auf Kommerz und Konsum.

²¹⁵⁰ Vgl. Sennett (1978), S. 14ff.

²¹⁵¹ Sennett (1978), S. 27.

²¹⁵² Sennett (1978), S. 27.

²¹⁵³ Sennett (1978), S. 296 [ bers.: R.M.].

²¹⁵⁴ Sennett (2015), S. 91 [ bers.: R.M.].

²¹⁵⁵ Tocqueville (1961), II.4.vi (S. 324).

²¹⁵⁶ Sennett (2002), S. 15.

²¹⁵⁷ Sennett (1978), S. 12 [ bers.: R.M.].

²¹⁵⁸ Vgl. zu dieser Unterscheidung jetzt insb. Sennett (2018), S. 1ff.

Von Bedeutung ist hier die Rolle solcher *privately owned public spaces* wie Einkaufszentren, Fussballstadien, Museen, Vergnügungsparks oder Flughäfen, die zwar eine öffentliche Funktion wahrnehmen aber unter privater Kontrolle stehen.²¹⁵⁹ In solchen halböffentlichen Räumen generieren die wirtschaftlichen Interessen der Eigentümer mitunter einen starken Druck zur Regulierung des Verhaltens der Nutzer. Quellen von Lärm, Schmutz oder unangenehmen Gerüchen werden als Störfaktoren möglichst verbannt, Gelegenheiten zum untätigen Herumsitzen ohne Konsumabsichten vereitelt, politisch motivierte Kundgebungen verboten.²¹⁶⁰ In dem Ausmass, in dem private Interessen den öffentlichen Raum (single-minded) als „moyen de production [et] de contrôle“²¹⁶¹ zu gestalten vermögen, schwinden Rahmenbedingungen und Gelegenheiten für unerwartete Begegnungen und Anstösse und generell für die Aufmerksamkeit auf diejenigen, die unsere Wege kreuzen. Dessen waren sich auch die Demonstrierenden im Istanbuler Gezi-Park bewusst, die im Sommer 2013 (letztlich vergeblich) den Bau eines grossen Einkaufszentrums auf der zum Verweilen einladenden Grünanlage zu verhindern versuchten.²¹⁶² Dabei stellen, wie Angela Kallhoff betont, öffentliche Räume gerade als Sphären wechselseitiger Aufmerksamkeit, Vertrauensbildung und der Erfahrung von Ebenbürtigkeit ein kollektives Gut für demokratische Gemeinwesen dar, in denen Menschen unterschiedlichen Schlags sich *gemeinsam* arrangieren müssen.²¹⁶³ Aber es gehört ja wie gesehen zur Tragik von Kollektivgütern, dass ihr Bestand von Leistungen zehrt, die zu erbringen rein ökonomisch motivierte Akteure wenig Anreiz haben.²¹⁶⁴ Die sich ausbreitenden Uhrengeschäfte in der Luzerner Altstadt, um ein Beispiel zu nennen, haben wenig Interesse am Erhalt und Unterhalt von Sitzgelegenheiten, die ihre Schaufenster versperren, dafür aber die *Geschäftigkeit* der Einkaufszone um ein Minimum an *Geselligkeit* ergänzen. Ähnlich wie Pingpongische in öffentlichen Parks, gewartete Kinderspielplätze oder lokale Postbüros lassen sie Menschen zufällig und niederschwellig in soziale Interaktion treten und produzieren dabei für die Demokratie wichtige Externalitäten an sozialem Kapital, die mit

²¹⁵⁹ Vgl. hierzu Garrett, Bradley L.: „The privatisation of cities' public spaces is escalating. It is time to take a stand“. *The Guardian*, 4.10.2015 (<https://www.theguardian.com/cities/2015/aug/04/pops-privately-owned-public-space-cities-direct-action> [13.3.2018]).

²¹⁶⁰ Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat beispielsweise 2002 ein Verbot politischer Kundgebungen im privatisierten kommerziellen Zentrum der englischen Kleinstadt Washington abgesegnet. Vgl. European Court of Human Rights: „Appleby and Others v. The United Kingdom“, 15.10.2002 (<http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-22824> [13.3.2018]).

²¹⁶¹ Lefebvre (1974), S. 35.

²¹⁶² Vgl. z.B. Gezer, Özlem u. Popp, Maximilian: „Das grosse Aufräumen“. *Der Spiegel*, 22.7.2013, S. 74f.

²¹⁶³ Vgl. Kallhoff (2011), S. 44ff.

²¹⁶⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang wiederum schon Walzer (1988), S. 474.

alleinigem Blick auf geschäftsschädigende Emissionen (Lärm, Abfall, etc.) oder mangelnde Rentabilität leicht vernachlässigt werden.²¹⁶⁵

Der amerikanische Soziologe Ray Oldenburg hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung sogenannter „Third Places“ für eine vitale demokratische Zivilgesellschaft hervorgehoben. Gemeint sind leicht zugängliche Orte ausserhalb von Wohn- und Arbeitsstätten, die Menschen zu Begegnung und Austausch einladen, ohne darob schon die Förderung ziviler Tugenden zu ihrer vorrangigen Zweckbestimmung zu erheben.²¹⁶⁶ „Third places, that is, are not constructed as such.“²¹⁶⁷ Sie stehen im Zeichen von Unterhaltung oder Erholung, Sport oder Spiel und erbringen ihre sozialintegrative Leistung gleichsam nebenbei. Man kann hier an Cafés und Pubs denken, an Mittagstische und Quartiertreffs, an kleine Buchhandlungen oder Buvetten, auch an öffentliche Fussball- oder Pétanquefelder.²¹⁶⁸ Es sind solche „public gathering places“²¹⁶⁹, die zentral und zugänglich gelegen sind, die aufzusuchen nichts oder wenig kostet, die Menschen unterschiedlichen Schlags ansprechen, an denen man auf bekannte und unbekannte Gesichter trifft. Man hält bei ihnen an für einen Schwatz, für einen Drink, für ein Spiel, kann in ihnen herumhängen, begegnet einander als Menschen ohne gleich und primär Kunde zu sein.²¹⁷⁰ Und vergleichbar den Salons und Kaffeehäusern der Aufklärungszeit, in denen die sozialen Grenzen und Hierarchien der feudalen Gesellschaft wenig galten, sind es Orte, an deren Schwelle man soziales Prestige und Stigma abstreift, um sich auf jene pure „Geselligkeit [...] *unter Gleichen*“²¹⁷¹ einzulassen, die Georg Simmel als demokratische Erfahrung beschrieben hat. „A third place is a ‘mixer‘ [and] a leveler“, so Oldenburg, „that transforms those who own delivery trucks and those who drive them into equals“²¹⁷². Schon an der Tatsache, dass totalitäre und autoritäre Regimes von jeher bemüht waren, Orte der ungezwungenen Geselligkeit als potentielle Brutplätze politischer Subversion einzudämmen, lässt sich die Bedeutung solcher „outposts of the public domain“²¹⁷³ für die Vitalität demokratischer Gemeinwesen ablesen.²¹⁷⁴ Diese zehrt auch und gerade von niederschweligen Gelegenheiten für ihre Bürger, in der Konfrontation mit anderen Lebensformen, Sorgen und Interessen ein Bewusstsein sowohl für

²¹⁶⁵ Vgl. Putnam/Feldstein (2003), S. 294: „Claims about the economic benefits of privatization or consolidation in [...] urban spaces [...] need to be evaluated in the light of social-capital ‘externalities’, or we risk signing away vital community resources before we fully recognize their worth.“

²¹⁶⁶ Oldenburg (1999), S. 20.

²¹⁶⁷ Oldenburg (1999), S. 36.

²¹⁶⁸ Für weitere Beispiele, vgl. Oldenburg (1999), S. 20 u. Oldenburg/Brissett (1982), S. 269f.

²¹⁶⁹ Oldenburg (1999), S. 23.

²¹⁷⁰ Oldenburg/Brissett (1982), S. 269 u. Oldenburg (1995), S. 163.

²¹⁷¹ Simmel (2001), S. 184 [Hervorhebung im Original].

²¹⁷² Oldenburg (1999), S. xviii, 23 u. 25.

²¹⁷³ Oldenburg (1999), S. 83.

²¹⁷⁴ Vgl. Oldenburg (1999), S. 66ff.

die Standortgebundenheit der eigenen Weltsicht zu erlangen, als auch für das Viele, was sie mit vermeintlich ganz anders Denkenden verbindet. Umso bedeutsamer sind solche Chancen auf unerwartete und ungezwungene Begegnungen von Angesicht zu Angesicht, je bequemer und einfacher es wird, sich in mediatisierten „Echokammern“ zu bewegen, in denen wir uns bloss von Unseresgleichen in unseren Vorurteilen bestätigen lassen.²¹⁷⁵ Und umso wichtiger ist es gerade auch aus demokratietheoretischer Sicht, das Augenmerk auf – gesteuerte oder ungesteuerte – Tendenzen zur Gentrifizierung und Kommerzialisierung von Stadträumen zu legen, in denen zwischen lukrativen Wohnräumen und Geschäftsinteressen der Platz für die einfache Beiz knapp wird.²¹⁷⁶

Gemeinsame Prämisse der auf den letzten Seiten ins Spiel gebrachten raumsoziologischen Theorieansätze ist letztlich die Annahme eines bestimmenden Einflusses des Habitats auf den Habitus: Die Qualitäten und Anreize unseres Lebensraumes prägen kulturelle Gewohnheiten entscheidend mit, die die Demokratie als Lebensform stabilisieren. Als demokratisches Erfordernis erweist sich dabei im Besonderen das Vorhandensein öffentlicher Räume, die sich durch Zugänglichkeit, „Begegnungs- und Kommunikationsfreundlichkeit“²¹⁷⁷ auszeichnen und gewährleisten, dass die Menschen, die politisch ihr Zusammenleben gemeinsam zu regeln haben, auch im Alltag vor- und füreinander sichtbar bleiben. Das Alltägliche, Spektakelfreie, Niederschwellige ist hier wichtig. Gewiss haben öffentliche Räume – von der Place de la Révolution über den Tiananmen-Platz bis zum Zucotti-Park – seit je her eine grosse Rolle gespielt bei der Mobilisierung unter dem Banner demokratischer Ideale. Doch abseits solcher grosser Bühnen, so meine ich, gilt es eben auch den kleinen Foren Sorge zu tragen, in denen wir tagtäglich mit Menschen, die wir uns nicht aussuchen können, beiläufig und ungezwungen in Interaktion und Kommunikation treten. Wo die Gelegenheiten für eine solche „casual, unencumbered sociability“²¹⁷⁸ fehlen oder rar sind, so die Annahme, steht es auch um die kulturelle Verankerung ziviler Werte wie Toleranz, Solidarität und Gemeinsinn nicht zum Besten. Menschen, denen die Anstösse und Provokationen eines öffentlichen Lebens erspart bleiben, „werden in ihrer Entwicklung gehemmt. Den Wunden aus vergangenen Erfahrungen, den Stereotypen, die sich im Gedächtnis eingegraben haben, können sie nichts entgegenstellen.“²¹⁷⁹ Auf eine demokratische Zivilgesellschaft zu setzen heisst demnach – ich

²¹⁷⁵ Vgl. hierzu z.B. Krasodomski-Jones, Alex: „Talking to Ourselves? Political Debate Online and the Echo Chamber Effect“. *Demos*, September 2016 (<https://www.demos.co.uk/project/talking-to-ourselves> [26.1.2018]).

²¹⁷⁶ Ich denke hier zum Beispiel wiederum an die fortschreitende Verdrängung günstiger Cafés und Bars in der Luzerner Altstadt durch auf den Tourismus fokussierte teure Uhrengeschäfte.

²¹⁷⁷ Feldtkeller (2012), S. 104.

²¹⁷⁸ Oldenburg (1995), S. 162.

²¹⁷⁹ Sennett (1992), S. 201.

wiederhole mich – nicht nur, zivile *Formen* des Verhaltens in ihrer Banalität zu würdigen, sondern auch die Bedeutung unscheinbarer ziviler *Foren* der Interaktion anzuerkennen. So unterschiedliche Phänomene wie die Markierung sensibler Zonen für bestimmte Bevölkerungsgruppen, die Privatisierung ganzer Innenstädte, die Zunahme des motorisierten Individualverkehrs, die Errichtung von Gated Communities oder die kommerzielle Verdrängung von Third Places geben vor diesem Hintergrund Anlass zur Sorge um den kulturellen Nährboden der Demokratie.

Die zuletzt angestellten raumplanerischen Überlegungen haben an die Schwelle zum Problem der offiziellen Pflege einer demokratischen Kultur herangeführt. Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, auf welchen Wegen öffentliche Institutionen und Akteure dazu beitragen, kulturelle Grundlagen des demokratischen Zusammenlebens zu festigen. Die Frage geht von der Annahme aus, dass zu den demokratiepädagogischen Erfahrungsräumen mehr gehört als die alltäglichen *Kontexte*, in denen wir als Mitglieder einer *zivilen Gesellschaft* voreinander sichtbar werden und aufeinander einwirken. Sie lenkt den Blick auf das von institutionellen Spielregeln, amtlichen Routinen und offiziellen „Gesten“ geprägte *Setting*, durch das uns das *staatliche Gemeinwesen* die Selbstverständlichkeiten eines zivilen Zusammenlebens vor Augen zu halten vermag. Dieses Setting genauer auszuloten und als wesentliches Element einer demokratischen Kultur auszuweisen, ist das Ziel der folgenden, abschliessenden Überlegungen.

10.3. Zur stabilisierenden Funktion staatlicher Gesten

Es gehört zu den Grundannahmen republikanischer Klassiker wie Machiavelli, Rousseau oder Kant, dass staatliche Institutionen und Gepflogenheiten dazu beitragen, den „esprit social“ ihrer Gesellschaftsmitglieder zu kultivieren.²¹⁸⁰ Ihr Verweis auf die pädagogische Wirkkraft der „Staatsverfassung“ zielt dabei über das schulische Erziehungswesen hinaus und rückt ein weites Wirkungsfeld in den Fokus, das ein staatliches Gemeinwesen nicht unbeackert lassen sollte,

²¹⁸⁰ *Machiavelli* verweist in diesem Zusammenhang wiederholt darauf, dass „gute Gesetze“ gute Bürger hervorbringen. Vgl. z.B. Machiavelli (2000), I.4.1 (S. 17): „[L]i buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi“. *Rousseau* versteht den „esprit social“ der Citoyens mitunter als Produkt rechtlicher Institutionen (vgl. Rousseau (2010), II.7 (S. 93)). Und selbst bei *Kant* heisst es, dass von einer „gute[n] Staatsverfassung [...] allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist“ (Kant (1912c) ZcF, AA VIII, S. 366).

dem an der „Cultur“ der zivilen Grundlagen des Zusammenlebens gelegen sein muss.²¹⁸¹ Diese republikanischen Anstösse aufnehmend – und dabei wiederum an das Erbe Tocquevilles, Deweys und Gramscis anschliessend – möchte ich im Folgenden plausibel machen, dass zu den Elementen einer demokratischen Kultur auch die Erscheinungsweise des Staates gehört, mithin die „Gesten“ und „Botschaften“, die er gleichsam „von oben herab“ kommuniziert.²¹⁸² Schlaglichter sollen dabei ebenso auf die Symbolkraft eines demokratischen Institutionengefüges fallen wie auf die Verhaltensroutinen von Amtsträgern und die öffentliche Formensprache, derer sich die *res publica* bedient.

10.3.1. Institutionelle Erfahrungsräume als Lernumgebung

Die Funktion der Spielregeln, nach denen wir anerkanntermassen unser wirtschaftliches, soziales und politisches Handeln richten, erschöpft sich nie bloss darin, dieses in sanktionsbewehrte Grenzen zu zwingen. Vielmehr fungieren Regeln immer auch als Kommunikationsmittel und Signalgeber, über die wir etwas lernen: Darüber etwa, wie sich Andere mutmasslich verhalten werden, welche Werte und Ideale im sozialen Umgang gepflegt werden und mit welchen Erwartungen und Zumutungen wir selber konfrontiert sind. Dass institutionellen Regelsystemen neben ihrem Zwangscharakter in diesem Sinne immer auch eine Orientierungsfunktion zukommt, gehört zu den zentralen demokratiethoretischen Lehren des „new institutionalism“ von Elinor Ostrom, aber auch von Deweys oder Gramscis pädagogischen Überlegungen.²¹⁸³ Politische und rechtliche Institutionen gälte es demnach nicht bloss als repressive Instrumente zur *Kompensation* allfälliger Defizite an demokratischem Gemeinsinn zu betrachten, sondern auch als produktive und im weiteren Sinne pädagogische Instanzen, die zur *Sozialisation* von Citoyens entscheidend beizutragen vermögen.²¹⁸⁴ Das Gewaltenteilungssystem und die föderale Zuteilung von Befugnissen, Bürgerrechtsregime und Mitbestimmungsprozeduren, Umverteilungs- und Finanzausgleichsmechanismen, Kataloge politischer und sozialer Grundrechte und dergleichen transportieren und bestimmen, mit Claus Offe gesprochen, „ein Verständnis dessen, um was es im politischen System geht“²¹⁸⁵ und

²¹⁸¹ Vgl. Kant (1912a) IaG, AA VIII, S. 26.

²¹⁸² Im vorhergehenden Kapitel sollte deutlich geworden sein, dass von Gramsci, Dewey und neotocquevillianischen Autoren wie Ostrom neben der sozialisatorischen Rolle der Zivilgesellschaft auch die pädagogische Funktion institutioneller Arrangements und politischer Symbolbestände hervorgehoben wird (vgl. oben, S. 329ff., 341 u. 349).

²¹⁸³ Vgl. z.B. Ostrom (1990), S. 89ff., Dewey (1984b), S. 103, ders. (1988c), S. 294, Gramsci (1991ff.), Bd. 7, H. 13, §11, S. 1548, u. ebd. Bd. 4, H. 6, §84, S. 777.

²¹⁸⁴ Vgl. hierzu z.B. Seubert (2002), S. 127 u. 139 u. Seubert (2005), S. 146f.

²¹⁸⁵ Offe (2008), S. 51 [Übers.: R.M.].

fungieren als „heimliches Curriculum mit formativen Wirkungen“²¹⁸⁶ auf ein staatsbürgerliches Bewusstsein für politische Verantwortlichkeiten und Zumutungen. Es sind Elemente eines historisch gewachsenen, von Menschen geprägten Institutionensystems, das als „learning environment“²¹⁸⁷ auf die Denk- und Handlungsdispositionen der Menschen zurückwirkt.²¹⁸⁸

Übungsfelder

Zunächst einmal ist in diesem Zusammenhang an „institutionelle Ermutigungs- oder Entmutigungseffekte“²¹⁸⁹ zur demokratischen Mitwirkung zu denken, die auf die politischen Kompetenzen, Präferenzen und Präferenzbildungsmuster der Bürger entscheidenden Einfluss ausüben. Das demokratische Institutionengefüge kann entsprechend als *Übungsfeld* betrachtet werden, auf dem sich privatwohlorientierte Bourgeois zu gemeinwohlorientierten Citoyens ausbilden. Autoren wie Machiavelli und Rousseau, Tocqueville und Mill, Whitman und Arendt haben dem hoffnungsvollen Gedanken Ausdruck verliehen, dass mit Gelegenheitsstrukturen zur politischen Mitgestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens von der kommunalen bis zur staatlichen Ebene die Sensibilität und das Verantwortungsbewusstsein der Bürger für kollektive Herausforderungen gestärkt würden. Ausgehend von diesem Gedanken ist die Möglichkeit der endogenen Stabilisierung der Demokratie in Aussicht gestellt worden: „Once the participatory system is established“, so etwa Carol Pateman, „it becomes self-sustaining because the very same qualities that are required of individual citizens if the system is to work successfully are those that the process of participation itself develops and fosters“.²¹⁹⁰ In seinem Plädoyer für eine *Starke Demokratie* kritisiert Benjamin Barber im Anschluss an Rousseau politische Repräsentation als eine Form der Verantwortungsdelegation und setzt demgegenüber auf eine Reihe institutioneller Reformen, die den direktdemokratischen Einfluss der Bürger stärken sollen.²¹⁹¹ Deren Einbezug in politische Sachfragen und Sachgeschäfte, so wiederum die stabilisatorische These, trage entscheidend zur Ausbildung von Motiven, Kompetenzen und Haltungen bei, von denen ein demokratisches Gemeinwesen zehrt. Institutionen demokratischer Teilhabe erscheinen hier als Kernstück eines gestuften Erziehungsprogramms: In einem ersten

²¹⁸⁶ Roth (2009), S. 43.

²¹⁸⁷ Offe (2008), S. 51.

²¹⁸⁸ Diese Sicht kontrastiert mit derjenigen von Autoren wie Ronald Inglehart und Christian Welzel, die „demokratische Institutionen mehr als Konsequenz denn als Voraussetzung einer demokratischen Massenkultur“ betrachten (Inglehart/Welzel (2003), S. 76 [Übers.: R.M.]).

²¹⁸⁹ Seubert (2005), S. 146.

²¹⁹⁰ Pateman (1970), S. 25.

²¹⁹¹ Vgl. Barber (1984), S. 145f. (zur Kritik an politischer Repräsentation) u. S. 267ff. (zu Vorschlägen für institutionelle Reformen). Zu Rousseaus Kritik an der „idée des Représentans“ vgl. Rousseau (2010), III.15 (S. 208ff.).

Schritt restituieren sie einen „Sinn für zivile Macht“²¹⁹² und Wirksamkeit, dessen Schwinden empirischen Analysen zufolge zu einem guten Teil für eine Zunahme politischer Apathie verantwortlich ist.²¹⁹³ In einem zweiten Schritt schärfen sie den Blick für belastbare Problemlösungen, der vor populistisch-plebiszitären Engführungen schützt und stärkt „den Wirklichkeitssinn ebenso sehr wie die Kompromissfähigkeit“.²¹⁹⁴ Sie fungieren, mit Claus Offe und Ulrich Preuss gesprochen, gleichsam als Mechanismen zur Raffinierung „roher“ zu „reflektierten“ Präferenzen, in die sachliche Erwägungen, künftige Erwartungen und die Perspektiven Anderer Eingang gefunden haben.²¹⁹⁵ Dieses transformative Potenzial entfalten partizipative Institutionen, so die Annahme, am ehesten in sozialen Nahbereichen, wo die Betroffenheit von kollektiven Entscheidungen unmittelbar spürbar wird. Daher der Fokus der partizipativen Demokratietheorie auf entsprechende institutionelle Arrangements auf lokaler Ebene: Etwa auf Gelegenheiten zur deliberativen Mitwirkung an der Erarbeitung kommunaler Haushalte, aber auch auf Mitbestimmung am Arbeitsplatz, auf Nachbarschaftsversammlungen oder auf den „demokratischen Charme ‘kleiner‘ Gesellschaftsverträge“²¹⁹⁶ beispielsweise mit Kindertagesstätten oder Schulen.²¹⁹⁷

Man kann hier auf den schweizerischen Kontext verweisen, in dem immer wieder betont wird, wie viel die Stabilität des halbdirekt-demokratischen Systems Gelegenheitsstrukturen zur politischen Mitwirkung zu verdanken hat.²¹⁹⁸ Der Finger wird dabei zum einen auf gemeinsinnfördernde Effekte der institutionalisierten Möglichkeit gelegt, auf mehreren föderalen Ebenen periodisch sachpolitisch mitzubestimmen: Volksinitiativen oder Referenden, so der empirische Befund, tragen in hohem Masse nicht nur zur Aufklärung der Bürger über kollektive Problemlagen, Herausforderungen und Lösungsstrategien bei, sondern veranlassen auch zu vielen informellen Diskussionen über politische Kontroversen, in denen die Sensibilität für andere Ansprüche und Perspektiven und die Bereitschaft zur kritischen Problematisierung der eigenen Position gestärkt wird.²¹⁹⁹ Zum anderen wird des Öfteren auf die Bedeutung des „Milizgedankens“ verwiesen, der – in Gemeinderäten, Zweckverbänden, Rechnungsprüfungskommissionen usw. – vielfältige Gelegenheiten bietet, nebenamtlich politische Verantwortung zu übernehmen und dabei Anreiz schafft, mit anders Denkenden an

²¹⁹² Taylor (2001), S. 24.

²¹⁹³ Weber (2012), S. 236.

²¹⁹⁴ Kohler (2015), S. 38.

²¹⁹⁵ Vgl. hierzu Offe/Preuss (2003), S. 194f.

²¹⁹⁶ Roth (2009), S. 41.

²¹⁹⁷ Vgl. hierzu z.B. Pateman (1970), Kap. 3 u. Barber (1984), Kap. 10.

²¹⁹⁸ Vgl. z.B. Linder (2006), S. 23ff.

²¹⁹⁹ Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf die reichhaltige Masterarbeit von Lena Bueche: *Zur Vereinbarkeit von Volksinitiative und deliberativer Demokratie*. Zürich, 2016.

kollektiv tragfähigen Kompromissen zu schmieden.²²⁰⁰ Besorgte Stimmen geben in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass mit der langsamen Erosion des Milizsystems auch die Grundlage einer politischen Konsens- und Kompromisskultur schwinde, von der die Stabilität des demokratischen Miteinanders zehrt.²²⁰¹ Sie warnen, so meine ich, mit einigem Recht davor, die Bedeutung eines partizipativen Institutionengefüges (und seiner Nutzung) für eine demokratische Kultur zu unterschätzen.

Orientierungsräume

Politische Institutionen sind aber nicht allein als Gelegenheitsrahmen und Übungsfelder für die Mitgestaltung des Gemeinwesens in den Blick zu nehmen, sondern auch als „geronnene Muster des Handlungsraums Politik“²²⁰², die normative Selbstverständlichkeiten symbolisch repräsentieren. Mit John Rawls wäre entsprechend darauf verwiesen, dass ein gerechter und effizient funktionierender demokratischer Rechtsstaat, der zivile Werte glaubhaft vertritt, selber einen Erfahrungskontext bildet, der Spuren im politischen Denken und Handeln der Bürger hinterlässt.²²⁰³ Seine Institutionen fungieren als *Orientierungsräume*, die ein „implizites Ethos“²²⁰⁴ ausdrücken und anzeigen, unter welchen normativen „Leitideen“ das gesellschaftliche Zusammenleben stehen soll. Ein demokratisches Institutionengefüge tritt den Bürgern in diesem Sinne auch als Symbolraum mit mentalitätsbildender Kraft gegenüber. Diese Kraft mag schon daher rühren, dass die institutionell transportierten „Botschaften“²²⁰⁵ die Gesellschaftsmitglieder in ihrem ethischen Selbstverständnis „ansprechen“ und in ihrem Willen bestärken, für ein entsprechend organisiertes Gemeinwesen einzustehen. Nicht minder bedeutsam sind aber die von politischen Institutionen nahegelegten Rückschlüsse auf das Verhalten Anderer: Spieltheoretisch gesprochen ist mit der Bereitschaft zur Fortführung sozialer Kooperation auch über politische Niederlagen hinweg in dem Mass zu rechnen, in dem politische Institutionen glaubhaft machen, dass diese Bereitschaft allgemein sozial verankert ist. Neben einer verlässlichen staatlichen „Erzwingungskapazität“²²⁰⁶ ist hier die Einschätzung von Bedeutung, wie weit die institutionell kommunizierten Werte für Andere „Sinn machen“

²²⁰⁰ Vgl. z.B.: Neuhaus, Christina: „Freiwillige vor!“. *Neue Zürcher Zeitung*, 11.1.2018 (<https://www.nzz.ch/meinung/freiwillige-vor-ld.1346307> [9.2.2018]).

²²⁰¹ Vgl. z.B.: Müller, Andreas: „Bürgerstaat und Staatsbürger. Milizpolitik zwischen Mythos und Moderne“. *Avenir Suisse*, 13.1.2015 (<https://www.avenir-suisse.ch/publication/buergerstaat-und-staatsbuerger-milzpolitik-zwischen-mythos-und-moderne> [9.2.2018]).

²²⁰² Göhler (1997), S. 26.

²²⁰³ Vgl. z.B. Rawls (2001), S. 117.

²²⁰⁴ Seubert (2002), S. 138. Zum „Ethos der öffentlichen Institutionen“ als Stütze ziviler Tugenden vgl. schon Böckenförde (1978), S. 36.

²²⁰⁵ Rothstein/Stolle (2008), S. 283 [Übers.: R.M.].

²²⁰⁶ Offe (2004), S. 39.

und eine moralische Bindungskraft entfalten²²⁰⁷ und inwiefern das Institutionensystem den Bürgern Anlass gibt „nach den Regeln zu spielen“ oder zu Korruption verleitet.²²⁰⁸

Mit Blick auf die Input- oder „*Repräsentationsseite*“²²⁰⁹ der Demokratie haben schon die Väter des „political culture“-Ansatzes die Stabilität dieses Regimetyps abhängig gemacht von der glaubwürdigen Vermittlung eines „democratic ‘myth‘“²²¹⁰ über die Responsivität politischer Entscheidungsträger. Ungeachtet der Realität politischer Partizipation müsse das demokratische Institutionensystem zumindest symbolisch zum Ausdruck bringen, dass die politische Elite *im Prinzip* der Kontrolle der Bürger unterstehe.²²¹¹ Vor diesem Hintergrund lässt sich mit Piotr Sztompka auf das „Paradox der Demokratie“ verweisen, dass das stabilitätsgenerierende Vertrauen der Bürger in diese Regierungsform gerade der „Institutionalisierung von Misstrauen“²²¹² gegenüber politischer Macht bedarf, wie es durch periodische Wahlen und Amtszeiten, Gewaltenteilung und Rechenschaftspflichten, die konstitutionelle Verpflichtung auf Bürgerrechte oder eine unabhängige mediale Öffentlichkeit zum Ausdruck kommt.²²¹³ Die Erfahrung der glaubwürdigen Verteidigung solcher Institutionen und ihres verlässlichen Funktionierens bestärkt die Bürger in ihrer Bereitschaft, auch dann zum demokratischen *System* zu halten, wenn sie sich in einzelnen politischen *Entscheidungen* auf der Verliererseite wiederfinden. Gerade vor dem Hintergrund der Erosion eines allgemein geteilten Wertekanons vermag wenigstens die schiere symbolische Bekräftigung legitimer Dissens- und Veränderungschancen jenes Minimum an ziviler Loyalität zu stiften, von dem die Stabilität demokratischer Gemeinwesen zehrt.²²¹⁴ James Tully hat in diesem Zusammenhang mit Blick auf multikulturelle Gesellschaften hervorgehoben, wie sehr schon das institutionalisierte Versprechen auf Berücksichtigung im politischen Entscheidungsprozess zur Bindung an eine demokratische Grundstruktur beiträgt, die komunitäre Loyalitäten übersteigt.²²¹⁵ Umgekehrt bereitet allein schon die Symbolkraft von Versuchen zum Rückbau demokratischer Institutionen den Boden für einen ressentimentgeladenen Rückzug politischer Minderheiten in die strategische Verwaltung bedrohter Interessen oder gar für ihren Rückgriff auf Mittel der Gewalt.²²¹⁶

²²⁰⁷ Vgl. hierzu Offe (2001a), S. 275f. u. 289, sowie Seubert (2002), S. 139.

²²⁰⁸ Vgl. Stolle/Rothstein (2007), S. 121 u. Rothstein/Stolle (2008), S. 283 u. 287f.

²²⁰⁹ Stolle/Rothstein (2007), S. 120 [Hervorhebung: R.M.].

²²¹⁰ Almond/Verba (1963), S. 485. Ähnlich auch Dahl (2005), S. 316, der von einem „democratic creed“ spricht.

²²¹¹ Vgl. Almond/Verba (1963), S. 481.

²²¹² Sztompka (1997), S. 16. Vgl. auch ders. (1999), S. 141.

²²¹³ Sztompka (1997), S. 16ff.

²²¹⁴ Vgl. Dubiel (1994c), S. 184.

²²¹⁵ Vgl. z.B. Tully (2009), S. 100ff.

²²¹⁶ Vgl. Dubiel (2006), S. 270.

Auch in diesem Zusammenhang lässt sich auf die stabilisierende Wirkung von Elementen des demokratischen Institutionengefüges der Schweiz verweisen. Mit Georg Kohler kann hier von einem „transzendenzaversen“ Integrationsmodell²²¹⁷ gesprochen werden, das staatsbürgerliche Zusammengehörigkeit weniger durch die Kultivierung ethnisch-kultureller Gemeinsamkeiten als durch die institutionell verbürgte Aussicht auf einen politischen Streit stiftet, in dem die Stimmen der potenziell Betroffenen Gehör finden sollen. Zu diesem Modell gehört neben dem Versprechen auf sachpolitische Mitwirkung durch Volksinitiativen die Referendumsfähigkeit parlamentarischer Beschlüsse, die den frühzeitigen Einbezug kontroverser Kräfte in langwierigen Vernehmlassungsverfahren veranlasst.²²¹⁸ Dazu gehört die Einbindung aller politisch massgeblichen Parteien in die Regierungsverantwortung im Zeichen einer „Konkordanz“, die nicht geteilte inhaltliche Überzeugungen, wohl aber den geteilten Willen zur Zusammenarbeit mit dem politischen Gegner verlangt.²²¹⁹ Dazu gehört aber auch eine „Kultur des Föderalismus“²²²⁰, die unterschiedlichen regionalen Bedürfnissen Rechnung trägt und auf subsidiäre Regelung politischer Herausforderungen setzt.²²²¹ Soweit solche Institutionen neben ihrer Normierungs- immer auch eine Orientierungsleistung über die ungebrochene Geltung ziviler Selbstverständlichkeiten erbringen, gilt es sie als konstitutive Elemente einer demokratischen Kultur zu würdigen.

Daran schliesst sich die Frage nach allfälligen Sozialisations- und Bildungswirkungen an, die von der Output- oder „*Implementationsseite*“²²²² der Demokratie zu erwarten sind. Man kann hier etwa an den Sicherheitsapparat denken, an die Justiz, die Gesundheitsvorsorge, die soziale Absicherung oder das Bildungssystem. Auch solche Institutionenkomplexe sind nicht nur als Regulatorien für zivile und soziale Sicherheit, Chancengleichheit und eine selbständige Lebensführung von demokratietragender Bedeutung, sondern auch als Träger von Botschaften darüber, welche Werte und Ideale in der jeweiligen Gesellschaft hoch gehalten werden. Eine unparteiliche und speditive Gerichtsbarkeit, „farbenblinde“ und effektive Polizeiarbeit oder sozial durchlässige und qualitativ hochstehende Bildungsinstitutionen zeichnen das Bild einer Gesellschaft, in der „man“ davon ausgehen kann, als Bürger unter Absehung ethnischer oder sozialer Stigmata Gegenleistungen zu erhalten, die die eigenen Leistungen rechtfertigen. Zugleich geben sie Anlass zum Vertrauen darauf, dass auch „die Anderen“ nach den als fair

²²¹⁷ Kohler (2013), S. 121.

²²¹⁸ Kohler (2013), S. 137 u. Lübke (2001a), S. 42f.

²²¹⁹ Vgl. Villiger (2009), S. 202ff. u. Linder (2006), S. 26ff.

²²²⁰ Linder (2006), S. 25.

²²²¹ Vgl. Villiger (2009), S. 47ff.

²²²² Stolle/Rothstein (2007), S. 120 [Hervorhebung: R.M.].

empfundenen Regeln spielen. Umgekehrt wird die Erfahrung von Voreingenommenheit und Diskriminierung sowie Ineffizienz im Kontakt mit staatlichen Institutionen nicht nur den zynischen Rückzug in die Verteidigung privater oder kommunitärer Interessen veranlassen, sondern auch den Generalverdacht nähren, dass die Mitbürger sich ähnlich verhalten. Dass die Wahrnehmung institutionellen Versagens und korrupten Staatshandelns eine allgemeine politische „Kultur der Korruption“²²²³ nährt, in der demokratischer Gemeinsinn einen schweren Stand hat, ist eine empirisch gut gestützte Tatsache.²²²⁴ Sie spricht dafür, das staatliche Institutionengefüge auch als sozialisatorischen Erfahrungsraum und kulturelle Ressource der Demokratie in den Blick zu nehmen.

Es gilt hier nicht zuletzt an die Signal- und Symbolwirkung sozialstaatlicher Institutionen zu denken, von denen gemeinhin weniger das Absehen von sozialen Differenzen erwartet wird, als gerade ihr redistributiver Ausgleich. Mit Günter Frankenberg gesprochen können sie in ihrer jeweiligen Ausgestaltung als Ausdruck einer „grundlegenden Konvention“ verstanden werden, die implizit an die Verpflichtung der Bürger auf „zivile Solidarität“ erinnert, mithin auf die wechselseitige Gewährleistung eines Anspruchs auf die materiellen Voraussetzungen zur effektiven und ebenbürtigen Teilhabe am sozialen und politischen Leben.²²²⁵ Soweit der Sozialstaat diese Botschaft glaubhaft vermittelt und zivile Solidarität zu einem „kulturellen Erfahrungstatbestand“²²²⁶ werden lässt, ist ihm seinerseits eine latente zivilisierende Funktion zuzumuten: Wer sich im Kontakt mit staatlichen Instanzen als vollberechtigtes Mitglied einer Solidargemeinschaft anerkannt erfährt, hat allen Grund zu verantwortungsvollem Verhalten gegenüber dem Gemeinwesen und den Mitbürgern. Aus diesem Blickwinkel wäre die neokonservative These zu relativieren, wonach die Delegation von Solidarleistungen an staatliche Agenturen den staatsbürgerlichen Sinn für soziale Mitverantwortung und zivilgesellschaftliches Engagement schwäche.²²²⁷ Sie unterschätzt den Beitrag staatlicher

²²²³ Vgl. Miller et al. (2001).

²²²⁴ Im UNDP-Entwicklungsreport von 2002 zu Bosnien und Herzegowina heisst es beispielsweise: „For the average citizen, therefore, it seems that corruption has broken down all barriers and dictates the rules of life. That is not very different from saying that they interpret life in terms of corruption. As long as bureaucratic practice remains unreformed and there is a lack of transparency and accountability in public business, this will continue to be the case. People will use whatever mechanism they think will bring them an advantage and those in office will take advantage of that in their turn“ (UNDP (2002), S. 27).

²²²⁵ Vgl. Frankenberg (1995), insb. S. 37ff. u. Frankenberg (1997), S. 52 u. 200ff. Émile Durkheim verwies in diesem Zusammenhang schon in den Anfangszeiten des institutionalisierten Wohlfahrtsstaats auf die Vervielfältigung von „occasions où [l'État] a pour charge de nous rappeler au sentiment de la solidarité commune“ (Durkheim (1930), S. 207).

²²²⁶ Lamla (2005), S. 121.

²²²⁷ Vgl. hierzu Lessenich/Mau (2005), S. 258f. Die Gegenprobe zu dieser These liefern die skandinavischen Länder, wo ein starker Sozialstaat und eine vitale Zivilgesellschaft sich produktiv zu ergänzen scheinen (vgl. hierzu z.B. Joas (2001), S. 16).

Institutionen zur Kultivierung normativer Selbstverständlichkeiten, auf die die Demokratie muss setzen können.²²²⁸

In diesem Zusammenhang ist der empirische Befund der vergleichenden Wohlfahrtsforschung aufschlussreich, wonach in Ländern mit einem ausgesprochen selektiven Sozialsystem, das potentielle Empfänger von Unterstützungsleistungen einer akribischen Bedürftigkeitsprüfung unterzieht, typischerweise auch das Niveau „generalisierten Vertrauens“ gegenüber den Mitbürgern eher tief ist.²²²⁹ Eine institutionell verankerte Logik des Betrugsverdachts und der Kontrolle (im Verbund mit einer sensationalistischen medialen Berichterstattung über Fälle von Sozialbetrug), so der vermutete Zusammenhang, signalisiert den Bürgern in einer Gesellschaft zu leben, in der a priori mit dem Missbrauch von Solidarität zu rechnen ist. Sie nährt auf diese Weise eine politische Kultur des Misstrauens, in der institutionelle Gängelung und Versuche privater Vorteilmahme sich wechselseitig provozieren und Friktionen zwischen vermeintlichen „Nettoempfängern“ und „Nettozahlern“ wachsen.

Gesten und Gesichter des Staates

In dem eindrücklichen Drama „I, Daniel Blake“ von 2016 haben der britische Regisseur Ken Loach und sein Drehbuchautor Paul Lafferty die Symbolwirkung des Sozialstaates zum Thema gemacht. Der Protagonist wird darin nach einem Herzinfarkt trotz ärztlichem Arbeitsverbot von den Behörden als nicht sozialhilfeberechtigt eingestuft und angehalten, sich um Arbeit zu bemühen, damit er Arbeitslosenhilfe bekomme. Der begabte und humorvolle Schreiner Daniel Blake gerät dabei in die Mühlen einer gesichtslosen, inhumanen und ineffizienten Bürokratie. Sein Bemühen um die dialogische Klärung seines konkreten Falls prallt ab am kalten, direktiven Gesprächsstil von Sachbearbeiterinnen, die ihn als anonymen Bitt- und Antragssteller behandeln. Weil er sich nicht mit der digitalen Welt arrangieren kann und an den kryptischen Antragsformularen scheitert, werden ihm die Unterstützungszahlungen eingestellt. Für eine Anhörung zum Rekurs muss er wochenlang auf den Anruf eines „Entscheidungers“ warten, der seinerseits nicht zu erreichen ist. Blake muss fast sein gesamtes Hab und Gut verkaufen, um wenigstens noch seine Rechnungen bezahlen können. Als er schliesslich einen Termin erhält,

²²²⁸ Man denke in diesem Zusammenhang an die Mythisierung des *National Health Service* und seines Versprechens einer unentgeltlichen, bedürfnisgerechten Grundversorgung in Grossbritannien, die in seiner pompösen Inszenierung als Wahrzeichen nationaler Identität an der Eröffnungsfeier der olympischen Sommerspiele von London 2012 zum Ausdruck kam (vgl. Rásonyi, Peter: „Der Briten Liebe und Leid“. *Neue Zürcher Zeitung*, 10.2.2015, S. 7).

²²²⁹ Vgl. zum Folgenden Rothstein/Stolle (2008), S. 289ff. u. Seubert (2009a), S. 226ff.

erleidet er einen zweiten Herzinfarkt, an dem er stirbt. In der Hand hält er den Spickzettel mit einem vorbereiteten Plädoyer, das vorzutragen ihm nicht mehr vergönnt war:

„Ich bin weder ein Klient, ein Kunde, noch ein Leistungsempfänger. Ich bin kein Drückeberger, kein Schnorrer, kein Bettler und kein Dieb. Ich bin weder eine Sozialversicherungsnummer noch ein Pünktchen auf dem Bildschirm. Ich habe meine Beiträge gezahlt, niemals einen Penny zu wenig, und bin stolz darauf. Ich werfe mich nicht vor anderen in den Dreck, aber schaue meinem Nächsten in die Augen und helfe ihm, wenn ich kann. Ich akzeptiere und suche keine Almosen. Ich heiße Daniel Blake. Ich bin ein Mensch, kein Hund. Als solcher verlange ich mein Recht. Ich verlange respektvoll behandelt zu werden. Ich, Daniel Blake, bin ein Bürger, nichts mehr und nichts weniger.“²²³⁰

Loachs akribisch recherchierter Film ist eine Parabel auf den britischen Sozialstaat, dem unter der Sparpolitik von Camerons Schatzkanzler George Osborne etappenweise gut 30 Milliarden Pfund entzogen worden sind.²²³¹ Dabei rückt er nicht nur die prekäre Lage von Menschen am Rande der kapitalistischen Gesellschaft in den Blick, sondern gerade auch die Relevanz der Art und Weise, in der staatliche Institutionen sich ihnen zeigen. Daniel Blakes Worte offenbaren, dass ihn letztlich die Erfahrung zermürbt hat, im Kontakt mit den anonymen Behörden vom selbstbewussten Bürger zum paternalistisch behandelten Bittsteller degradiert zu werden. Dazu kommt das Gefühl, im Strudel von fehlenden Zuständigkeiten, anonymen Hotlines und verpassten Fristen Orientierung und Handlungsfähigkeit verloren zu haben. Sein Plädoyer weist mahnend darauf hin, dass die von institutionellen Akteuren ausgehenden Signale ein wirkmächtiges Bild von den normativen Selbstverständlichkeiten der Gesellschaft vermitteln. Zu erwarten wäre die Vermittlung der Anerkennung des Gegenübers als eines verantwortlichen Subjekts, das nicht nur Direktiven erhält, sondern auch Rechtfertigungen und Gelegenheiten, sich zu erklären. Die Erreichbarkeit von Amtsstellen auf verschiedenen medialen Kanälen, die Vollständigkeit und Verständlichkeit ihrer mündlichen und schriftlichen Kommunikation, die Möglichkeit zur Einsichtnahme in öffentliche Dokumente, die Effizienz der Bearbeitung von Anliegen usw. gehören so gesehen elementar zur Kultur eines demokratischen Institutionengefüges, dessen Adressaten, wie Daniel Blake, sich als vollwertige „Bürger, nichts mehr und nichts weniger“, respektiert wissen wollen.

Dies bedingt nicht nur eine entsprechende personelle und finanzielle Ausstattung. Es verweist auch auf das Ethos der Amtsträger, in deren Gestalt staatliche Institutionen letztlich den

²²³⁰ „I am not a client, a customer, nor a service user. I am not a shirker, a scrounger, a beggar, nor a thief. I'm not a National Insurance Number or blip on a screen. I paid my dues, never a penny short, and proud to do so. I don't tug the forelock, but look my neighbour in the eye and help him if I can. I don't accept or seek charity. My name is Daniel Blake. I am a man, not a dog. As such, I demand my rights. I demand you treat me with respect. I, Daniel Blake, am a citizen, nothing more and nothing less.“

²²³¹ Vgl. Mueller, Benjamin: „What Is Austerity and How Has It Affected British Society?“ *The New York Times*, 24.2.2019 (<https://www.nytimes.com/2019/02/24/world/europe/britain-austerity-may-budget.html> [5.4.2019]).

Bürgern gegenüber treten. Michael Lipsky hat in diesem Zusammenhang hervorgehoben, in welchem Ausmass unser Bild des Staates und seiner Verbindlichkeiten und Versprechungen durch das routinierte Handeln von „street-level bureaucrats“ geprägt wird, also etwa von Lehrern, Polizistinnen, Zivilstandsbeamten, Richterinnen, Sozialarbeitern oder dem Personal an den Schaltern öffentlicher Ämter, die dem staatlichen Gemeinwesen ein Gesicht verleihen: „[T]he decisions of street-level bureaucrats, the routines they establish, and the devices they invent to cope with uncertainties and work pressures, effectively *become* the public policies they carry out.“²²³² Eine Begegnung mit öffentlichen Angestellten ist gleichsam „an instance of policy delivery“²²³³, worin ein Ermessensspielraum offenbar wird, der durch regulatorische Vorgaben nie ganz zu schliessen sein wird. Er betrifft eine gewisse „intervening and discretionary role“²²³⁴ bei der Zuweisung von finanziellen Mitteln oder personalem Support, bei der Gewährung von Aufschüben, bei der Entscheidung über Sanktionen usw. Er verweist auf amtsethische Zumutungen wie die Bereitschaft zur Ausklammerung persönlicher Vorurteile und Affiliationen, das delikate Balancieren zwischen professioneller Abgrenzung und Nahbarkeit oder das sorgfältige Abwägen zwischen persönlicher Initiative und Unparteilichkeit. Die kalte Distanziertheit der Behörden, mit denen Daniel Blake zu tun hat, ist das eine Extrem eines möglichen Spektrums amtlichen Routineverhaltens, an dessen anderem Ende die korrupte Verandelung staatlicher Beamten mit dem eigenen Milieu oder wirtschaftlichen Kräften steht. Dazwischen liegt die unabtretbare Verantwortung Einzelner, den allgemeinen demokratischen Rechtsrahmen dezidiert zu verteidigen ohne darob die Sensibilität für die partikularen Umstände seiner Adressaten zu verlieren. Zu konzedieren, dass sich Spielräume amtlichen Verhaltens nicht schliessen lassen, bedeutet nicht schon anzunehmen, dass ein demokratisches Gemeinwesen der Willkür seiner Amtsträger auf Gedeih und Verderben ausgeliefert sei. Es bedeutet aber die wichtige Rolle derjenigen anzuerkennen, die ihm nach aussen eine feste Gestalt und ein menschliches Gesicht verleihen. Sie sind es, die den Bürgern letztlich die Verbindlichkeit und Verlässlichkeit der Werte signalisieren, um derentwegen es sich lohnt, ihm treu zu bleiben: „In short, they hold the keys to a dimension of citizenship.“²²³⁵

²²³² Lipsky (2010), S. xiii [Hervorhebung im Original].

²²³³ Lipsky (2010), S. 3.

²²³⁴ Lipsky (2010), S. xix.

²²³⁵ Lipsky (2010), S. 4.

10.3.2. Politische Symbolkultur als Orientierungsrahmen

Die Ausführungen zur kulturellen Prägekraft, die von demokratischen Institutionen und dem Routineverhalten institutioneller Akteure ausgeht, haben die Unterscheidung von zweierlei Perspektiven auf das Wirken staatlicher Regelungen und Handlungen nahegelegt. Die eine betrifft ihre manifesten Ziele und die Steuerungsleistungen, die sie erbringen, die andere ihre latent vermittelten Botschaften und Orientierungsleistungen. Eine *instrumentelle* Ebene politischer Wirksamkeit, auf der etwas bezweckt wird, ist von einer *symbolischen* oder dramaturgischen Ebene zu unterscheiden, auf der etwas zum Ausdruck kommt.²²³⁶ In ihrer symbolischen Dimension, so lässt sich behaupten, fungieren demokratische Institutionen und Handlungsrouninen gleichsam als „Evidenzgeneratoren“²²³⁷ und Medien der Gewohnheitsbildung, die latente zivile Selbstverständlichkeiten erfahrbar und lebendig machen. In dieser Hinsicht gehören sie ganz wesentlich zum kulturellen „Erfahrungsraum“ der Demokratie.

Riten, Mythen, Bilder

Die Annahme einer „Doppelung“²²³⁸ der politischen Realität in die Dimensionen der Steuerung und der Orientierung lässt sich etwa mit Blick auf die Institution allgemeiner Wahlen und die Wahlkämpfe in ihrem Vorfeld plausibel machen, die ja nicht nur der Rekrutierung politischen Führungspersonals dienen, sondern immer auch als *Rituale* zur Bekräftigung des „democratic creed“²²³⁹ fungieren, wonach die informierte Entscheidung aller Bürger von Bedeutung sei für die Geschicke der Gesellschaft.²²⁴⁰ Gemeindeversammlungen oder die beiden kantonalen Landsgemeinden in der Schweiz sind nicht nur Anlässe zur basisdemokratischen Entscheidungsfindung, sondern zugleich auch Plattformen zur rituellen Inszenierung eines kollektiven Selbstverständnisses der Bürgerinnen und Bürger als Autoren der gesellschaftlichen Ordnung. Auch öffentliche Auftritte gewählter Verantwortungsträger dienen nicht nur der Verkündung oder Verteidigung spezifischer politischer Programme und Vorhaben, sondern sind immer auch Gelegenheiten zur rhetorischen Beschwörung demokratischer Errungenschaften oder zur Bekräftigung ziviler Glaubensbekenntnisse, die

²²³⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung z.B. Göhler (1997), S. 21ff. u. Göhler (2002), S. 232ff.

²²³⁷ Dörner (2002), S. 29.

²²³⁸ Offe (1976), S. VIII.

²²³⁹ Dahl (2005), S. 316.

²²⁴⁰ Vgl. hierzu im Besonderen Dörner (2002), S. 27ff.

Formelemente religiöser Riten enthalten.²²⁴¹ Selbst die Polizeipräsenz bei politischen Demonstrationen dient nicht bloss dem Schutz der Anwesenden, sondern inszeniert und transportiert in ihrer jeweiligen Art (versteckt oder vordergründig, unbewaffnet oder martialisch inszeniert) ein spezifisches Verständnis der Beziehung zwischen der Staatsgewalt und den Bürgern.²²⁴² Der amerikanische Sozialanthropologe David Kertzer hat in diesem Zusammenhang die Allgegenwart und die sozialintegrative Bedeutung politischer Rituale in modernen Gesellschaften hervorgehoben, standardisierter Sequenzen symbolisch aufgeladener Handlungen also, durch die wir – als Teilhaber oder Beobachter – uns der ungebrochenen Geltung normativer Grundlagen des Zusammenlebens vergewissern und über deren (Nach-)Vollzug wir uns mit Anderen verbunden wissen.²²⁴³ Über die rituelle, zeremonielle Bekräftigung geteilter Bestände ziviler Ideale, so die auf Durkheim zurückgehende These, bleiben auch in säkularen Gesellschaften „elementare Formen des religiösen Lebens“ erhalten.²²⁴⁴

Auf der Klaviatur symbolischer Gesten haben demokratische Staaten seit jeher gespielt und zwar dann, wie es scheint, besonders intensiv, wenn es demokratische Errungenschaften gegen vergangene oder drohende politische Gegenmodelle zu verteidigen galt. Eine wichtige Rolle spielt hierbei eine von offizieller Seite alimentierte republikanische Kultur der sinnstiftenden Erinnerung und Erzählung, mithin der Mobilisierung politischer *Mythen*.²²⁴⁵ In Frankreich etwa hat sich seit der Revolutionszeit ein eigentlicher „culte de la République“²²⁴⁶ rund um den „quatorze juillet“, die „tricolore“, die „marseillaise“ und andere mythisch besetzte Symbole entwickelt, die Pierre Nora als „lieux de mémoire“ beschrieben hat: Schwundformen eines kollektiven Gedächtnisses, die im Verweis auf ein ursprüngliches „milieu de mémoire“ noch Emotionen zu mobilisieren, ein „spirituel républicain“ zu alimentieren vermögen, das die Bastille- und Tuileriestürmer von ehemals entfachten.²²⁴⁷ Die Vereinigten Staaten kennen mit der Mythisierung historischer Ereignisse wie der Boston Tea Party, dem Unabhängigkeitskrieg

²²⁴¹ Vgl. in diesem Zusammenhang Robert Bellahs berühmt gewordene Analyse von Antrittsreden amerikanischer Präsidenten, die ihn auf die Verankerung und Wirkmächtigkeit einer „Zivilreligion“ im amerikanischen politischen Leben schliessen liess (Bellah (1967)).

²²⁴² Vgl. hierzu mit interessanten Hinweisen zu diesbezüglichen Unterschieden zwischen Deutschland und Grossbritannien etwa Lübke (1987a), S. 200f.

²²⁴³ Vgl. hierzu Kertzer (1988), S. 1ff. u. 61ff.

²²⁴⁴ Vgl. Durkheim (1960), S. 610: „Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d’entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité. [...] de là, des cérémonies qui, par leur objet, par les résultats qu’elles produisent, par les procédés qui y sont employés, ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses.“

²²⁴⁵ Zum Begriff des politischen Mythos als „sinnstiftende Erzählung“, vgl. Hein-Kircher (2007), S. 26f.

²²⁴⁶ Vgl. z.B. Willaime (1985), S. 19f.

²²⁴⁷ Vgl. Nora (1984), S. 651, sowie mit kritischem Bezug auf das Konzept der Erinnerungsorte Kreis (2010), S. 328.

oder dem Konvent von Philadelphia eine vergleichbare Erinnerungskultur. Dazu zieht sich in Washington vom Kapitol über das Weisse Haus bis zum Lincoln Memorial ein „Band demokratischer Repräsentationsarchitektur“²²⁴⁸, die bewusst an das republikanische Erbe der Antike anknüpft. Vor allem aber zeugen die Ubiquität rhetorischer Topoi von demokratischer Mission und Opferbereitschaft, die rituelle Gestaltung nationaler Feiertage oder die Sakralisierung der Texte der Founding Fathers von einer Art zivilreligiöser Aura, die die amerikanische Demokratie umgibt.²²⁴⁹ Für den Kontext der Schweiz wäre in diesem Zusammenhang auf die Wirkmächtigkeit von Ursprungsmythen rund um das Rütli, den Bundesbrief oder die Tellsaga zu verweisen, die eine Art „Kosmogonie der Eidgenossenschaft“²²⁵⁰ ebenbürtiger Bundesgenossen im Zeichen der gemeinsamen Verteidigung kommunaler Selbstbestimmung gegen externe Autoritätsanmassungen konstituieren.²²⁵¹ Ihre politische Mobilisierung im 19. Jahrhundert war von prägender Wirkung nicht nur für das republikanische „nation building“ unter der „genossenschaftliche[n] Idee“²²⁵², die um Selbstverantwortung, Subsidiarität, Milizkultur und politische Konkordanz kreiste.²²⁵³ Sie haben auch den von Ernest Renan ins Spiel gebrachten demokratischen Topos der „Willensnation“ genährt, die nicht durch ethnische, sprachliche oder religiöse Gemeinsamkeiten zusammengehalten wird, sondern durch den aus der Erfahrung erfolgreicher Konfliktbewältigung gestärkten Willen, über alle kulturellen Differenzen hinweg kollektive Herausforderungen gemeinsam anzugehen.²²⁵⁴

Zur orientierungsstiftenden Mythisierung von Ereignissen oder Personen gesellen sich Versuche zur Verankerung einer spezifisch demokratischen *Ikono-graphie*. Schon im antiken Athen ist mit dem neuen Ideal „isonomer“, gleichwertiger Teilhabe aller Vollbürger am Gemeinwesen eine eigene profane Denkmalästhetik im öffentlichen Raum entstanden, zu der etwa Darstellungen der Mörder des Tyrannen Hipparch gehörten, der Heroen der zehn attischen

²²⁴⁸ Vorländer (2003a), S. 13.

²²⁴⁹ Vgl. hierzu wiederum Bellah (1967), sowie schon die Ausführungen von Warner (1962), S. 5ff. zur zivilreligiösen Bedeutung des amerikanischen *Memorial Day*.

²²⁵⁰ Saurma (1986), S. 143.

²²⁵¹ Zum „Hirtenelement“ als „demokratisches Element der ‘alten Schweiz‘“, vgl. Reszler (1999), S. 257. Zur antifeudalistischen konservativen „Ideologie“ der Bewahrung in den eidgenössischen Talgenossenschaften, vgl. Bergier (1988), S. 315ff. Zur widersprüchlichen Rolle der mythischen Tellfigur als antiaristokratischer Freiheitskämpfer und als Legitimitätsstifter für das aristokratische Ancien Régime vgl. ders. (1988), S. 401ff.

²²⁵² Vgl. hierzu Villiger, Kaspar: „Das Wesen der Talgenossenschaft prägt noch immer unser Verhalten. Auszüge aus der 1.-August-Rede von Bundesrat Kaspar Villiger auf dem Rütli“. *Neue Zürcher Zeitung*, 2.8.2000, S. 14.

²²⁵³ Vgl. hierzu Kohler (2015), S. 31ff. u. Villiger (2009), S. 33, 45 u. 202.

²²⁵⁴ Renan (1996), S. 236, schreibt 1882 mit Bezug auf die Schweiz: „La Suisse, si bien faite, puisqu’elle a été faite par l’assentiment de ses différentes parties, compte trois ou quatre langues. Il y a dans l’homme quelque chose de supérieur à la langue: c’est la volonté. La volonté de la Suisse d’être unie, malgré la variété de ses idiomes, est un fait bien plus important qu’une similitude souvent obtenue par des vexations.“ Zum Topos der Schweiz als „Willensnation“, vgl. z.B. Kohler (2013), S. 133ff. u. Maissen (2015), S. 142ff.

Phylen oder der allegorischen Figuren der Demokratia und des Demos von Athen. Vorhaben zur monumentalen Würdigung lebender Einzelner stiessen demgegenüber gerade im Bewusstsein um die innere Labilität einer von populistischer Mobilisierung durch starke Männer bedrohten Staatsform vermehrt auf Widerstand. Aristokratische Opulenz sollte bis zu einem gewissen Grad durch egalitäre Restriktion ersetzt werden.²²⁵⁵ Das revolutionäre Frankreich hat in das symbolische Vakuum nach dem Verschwinden der Person des Königs die weibliche Allegorie der Marianne mit dem Freiheitssymbol der Phrygenmütze gesetzt, die der vermeintlichen Abstraktheit der neuen Regierungsform eine neue Emotionalität verleihen sollte.²²⁵⁶ Eine Emotionalität, die durch die Institution von republikanischen Feierlichkeiten und „bals populaires“ zusätzlich genährt wurde, die den „rapport [...] entre sociabilité et citoyenneté“²²⁵⁷ erlebbar machen sollten. In Mexiko wurde unter der Ägide von Bildungsminister Vasconcelos von Künstlern wie Diego Rivera oder David Siqueiros die Kunstform des „muralismo“ geprägt, die auf riesigen Wandbildern in öffentlichen Gebäuden der Bevölkerung die Errungenschaften der Revolution und die Verheissungen einer demokratischen Gesellschaft sinnhaft vor Augen stellte.²²⁵⁸ Ein interessantes Beispiel ist in diesem Zusammenhang auch das Amt des „Reichskunstwarts“ in der Weimarer Republik, das mit dem Auftrag zur „künstlerische[n] Formgebung des Reichs“²²⁵⁹ in Architektur, Staatssymbolik und amtlicher Grafik verbunden war.²²⁶⁰ Edwin Redslob, der es bekleidete, hatte darin der neu entstandenen Republik eine Art „Corporate Identity“ zu verleihen.²²⁶¹ „[Ü]berall da, wo [...] der Gedanke der deutschen Republik greifbar hervortreten“ kann, so Redslob, galt es „eine Atmosphäre zu schaffen, an der jeder teilhaben will“.²²⁶² Eine „stille Reformtätigkeit [...] bei der Neugestaltung der Hoheitszeichen, der amtlichen Drucksachen, der Urkunden, Münzen, Medaillen, Abzeichen, Fahnen u. dgl.“²²⁶³ sollte die obsolet gewordenen Sinnbilder der kaiserlichen Macht durch neue Ausdrucksformen ersetzen, die den Bürgern den demokratischen Charakter des Staates im alltäglichen Kontakt mit ihm vor Augen zu führen

²²⁵⁵ Vgl. hierzu Hölscher (2003), S. 32ff.

²²⁵⁶ Von der Ikone des Sieges der Werte der „République“ über die Monarchie hat sich diese Marianne-Figur im Verlaufe der Jahrzehnte zum inklusiven Symbol und zum leeren Signifikanten für die „Grande Nation“ entwickelt, der zunehmend auch von der nationalistischen Rechten besetzt werden konnte. Vgl. zu dieser Metamorphose insbesondere Agulhon (1979), S. 21ff. u. Agulhon (1989), S. 277ff. sowie Schulz (2003), S. 74ff. u. 88ff.

²²⁵⁷ Ihl (1996), S. 389.

²²⁵⁸ Vgl. hierzu Stein (1994), Kap. 5 u. Lozano/Rivera (2008), Kap. II mit Abbildungen der *murales* im mexikanischen Bildungsministerium und der Escuela Nacional Preparatoria.

²²⁵⁹ So der Titel einer von Edwin Redslob (1927) anlässlich einer gleichnamigen Ausstellung im Reichstag veröffentlichten Broschüre.

²²⁶⁰ Vgl. hierzu Welzbacher (2009), S. 148ff.

²²⁶¹ Vgl. Welzbacher (2010), S. 17.

²²⁶² Redslob, Edwin: „Die Inszenierung der Republik“. *Vossische Zeitung*, 12.4.1925, Erste Beilage.

²²⁶³ So der Innenminister Wilhelm Külz (1927), S. 4.

vermochten. Schlichtheit, Bescheidenheit, Unaufdringlichkeit und Sachlichkeit einer „neuen demokratischen Ikonographie“²²⁶⁴ samt schwarz-rot-goldener Flagge sollten zum Ausdruck bringen, dass nunmehr Vernunft und Zurückhaltung statt Heroismus und Opulenz zu den leitenden Kategorien des politischen Miteinanders gehörten. Statt „Heil dir im Siegerkranz“ sollten in der neuen Hymne „Einigkeit und Recht und Freiheit“ besungen werden.²²⁶⁵ Dazu wurde eine alljährliche Verfassungsfeier „in wahrhaft volkstümlicher Weise“²²⁶⁶ um den für Besucher offenen Reichstag initiiert mit der Idee, diesen „zum Gründungsbau der Demokratie zu stilisieren [und] eine Festkultur der Republik im Staatswesen zu verankern“.²²⁶⁷

Dass die meisten dieser Gesten weder in der Bevölkerung noch in der Beamtenschaft auf grosse Resonanz stiessen, stützt berechtigte Zweifel an der stabilisatorischen Wirksamkeit einer staatlich alimentierten demokratischen Symbolpolitik von „oben“, für deren Verständnis „unten“ in der Gesellschaft die Voraussetzungen fehlen.²²⁶⁸ Es spricht dafür, dass eine demokratische Kultur nur aus dem produktiven Wechselspiel von offiziellen Orientierungsangeboten und zivilgesellschaftlicher Alltagspraxis entstehen kann. Während dieser Vorbehalt allein bloss die *Wirksamkeit* einer mit Ritualen, Mythen und einer bestimmten Ikonographie verbundenen politischen Symbolkultur betrifft, wiegt ein anderer Einwand schwerer, der ihre prinzipielle *Angemessenheit* für die Demokratie in Zweifel ziehen lässt.

Verschleierung, Verabsolutierung, Vergewisserung

Eine erste Variante dieser Kritik folgt dem Verdacht, dass mit der Mobilisierung von Schlagworten, Narrativen, Ritualen, Inszenierungen oder Bildern eine blossе Fassade der Demokratie aufrechterhalten wird, die ihre eigentliche Aushöhlung kaschiert. Murray Edelman hat in diesem Sinne lange vor dem Aufkommen der Rede von Politainment und Postdemokratie den ideologiekritischen Blick auf den „symbolischen Gebrauch von Politik“ gerichtet, der sie

²²⁶⁴ Vorländer (2003a), S. 19.

²²⁶⁵ Vgl. Klein, Winfried: „Wer sind wir, und was wollen wir dazu singen?“ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14.9.2012 (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/vom-deutschlandlied-zur-nationalhymne-wer-sind-wir-und-was-wollen-wir-dazu-singen-11878854-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_1 [2.4.2018]).

²²⁶⁶ Külz (1927), S. 4.

²²⁶⁷ Welzbacher (2009), S. 199.

²²⁶⁸ Tatsächlich führt die historische Forschung, wie Welzbacher (2009), S. 164, hervorhebt, das langfristige Scheitern der Weimarer Republik auch und gerade auf die ungenügende Demokratisierung des Beamtenapparates zurück. Vgl. hierzu den zeitgenössischen Befund von Kurt Tucholsky (2002), S. 168f.: „Mit dem Beamten alten Stils kann man keine Republik begründen. Mit diesen Universitätsrektoren nicht, die ungestraft den toten Reichspräsidenten verhöhnern, indem sie keine würdigen Trauerfeiern ansetzen [...]; mit diesen Richtern nicht, die [...] in ihrer Gesamtheit bei den politischen Strafprozessen nicht den Anspruch auf leidenschaftslose Objektivität erheben dürfen, deren Richtersprüche also entsprechend zu werten sind. Hier ist zu reformieren. Eine ‘Walther Rathenau-Strasse’ allein macht nichts, solange der Geist des Mannes allein in seinen Büchern bleibt.“

für die Bürger zum „Zuschauersport“²²⁶⁹ degradiere: „The expressive and symbolic functions of the polity are [...] a blind for oligarchic rules“.²²⁷⁰ Fern davon, die enthusiastische Verteidigung demokratischer Verhältnisse gegen ihre Verächter zu veranlassen, diene ihre inszenatorische Bekräftigung nur der „symbolischen Beschwichtigung ihrer vermeintlichen Nutzniesser“ und provoziere einen „politischen Quietismus“ der Vielen, der die Wenigen ungestört ihren konkreten politischen Einfluss ausüben lässt.²²⁷¹ „A dramatic symbolic life among abstractions thereby becomes a substitute gratification for the pleasure of remolding the concrete environment.“²²⁷² Symbolische Politik erscheint aus dieser Warte als bloße „Ersatzpolitik“, demokratische *Inszenierung als Verschleierung* einer oligarchischen Realität, als „strategische Kommunikationsverzerrung zu Herrschaftszwecken“²²⁷³. Für eine Regierungsform, die auf die aufgeklärte und kritische Beteiligung der Bürger setzt, so die kritische Pointe, wirken „Symbole als Rationalitätsersatz“²²⁷⁴ und stelle die Mobilisierung verführerischer Bilder, Mythen oder Rituale letztlich eine Form der Selbstverleugung dar.

Eine zweite Variante des Unangemessenheitsvorwurfs erinnert mit Walter Benjamin an die „Ästhetisierung des politischen Lebens“²²⁷⁵ in totalitären Gesellschaften, an die akribisch inszenierten Parteitage, die Paraden und Aufmärsche, an Fahnenmeere und die Omnipräsenz von Führerbildern, an die Mobilisierung von Mythen und rhetorischen Topoi im Dienste eines Einheitsphantasmas.²²⁷⁶ Hier geht es um *Inszenierung als Verabsolutierung* partikularer politischer Zwecke und Ausmerzungen von Spannungen und Kontroversen, deren Anerkennung gerade zur Demokratie gehört. Mit den totalitären Liturgien im Zeichen „schlafwandlerischer Verbundenheit“ darf diese daher weder mitgehen noch könnte sie mithalten.²²⁷⁷ Die Leere des Ortes politischer Macht, worin von Lefort und Gauchet die Signatur des Demokratischen vermutet worden ist, geht einher mit einer Entleerung des Arsenal symbolischer Repräsentation. Die moderne Demokratie ist aus dieser Sicht „wesentlich ikonoklastisch“²²⁷⁸ und hat weder dem Glanz der Monarchie noch den ästhetischen Stilmitteln totalitärer Diktaturen

²²⁶⁹ Edelman (1985), S. 5 [Übers.: R.M.].

²²⁷⁰ Edelman (1985), S. 19f.

²²⁷¹ Edelman (1985), S. 3 u. 22 [Übers.: R.M.] u. Edelman (1971), S. 22f.

²²⁷² Edelman (1985), S. 9.

²²⁷³ Meyer (1992), S. 185.

²²⁷⁴ Edelman (2005), S. 27.

²²⁷⁵ Benjamin (1963), S. 42.

²²⁷⁶ Vgl. hierzu z.B. Vorländer (2011), S. 66ff.

²²⁷⁷ Vgl. hierzu Rivière (1988), S. 98: „Dépourvue de *communion somnambulique* de type fasciste ou de trances khadafistes, la ritologie de l'Occident moderne risque d'être atteinte du même ennui que les vêpres dans l'Église catholique d'il y a quarante ans“ [Hervorhebung: R.M.].

²²⁷⁸ Manow (2008), S. 8.

viel entgegenzustellen.²²⁷⁹ Der „Verzicht auf eine bündige ästhetische Repräsentation“²²⁸⁰ ist demnach zugleich peinliches Manko und oberstes Gebot. Der Rückgriff auf die „legitimationsheischende Kraft“²²⁸¹ politischer Riten, Mythen und Bilder, von deren Unverzichtbarkeit noch Durkheim überzeugt war, ist im demokratischen Kontext ebenso müßig wie verfehlt.

Ohne die beiden Gefahren der Verschleierung und der Verabsolutierung zu bagatellisieren, gilt es gleichwohl der stabilisierenden Funktion einer demokratischen Symbolkultur Rechnung zu tragen. Soweit die affektive Bindung an sie „in hohem Masse von der Form- und Ausdrucksseite der Politik abhängig“ ist, sind auch „politische Demokratien“, so Karl Rohe, „auf ästhetische Ausstattungen und symbolische Politiken angewiesen. Sie können sich nicht einfach darauf verlassen, dass sich Legitimitätseinstimmungen von selbst einstellen, wenn die Inhalte stimmen“.²²⁸² In den Blick rückt damit die Bedeutung von *Inszenierung als Vergewisserung* über das Geteilte und Vorausgesetzte, mithin als Medium zur Kultivierung der normativen Grundlagen, auf denen die demokratische Form des Zusammenlebens fußt. Politische Symbole und symbolische Praktiken „verdichten die grundlegenden Werte und Ordnungsvorstellungen eines Gemeinwesens zu Anschauungsgehalten, sie halten sie auf diese Weise für die Bürger sichtbar präsent.“²²⁸³ Zu einer demokratischen Kultur gehört demnach nicht nur die „Verinnerlichung“ ziviler Regeln und Prinzipien durch die Gesellschaftsmitglieder, sondern auch ihre „Veräusserlichung“ in Ritualen, Narrativen und Bildern.²²⁸⁴ Zwar verbietet sich die autoritative Durchsetzung einer einheitlichen „Formensprache“²²⁸⁵ für ein politisches Regime, das die ergebnisoffene *Selbstverständigung* seiner Bürger zum leitenden Prinzip erhebt. Doch zehrt die Orientierungskraft auch dieses Prinzips von Beständen einer politischen Symbolkultur und ihrer relativen *Verselbständigung* gegenüber dem politischen Alltagsbetrieb. So wie konstitutionell verankerte Grundrechte einen Bereich des demokratisch Unverfügbaren abstecken, der die souveräne Selbstgesetzgebung durch ein demokratisches Volk erst möglich werden lässt, etabliert eine demokratische Symbolpraxis eine Art „kollektives Koordinatensystem“²²⁸⁶, macht vorreflexive Transzendenzen oder Tabus sinnfällig, die ein Feld ziviler Selbstverständlichkeiten markieren

²²⁷⁹ Vgl. Grasskamp (1992), S. 9.

²²⁸⁰ Grasskamp (1992), S. 8 [Hervorhebung getilgt].

²²⁸¹ Dubiel (1994c), S. 182.

²²⁸² Rohe (1994), S. 7.

²²⁸³ Göhler (2005), S. 68.

²²⁸⁴ Vgl. hierzu Rohe (1994), S. 7.

²²⁸⁵ Vorländer (2003a), S. 18.

²²⁸⁶ Bizeul (2006), S. 7.

und bestimmte politische Absichten oder Verhaltensformen daraus verbannen, ja gleichsam undenkbar werden lassen.²²⁸⁷ Gerade die Achtung vor der Ergebnisoffenheit des politischen Prozesses nötigt die Demokratie zum Rückgriff auf ein Repertoire an symbolischen Mitteln, um politische Phantasie abzutöten, die ihr schlecht bekäme. Dass dieses Repertoire republikanischer Symbolkultur mit dem Inventar des religiösen Kultus einiges gemein hat, mithin ein „transfert de sacralité“²²⁸⁸ vom Religiösen auf das Politische zu konstatieren ist, haben Rousseau und nach ihm Durkheim klar erkannt. Auch die Demokratie als säkulare Regierungsform par excellence lebt demnach von Elementen einer „religion civile [avec] ses dogmes, ses rites, son culte extérieur“, die die zivilen Fundamente des politischen Zusammenlebens als „céleste et indestructible“ erscheinen lässt.²²⁸⁹ Sie bedarf der Sakralisierungsleistung von „croyances et [...] pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites“.²²⁹⁰ Sie zehrt von einer durch Zeremonielle, Sinnbilder, Erzählungen etc. veranlassten Rückbindung („re-ligio“) der Bürger an Unverfügbares, Transzendentes, Heiliges, an die „prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen [ihrer] eigenen Existenz“.²²⁹¹

Der Versuch einer systematischen und umfassenden Inventarisierung von Formen demokratischer Eigeninszenierung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Mit Blick auf politisch-kulturelle Bestände real existierender Demokratien will ich abschliessend aber – eher eklektisch – einige Elemente ihres symbolischen Dispositivs beleuchten. Dabei scheint es mir sinnvoll, in diesem Zusammenhang ein letztes Mal an die in Kapitel 8 unterschiedenen Facetten des Zivilen anzuknüpfen.

Elemente demokratischer Symbolkultur

So findet eine demokratische politische Ethik der Selbstkontrolle Widerhalt in einer *Symbolkultur der Mässigung*, die sich gegen anmassende Umgangsformen ebenso sperrt wie gegen masslose Heilserwartungen und Totalitätsansprüche. Sie zeigt sich etwa in solchen ritualisierten, „zeremonialisierten Formen und Mikroinstitutionen des Umgangs“²²⁹², durch die ein Bemühen um *Diskretion* zum Ausdruck kommt, verstanden als das Versprechen, dem Anderen nicht zu nahe zu treten, ihm Raum zu geben, seinen ebenbürtigen Platz in der Gesellschaft anzuerkennen, ihn sein Gesicht wahren zu lassen. Zivilität und Anstand verlangen

²²⁸⁷ Vgl. hierzu Vorländer (2013), S. 30ff.

²²⁸⁸ Xiberras (2011), S. 75. Vgl. auch Haltern (2008), der von einer „Migration des Religiösen“ (S. 244) spricht.

²²⁸⁹ Rousseau (2010), IV.8 (S. 298) u. Rousseau (2012), II.2 (S. 92).

²²⁹⁰ Vgl. die entsprechende Definition des Religiösen bei Durkheim (1960), S. 65 [Hervorhebung getilgt].

²²⁹¹ Lübke (1986b), S. 321.

²²⁹² Saurma (1986), S. 135.

eben den gebührenden Abstand vor der Verletzlichkeitssphäre Anderer: „[T]out l’art de la civilité est encore de rester à bonne distance de l’autre.“²²⁹³ Zu denken ist hier an Alltagsrituale wie das vermeintlich typisch englische „queuing“, das geduldige Anstehen unter Zurückhaltung eigener Vordringlichkeitsansprüche, das die Geltung grundlegender Anstandsregeln einer zivilen Gesellschaft signalisiert: Man steht sich nicht auf die Füße, Vortritt wird bisweilen gewährt, Vorrechte sind ausgeschlossen.²²⁹⁴ Man denke auch an die sukzessive Ausweitung vormals aristokratischer Anredeformen wie „Herr“, „Mister“ oder „Monsieur“ (also die Verbürgerlichung von „Höflichkeiten“ statt ihrer Verdrängung), die unterstreicht, dass auch unter demokratischen Vorzeichen zivile Koexistenz von Formalitäten zehrt, die den verletzbaren Kern der Menschen auf Distanz halten.²²⁹⁵ Man denke schliesslich an formelle Debattenstilregeln etwa in Parlamenten oder Exekutivkollegien, durch die zum Ausdruck kommt, dass politische Auseinandersetzungen nicht aufs Ganze gehen und mit der persönlichen Integrität des Gegners eine Bedingung ihrer produktiven Fortsetzung gewahrt wird.²²⁹⁶ Zu solcher Diskretion in der sozialen Interaktion passt sodann eine gewisse *Nüchternheit* in der architektonischen Repräsentation des Gemeinwesens – getreu dem Diktum Albert Schweitzers, wonach „erst Menschen Häuser und dann Häuser Menschen bauen“²²⁹⁷. Die Zumutungen des Augenmasses, der Selbstbescheidung und der Rücksichtnahme, die die Demokratie an ihre Bürger richtet, spiegeln sich in der Unaufdringlichkeit ihrer baulichen Repräsentation. Die ungezwungene Geselligkeit, die der demokratische „sensus communis“ voraussetzt, verlangt

²²⁹³ Fumat (2000), S. 106.

²²⁹⁴ Vgl. Rohe (1994), S. 7. In den letzten Jahren haben einige Schweizer Skigebiete die Einführung sogenannter VIP-Linien beschlossen oder geprüft, auf denen gegen einen Aufpreis die normal zahlenden Wintersportgäste beim Anstehen vor den Ski- und Sesselliften überholt werden können. Es ist aufschlussreich, dass diese Massnahmen von Teilen der Bevölkerung als Ausdruck eines Zweiklassendenkens kritisiert wurden, das sich für eine demokratische Gesellschaft nicht gebührt. Vgl. „Samih Sawiris liebäugelt mit VIP-Linien für Skifahrer“. *Neue Luzerner Zeitung*, 20.11.2016 (<http://www.luzernerzeitung.ch/nachrichten/zentralschweiz/uri/AEgyptischer-Investor-Sawiris-liebaeuget-mit-VIP-Linien-in-Andermatt;art97,894814> [4.4.2018]).

²²⁹⁵ Vgl. hierzu Reichenbach (2008), S. 94f.

²²⁹⁶ Vgl. Clayton/Elgar (2012), S. xvi. Auch dass sich Bundesräte in der Schweiz während Sitzungen per „Sie“ ansprechen, bevor sie sich in den Pausen wieder duzen, ist in diesem Sinne nicht einfach als leere Formalität zu deuten, sondern als ritueller Ausdruck des Bemühens, politische Meinungsverschiedenheiten von der Ebene der persönlichen Beziehung zu trennen und ihnen damit ihr destruktives Potenzial zu nehmen. Hierzu die Überlegungen des ehemaligen Schweizer Bundesrates Moritz Leuenberger zum politischen Ritual: „Wir sprechen uns im Bundesrat in den offiziellen Sitzungen per Sie oder gar mit Herr Präsident, Herr Finanzminister etc. an. Wir wollen damit hervorstreichen, dass politische Differenzen nicht persönlich zu nehmen sind, sondern eine Folge unserer Funktion. Wenn der Finanzminister zum Sparen mahnt, ist er nicht ein schlechter Kollege, der den anderen dreinreden will. Er nimmt vielmehr seine Rolle wahr: Er muss von Amtes wegen sparen. In der Pause sind wir dann alle wieder per Du.“ Vgl. Leuenberger, Moritz: „Rituale in der Politik. Referat am internationalen Kongress ‘Rituale in Alltag und Therapie’, Zürich“, 30.3.2001 (<http://www.moritzleuenberger.ch/reden/reden-2001/rituale-in-der-politik> [4.4.2018]).

²²⁹⁷ Zit. in Arndt (1992), S. 55. Winston Churchill hat dieses Diktum in einer Rede über die Charakteristika des britischen Parlaments aufgenommen: „We shape our buildings, and afterwards our buildings shape us“ (Churchill (1974), S. 6869).

nach architektonischen Strukturen in „menschlichem Massstab“.²²⁹⁸ Sie sperrt sich gegen die monumentale „Einschüchterungsarchitektur“ totalitärer Gesellschaften, die mit ihren endlosen, breiten Magistralen, ihren respekterheischenden Repräsentativbauten und ihrem Stein gewordenen Militarismus auf Grösse, Leere und Monotonie bauen, auf die Inszenierung staatlicher Herrschaft und auf Szenerien für eine konformistische Masse.²²⁹⁹ Dass es ein tendenziell herrschaftsskeptisches und eindeutigkeitsaverses Gemeinwesen gegenüber solcher Neigung zu grossen Gesten, wie Adolf Arndt schreibt, „schwerer hat, sinnfällig zu werden“²³⁰⁰, liegt auf der Hand. Doch gilt es die repräsentative Bescheidenheit und „Glanzlosigkeit der Demokratie“²³⁰¹ nicht einfach als Makel, sondern durchaus als symbolische Ressource zu betrachten, die gleichsam die Weigerung zum Ausdruck bringt, die Menschen in den Schatten des Staates zu stellen.

Der Sinn für politische Gerechtigkeit als zweites Element einer demokratischen Ethik verweist sodann auf eine *Symbolkultur der Kohäsion* – mithin auf die glaubwürdige Vermittlung von Signalen politischer Verbundenheit und Rücksicht über alle sozialen Frakturen hinweg. Das Versprechen der Demokratie auf Anerkennung einer legitimen Vielfalt an Lebensentwürfen, Wertvorstellungen und Identitäten nötigt sie zunächst zur Kultivierung eines politischen *Wirbewusstseins*, das mit Solidaritätszumutungen verknüpft ist. In der Tradition Durkheims ist in diesem Zusammenhang auf die soziale Bindungskraft von Ritualen und „signe[s] de ralliement“²³⁰² verwiesen worden, die den Gesellschaftsmitgliedern ihre Verbundenheit in einer politischen Einheit vor Augen stellt, die an sich schwer greifbar ist.²³⁰³ „[T]he union of men can only be symbolized“, so Michael Walzer, „it has no palpable shape nor substance. The state is invisible; it must be [...] imagined, before it can be conceived.“²³⁰⁴ Dass auf dem amerikanischen Siegel der Leitspruch „e pluribus unum“ prangt oder die Schweizer Bundesverfassung in der Präambel den Willen der Bürger anruft, „ihre Vielfalt in der Einheit zu leben“²³⁰⁵, macht diese Länder selbstredend nicht schon zu solidarischen Gesellschaften. Die routinemässige Aufnahme dieser Botschaft in öffentlichen Gesten oder

²²⁹⁸ Vgl. Shaftoe (2008), S. 141: „Huge structures (whether they be walls or buildings) and vast open spaces may be awe-aspiring, but they are unlikely to facilitate a feeling of conviviality“.

²²⁹⁹ Vgl. hierzu z.B. Arndt (1992), S. 55f., Beyme (1998), S. 247ff. u. Sauer (1999), S. 76ff.

²³⁰⁰ Arndt (1992), S. 58.

²³⁰¹ Von Matt (1995), S. 355.

²³⁰² Durkheim (1960), S. 511.

²³⁰³ Vgl. z.B. Durkheim (1960), S. 323: „[L]es pratiques du culte, quelles qu’elles puissent être, [...] resserrent réellement les liens qui unissent l’individu à la société dont il est membre“. Zur Betonung der sozialintegrativen Funktion von Ritualen in der Tradition von Durkheims Religionssoziologie, vgl. Lukes (1975), S. 291ff. u. Kertzer (1988), S. 62f.

²³⁰⁴ Walzer (1967b), S. 194.

²³⁰⁵ Präambel, BV.

Ritualen sollte aber in ihrer Symbolkraft nicht gering geschätzt werden. Wenn der abtretende amerikanische Präsident zu bedenken gibt, „that the presidency and the vice presidency is bigger than any of us“²³⁰⁶, dann machen die ideologischen Differenzen mit seinem Nachfolger für einen Moment dem Bewusstsein um die gemeinsame Verantwortung für ein geteiltes politisches Erbe Platz. Wenn Schweizer Politiker an nationalen Anlässen in allen Landessprachen sprechen, an der Einweihung eines grossen Infrastrukturprojekts die wichtigen Beiträge auch der „kleinen Leute“ gewürdigt werden, das öffentliche Interesse auch dem Geschehen in peripheren Regionen gilt, dann sind dies Zeichen der Rücksicht, die kulturellen, sozialen oder regionalen Fliehkräften durchaus effektiv entgegenwirken. Während es dabei gleichsam um die Überwölbung horizontaler Bruchlinien geht, zehrt die Glaubwürdigkeit des demokratischen Gleichheitsversprechens umgekehrt auch von der Überbrückung der Distanz zwischen oben und unten, mithin von der *Nähe* der politischen Elite zu den Bürgern. Die Demokratie lebt auch von Signalen und Gesten, die vermitteln, dass die „actors“ da oben und die „principals“ hier unten hinreichend ähnliche Erfahrungswelten teilen, „dass die Regierenden nicht nur eingeschlossen in ihrer eigenen kleinen Welt leben“.²³⁰⁷ Gewiss taugt das Zelebrieren von Volksnähe auch als populistisches Instrument zum Stimmenfang und vernebelt mitunter programmatische Schwächen.²³⁰⁸ Doch ihr strategischer Einsatz verrät eben auch etwas über den ernstzunehmenden Anspruch demokratischer Bürger darauf, dass ihre Repräsentanten ein Sensorium für ihre Lebensumstände an den Tag legen. „People are less concerned with governmental solutions than they are with knowing that decision makers understand what it is like to walk in very worn sneakers at a waitress job.“²³⁰⁹ Es ist vor diesem Hintergrund keine unschuldige Geste, wenn ein französischer Präsidentschaftskandidat sich nach erfolgreicher Wahl mit Stars und Sternchen in ein nobles Restaurant zurückzieht, das für eine den durchschnittlichen Franzosen entrückte Glitzerwelt steht.²³¹⁰ Umgekehrt kann etwa die Gewohnheit von Schweizer Politikern, im öffentlichen Verkehr unterwegs zu sein, als Signal einer Nahbarkeit gedeutet werden, die vertrauensstiftend wirkt. Sie ist Ausdruck einer

²³⁰⁶ Vgl. „Read President Obama’s Speech Calling for Unity After Donald Trump’s Election“, *Time*, 9.11.2016 (<http://time.com/4564772/president-obama-donald-trump-speech-transcript> [4.4.2018]).

²³⁰⁷ Rosanvallon (2008), S. 313 [Übers.: R.M.].

²³⁰⁸ „Dans une démocratie de présence, la dimension procédurale et donc programmatique de la démocratie s’estompe: celle-ci tend à se réduire à un mode d’expression de la vie sociale“ (Rosanvallon (2008), S. 313f.).

²³⁰⁹ Hibbing/Theiss-Morse (2002), S. 155.

²³¹⁰ Vgl. Saint Clair, Frédéric: „La Rotonde: le Fouquet’s d’Emmanuel Macron?“ *Le Figaro*, 24.4.2017 (<http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2017/04/24/31001-20170424ARTFIG00313-la-rotonde-le-fouquet-s-d-emmanuel-macron.php> [4.4.2018]).

symbolischen „politique de présence“, die mit Pierre Rosanvallon zu den wesentlichen Elementen demokratischer Legitimität zu rechnen ist.²³¹¹

Schliesslich setzt sich die Demokratie über eine *Symbolkultur der Offenheit* in Szene, die das Versprechen auf Kontrolle politischer Entscheidungen und ihre Veränderung im politischen Streit vor Augen stellt. Zu denken ist hier zunächst an Signale und Gesten der *Transparenz*, die die Nachvollziehbarkeit und Anfechtbarkeit von Entscheidungs- und Verwaltungsprozessen geltend machen. Statt um entrückende und erdrückende „Visualisierung“ einer aus dem Arkanen hervorgehenden politischen Macht muss der Demokratie an deren „Visibilität“ gelegen sein, mithin an der Vermittlung ihrer Durchschaubarkeit für Bürger, die als mündig zu ihrer Kontrolle vorgestellt werden.²³¹² In diesem Zusammenhang lassen sich etwa mit Blick auf die zentrale Institution des Parlaments wiederum „Elemente einer architektonischen Selbstdarstellung der Demokratie“²³¹³ in Anschlag bringen, die zugleich auf unterschiedliche Demokratiekulturen verweisen: So bringt das offene Halbrund des Plenarsaals französischer Prägung die Orientierung an einer ergebnisoffenen Debatte unter ebenbürtigen Abgeordneten symbolisch zur Geltung.²³¹⁴ Im intimeren britischen Modell der frontalen Begegnung von Regierungs- und Oppositionsfraktionen kommt die Idee des „government by discussion“ symbolisch zum Ausdruck.²³¹⁵ Gläserne Konstruktionen wie das neue Reichstagsgebäude in Berlin symbolisieren die Verpflichtung auf Nachvollziehbarkeit repräsentativer Vorgänge für die Repräsentierten.²³¹⁶ Das demokratische Transparenzversprechen wird aber auch sinnfällig durch eine offene Kommunikation über die Lasten und Leistungen, die zwischen Bürgern und Staat vereinbart sind. Pierre Rosanvallon spricht in diesem Zusammenhang von „visibilité sociale“ und ihrer Bedeutung für das demokratische Legitimitätsempfinden.²³¹⁷ Bemühungen, etwa die Fliess- und Sickerwege der Steuermittel oder die Folgen staatlicher Sparzwänge sichtbar zu machen, sind eben immer auch symbolische Bekundungen des Vertrauens in das politische Urteil mündiger Bürger. Das Ritual der individuellen Steuererklärung in der Schweiz (anstelle eines automatischen Abzugs vom Lohn) hat seinen symbolischen Sinn ebenso in solcher Herstellung sozialer Sichtbarkeit wie die Institution der norwegischen „skattelister“ (Steuerliste), aus der Einkommen und Vermögen aller Steuerpflichtigen hervorgehen.²³¹⁸

²³¹¹ Vgl. insb. Rosanvallon (2008), S. 293ff.

²³¹² Vgl. hierzu Münkler (1995), S. 214ff. u. Sauer (1999), S. 76f.

²³¹³ Wefing (1995), S. 76.

²³¹⁴ Vgl. hierzu Wefing (1995), S. 158.

²³¹⁵ Vgl. Churchill (1974), S. 6869.

²³¹⁶ Vgl. Vorländer (2003a), S. 24.

²³¹⁷ Vgl. Rosanvallon (1988), S. 210ff.

²³¹⁸ Vgl. die offizielle Website zur aktuellen Steuerliste: www.dn.no/skattelister [4.4.2018].

Dasselbe gilt mit Blick auf die Outputseite des politischen Gemeinwesens etwa für die „Sichtbarkeitsoffensive“ von Luzerner Kultur- und Bildungsinstitutionen im Sommer 2017, die der Bevölkerung den mit dem gekürzten Kantonsbudget verbundenen Leistungsrückbau möglichst konkret vor Augen führen sollte.²³¹⁹ Solche Transparenzbekundungen geben zu verstehen, dass in einem demokratischen Gemeinwesen Widerspruch nicht gescheut wird. Sie fügen sich zu „politisch-kulturellen Praktiken, die“, so Helmut Dubiel, „die demokratische *Reversibilität* von politischen Entscheidungen garantieren.“²³²⁰ Das für die Stabilität der Demokratie massgebliche Legitimitätsempfinden der Bürger zehrt von solchen Signalen, die zu erkennen geben, dass das letzte Wort im politischen Streit *nicht* gesprochen ist, dass die unterlegene Seite der Chance *nicht* beraubt ist, mit ihren Argumenten mehrheitsfähig zu werden, dass zu Papier gebrachte Entscheidungen dadurch *nicht* schon auf ewig in Stein gemeisselt sind, kurz: dass der Ort der Macht *nicht* auf Dauer besetzt ist. Das übliche Gratulationstelefon von Wahlverlierern an die Gewinner ist, wie Cornell Clayton und Michael Elgar herausstellen, ein solches Signal.²³²¹ Umgekehrt ist es auch die Versicherung letzterer, ihr Mandat nicht als Einladung zur Zementierung ihrer politischen Machtbasis missverstanden zu haben. Rücksicht auf eine Medienkultur, in der politische Entscheidungsträger kritisch begleitet werden und auch minoritäre Stimmen ein Forum haben, gehört ebenso zum „dispositif symbolique“²³²² der Demokratie wie die zurückhaltende Zurschaustellung staatlicher Gewalt in Situationen der gewaltfreien öffentlichen Manifestation von Dissens mit staatlicher Politik.

Diskretion und Nüchternheit, Wirbewusstsein und Nähe, Transparenz und Reversibilität sind Bestandteile eines zivilen Wertegefüges, an dessen Kultivierung und symbolischer Bekräftigung auch einem Regimetyp gelegen sein muss, für den gerade die Überwindung unreflektierter Verbindlichkeiten charakteristisch ist. Gewiss kaschiert die „mise en scène“²³²³ demokratischer Verhältnisse bisweilen reale Machtrelationen zwischen Volk und politischer Elite. Aber stellt sie nicht auch ein Mittel dar, dem Gebot der Rückbindung politischer Macht an die Bürger Nachdruck zu verleihen, indem es dieses sinnfällig werden lässt? Liegen nicht gerade hier die nachvollziehbaren Beweggründe für den kurzzeitigen Import des

²³¹⁹ Beispielsweise schlossen die Kantonsschulen für eine ganze Woche, während die Zentral- und Hochschulbibliothek Einbände von Neuerscheinungen präsentierte, die sie aufgrund des Anschaffungsstopps nicht besorgen konnte.

²³²⁰ Dubiel (1994c), S. 182 [Hervorhebung: R.M.].

²³²¹ Vgl. Clayton/Elgar (2012), S. xvi.

²³²² Lefort (1978b), S. 297.

²³²³ Lefort (1990c), S. 284.

Landsgemeindeformats aus ländlichen Kleinkantonen nach Zürich?²³²⁴ Die Bedeutung „politischer Symbolik“ geht jedenfalls im strategischen Einsatz „symbolischer Politik“ im Dienste des Machterhalts nicht auf.²³²⁵ Gewiss sind „ästhetische Stilisierungen“²³²⁶ eines gemeinschaftlichen Selbstverständnisses heikel für einen Regimety, der sich durch Verzicht auf autoritative Identitätsfestlegungen auszeichnet. Aber liegen nicht auch der Demokratie normative Selbstverständlichkeiten zugrunde, zu denen sie angesichts der scheinbaren Attraktivität ihrer autoritären Feinde stehen sollte? Dass auch die genuin selbstreflexive Regierungs- und Lebensform der Demokratie auf ein vorreflexives symbolisches Dispositiv angewiesen ist, auf orientierungsstiftende „social imaginaries“²³²⁷, um mit Charles Taylor zu sprechen, untermauert einmal mehr ihren ambivalenten Charakter. Offensichtlich wird hier noch einmal das Spannungsfeld zwischen dem bescheidenen Respekt vor der gesellschaftlichen Kontroversität kollektiver Selbstdeutungen und der selbstbewussten Anerkennung der damit verbundenen normativen Festlegungen. Die Demokratie ist, mit Hans Vorländer gesprochen, gefangen in der „Paradoxie von Autonomiebehauptung und Unverfügbarkeitspraxis“.²³²⁸ Doch gerade die Labilität einer Gesellschaftsordnung, die ihre Geschicke in die Hände der Bürger legt, nötigt sie zum Rückgriff auf symbolische Formen der Selbstdarstellung als Mittel zur „Eigenstabilisierung“.²³²⁹

²³²⁴ Vgl. „2. Zürcher Landsgemeinde am 1. August“. *Tages Anzeiger*, 5.7.2012 (<https://www.tagesanzeiger.ch/zuerich/stadt/2-Zuercher-Landsgemeinde-am-1-August/story/16671887?track> [4.4.2018]).

²³²⁵ Sarcinelli (1989), S. 295 u. Speth (1997), S. 97.

²³²⁶ Bohrer (1988), S. 78.

²³²⁷ Vgl. hierzu Taylor (2004), insb. Kap. 2.

²³²⁸ Vorländer (2013), S. 30.

²³²⁹ Vorländer (2003a), S. 16.

Schluss

Nicht von ungefähr haben die Überlegungen zur vielschichtigen kulturellen Grundierung der demokratischen Lebensform mit einer weiteren Paradoxformel geendet. Das der Demokratie inhärente Spannungsverhältnis zwischen dem Versprechen auf Veränderlichkeit und der Verpflichtung auf Verbindlichkeiten, das die Sondierungen im ersten Teil der Arbeit zu Tage förderten, zieht sich durch alle Faktoren der Selbststabilisierung hindurch, die der zweite Teil der Arbeit in den Fokus gerückt hat. Demokratisches Recht fungiert, wie wir gesehen haben, zugleich als Garant und Grenze politischer Ergebnisoffenheit. Zur demokratischen Ethik gehört ebenso konfliktbereites Engagement wie konsensstiftendes Masshalten. Die delikate Aufgabe demokratischer Pädagogik ist situiert im Spannungsfeld zwischen autonomieverbürgender Aufklärung und paternalistischem Gestus. Und auch die Pflege einer demokratischen Kultur setzt eben ein Sensorium voraus für das ambivalente Miteinander einer symbolischen Verselbständigung demokratischer Kerngehalte und einer ergebnisoffenen Selbstverständigung der Bürger über deren Bedeutung und Geltung.

Vor diesem Hintergrund gilt es noch einmal entschieden festzuhalten, dass die Demokratie dem Risiko nicht entinnen kann, im Versuch zu ihrer Radikalisierung zugleich ihre Schwächung in Kauf zu nehmen. Dass es zu den inhärenten Schwächen einer offenen und pluralistischen demokratischen Gesellschaft gehört, gegen den Missbrauch demokratischer Mittel für demokratiegefährdende Zwecke schlecht gefeit zu sein, haben nicht nur von der totalitären Erfahrung geprägte Mahner wie Hans Kelsen, Raymond Aron oder Leszek Kolakowski schon vor langem auf den Punkt gebracht.²³³⁰ Hans Schwarz van Berk, prominenter Journalist der Nationalsozialisten und Herausgeber von Joseph Goebbels' Aufsätzen im „Angriff“ hat diese Erkenntnis unter der Überschrift „Die Dummheit der Demokratie“ mit Spott und Hohn quittiert: „Das wird immer einer der besten Witze der Demokratie bleiben, dass sie ihren Todfeinden die Mittel selber stellte, durch die sie vernichtet wurde.“²³³¹ Die vorliegende Arbeit sollte darüber hinaus deutlich gemacht haben, dass diesseits des katastrophalen *Einbruchs* auch die schleichende *Erosion* von normativen und funktionalen Bedingungen demokratischer Selbstregierung zu den möglichen Perspektiven einer Regierungs- und Lebensform gerechnet werden muss, die allen politischen Subjekten zumutet, über die gemeinsamen Geschicke mitzubestimmen. Zumal in Zeiten vermeintlicher populistischer Vereinnahmung des Demos für demokratiegefährdende Vorhaben ist die Position des

²³³⁰ Vgl. z.B. Kelsen (1932), S. 237, Aron (1946), S. 83ff. u. Kolakowski (1979), S. 167f.

²³³¹ Goebbels (1935), S. 61.

aufrichtigen Volksfreundes wahrlich keine einfache.²³³² Mehr als andere politische Systeme muss jedenfalls die Demokratie darauf setzen können, dass die Bürger über die normativen Verbindlichkeiten und funktionalen Erfordernisse nachhaltiger kollektiver Selbstregierung nicht leichtfertig hinwegsehen.

Dabei gehört zu den zentralen Thesen dieser Arbeit, dass Zivilität als Inbegriff demokratischen Gemeinsinns selber eine äusserst plastische und perspektivengebundene Zumutung darstellt, ja, dass es zum demokratischen Versprechen an sich gehört, den Bereich zulässiger Werthaltungen, Verhaltensgewohnheiten und Rollenverständnisse nicht vorschnell und in Abhängigkeit von bestimmten Demokratievorstellungen einzugrenzen. Solche tugendethische Zurückhaltung wiederum sollte aber weder mit evaluativer Abstinenz verwechselt werden noch zu politischem Fatalismus verleiten: Bei allem Vertrauen darauf, dass soziomoralische Ressourcen der Demokratie im Schutz ihres Institutionengefüges allmählich aufgebaut werden, gilt es gleichwohl das Bemühen um ihre gesellschaftliche Verankerung nicht zu vernachlässigen. Die Spurensuche bei Tocquevilles Erben, bei Dewey und Gramsci hat vielversprechende Ressourcen einer demokratischen Pädagogik in den Blick gerückt, die weder zu viel will, noch zu wenig leistet, sondern uns selber Erfahrungen machen lässt, die unsere Bindung an minimale demokratische Verbindlichkeiten präsumtiv stärken. Für die Nachhaltigkeit der Demokratie von höchster Bedeutung sind demnach solche Interaktionskontexte und Erfahrungsräume, in denen Elemente eines zivilen Miteinanders gleichsam nebenbei und durchaus unaufdringlich vermittelt werden. Als Mitglieder demokratischer Gesellschaften stehen wir für deren Pflege und Kultivierung letztlich wiederum selber in der Verantwortung. Damit soll nicht der Bereich der Politik, verstanden als „Prozess des kollektiv verbindlichen Entscheidens“²³³³, ins Konturlose überdehnt werden. Vielmehr gilt es den Gedanken zu untermauern, dass die Demokratie mit Zumutungen verbunden ist, die über die enge Sphäre des Politischen weit hinausreichen. Bei aller gebotenen Sensibilität für die Spannungen und Ambivalenzen, die die demokratische Regierungsform durchziehen, steht am Schluss dieser Arbeit damit die Überzeugung, dass es für ihre Nachhaltigkeit eine Rolle spielt, wie wir sie als Lebensform im alltäglichen Miteinander kultivieren.

Es spielt eine Rolle, ob wir es gewohnt sind, uns „ins Gedränge der gemeinsamen Strasse zu mischen“²³³⁴ oder lieber Zäune hochziehen und digitale Echokammern beschallen, ob wir den

²³³² So jedenfalls Urs Marti-Brander im Rahmen seines Abschiedskolloquiums zur Demokratie am 7. Juni 2017 an der Universität Zürich.

²³³³ So Wingert (2018), S. 4 [Hervorhebung getilgt].

²³³⁴ Addams (2002), S. 7 [Übers.: R.M.].

Menschen im Alltagsverkehr mit freundlichen Gesten oder mit demonstrativem Desinteresse begegnen und ob dabei Rang und Namen und Statushierarchien kultiviert oder ausgeklammert werden. Es spielt eine Rolle, ob wir mit der Erfahrung aufwachsen, den Eltern, dem Lehrer, der Polizistin widersprechen zu dürfen, ob diskriminierendes Verhalten und sozialer Dünkel gewohnheitsmässig mit Schulterzucken oder mit couragiertem Eingreifen quittiert wird. Es spielt eine Rolle, ob wir an Gemeindeversammlungen aufkreuzen, uns in Freizeitvereinen engagieren, an Nachbarschaftsfesten zeigen. Es spielt eine Rolle, ob wir Konsumtempel oder Begegnungsorte, Paläste oder Quartiertreffs, Schnellstrassen oder Fussgängerzonen bauen. Es spielt eine Rolle, ob wir Mitwirkungsmöglichkeiten nur in fernen Hauptstädten oder auch in nahen Gemeindesälen vermuten, ob Ämter Gesichter zeigen oder nur Briefköpfe, ob wir den „street-level bureaucrats“ als Direktivenempfänger und Bittsteller oder als verantwortliche Bürger entgetreten können. Es spielt eine Rolle, welche Anlässe und Helden wir feiern, ob wir revolutionäre Momente oder imperiale Glanzzeiten, Montagsdemonstrationen oder Staatsverträge, widerspenstige Talgenossenschaften oder grosse Leaderfiguren im kulturellen Gedächtnis würdigen.

Ähnlich wie die bäuerliche *cultura* eine Kenntnis der Bodenschichten voraussetzt, die dem Wachstum von Nutzpflanzen förderlich sind, ist der Fortbestand der demokratischen Form gesellschaftlichen Zusammenlebens abhängig von einer theoretischen Sensibilität und praktischen Sorge für den Fundus an Alltagspraktiken, Begegnungsräumen, institutionellen Gesten und Symbolbeständen, auf der sie aufruht. In diesem Zusammenhang gilt lange schon ein grosses Interesse dem Zustand der politischen Kultur in Kontexten der vermeintlichen demokratischen Transition im globalen Süden und Osten. Nicht zu vernachlässigen ist aber auch für Zeiten einer möglichen Regression der altehrwürdigen Demokratien im globalen Norden und Westen die Zuwendung zur Frage nach ihrer kulturellen Solidität. Man muss jedenfalls nicht erst auf die dunklen Zeiten der Ablösung demokratischer durch faschistische Regime zurückblicken, um zur Vermutung zu gelangen, dass auch die kulturellen Rahmenbedingungen der Demokratie zu den fragilen Gütern und Ressourcen gehört, deren Bedeutung uns erst im Angesicht ihres drohenden Mangels bewusst wird.

Literatur

- ABBT, Christine u. NIAZI, Nahyan (2017): „Störenfried oder demokratisches Vorbild? Schattenspiele mit dem Fremd- und Vieltuer. Eine Einleitung“. In: DIES. (Hg.): *Der Vieltuer und die Demokratie. Politische und philosophische Aspekte von Allotrio- und Polypragmosyne*. Basel: Colmena, S. 9-29.
- ABENSOUR, Miguel, NANCY, Jean-Luc u. RANCIÈRE, Jacques (2009): „Insistances démocratiques. Entretien avec Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy & Jacques Rancière“. *Vacarme* 48, S. 8-17.
<http://www.vacarme.org/article1772.html> [23.10.2014].
- ABENSOUR, Miguel (2012 [2004]): *Demokratie gegen den Staat*. Berlin: Suhrkamp.
- ACHEN, Christopher H. u. BARTELS, Larry M. (2016): *Democracy for Realists. Why Elections Do Not Produce Responsive Government*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- ADDAMS, Jane (1930): *The Second Twenty Years at Hull-House: September 1909 to September 1929. With a Record of a Growing World Consciousness*. New York: MacMillan.
- ADDAMS, Jane (2002 [1902]): *Democracy and Social Ethics*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- AGULHON, Maurice (1979): *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique Républicaines de 1789 à 1880*. Paris: Flammarion.
- AGULHON, Maurice (1989): *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique Républicaines de 1880 à 1914*. Paris: Flammarion.
- AHN, Toh-Kyeong u. OSTROM, Elinor (2008): „Social Capital and Collective Action“. In: CASTIGLIONE, Dario, VAN DETH, Jan u. WOLLEB, Guglielmo (Hg.): *The Handbook of Social Capital*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 70-100.
- ALEXANDER, Jeffrey (2006): *The Civil Sphere*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- ALMEIDA, Dimitri (2017): *Laizität im Konflikt. Religion und Politik in Frankreich*. Wiesbaden: Springer VS.
- ALMOND, Gabriel A. u. VERBA, Sidney (1963): *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ALTHUSSER, Louis (1967): „Texte sans titre sur la conjoncture politico-théorique“. Institut Mémoires de l'édition contemporaine: Signatur ALT2. A11-03.01. Avril-mai 1967.
- ALTHUSSER, Louis (2009 [1986]): *Machiavel et nous*. Paris: Tallandier.
- ANDERSON, Brian C. (1997): *Raymond Aron. The Recovery of the Political*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- ANDERSON, Perry (1976): „The Antinomies of Antonio Gramsci“. *New Left Review* 100, S. 5-78.
- ANDOLINA, Molly W. et al. (2003): „Habits from Home, Lessons from School: Influences on Youth Civic Engagement“. *PS: Political Science & Politics* 36(2), S. 275-280.
- ANDROWITZER, Roland u. GELEGS, Ernst (2013): *Schöne Grüße aus dem Orbán-Land. Die rechte Revolution in Ungarn*. Wien et al.: Styria.
- ANTI-FEDERALIST (1981): *The Complete Anti-Federalist*. Bd. 2. Hg. Herbert J. Storing. Chicago/London: University of Chicago Press, S. 136-143.
- APITZSCH, Ursula (1986): „Kultur in der Arbeit. Gramscis universalistischer Entwurf von Bildung in der Industriegesellschaft“. In: ALHEIT, Peter et al. (Hg.): *Wie wir leben wollen. Krise der Arbeitsgesellschaft, Widerstand, Reform und Perspektiven*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 177-196.
- APPADURAI, Arjun (2017): „Democracy Fatigue“. In: GEISELBERGER, Heinrich (Hg.): *The Great Regression*. Cambridge/Malden, MA: Polity Press, S. 1-12.
- ARCHILOCHOS (1998): *Gedichte*. Griechisch und deutsch. Übertr. u. hg. Kurt Steinmann. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel Verlag.
- ARENDT, Hannah (1981 [1949]): „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“. In: HÖFFE, Ottfried et al. (Hg.): *Praktische Philosophie/Ethik. Reader zum Funk-Kolleg*. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 152-167.
- ARENDT, Hannah (1985): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. München: Piper.
- ARENDT, Hannah (1986 [1970]): „Ziviler Ungehorsam“. In: DIES.: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin: Rotbuch Verlag, S. 119-159.
- ARENDT, Hannah (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. München: Piper.
- ARENDT, Hannah (1994 [1958]): „Kultur und Politik“. In: DIES.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München/Zürich: Piper, S. 277-304.
- ARENDT, Hannah (1999 [1958]): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. 11. Aufl. München: Piper.
- ARENDT, Hannah (2011 [1963]): *Über die Revolution*. München: Piper.

- ARENDR, Hannah (2012a [1958]): „Freiheit und Politik“. In: DIES.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, S. 201-226.
- ARENDR, Hannah (2012b [1961]): „Revolution und Freiheit“. In: DIES.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, S. 227-251.
- ARISTOTELES (1981): *Politik*. Übers. Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- ARISTOTELES (2006): *Nikomachische Ethik*. Übers. u. hg. Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- ARNDR, Adolf (1992 [1960]): „Demokratie als Bauherr“. In: FLAGGE, Ingeborg u. STOCK, Wolfgang Jean (Hg.): *Architektur und Demokratie. Bauen für die Politik von der amerikanischen Revolution bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Hatje, S. 52-65.
- ARNESON, Richard (2004): „Democracy is not intrinsically just“. In: DOWDRNG, Keith, GOODIN, Robert E. u. PATEMAN, Carol (Hg.): *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 40-58.
- ARON, Raymond (1946): *L'homme contre les tyrans*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond (1955): *L'Opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- ARON, Raymond (1957): „De la droite“. In: DERS.: *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*. Paris: Gallimard, S. 11-121.
- ARON, Raymond (1965): *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- ARON, Raymond (1968): *La révolution introuvable. Réflexion sur la Révolution de Mai*. Paris: Fayard.
- ARON, Raymond (1970 [1956]): „Le fanatisme, la prudence et la foi“. In: DERS.: *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*. Paris: Gallimard, S. 117-159.
- ARON, Raymond (2005 [1939]): „États démocratiques et États totalitaires“. In: DERS.: *Penser la liberté, penser la démocratie*. Paris: Gallimard, S. 55-106.
- ASHCRAFT, Richard (1993): „Schumpeter and Democracy“. Center for Social Theory and Comparative History Working Papers. Bd. 6: *Joseph Schumpeter's Capitalism, Socialism and Democracy: A Fifty Year Retrospective*. Los Angeles: UCLA.
<http://www.escholarship.org/uc/item/5214r0ct.pdf;origin=repeccitec> [11.8.2015].
- ASHFORD, Nigel (1983): „Das Versagen des Staates. Der amerikanische Neokonservatismus“. In: FETSCHER, Iring (Hg.): *Neokonservative und 'Neue Rechte'. Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*. München: C.H. Beck, S. 35-65.
- ATKINSON, Anthony (2015a): *Inequality. What can be done?* Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- ATKINSON, Anthony (2015b): „Inequality and what can be done about it: an interview with Anthony Atkinson“. *Prospect Magazine*, 9.4.2015.
<http://www.prospectmagazine.co.uk/blogs/jonathan-derbyshire/inequality-and-what-can-be-done-about-it-an-interview-with-anthony-atkinson> [10.7.2015].
- AUDEN, Wystan Hugh (1972): *Epistle to a Godson and other poems*. London: Faber and Faber.
- BACHMANN, Klaus (2016): „Auf dem Weg in ein hybrides System. Die Ursachen der Machtübernahme durch die Partei Recht und Gerechtigkeit in Polen 2015“. *Transit. Europäische Revue* 48, S. 78-90.
- BACHRACH, Peter (1970 [1967]): *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- BALIBAR, Étienne (1996): „Émancipation, transformation, civilité“. *Les Temps modernes* 51(587), S. 409-449.
- BALIBAR, Étienne (2010a): *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BALIBAR, Étienne (2010b): *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autre essais de philosophie politique*. Paris: Galilée.
- BALIBAR, Étienne (2010c): „Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar“. *Tracés. Revue de Sciences Humaines* 10(19), S. 217-238.
<https://traces.revues.org/4926> [6.6.2017].
- BARAK, Aharon (2006): *The Judge in a Democracy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- BARBER, Benjamin (1984): *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. Berkeley et al.: University of California Press.
- BARBER, Benjamin (1988): *The Conquest of Politics. Liberal Philosophy in Democratic Times*. Princeton: Princeton University Press.
- BARBER, Benjamin (1992): *An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America*. New York: Ballantine.

- BARBER, Benjamin (1993): „Foundationalism and Democracy“. In: GERHARDT, Volker, OTTMANN, Henning u. THOMPSON, Martyn P. (Hg.): *Politisches Denken, Jahrbuch*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 29-37.
- BARRY, Brian (2005): *Why Social Justice Matters*. Cambridge: Polity Press.
- BARTELS, Larry M. (2008): *Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age*. Princeton: Princeton University Press.
- BASTIAN, Till (1996): *Zivilcourage. Von der Banalität des Guten*. Hamburg: Rot Verlag.
- BAUBÉROT, Jean (2000): *Histoire de la laïcité française*. Vendôme: Presses Universitaires de France.
- BAUBÉROT, Jean et LE CERCLE DES ENSEIGNANT.E.S LAÏQUES (2016): *Petit manuel pour une laïcité apaisée*. Paris: La Découverte.
- BAUBÉROT, Jean et MILOT, Micheline (2011): *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.
- BAUMGARTEN, Britta, GOSEWINKEL, Dieter u. RUCHT, Dieter (2011): „Civility: Introductory notes on the history and systematic analysis of a concept“. *European Review of History* 18(3), S. 289-312.
- BAYERTZ, Kurt (1996): „Staat und Solidarität“. In: DERS. (Hg.): *Politik und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 305-329.
- BAYERTZ, Kurt (1998): „Begriff und Problem der Solidarität“. In: DERS. (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-53.
- BECK, Ulrich (2000): „Mehr Zivilcourage bitte. Ein Vorschlag an die Adresse Gerhard Schröders: Wir brauchen eine Gesellschaft engagierter Individuen“. *Die Zeit*, 25.5.2000.
- BECKER, Michael (2001): „Grundrechte versus Volkssouveränität. Zur Achillesferse des demokratischen Prozeduralismus“. In: DERS., LAUTH, Hans-Joachim u. PICKEL, Gert (Hg.): *Rechtsstaat und Demokratie. Theoretische und empirische Studien zum Recht in der Demokratie*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 45-68.
- BECKER, Michael (2011): „Reine Theorie der Volkssouveränität oder prozeduralistisch halbierte Herrschaft des Rechts. Eine kritische Würdigung der politischen Theorie von Ingeborg Maus“. In: EBERL, Oliver (Hg.): *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 123-144.
- BECKER, Michael (2015): „Konservativ sein – ist das noch zeitgemäss? Erkundungen mit Michael Oakeshott“. *Indes* 5(3), S. 77-83.
- BEDORF, Thomas (2010): „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz“. In: DERS. u. RÖTTGERS, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13-37.
- BELL, Daniel (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- BELL, Daniel (1988 [1960]): *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. With a New Afterword. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BELL, Daniel (1996 [1976]): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- BELL, Daniel A. (1998): „Residential Community Associations: Community or Disunity?“ *The Responsive Community* 5(4), S. 25-36.
- BELL, Daniel A. (2015): *The China Model. Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- BELLAH, Robert N. (1967): „Civil Religion in America“. In: *Daedalus* 96(1), S. 1-21.
- BENHABIB, Seyla (1994): „Judith Shklar's Dystopic Liberalism“. *Social Research* 61(2), S. 477-488.
- BENHABIB, Seyla (1995): „Über das Urteilen und die moralischen Grundlagen der Politik im Denken Hannah Arendts“. In: DIES.: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 131-158.
- BENHABIB, Seyla (2013): *Gleichheit und Differenz. Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- BENJAMIN, Walter (1963 [1936]): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BENTLEY, Tom (2005): *Everyday Democracy. Why we get the politicians we deserve*. London: Demos.
- BERGIER, Jean-François (1988): *Guillaume Tell*. Paris: Fayard.
- BERGOUNIOUX, Alain (1995): „La laïcité, valeur de la République“. *Pouvoirs* 75, S. 17-26.
- BERLIN, Isaiah (1995 [1958]): „Zwei Freiheitsbegriffe“. In: DERS.: *Freiheit. Vier Versuche*. Fischer: Frankfurt a.M., S. 197-256.
- BERLIN, Isaiah (1998): „Wirklichkeitssinn“. In: DERS.: *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*. Berlin: Berlin Verlag, S. 31-90.

- BERLIN, Isaiah (2009 [1953]): *Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstojs Geschichtsverständnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BERMAN, Marshall (1988 [1982]): *All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books.
- BERMEO, Nancy (2016): „On Democratic Backsliding“. *Journal of Democracy* 27(1), S. 5-19.
- BERNHARD, Armin (2005): *Antonio Gramscis Politische Pädagogik. Grundrisse eines praxisphilosophischen Erziehungs- und Bildungsmodells*. Hamburg: Argument Verlag.
- BERNSTEIN, Richard (1986): „John Dewey on Democracy: The Task Before Us“. In: DERS.: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press, S. 260-272.
- BERNSTEIN, Richard (1998 [1992]): „The Retrieval of the Democratic Ethos“. In: ROSENFELD, Michael u. ARATO, Andrew (Hg.): *Habermas on Law and Democracy. Critical Exchanges*. Berkeley et al.: University of California Press, S. 287-305.
- BERNSTEIN, Richard (2010): „Dewey’s vision of radical democracy“. In: COCHRAN, Molly (Hg.): *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 288-308.
- BERTAUD, Jean-Paul (1979): *La Révolution armée. Les soldats-citoyens et la Révolution française*. Paris: Robert Laffont.
- BEYME, Klaus von (1998): *Die Kunst der Macht und die Gegenmacht der Kunst. Studien zum Spannungsverhältnis von Kunst und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BEYME, Klaus von (2000): *Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 8., neubearb. u. erw. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- BIANCHI, Serge (1982): *La révolution culturelle de l’an II. Élités et peuple (1789-1799)*. Paris: Aubier Montaigne.
- BIEBRICH, Thomas (2012): *Neoliberalismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- BIELING, Hans-Jürgen (2009): „Die politische Theorie des Neo-Marxismus: Antonio Gramsci“. In: BRODOCZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 3., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 435-466.
- BIZEUL, Yves (2006): „Politische Mythen“. In: HEIN-KIRCHER, Heidi u. HAHN, Hans Henning (Hg.): *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*. Marburg: Verlag Herder-Institut, S. 3-14.
- BLANKENBURG, Erhard (2002): „Rechtskultur“. In: GREIFFENHAGEN, Martin u. GREIFFENHAGEN, Sylvia (Hg.): *Handwörterbuch zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*. 2., völlig überarb. u. aktual. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 502-506.
- BLÜHDORN, Ingolfur (2012): „Die Postdemokratische Konstellation. Was meint ein soziologisch starker Begriff der Postdemokratie?“ In: NORDMANN, Jürgen et al. (Hg.): *Demokratie! Welche Demokratie? Postdemokratie kritisch hinterfragt*. Marburg: Metropolis, S. 69-91.
- BLUM, Christian (2015): *Die Bestimmung des Gemeinwohls*. Berlin et al.: De Gruyter.
- BLYTH, Mark (2014 [2013]): *Wie Europa sich kaputtspart. Die gescheiterte Idee der Austeritätspolitik*. Bonn: Dietz Verlag.
- BOBBIO, Norberto (1988 [1968]): „Gramsci and the Concept of Civil Society“. In: KEANE, John (Hg.): *Civil Society and the State. New European perspectives*. London/New York: Verso, S. 73-99.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1978): *Der Staat als sittlicher Staat*. Berlin: Duncker & Humblot.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1998): „Regierungsfähigkeit zwischen Verfassung und politischer Verantwortung“. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.): *Demokratie neu denken. Verfassungspolitik und Regierungsfähigkeit in Deutschland*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 83-94.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (2006 [1967]): „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“. In: DERS.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Erw. Ausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 92-114.
- BÖHLKE, Effi (1996): „Soziomoralische Dispositionen politischer Ordnungen. Montesquieus politisches Denken“. In: MÜNKLER, Herfried (Hg.): *Bürgerreligion und Bürgertugend. Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*. Baden-Baden: Nomos, S. 103-126.
- BOHMAN, James (1996): *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*. Cambridge, MA/London: MIT Press.
- BOHMAN, James (2005): „The Democratic Minimum: Is Democracy a Means to Global Justice?“ *Ethics & International Affairs* 19(1), S. 101-116.
- BÖHNKE, Petra (2011): „Ungleiche Verteilung politischer und zivilgesellschaftlicher Partizipation“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61(1-2), S. 18-25.

- BOHRER, Karl-Heinz (1988): *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*. München/Wien: Carl Hanser Verlag.
- BOLZ, Norbert (2009): *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*. München: Wilhelm Fink.
- BORG, Carmel u. MAYO, Peter (2002): „Gramsci and the Unitarian School: Paradoxes and Possibilities“. In: BORG, Carmel, BUTTIGIEG, Joseph u. MAYO, Peter (Hg.): *Gramsci and Education*. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 87-108.
- BOSTEELS, Bruno (2010): „Archipolitics, parapolitics, metapolitics“. In: DERANTY, Jean-Philippe (Hg.): *Jacques Rancière. Key Concepts*. Durham: Acumen, S. 80-92.
- BOURDIEU, Pierre (1980): „Le capital social. Notes provisoires“. *Actes de la recherche en sciences sociales* 31, S. 2-3.
- BRATU, Christine (2015): „Liberale Neutralität“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 6(1), S. 55-74.
- BRECKMAN, Warren (2014): „Die Macht und die Leere. Radikale Demokratie, Postmarxismus und das Machiavellische Moment“. *Lettre International* 105, S. 99-102.
- BREIT, Heiko u. REICHENBACH, Roland (2005): „Emotion und demokratisches Lernen“. In: DIES. (Hg.): *Skandal und politische Bildung. Aspekte zu einer Theorie des politischen Gefühls*. Berlin: Logos-Verlag, S. 13-42.
- BRENNAN, Jason (2016): *Against Democracy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- BRESSI, Todd W. (1994): „Planning the American Dream“. In: KATZ, Peter (Hg.): *The New Urbanism. Toward an Architecture of Community*. New York et al.: McGraw-Hill, S. xxv-xlii.
- BRITTAN, Samuel (1975): „The Economic Contradictions of Democracy“. *British Journal of Political Science* 5(2), S. 129-159.
- BRITTAN, Samuel (1989): „‘The Economic Contradictions of Democracy’ Revisited“. *The Political Quarterly* 60(2), S. 190-203.
- BROWN, Wendy (2011): „We Are All Democrats Now ...“. In: AGAMBEN, Giorgio et al.: *Democracy In What State?*. New York: Columbia University Press, S. 44-57.
- BRÜCKNER, Peter (1995): „Über Zivilcourage am unsicheren Ort“. *Freibeuter* 66, S. 41-47.
- BRUNKHORST, Hauke (1998): „Demokratischer Experimentalismus“. In: DERS.: *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-12.
- BRUNKHORST, Hauke (2012 [2003]): „Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus“. In: DERS.: *Legitimationskrisen. Verfassungsprobleme der Weltgesellschaft*. Baden-Baden: Nomos, S. 97-116.
- BUCHANAN, James M. (2000 [1985]): „The Moral Dimension of Debt Financing“. In: DERS.: *Debt and Taxes. The Collected Works of James M. Buchanan*. Bd. 14. Indianapolis: Liberty Fund, S. 486-492.
- BUCHSTEIN, Hubertus (1996): „Die Zumutungen der Demokratie. Von der normativen Theorie des Bürgers zur institutionell vermittelten Präferenzkompetenz“. In: VON BEYME, Klaus u. OFFE, Claus (Hg.): *Politische Theorien in der Ära der Transformation*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 295-324.
- BUCKEL, Sonja (2011): „Von der Selbstorganisation zur Gerechtigkeitsexpertokratie. Zum Wandel der Prozeduralisierung des Allgemeinen“. In: EBERL, Oliver (Hg.): *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 33-56.
- BUDDE, Gunilla-Friederike (2003): „Das Öffentliche des Privaten. Die Familie als zivilgesellschaftliche Kerninstitution“. In: BAUERKÄMPER, Arnd (Hg.): *Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handeln und Strukturen im internationalen Vergleich*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag, S. 57-75.
- BÜNTE, Marco (2006): „Die Wiedergeburt der Demokratiebewegung in Thailand: Thaksins Populismus in der Krise“. *Südostasien aktuell* 25(2), S. 39-53.
- BURKE, Edmund (1967 [1790]): *Betrachtungen über die französische Revolution*. Übers.: Friedrich Gentz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BURKE, Edmund (2001 [1790]): *Reflections on the Revolution in France*. Hg. J.C.D. Clark. Stanford: Stanford University Press.
- BUSH, George W. (2001): „Inaugural Address, January 20, 2001“. In: OFFICE OF THE FEDERAL REGISTER (Hg.): *Public Papers of George W. Bush, January 20 – June 30, 2001* (Public Papers of the Presidents of the United States). Washington, D.C.: United States Government Printing Office, S. 1-3.
- BUTLER, Judith (2016 [2015]): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- CALDEIRA, Teresa P.R. (2013 [1996]): „Fortified Enclaves: The New Urban Segregation“. In: LIN, Jan u. MELE Christopher (Hg.): *The Urban Sociology Reader*. 2. Aufl. London/New York: Routledge, S. 405-413.
- CALDWELL, Bruce u. MONTES Leonidas (2015): „Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile“. *Estudios Públicos* 137, S. 87-132.

- CALLAN, Eamonn (1997): *Creating Citizens. Political Education and Liberal Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- CALLAN, Eamonn (2004): „Citizenship and Education“. *Annual Review of Political Science* 7, S. 71-90.
- CALTHORPE, Peter (1993): *The Next American Metropolis. Ecology, Community, and the American Dream*. New York: Princeton Architectural Press.
- CAMERON, David (2010): „Transcript of a speech by the Prime Minister on the Big Society, 19 July 2010“. Prime Minister's Office, 10 Downing Street.
<https://www.gov.uk/government/speeches/big-society-speech> [14.12.2017].
- CAROTHERS, Thomas (2002): „The End of the Transition Paradigm“. *Journal of Democracy* 13(1), S. 5-21.
- CASTORIADIS, Cornelius (1990): „Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 298-328.
- CHAMBERS, Simone (2002): „A Critical Theory of Civil Society“. In: DIES. u. KYMLICKA, Will (Hg.): *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, S. 90-110.
- CHARTIER, Roger (1986): „Civilité“. In: REICHARDT, Rolf u. SCHMITT, Eberhard (Hg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. Heft 4. München: Oldenbourg, S. 7-50.
- CHERESKY, Isidoro (1993): „L'émergence des droits de l'homme et le retrait du politique“. In: HABIB, Claude u. MOUCHARD, Claude (Hg.): *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, S. 151-166.
- CHESNAIS, François (2010): *Les dettes illégitimes. Quand les banques font main basse sur les politiques publiques*. Paris: Éditions Raisons d'agir.
- CHURCHILL (1974 [1943]): „‘A sense of crowd and urgency’. October 28, 1943. House of Commons“. In: DERS.: *Winston S. Churchill. His complete speeches 1897-1963. Vol. 7: 1943-1949*. Hg. Robert Rhodes James. New York: Chelsea House Publishers, S. 6869-6873.
- CERESOLE, Norberto (2000): *Caudillo, ejército, pueblo. La Venezuela del commandante Chávez*. Madrid: Estudios Hispano-Árabes.
- CERTEAU, Michel de (1980): „On the Oppositional Practices of Everyday Life“. *Social Text*, 3 (Herbst 1980), S. 3-43.
- CERTEAU, Michel de (1988 [1984]): *The Practice of Everyday Life*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- CERTEAU, Michel de (1990 [1984]): *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*. Nouvelle éd., établie et prés. par Luce Giard. Paris: Gallimard.
- CIAM-FRANCE (1943 [1933]): *La charte d'Athènes*. Avec un discours lumineux de Jean Giraudoux. Paris: Plon.
- CICERO, Marcus Tullius (1959): *Atticus-Briefe*. Lateinisch-deutsch. Hg. Helmut Katon. München: Heimeran-Verlag.
- CICERO, Marcus Tullius (1999): *Der Staat. De re publica*. Lateinisch-deutsch. Übers. Karl Büchner, hg. Harald Merklin. Zürich: Artemis & Winkler.
- CLAUSSEN, Bernhard (1996): „Die Politisierung des Menschen und die Instanzen der politischen Sozialisation: Problemfelder gesellschaftlicher Alltagspraxis und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung“. In: DERS. u. GEISSLER, Rainer (Hg.): *Die Politisierung des Menschen. Instanzen der politischen Sozialisation. Ein Handbuch*. Opladen: Leske + Budrich, S. 15-48.
- CLAYTON, Cornell W. u. ELGAR, Richard (2012): „Civility and American Democracy“. In: DIES. (Hg.): *Civility and Democracy in America. A Reasonable Understanding*. Pullman: Washington State University Press, S. ix-xxii.
- COCKETT, Richard (1995): *Thinking the Unthinkable. Think-Tanks and Economic Counter-Revolution 1931-1983*. London: Harper Collins.
- COE, Richard D. u. WILBER, Charles K. (1985): „Schumpeter Revisited: An Overview“. In: DIES. (Hg.): *Capitalism and Democracy: Schumpeter Revisited*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, S. 1-59.
- COHEN, Jean L. u. ARATO, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA/London: MIT Press.
- COHEN, Joshua (2003): „For a Democratic Society“. In: FREEMAN, Samuel (Hg.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 86-138.
- COHEN, Joshua (2012): „Reflections on Civility“. In: CLAYTON, Cornell W. u. ELGAR, Richard (Hg.): *Civility and Democracy in America. A Reasonable Understanding*. Pullman: Washington State University Press, S. 119-123.
- COLEMAN, James S. (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.

- COLLINGWOOD, Robin G. (1942): *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press.
- COLLINGWOOD, Robin G. (1989 [1936]): „Modern Politics“. In: DERS.: *Essays in political philosophy*. Hg. David Boucher. Oxford: Clarendon Press, S. 177-186.
- COMITÉ INVISIBLE (2007): *L'insurrection qui vient*. Paris: La fabrique.
http://www.lafabrique.fr/spip/IMG/pdf_Insurrection.pdf [6.6.2017].
- COMMISSION TEMPORAIRE DE SURVEILLANCE RÉPUBLICAINE (1793): „Instruction adressée aux Autorités des Départements de Rhône et de Loire, par la Commission Temporaire“. 16. 11. 1793. In: MARKOV, Walter u. SOBOUL, Albert (Hg.): *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*. Berlin: Akademie Verlag (1957), S. 218-237.
- CONNOLLY, William E. (1998): „Civic Republicanism and Civic Pluralism: The Silent Struggle of Michael Sandel“. In: ALLEN, Anita L. u. REGAN, Milton C. (Hg.): *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, S. 205-211.
- CONRADI, Elisabeth (2011): *Kosmopolitische Zivilgesellschaft. Inklusion durch gelingendes Handeln*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- CONSTANT, Benjamin (1997 [1819]): „De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes“. In: DERS.: *Écrits politiques*. Hg. Marcel GAUCHET. Paris: Gallimard, S. 589-619.
- COSER, Lewis A. (1965): *Theorie sozialer Konflikte*. Neuwied a.R./Berlin: Luchterhand.
- COSER, Lewis A. (1974): *Greedy Institutions. Patterns of Undivided Commitment*. New York/London: The Free Press.
- CRITCHLEY, Simon (2008): *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstandes*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- CROUCH, Colin (2008 [2003]): *Postdemokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- CROZIER, Michel (1975): „Western Europe“. In: DERS., HUNTINGTON, Samuel P. u. WATANUKI, Joji: *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press, S. 11-57.
- CROZIER, Michel, HUNTINGTON, Samuel P. u. WATANUKI, Joji (1975): *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.
- DAGGER, Richard (2014): „Citizenship as Fairness. John Rawls's Conception of Civic Virtue“. In: MANDLE, John u. REIDY, David A. (Hg.): *A Companion to Rawls*. Chichester: Wiley Blackwell, S. 297-311.
- DAHL, Robert A. (1994): „A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation“. *Political Science Quarterly* 109(1), S. 23-34.
- DAHL, Robert A. (2005 [1961]): *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. 2. Aufl. New Haven/London: Yale University Press.
- DAHRENDORF, Ralf (1972): *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper.
- DAHRENDORF, Ralf (1975a): *The new liberty. Survival and justice in a changing world*. The Reith Lectures. Stanford: Stanford University Press.
- DAHRENDORF, Ralf (1975b): „Zukunft der Freiheit“. In: PODEWILS, Clemens Graf (Hg.): *Tendenzwende? Zur geistigen Situation in der Bundesrepublik*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, S. 94-108.
- DAHRENDORF, Ralf (1990): *Betrachtungen über die Revolution in Europa*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- DAHRENDORF, Ralf (2000): „Afterword“. In: PHARR, Susan u. PUTNAM, Robert D. (Hg.): *Disaffected Democracies. What's Troubling the Trilateral Countries*. Princeton: Princeton University Press, S. 311-314.
- DAHRENDORF, Ralf (2002): *Die Krisen der Demokratie. Ein Gespräch*. München: C.H. Beck.
- DAHRENDORF, Ralf (2003): *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Vorlesungen zur Politik der Freiheit im 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- DALLMAYR, Fred (2010): *The Promise of Democracy. Political Agency and Transformation*. Albany: State University of New York Press.
- DE GOUGES, Olympe (1989 [1791]): „Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne“. In: FRAISSE, Geneviève (Hg.): *Opinions de Femmes. De la veille au lendemain de la Révolution française*. Paris: Côté-femmes, S. 47-62.
- DELAHAYE, Jean-Paul (2017): „La charte de la laïcité à l'école, un outil pédagogique pour faire partager les valeurs de la République“. *Administration & Éducation* 148, S. 33-41.
- DEMIROVIĆ, Alex (2007): „Politische Gesellschaft – zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci“. In: BUCKEL, Sonja, FISCHER-LESCANO, Andreas (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, S. 21-41.

- DEMIROVIĆ, Alex (2016): „Demokratie – zwischen autoritären Tendenzen und gesellschaftlicher Transformation. Eine Kritik der politischen Demokratie“. In: DERS. (Hg.): *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 278-302.
- DERANTY, Jean-Philippe (2003): „Jacques Rancière’s contribution to the ethics of recognition“. *Political Theory* 31(1), S. 136-156.
- DERRIDA, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- DEWEY, John (1969 [1888]): „The Ethics of Democracy“. In: DERS.: *The Early Works 1882-1898*. Bd. 1. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 227-249.
- DEWEY, John (1972 [1897]): „My Pedagogic Creed“. In: DERS.: *The Early Works 1882-1898*. Bd. 5. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 84-95.
- DEWEY, John (1978 [1908]): *Ethics*. In: DERS.: *The Middle Works 1899-1924*. Bd. 5. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-618.
- DEWEY, John (1980 [1916]): *Democracy and Education*. In: DERS.: *The Middle Works 1899-1924*. Bd. 9. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-395.
- DEWEY, John (1981 [1925]): *Experience and Nature*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 1. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-437.
- DEWEY, John (1983a [1922]): *Human Nature and Conduct*. In: DERS.: *The Middle Works 1899-1924*. Bd. 14. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-253.
- DEWEY, John (1983b [1923]): „The School as a Means of Developing a Social Consciousness and Social Ideals in Children“. In: DERS.: *The Middle Works 1899-1924*. Bd. 15. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 150-157.
- DEWEY, John (1983c [1923]): „Social Purposes in Education“. In: DERS.: *The Middle Works 1899-1924*. Bd. 15. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 158-169.
- DEWEY, John (1984a [1927]): *The Public and its Problems*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 2. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 235-372.
- DEWEY, John (1984b [1930]): *Individualism, Old and New*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 5. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 41-123.
- DEWEY, John (1985 [1932]): *Ethics (Revised Edition)*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 7. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-536.
- DEWEY, John (1987a [1934]): *Art as Experience*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 10. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-456.
- DEWEY, John (1987b [1935]): *Liberalism and Social Action*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-65.
- DEWEY, John (1987c [1937]): „The Challenge of Democracy to Education“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 181-190.
- DEWEY, John (1987d [1937]): „Democracy and Educational Administration“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 217-225.
- DEWEY, John (1987e [1935]): „The Future of Liberalism“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 289-295.
- DEWEY, John (1987f [1937]): „Democracy is Radical“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 296-299.
- DEWEY, John (1987g [1937]): „Significance of the Trotsky Inquiry“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 330-336.
- DEWEY, John (1987h [1935]): „Liberty and Social Control“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 11. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 360-363.
- DEWEY, John (1988a [1938]): *Experience and Education*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 13. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 1-62.
- DEWEY, John (1988b [1939]): *Freedom and Culture*. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 13. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 63-188.
- DEWEY, John (1988c [1939]): „Democracy and Education in the World of Today“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 13. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 294-303.
- DEWEY, John (1988d [1939]): „Creative Democracy – The Task Before Us“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 14. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 224-230.

- DEWEY, John (1988e [1941]): „The Basic Values and Loyalties of Democracy“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 14. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 275-277.
- DEWEY, John (1989 [1944]): „The Democratic Faith and Education“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 15. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 251-260.
- DEWEY, John (1990 [1944]): „Between Two Worlds“. In: DERS.: *The Later Works 1925-1953*. Bd. 17. Hg. Jo Ann Boydston. Carbondale/Edwardsville: Southern Illinois University Press, S. 451-465.
- DIAMOND, Larry (2015): „Facing Up The Democratic Recession“. *Journal of Democracy* 26(1), S. 141-155.
- DIEKMANN, Andreas (2007): „Dimensionen des Sozialkapitals“. In: FRANZEN, Axel u. FREITAG, Markus (Hg.): *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 47-65.
- DIETZ, Simone (1996): „Die Bürgerlichkeit der Vernunft: Orientierung durch Zivilcourage“. In: DIES. et al. (Hg.): *Sich im Denken orientieren. Für Herbert Schnädelbach*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 140-155.
- DISRAELI, Benjamin (1985 [1845]): *Sybil, or The Two Nations*. London: Penguin Books.
- DOERING-MANTEUFFEL, Anselm u. RAPHAEL, Lutz (2008): *Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DÖRNER, Andreas (2002): „Wahlkämpfe – eine rituelle Inszenierung des ‘demokratischen Mythos‘“. In: DERS. u. VOGT, Ludgera (Hg.): *Wahl-Kämpfe. Betrachtungen über ein demokratisches Ritual*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 16-42.
- DOSSE, François (2014): *Castoriadis. Une vie*. Paris: La Découverte.
- DOWDING, Keith (2004): „Are democratic and just institutions the same?“ In: DOWDING, Keith, GOODIN, Robert E. u. PATEMAN, Carol (Hg.): *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 25-39.
- DOWDING, Keith, GOODIN, Robert E. u. PATEMAN, Carol (2004): „Introduction: between justice an democracy“. In: DIES. (Hg.): *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-24.
- DREIER, Ralf (1976): „Zur Problematik und Situation der Verfassungsinterpretation“. In: DERS. u. SCHWEGMANN, Friedrich (Hg.): *Probleme der Verfassungsinterpretation*. Baden-Baden: Nomos, S. 13-47.
- DUBIEL, Helmut (1985): *Was ist Neokonservatismus?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- DUBIEL, Helmut (1987): „Die Ökologie der gesellschaftlichen Moral“. *Merkur* 41(12), S. 1039-1049.
- DUBIEL, Helmut (1992): „Konsens oder Konflikt? Die normative Integration des demokratischen Staates“. In: KOHLER-KOCH, Beate (Hg.): *Staat und Demokratie in Europa* [18. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft]. Opladen: Leske + Budrich, S. 130-137.
- DUBIEL, Helmut (1994a): „Das nicht angetretene Erbe. Anmerkungen zu Hannah Arendts politischer Theorie“. In: DERS.: *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 29-66.
- DUBIEL, Helmut (1994b): „Metamorphosen der Zivilgesellschaft II. Das ethische Minimum der Demokratie“. In: DERS.: *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 106-118.
- DUBIEL, Helmut (1994c): „Zivilreligion in der Massendemokratie“. In: DERS.: *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 151-185.
- DUBIEL, Helmut (1995): „Gehegte Konflikte“. *Merkur* 49(12), S. 1095-1106.
- DUBIEL, Helmut (1997): „Unversöhnlichkeit und Demokratie“. In: HEITMEYER, Wilhelm (Hg.): *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 425-445.
- DUBIEL, Helmut (1999): „Integration durch Konflikt“. In: FRIEDRICHS, Jürgen u. JAGODZINSKI, Wolfgang (Hg.): *Soziale Integration* [Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 39/1999]. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 132-143.
- DUBIEL, Helmut (2001): „Unzivilgesellschaften“. *Soziale Welt* 52(2), S. 133-150.
- DUBIEL, Helmut (2006): „Stufen der Re-Zivilisierung“. In: HEIDBRINK, Ludger u. HIRSCH, Alfred (Hg.): *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 265-271.
- DUNN, Charles W. u. WOODARD, J. David (1991): *American Conservatism from Burke to Bush. An Introduction*. Lanham: Madison Books.
- DURKHEIM, Émile (1930 [1893]): *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (1960 [1912]): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.

- DUVERGER, Maurice (1973 [1972]): *Demokratie im technischen Zeitalter. Das Janusgesicht des Westens*. München: Piper.
- DWORKIN, Ronald (1977): *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (1978): „Liberalism“. In: HAMPSHIRE, Stuart (Hg.): *Public and Private Morality*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, S. 113-143.
- DWORKIN, Ronald (1981): „What is Equality? Part 2: Equality of Resources“. *Philosophy & Public Affairs* 10(4), S. 283-345.
- DWORKIN, Ronald (1982): „Law as Interpretation“. *Critical Inquiry* 9(1), S. 179-200.
- DWORKIN, Ronald (1984): „Rights as Trumps“. In: WALDRON, Jeremy (Hg.): *Theories of Rights*. Oxford et al.: Oxford University Press, S. 153-167.
- DWORKIN, Ronald (1985): *A Matter of Principle*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (1986): *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (1987): „What is Equality? Part 4: Political Equality“. *University of San Francisco Law Review* 22(3), S. 1-30.
- DWORKIN, Ronald (1989): „Liberal Community“. *California Law Review* 77(3), S. 479-504.
- DWORKIN, Ronald (1990): *A Bill of Rights for Britain. Why British Liberty Needs Protecting*. London: Chatto & Windus.
- DWORKIN, Ronald (1994): „Gleichheit, Demokratie und die Verfassung: Wir, das Volk und die Richter“. In: PREUSS, Ulrich K. (Hg.): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 171-209.
- DWORKIN, Ronald (1995): „Constitutionalism and Democracy“. *European Journal of Philosophy* 3(1), S. 2-11.
- DWORKIN, Ronald (1996a): *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (1996b): „The Moral Reading of the Constitution“. *The New York Review of Books*, 21.3.1996. <http://www.nybooks.com/articles/archives/1996/mar/21/the-moral-reading-of-the-constitution> [24.4.2018].
- DWORKIN, Ronald (1996c): „Do Liberty and Equality Conflict?“. In: BARKER, Paul (Hg.): *Living as Equals*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 39-57.
- DWORKIN, Ronald (1998a): „The Partnership Conception of Democracy“. *California Law Review* 86(3), S. 453-458.
- DWORKIN, Ronald (1998b): „Freiheit, Selbstregierung und der Wille des Volkes. Ist Demokratie heute noch möglich?“. In: GOSEPATH, Stefan u. LOHMANN, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 292-309.
- DWORKIN, Ronald (1999): „The Roots of Justice“. In: WESCHE, Steffen u. ZANETTI, Véronique (Hg.): *Dworkin: Un débat*. Bruxelles/Paderborn: Ousia/Mentis, S. 15-126.
- DWORKIN, Ronald (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DWORKIN, Ronald (2004): „The Secular Papacy“. In: BADINTER, Robert u. BREYER, Stephen (Hg.): *Judges in Contemporary Democracy. An International Conversation*. New York/London: New York University Press, S. 67-115.
- DWORKIN, Ronald (2006): *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton: Princeton University Press.
- DWORKIN, Ronald (2007): „The Supreme Court Phalanx“. *The New York Review of Books*, 27.9.2007. <http://www.nybooks.com/articles/2007/09/27/the-supreme-court-phalanx> [26.4.2018].
- DWORKIN, Ronald (2010): „The Decision That Threatens Democracy“. *The New York Review of Books*, 13.5.2010. <http://www.nybooks.com/articles/2010/05/13/decision-threatens-democracy> [26.4.2018].
- DWORKIN, Ronald (2012 [2011]): *Gerechtigkeit für Igel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- EBENSTEIN, Alan (2001): *Friedrich Hayek. A Biography*. New York: Palgrave.
- ECKSTEIN, Harry (1966 [1961]): „A Theory of Stable Democracy“. In: DERS.: *Division and Cohesion in Democracy. A Study of Norway*. Princeton: Princeton University Press, S. 225-288.
- EDELMAN, Murray (1971): *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal & Quiescence*. Chicago: Markham Publishing.
- EDELMAN, Murray (1985): *The Symbolic Uses of Politics*. 7th printing. With a new afterword. Urbana: University of Illinois Press.

- EDELMAN, Murray (2005 [1990]): *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns*. 3., erw. Aufl. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- EDWARDS, Michael (2014): *Civil Society*. 3. Aufl. Cambridge: Polity.
- EICH, Günter (1966 [1950]): „Träume“. In: DERS.: *Fünfzehn Hörspiele*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 88.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2005): *Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen*. Frankfurt a.M.: Humanities Online.
- ELIAS, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert (1991 [1939]): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ELKINS, David J. u. SIMEON, Richard E.B. (1979): „A Cause in Search of its Effect, or What Does Political Culture Explain?“ *Comparative Politics* 11(2), S. 127-145.
- ELLISON, Ralph (1952): *Invisible Man*. New York: Random House.
- ELSTER, Jon (1983): *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality*. Cambridge et al. u. Paris: Cambridge University Press u. Editions de la maison des sciences de l'homme.
- ELY, John Hart (1980): *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- EMERSON, Ralph Waldo (1964 [1832-34]): *The journals and miscellaneous notebooks of Ralph Waldo Emerson. Bd. 4: 1832-1834*. Hg. Alfred R. Ferguson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- EMERSON, Ralph Waldo (1983 [1841]): „Man the Reformer“. In: DERS.: *Essays & Lectures*. New York: Library of America, S. 133-150.
- EMERSON, Ralph Waldo (1991): *The Letters of Ralph Waldo Emerson. Vol. 8: 1845-1859*. Hg. Eleanor M. Tilton. New York: Columbia University Press.
- EMERSON, Ralph Waldo (1995a [1851]): „‘Address to the Citizens of Concord’ on the Fugitive Slave Law“. In: DERS.: *Emerson's Antislavery Writings*. Hg. Len Gougeon u. Joel Myerson. New Haven/London: Yale University Press, S. 53-72.
- EMERSON, Ralph Waldo (1995b [1854]): „The Fugitive Slave Law“. In: DERS.: *Emerson's Antislavery Writings*. Hg. Len Gougeon u. Joel Myerson. New Haven/London: Yale University Press, S. 73-89.
- ENTWISTLE, Harold (1978): „Antonio Gramsci and the School as Hegemonic“. *Educational Theory* 28(1), S. 23-33.
- ERASMUS, Desiderius (1968 [1516]): *Institutio Principis Christiani. Die Erziehung des christlichen Fürsten*. Ausgewählte Schriften. Lateinisch und Deutsch. Bd. 5. Übers.: Gertraud Christian. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 111-357.
- ERASMUS, Desiderius (1977 [1530]): *La civilité puerile*. Présenté par Philippe Ariès. Paris: Ramsay.
- ERIBON, Didier (2007): *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*. Paris: Léo Scheer.
- EULAU, Heinz (1973): „Technology and the Fear of the Politics of Civility“. *The Journal of Politics* 35(2), S. 367-385.
- FAURÉ, Christine (2015): *Les néoconservateurs à la française*. Paris: Éditions Mimesis.
- FELDTKELLER, Andreas (2012): „Gebauter Raum für das Zusammenleben von Fremden“. In: RIEGE, Marlo u. SCHUBERT, Herbert (Hg.): *Sozialraumanalyse. Grundlagen, Methoden, Praxis*. Köln: Verlag Sozial-Raum-Management, S. 101-113.
- FERGUSON, Adam (1980 [1967]): *An Essay on the History of Civil Society*. Hg. Louis Schneider. New Brunswick, N.J.: Transaction Books.
- FERRY, Jules (1883): „Discours prononcé par M. Jules Ferry. Séance du 31 mai 1883. Réponse à l'interpellation de M. le Duc de Broglie, concernant les livres destinés aux écoles primaires publiques“. *Journal officiel de la République française. Débats parlementaires. Sénat*. 1er Juin 1883, S. 599-606. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65157813> [27.9.2017].
- FERRY, Jules (1995 [1883]): „La lettre de Jules Ferry aux Instituteurs (27 novembre 1883)“. *Pouvoirs* 75, S. 109-115.
- FETSCHER, Iring (1983, Hg.): *Neokonservative und 'Neue Rechte'. Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*. München: C.H. Beck.
- FISCH, Jörg (1992): „Zivilisation, Kultur“. In: BRUNNER, Otto, CONZE, Werner u. KOSELLECK, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 7: Verw-Z*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 679-774.

- FLINDERS, Matthew (2010): „In Defence of Politics“. *The Political Quarterly* 81(3), S. 309-326.
- FOA, Roberto Stefan u. MOUNK, Yascha (2016): „The Democratic Disconnect“. *Journal of Democracy* 27(3), S. 5-17.
- FOGELMAN, Eva (1994): *Conscience & Courage. Rescuers of Jews During the Holocaust*. New York: Anchor Books.
- FORST, Rainer (2000): „Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft“. In: DERS. (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 119-143.
- FORST, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FORST, Rainer (2008 [2007]): „First Things First: Redistribution, Recognition and Justification“. In: OLSON, Kevin (Hg.): *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. London / New York: Verso, S. 310-326.
- FORST, Rainer (2009): „Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen“. In: JAEGGI, Rahel u. WESCHE, Tilo (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 150-164.
- FORST, Rainer (2014): „Two Pictures of Justice“. In: DERS.: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. London et al.: Bloomsbury, S. 3-25.
- FORST, Rainer (2015): „Legitimität, Demokratie und Gerechtigkeit. Zur Reflexivität normativer Ordnungen“. In: DERS.: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp, S. 186-197.
- FORSTHOFF, Ernst (1964 [1950]): „Der moderne Staat und die Tugend“. In: DERS.: *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 13-26.
- FOUCAULT, Michel (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1975]): „Pouvoir et corps“. In: DERS.: *Dits et écrits. 1954-1988. Bd. I: 1954-1975*. Hg. Daniel Defert u. François Ewald. Paris: Gallimard, S. 1622-1628.
- FOUCAULT, Michel (2005 [1984]): „Was ist Aufklärung?“. In: DERS.: *Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden. Band 4: 1980-1988*. Hg. Daniel Defert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 165-198.
- FOUREST, Caroline (2016): *Génie de la laïcité. La laïcité n'est pas un glaive, mais un bouclier*. Paris: Grasset.
- FOX, Gregory H. u. NOLTE, Georg: „Intolerant Democracies“. *Harvard International Law Journal* 36(1), S. 1-70.
- FRAENKEL, Ernst (1973): „Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie“. In: DERS.: *Deutschland und die westlichen Demokratien*. 5., erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, S. 197-221.
- FRANKENBERG, Günter (1984): „Ziviler Ungehorsam und Rechtsstaatliche Demokratie“. *Juristenzeitung* 39(6), S. 266-275.
- FRANKENBERG, Günter (1994): „Solidarität in einer 'Gesellschaft der Individuen'? Stichworte zur Zivilisierung des Sozialstaats“. In: FRANKENBERG, Günter (Hg.): *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 210-223.
- FRANKENBERG, Günter (1995): „Republik und Sozialstaat. Stichworte zum Zusammenhang von öffentlicher Freiheit und ziviler Solidarität“. *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* 78(1), S. 25-41.
- FRANKENBERG, Günter (1997): *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- FRANKENBERG, Günter (1998): „Bedingungen einer zivilgesellschaftlichen Streitkultur. Stichworte und Fragen“. In: LAMNEK, Siegfried u. TINNEFELD, Marie-Theres (Hg.): *Globalisierung und informationelle Rechtskultur in Europa*. Baden-Baden: Nomos, S. 45-50.
- FRANKENBERG, Günter (2004): „The Learning Sovereign“. In: SAJÓ, Andrés (Hg.): *Militant Democracy*. Utrecht: Eleven International Publishing, S. 113-132.
- FRANKENBERG, Günter (2012): „Democracy“. In: ROSENFELD, Michael u. SAJÓ, Andrés (Hg.): *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*. Oxford: Oxford University Press, S. 250-268.
- FRASER, Nancy (2001 [1992]): „Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie“. In: DIES.: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 107-150.
- FRASER, Nancy (2003): „Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung“. In: DIES. u. HONNETH, Axel (Hg.): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13-128.

- FREEDOM HOUSE: *Freedom of the Press 2006. A Global Survey of Media Independence*. Hg. Karin Deutsch Karlekar. Lanham et al.: Rowman & Littlefield (2006), S. 237-239.
<https://freedomhouse.org/sites/default/files/2006-press-freedom-book-v3%20final.pdf> [2.6.2006].
- FREITAG, Markus u. BAUER, Paul C. (2016): „Was uns zusammenhält: Zwischenmenschliches Vertrauen als soziales Kapital der Schweiz“. In: FREITAG, Markus (Hg.): *Das soziale Kapital der Schweiz*. 2. Aufl. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 149-179.
- FREITAG, Markus u. TRAUNMÜLLER, Richard (2009): „Spheres of trust: An empirical analysis of the foundations of particularised and generalised trust“. *European Journal of Political Research* 48(6), S. 782-803.
- FUCHS, Dieter (1998): „Kriterien demokratischer Performanz in liberalen Demokratien“. In: GREVEN, Michael (Hg.): *Demokratie – eine Kultur des Westens?* Opladen: Leske + Budrich, S. 152-179.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- FUKUYAMA, Francis (1995): *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Hamish Hamilton.
- FUKUYAMA, Francis (2000): *Social Capital and Civil Society*. IMF Working Paper. Washington, D.C.: International Monetary Fund.
- FUKUYAMA, Francis (2015): „Why is Democracy Performing so Poorly?“ *Journal of Democracy* 26(1), S. 11-20.
- FUMAT, Yveline (2000): „La civilité peut-elle s’enseigner?“ *Revue française de pédagogie* 132, S. 101-113.
- GABRIEL, Oscar W. u. VÖLKL, Kerstin (2005): „Politische und soziale Partizipation“. In: GABRIEL, Oscar W. u. HOLTSMANN, Everhard (Hg.): *Handbuch Politisches System der Bundesrepublik Deutschland*. 3., überarb. u. erw. Aufl. München/Wien: Oldenbourg, S. 523-573.
- GALSTON, William A. (1991): *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GAMBLE, Andrew (1996): *Hayek. The Iron Cage of Liberty*. Boulder: Westview Press.
- GANS, Herbert J. (1962): *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*. Glencoe: The Free Press.
- GAUCHET, Marcel (1990a [1980]): „Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 123-206.
- GAUCHET, Marcel (1990b [1971]): „Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 207-238.
- GAUCHET, Marcel (1991 [1989]): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*. Reinbek: Rowohlt.
- GAUCHET, Marcel (1997): „Benjamin Constant: l’illusion lucide du libéralisme“. In: CONSTANT, Benjamin: *Écrits politiques*. Hg. Marcel Gauchet. Paris: Gallimard, S. 9-110.
- GAUCHET, Marcel (1998): *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard.
- GAUCHET, Marcel (2002a [1980]): „Les droits de l’homme ne sont pas une politique“. In: DERS.: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, S. 1-26.
- GAUCHET, Marcel (2002b [2000]): „Quand les droits de l’homme deviennent une politique“. In: DERS.: *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, S. 326-385.
- GAUCHET, Marcel (2005): *La condition politique*. Paris: Gallimard.
- GAULAND, Alexander (2009): „Wider die pure Rationalität – Bausteine für einen modernen Konservatismus“. In: ZEHETMAIR, Hans (Hg.): *Zukunft braucht Konservative*. Freiburg et al.: Herder, S. 92-96.
- GAUNY, Louis Gabriel (1983): *Le philosophe plébéien*. Textes réunis par Jacques Rancière. Paris: La découverte.
- GAUS, Daniel (2004): „Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts“. In: FLÜGEL, Oliver, HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 65-86.
- GAWEL, Erik (2011): „Die Allmendeklemme und die Rolle der Institutionen. Oder: Wozu Märkte auch bei Tragödien taugen“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61(28-39), S. 27-33.
- GELLNER, Ernest (1995): *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- GERSTENBERG, Oliver (2009): „Verfassung als unvollendetes Projekt: Zu Habermas’ Rechts- und Verfassungstheorie“. In: SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Das Staatsverständnis von Jürgen Habermas*. Baden-Baden: Nomos, S. 275-286.
- GEUSS, Raymond (2010): „Realismus, Wunschdenken, Utopie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58(3), S. 419-429.

- GEUSS, Raymond (2011 [2008]): *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. Hamburg: Hamburger Edition.
- GILBERT, Neil (2002): *Transformation of the Welfare State. The Silent Surrender of Public Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- GINSBORG, Paul (2005): *The Politics of Everyday Life. Making Choices, Changing Lives*. New Haven/London: Yale University Press.
- GIROUX, Henry A. (2002): „Rethinking Cultural Politics and Radical Pedagogy in the Work of Antonio Gramsci“. In: BORG, Carmel, BUTTIGIEG, Joseph u. MAYO, Peter (Hg.): *Gramsci and Education*. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 41-65.
- GLAZER, Nathan (1996): „Limits of Loyalty“. In: NUSSBAUM, Martha (Hg.): *For Love of Country?* Boston: Beacon Press, S. 61-65.
- GLAZER, Nathan (2005): „Neoconservative from the start“. *Public Interest*, Spring 2005, S. 12-17.
- GLENDON, Mary Ann (1991): *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*. New York: Maxwell Macmillan.
- GOEBBELS, Joseph (1936): *Der Angriff. Aufsätze aus der Kampfzeit*. Zusammengestellt u. einged. von Hans Schwarz van Berk. München: Eher.
- GOFFMAN, Erving (1956): „The Nature of Deference and Demeanor“. *American Anthropologist* 58(3), S. 473-502.
- GÖHLER, Gerhard (1997): „Der Zusammenhang von Institution, Macht und Repräsentation“. In: DERS. (Hg.): *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Baden-Baden: Nomos, S. 11-62.
- GÖHLER, Gerhard (2002): „Stufen des politischen Vertrauens“. In: SCHMALZ-BRUNS, Rainer u. ZINTL, Reinhard (Hg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation*. Baden-Baden: Nomos, S. 221-238.
- GÖHLER, Gerhard (2005): „Symbolische Politik – Symbolische Praxis. Zum Symbolverständnis in der deutschen Politikwissenschaft“. In: STOLLBERG-RILINGER, Barbara (Hg.): *Was heisst Kulturgeschichte des Politischen?* Berlin: Duncker & Humblot, S. 57-69.
- GOODIN, Robert E. (2004): „Democracy, justice and impartiality“. In: DOWDING, Keith, GOODIN, Robert E. u. PATEMAN, Carol (Hg.): *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 97-111.
- GOODIN, Robert u. DRYZEK, John (1980): „Rational Participation: The Politics of Relative Power“. *British Journal of Political Science* 10(3), S. 273-292.
- GOSEWINKEL, Dieter (2010): „Zivilgesellschaft – Bürgerlichkeit – Zivilität?“. In: BUDE, Gunilla, CONZE, Eckart u. RAUH, Cornelia (Hg.): *Bürgertum nach dem bürgerlichen Zeitalter. Leitbilder und Praxis nach 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 29-52.
- GOSEWINKEL, Dieter u. SCHUPPERT, Gunnar Folke (2008): „Politische Kultur. Auf der Suche nach Konturen eines schillernden Begriffs“. In: DIES. (Hg.): *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit*. Berlin: Edition Sigma, S. 11-40.
- GRAMSCI, Antonio (1958a [1916]): „Socialismo e cultura“. In: DERS.: *Scritti Giovanili 1914-1918*. Opere di Antonio Gramsci. Bd. 8. Hg. Giulio Einaudi. Torino: Einaudi, S. 22-26.
- GRAMSCI, Antonio (1958b [1917]): „La rivoluzione contro il capitale“. In: DERS.: *Scritti Giovanili 1914-1918*. Opere di Antonio Gramsci. Bd. 8. Hg. Giulio Einaudi. Torino: Einaudi, S. 149-153.
- GRAMSCI, Antonio (1972 [1924]): „La crisi italiana“. In: DERS.: *La questione meridionale*. A cura di Franco de Felice e Valentino Parlato. Roma: Editori Riuniti, S. 89-104.
- GRAMSCI, Antonio (1974 [1918]): „Cultura e lotta di classe“. In: DERS.: *La formazione dell'uomo. Scritti di pedagogia*. Hg. Giovanni Urbani. 2. Aufl. Rom: Editori Riuniti, S. 102-104.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci. Hg. Valentino Gerratana. Bd. 1-6. Torino: Giulio Einaudi editore.
- GRAMSCI, Antonio (1987): *Gedanken zur Kultur*. Hg. Guido Zamiš. Leipzig: Reclam.
- GRAMSCI, Antonio (1991ff.): *Gefängnishefte*. Kritische Gesamtausgabe. Hg. Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument-Verlag.
- GRAMSCI, Antonio (1994a): „Three Principles and Three Kinds of Political Order“. In: DERS.: *Pre-Prison Writings*. Hg. Richard Bellamy. Cambridge: Cambridge University Press, S. 19-25.
- GRAMSCI, Antonio (1994b): „The Club of Moral Life“. In: DERS.: *Pre-Prison Writings*. Hg. Richard Bellamy. Cambridge: Cambridge University Press, S. 51-53.
- GRASSKAMP, Walter (1992): *Die unästhetische Demokratie. Kunst in der Marktgesellschaft*. München: Beck.

- GRAY, John (1995 [1984]): *Freiheit im Denken Hayeks*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GREENBERG, Ken (2009): „Public Space: Lost and Found“. In: KINGWELL, Mark u. TURMEL, Patrick (Hg.): *Rites of Way. The Politics and Poetics of Public Space*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, S. 29-41.
- GREIFFENHAGEN, Sylvia (2009): „Theorie(n) der Politischen Kultur“. In: SALZBORN, Samuel (Hg.): *Politische Kultur. Forschungsstand und Forschungsperspektiven*. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, S. 11-29.
- GREVEN, Michael, GUGGENBERGER, Bernd u. STRASSER, Johano (1975, Hg.): *Krise des Staates im Spätkapitalismus*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- GRIGORIADIS, Ioannis N. (2018): *Democratic Transition and the Rise of Populist Majoritarianism. Constitutional Reform in Greece and Turkey*. Cham: Palgrave Macmillan.
- GRIMM, Dieter (2011 [1980]): „Reformalisierung des Rechtsstaats als Demokratiepostulat?“ In: EBERL, Oliver (Hg.): *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 19-32.
- GRIMM, Dieter (2012): „Types of Constitutions“. In: ROSENFELD, Michael u. SAJÓ, András (Hg.): *The Oxford Handbook of Comparative Constitutional Law*. Oxford: Oxford University Press, S. 98-132.
- GRIMM, Jakob u. GRIMM, Wilhelm (1956): *Deutsches Wörterbuch. Bd. 31: Z-Zmasche*. Leipzig: Hirzel.
- GROSS, Peter (1990): „Selbsthilfe und Selbstverantwortung als normative Leitideen der Sozialpolitik“. In: SACHSSE, Christoph u. ENGELHARDT, H. Tristram (Hg.): *Sicherheit und Freiheit: Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 85-105.
- GUEST, Stephen (2013): *Ronald Dworkin*. 3. Aufl. Stanford: Stanford University Press.
- GUGGENBERGER, Bernd (1975a): „Herrschaftslegitimierung und Staatskrise. Zu einigen Problemen der Regierbarkeit des modernen Staates“. In: GREVEN, Michael, GUGGENBERGER, Bernd u. STRASSER, Johano (Hg.): *Krise des Staates im Spätkapitalismus*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, S. 9-59.
- GUGGENBERGER, Bernd (1975b): „Sind wir noch regierbar? Zur Dialektik von Stärke und Schwäche des modernen Staates“. In: KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (Hg.): *Der überforderte schwache Staat. Sind wir noch regierbar?*. München: Herder, S. 30-41.
- GÜNTHER, Klaus (1994): „Diskurstheorie des Rechts oder liberales Naturrecht in diskurstheoretischem Gewande?“ *Kritische Justiz* 27(4), S. 470-487.
- GÜNTHER, Klaus (2008): „Liberaler und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte“. In: BRUGGER, Winfried et al. (Hg.): *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 338-359.
- GÜNTHER, Klaus (2016): „Zur Rekonstruktion des Rechts (1): Das System der Rechte“. In: KOLLER, Peter u. HIEBAUM, Christian (Hg.): *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 51-67.
- GUTMANN, Amy (1999 [1987]): *Democratic Education*. With a New Preface and Epilogue. Princeton: Princeton University Press.
- GUTMANN, Amy (2003): „Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy“. In: FREEMAN, Samuel (Hg.): *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 168-199.
- GUTMANN, Amy u. THOMPSON, Dennis (1996): *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA: The Belknap Press.
- HABERLER, Gottfried (1950): „Joseph Alois Schumpeter, 1883-1950“. *Quarterly Journal of Economics* 64(3), S. 333-372.
- HABERMAS, Jürgen (1981 [1966]): „Die Geschichte von den zwei Revolutionen“. In: DERS.: *Philosophisch-politische Profile*. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 223-228.
- HABERMAS, Jürgen (1983a): „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“. In: DERS.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 53-125.
- HABERMAS, Jürgen (1983b): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik“. In: GLOTZ, Peter (Hg.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 29-53.
- HABERMAS, Jürgen (1985 [1982]): „Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik“. In: DERS.: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 30-56.
- HABERMAS, Jürgen (1987a): „Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?“ *Kritische Justiz* 20(1), S. 1-16.
- HABERMAS, Jürgen (1987b): „Über den doppelten Boden des demokratischen Rechtsstaats“. In: DERS.: *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 18-23.
- HABERMAS, Jürgen (1987c): „Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik“. In: DERS.: *Eine Art Schadensabwicklung*. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 161-179.

- HABERMAS, Jürgen (1990): „Nochmals: Zur Identität der Deutschen. Ein einig Volk von aufgebrachten Wirtschaftsbürgern?“ In: DERS.: *Die nachholende Revolution*. Kleine Politische Schriften VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 205-224.
- HABERMAS, Jürgen (1994 [1992]): *Faktizität und Geltung*. 4. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (1996a [1994]): „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“. In: DERS.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 293-305.
- HABERMAS, Jürgen (1996b): „Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School“. In: DERS.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 309-398.
- HABERMAS, Jürgen (1997): „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“. In: PHILOSOPHISCHE GESELLSCHAFT BAD HOMBURG u. HINSCH, Wilfried (Hg.): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 169-195.
- HABERMAS, Jürgen (2005a): „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und säkularer Bürger“. In: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 119-154.
- HABERMAS, Jürgen (2005b): „Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte“. In: DERS.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 258-278.
- HABERMAS, Jürgen (2009 [2001]): „Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?“ In: DERS.: *Philosophische Texte. Band 4: Politische Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 154-175.
- HABERMAS, Jürgen (2013): „Stichworte zu einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates“. In: DERS. (Hg.): *Im Sog der Technokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 67-81.
- HABERMAS, Jürgen u. DWORKIN, Ronald (1997): „Regiert das Recht die Politik? Jürgen Habermas im Dialog mit Ronald Dworkin“. In: BOEHM, Ulrich (Hg.): *Philosophie heute*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 150-173.
- HALE, John (1993): *The Civilization of Europe in the Renaissance*. London: Harper Collins.
- HALL, Stuart (1980): „Cultural studies: two paradigms“. *Media, Culture & Society* 2(1), S. 57-72.
- HALMAI, Gábor (2016): „Der Niedergang der liberalen Demokratie mitten in Europa“. *Transit. Europäische Revue* 48, S. 20-44.
- HALTERN, Ulrich (2008): „Kultur | Konflikt. Konfligierende Demokratieverständnisse als unterschiedliche Imaginationen des ‘body politic’ in Deutschland, der EU und den USA“. In: GOSEWINKEL, Dieter u. SCHUPPERT, Gunnar Folke (Hg.): *Politische Kultur im Wandel von Staatlichkeit*. Berlin: Edition Sigma, S. 239-263.
- HAMILTON, Alexander, MADISON, James u. JAY, John (2003 [1788]): *The Federalist with Letters of „Brutus“*. Hg. Terence Ball. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANIFAN, Lyda J. (1916): „The Rural School Community Center“. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67, S. 130-138.
- HANISCH, Carol (1970): „The Personal is Political“. In: FIRESTONE, Shulamith (Hg.): *Notes From The Second Year: Women’s Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. New York: Radical Feminism, S. 76-78.
- HARDIN, Garrett (1968): „The Tragedy of the Commons“. *Science* 162(3859), S. 1243-1248.
- HAROCHE, Claudine (1993): „La civilité et la politesse: Des objets ‘négligés’ de la sociologie politique“. *Cahiers internationaux de sociologie* 94, S. 97-120.
- HARRINGTON, James (1980 [1658]): „The Prerogative of Popular Government“. In: DERS.: *The Oceana and other Works of James Harrington, with an Account of His Life*. Hg. John Toland. 2. Nachdr. der Aufl. in London 1771. Aalen: Scientia Verlag, S. 213-357.
- HARRINGTON, Michael (1974 [1973]): „The Welfare State and Its Neoconservative Critics“. In: COSER, Lewis A. u. HOWE, Irving (Hg.): *The New Conservatives. A Critique from the Left*. New York: Quadrangle/The New York Times Book, S. 29-63.
- HART, Herbert L.A. (1961): *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press.
- HARTMANN, Martin (2002): „Vertrauen als demokratische Erfahrung“. In: SCHMALZ-BRUNS, Rainer u. ZINTL, Reinhard (Hg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation*. Baden-Baden: Nomos, S. 77-98.
- HARTMANN, Martin (2003): *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*. Frankfurt a.M.: Campus.
- HARTMANN, Michael (2004): *Elitesoziologie. Eine Einführung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- HAVEL, Václav (1990 [1984]): „Politik und Gewissen“. In: DERS.: *Am Anfang war das Wort. Texte von 1969 bis 1990*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg, S. 81-113

- HAYEK, Friedrich A. von (1952 [1947]): „Freie Wirtschaft‘ und Wettbewerbsordnung“. In: DERS.: *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag, S. 141-155.
- HAYEK, Friedrich A. von (1953 [1944]): *Der Weg zur Knechtschaft*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969a [1963]): „Recht, Gesetz und Wirtschaftsfreiheit“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 47-55.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969b [1965]): „Die Anschauungen der Mehrheit und die zeitgenössische Demokratie“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 56-74.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969c [1967]): „Die Ergebnisse menschlichen Handelns, aber nicht menschlichen Entwurfs“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 97-107.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969d [1966/67]): „Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 108-125.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969e [1968]): „Die Verfassung eines freien Staates“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 199-205.
- HAYEK, Friedrich A. von (1969f [1968]): „Die Sprachverwirrung im politischen Denken“. In: DERS.: *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 206-235.
- HAYEK, Friedrich A. von (1977 [1976]): „Wohin zielt die Demokratie?“ In: DERS.: *Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7-22.
- HAYEK, Friedrich A. von (1978): „Die Entthronung der Politik“. In: FREI, Daniel (Hg.): *Überforderte Demokratie?* Zürich: Schulthess, S. 17-30.
- HAYEK, Friedrich A. von (1981 [1979]): *Die Verfassung einer Gesellschaft freier Menschen. Eine neue Darstellung der liberalen Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*. Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Bd. 3. Landsberg am Lech: Verlag moderne Industrie.
- HAYEK, Friedrich A. von (1988): *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- HAYEK, Friedrich A. von (1991a [1960]): „Francis Bacon: Progenitor of Scientism (1561-1626)“. In: DERS.: *The Trend of Economic Thinking. Essays on Political Economists and Economic History*. The Collected Works of F.A. Hayek. Bd. 3. Hg. W.W. Bartley III u. Stephen Kresge, S. 75-78.
- HAYEK, Friedrich A. von (1991b [1966]): „Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)“. In: DERS.: *The Trend of Economic Thinking. Essays on Political Economists and Economic History*. The Collected Works of F.A. Hayek. Bd. 3. Hg. W.W. Bartley III u. Stephen Kresge, S. 79-100.
- HAYEK, Friedrich A. von (1992 [1983]): „The Rediscovery of Freedom: Personal Recollections“. In: DERS.: *The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom*. The Collected Works of F.A. Hayek. Bd. 3. Hg. Peter G. Klein, S. 185-195.
- HAYEK, Friedrich A. von (1996a [1983]): „Evolution und spontane Ordnung“. In: DERS.: *Die Anmassung von Wissen. Neue Freiburger Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 102-113.
- HAYEK, Friedrich A. von (1996b [1973]): „Liberalismus“. In: DERS.: *Die Anmassung von Wissen. Neue Freiburger Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 216-248.
- HAYEK, Friedrich A. von (1996c [1973/74]): „Die Erhaltung des liberalen Gedankengutes“. In: DERS.: *Die Anmassung von Wissen. Neue Freiburger Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 249-261.
- HAYEK, Friedrich A. von (2001 [1953]): „Marktwirtschaft und Wirtschaftspolitik“. In: DERS.: *Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Aufsätze zur Wirtschaftspolitik*. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache. Bd. A6. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 3-14.
- HAYEK, Friedrich A. von (2002 [1973]): „Wirtschaftsfreiheit und repräsentative Demokratie“. In: DERS.: *Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie*. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache. Bd. A5. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 178-191.
- HAYEK, Friedrich A. von (2003 [1982]): *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache. Bd. B4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HAYEK, Friedrich A. von (2005 [1960]): *Die Verfassung der Freiheit*. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache. Bd. B3. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HAYEK, Friedrich A. von (2010 [1955]): „Der Niedergang der Herrschaft des Gesetzes“. In: DERS.: *Das politische Ideal der Herrschaft des Gesetzes. Jubiläumsvorlesungen zum 50sten Jahrestag der Nationalbank von Ägypten*. Vorlesung VI. Hg. Manfred E. Streit. Baden-Baden: Nomos, S. 59-72.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970 [1820]): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Werke. Bd. 7. Hg. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986 [1802]): „Die Verfassung Deutschlands“. In: DERS.: *Frühe Schriften*. Werke. Bd. 1. Hg. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 449-610.
- HEIDORN, Joachim (1982): *Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung*. Berlin: Duncker und Humblot.
- HEIL, Reinhard (2010): „Radikale und plurale Demokratie“. *Vorgänge* 49(2), S. 55-63.
- HEIN-KIRCHER, Heidi (2007): „Politische Mythen“. *Aus Politik und Zeitgeschehen* 57(11), S. 26-31.
- HEINS, Volker (2002): *Das Andere der Zivilgesellschaft. Zur Archäologie eines Begriffs*. Bielefeld: Transcript.
- HEISE, Mikiya u. FROMBERG, Daniel von (2007): „Die Machtfrage stellen“. Zur politischen Theorie Antonio Gramscis“. In: MERKENS, Andreas u. REGO-DIAZ, Victor (Hg.): *Mit Gramsci arbeiten – Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis*. Hamburg: Argument, S. 110-125.
- HEITMEYER, Wilhelm (1998): „Versagt die ‘Integrationsmaschine‘ Stadt? Zum Problem der ethnisch-kulturellen Segregation und ihrer Konfliktfolgen“. In: DERS., DOLLASE, Rainer und BACKES, Otto (Hg.): *Die Krise der Städte. Analysen zu den Folgen desintegrativer Stadtentwicklung für das ethnisch-kulturelle Zusammenleben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 443-467.
- HELD, David (2006 [1987]): *Models of Democracy*. 3. Aufl. Malden: Polity Press.
- HELLER, Hermann (1971 [1928]): „Politische Demokratie und soziale Homogenität“. In: DERS.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Leiden: A.W. Swijthoff, S. 421-433.
- HENNECKE, Hans Jörg (2000): *Friedrich August von Hayek. Die Tradition der Freiheit*. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen.
- HENNECKE, Hans Jörg (2008): *Friedrich August von Hayek zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- HENNIS, Wilhelm (1977): „Vom gewaltenteilenden Rechtsstaat zum teleokratischen Programmstaat“. In: DERS.: *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 243-274.
- HENNIS, Wilhelm (1999): *Regieren im modernen Staat*. Politikwissenschaftliche Abhandlungen I. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HENNIS, Wilhelm (2000): *Politikwissenschaft und politisches Denken*. Politikwissenschaftliche Abhandlungen II. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HENNIS, Wilhelm, KIELMANSEGG, Peter, u. MATZ, Ulrich (1977, Hg.): *Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung*. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HERSCH, Jeanne (1986): *Schwierige Freiheit. Gespräche mit Jeanne Hersch*. Zürich/Köln: Benziger.
- HERZOG, Lisa (2013): „Persönliches Vertrauen, Rechtsvertrauen, Systemvertrauen“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61(4), S. 529-548.
- HERZOG, Roman (1997): „Berliner Rede‘ vom 26. April 1997“. In: DERS.: *Das Land erneuern. Reden zur Lage der Nation*. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 235-255.
- HESSE, Hermann (2012 [1943]): *Das Glasperlenspiel*. Das erzählerische Werk. Bd. 5. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HETZEL, Andreas (2004): „Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie“. In: FLÜGEL, Oliver, HEIL, Richard, HETZEL, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 230-253.
- HETZEL, Andreas u. WEYMANS, Wim (2013): „Negativer Universalismus: Lefort und Habermas über die Quellen der Legitimität in demokratischen Gesellschaften“. In: WAGNER, Andreas (Hg.): *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*. Baden-Baden: Nomos, S. 117-142.
- HIBBING, John R. u. THEISS-MORSE, Elisabeth (2002): *Stealth Democracy. Americans' Beliefs about How Government Should Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HIPPLER, Thomas (2002): „Service militaire et intégration nationale pendant la révolution française“. *Annales historiques de la Révolution française* 74(3), S. 1-16.
- HIRSCH, Michael (2007): *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- HIRSCH, Michael (2009): „Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart“. In: DERS. u. VOIGT, Rüdiger: *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 191-226.

- HIRSCH, Michael (2011): „Nominalismus der radikalen Demokratie. Zur Kritischen Theorie der Politik im Linkskantianismus“. In: EBERL, Oliver (Hg.): *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 57-82.
- HIRSCHL, Ran (2004): *Towards Juristocracy. The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1984): „Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse“. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 37(8), S. 11-28.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1992 [1991]): *Denken gegen die Zukunft: Die Rhetorik der Reaktion*. München/Wien: Hanser.
- HIRSCHMAN, Albert O. (1994): „Wieviel Gemeinsinn braucht die liberale Gesellschaft?“ *Leviathan* 22(2), S. 293-304.
- HOARE, George u. SPERBER, Nathan (2016): *An Introduction to Antonio Gramsci. His Life, Thought and Legacy*. London et al.: Bloomsbury.
- HOBBS, Thomas (1966 [1651]): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. u. eingel. von Iring Fetscher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HÖFFE, Otfried (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: C.H. Beck.
- HÖFFE, Otfried (2009): *Ist die Demokratie zukunftsfähig? Über moderne Politik*. München: C.H. Beck.
- HÖFFE, Otfried (2012): „Ist die Demokratie zukunftsfähig?“ *Studia philosophica* 71, S. 25-42.
- HOLENSTEIN, Elmar (1998): „Ist die viersprachige Schweiz ein Modell für plurikulturelle Staatswesen?“ In: DERS.: *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-43.
- HOLMES, Oliver Wendell (1953 [1920]): „Letter to Harold J. Laski, March 4, 1920“. In: DE WOLFE HOWE, Mark (Hg.): *Holmes-Laski Letters. The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski. 1916-1935. Bd. I. 1916-1925*. Cambridge, MA: Harvard University Press, S. 248-249.
- HOLMES, Stephen (1994): „Verfassungsförmige Vorentscheidungen und das Paradox der Demokratie“. In: PREUSS, Ulrich K. (Hg.): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 134-170.
- HÖLSCHER, Tonio (2003): „Symbolische Manifestationen in labilen Zeiten. Demokratie und Bildkunst im antiken Athen“. In: VORLÄNDER, Hans (Hg.): *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 29-53.
- HOLSTON, James (2008): *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- HONIG, Bonnie (2007): „Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory“. In: *American Political Science Review* 101(1), S. 1-17.
- HONNETH, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (1994): „Fragen der Zivilgesellschaft“. In: DERS.: *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 80-89.
- HONNETH, Axel (2003): „Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ‘Anerkennung‘“. In: DERS.: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10-27.
- HONNETH, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HONNETH, Axel (2012): „Erziehung und demokratische Öffentlichkeit. Ein vernachlässigtes Kapitel der politischen Philosophie“. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15(3), S. 429-442.
- HÖPNER, Martin (2014): *Wie der Europäische Gerichtshof und die Kommission Liberalisierung durchsetzen. Befunde aus der MPIfG-Forschungsgruppe zur Politischen Ökonomie der europäischen Integration*. MPIfG Discussion Paper 14/8. http://www.mpifg.de/pu/mpifg_dp/dp14-8.pdf [16.1.2017].
- HORKHEIMER, Max (1968 [1936]): „Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters“. In: DERS.: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Bd. 2. Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, S. 1-81.
- HORNUNG, Klaus (1988): „Demokratischer Wohlfahrtsstaat und Sicherheitspolitik“. *Zeitschrift für Politik* 35(4), S. 377-394.
- HORNUNG, Klaus (2012): „Die Krise des Fortschritts und der aufgeklärte Konservatismus“. In: DERS.: *Vernunft im Zeitalter der Extreme. Die konservative Position*. Hg. Harald Seubert. Nürnberg: VTR, S. 219-230.

- HOWARD, Dick (1993): „La révolution américaine et l'idéologie révolutionnaire“. In: HABIB, Claude u. MOUCHARD, Claude (Hg.): *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, S. 229-241.
- HÜLLER, Thorsten (2005): „Was macht Demokratien 'gut'? Eine Kritik prozeduralistischer Bewertungskriterien“. In: GEIS, Anna u. STRECKER, David (Hg.): *Blockaden staatlicher Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 155-168.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1995 [1979]): *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Stuttgart: Reclam.
- HUME, David (1949 [1738/40]): *A Treatise of Human Nature*. Hg. L.A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1957): „Conservatism as an Ideology“. *The American Political Science Review* 51(2), S. 454-473.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1974): „Postindustrial Politics: How Benign Will It Be?“ *Comparative Politics* 6(2), S. 163-191.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1975): „The United States“. In: CROZIER, Michel, DERS. u. WATANUKI, Joji: *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press, S. 59-118.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1981): *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1985 [1957]): *The Soldier and the State. The Theory and Politics of Civil-Military Relations*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1991): *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996): „Democracy For The Long Haul“. *Journal of Democracy* 7(2), S. 3-13.
- IHL, Olivier (1996): *La fête républicaine*. Paris: Gallimard.
- INGLEHART, Ronald (1988): „The Renaissance of Political Culture“. *American Political Science Review* 82(4), S. 1203-1230.
- INGLEHART, Ronald (2016): „How Much Should We Worry?“ *Journal of Democracy* 27(3), S. 18-23.
- INGLEHART, Ronald u. WELZEL, Christian (2003): „Political Culture and Democracy. Analyzing Cross-Level Linkages“. *Comparative Politics* 36(1), S. 61-79.
- JACOBS, Jane (1992 [1961]): *The death and life of great American cities*. New York: Vintage Books.
- JASPERS, Karl (1966): *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen – Gefahren – Chancen*. München: Piper.
- JURÈS, Jean (2005 [1908]): „De la neutralité“. In: DERS.: *De l'éducation. Anthologie*. Hg. Madeleine Rebérioux et al. Paris: Éditions Nouveaux Regards, S. 179-181.
- JEFFERSON, Thomas (1984 [1816]): „Reform of the Virginia Constitution. To Samuel Kercheval“. In: DERS.: *Writings*. Hg. Merrill Peterson. New York: The Library of America, S. 1395-1403.
- JEFFERSON, Thomas (1999 [1824]): „To Major John Cartwright, Monticello, June 5, 1824“. In: DERS.: *Political Writings*. Hg. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge, Cambridge University Press, S. 382-388.
- JENNINGS, M. Kent (2007): „Political Socialization“. In: DALTON, Russell J. u. KLINGEMANN, Hans-Dieter (Hg.): *The Oxford Handbook of Political Behavior*. Oxford: Oxford University Press, S. 29-44.
- JESSOP, Robert D. (1971): „Civility and Traditionalism in English Political Culture“. *British Journal of Political Science* 1(1), S. 1-24.
- JESSOP, Bob (1974): „Civility, Hegemony and Stability“. In: DERS.: *Traditionalism, Conservatism and British Political Culture*. London: G. Allen and Unwin, S. 49-62.
- JOAS, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- JOAS, Hans (2001): „Ungleichheit in der Bürgergesellschaft. Über einige Dilemmata des Gemeinsinns“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51(B 25-26), S. 15-23.
- JOAS, Hans (2005): „Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung“. In: DERS. u. WIEGANDT, Klaus (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 11-39.
- JOAS, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*.
- JOHNSON, Charles S. (1947): *Into the Main Stream. A Study of Best Practices of Race Relations in the South*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- JONAS, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a.M.: Insel.

- JONAS, Hans (2015 [1985]): „Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik“. In: DERS.: *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*. Philosophische Hauptwerke. Bd. I/2. Freiburg i.Br. et al.: Rombach, S. 529-544.
- JORIS, Elisabeth u. RIEDER, Katrin (2010): „Entschleierungen in der Kopftuch- und Burkadebatte. Gleiche Rechte statt Verbote“. *Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik* 59, S. 97-102.
- JÖRKE, Dirk (2003): *Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- JÖRKE, Dirk (2004): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“. In: FLÜGEL, Oliver, HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 165-184.
- JÖRKE, Dirk (2006a): „Warum ‘Postdemokratie’?“ *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19(4), S. 38-46.
- JÖRKE, Dirk (2006b): „Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?“ In: HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript, S. 253-266.
- JÖRKE, Dirk (2010): „Was kommt nach der Postdemokratie?“ *Vorgänge* 49(2), S. 17-25.
- JÖRKE, Dirk (2012): „Demokratietheorie ohne Demos“. In: NORDMANN, Jürgen et al. (Hg.): *Demokratie! Welche Demokratie? Postdemokratie kritisch hinterfragt*. Marburg: Metropolis, S. 139-158.
- JUDT, Tony (1998): *The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- KALLHOFF, Angela (2011): *Why Democracy Needs Public Goods*. Lanham et al.: Lexington Books.
- KALLHOFF, Angela (2013): *Politische Philosophie des Bürgers*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (1975): *Der schwierige Konservatismus. Definitionen. Theorien. Portraits*. Herford/Berlin: Nicolai.
- KANT, Immanuel (1907 [1797]): *Die Metaphysik der Sitten*. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 6. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 203-493.
- KANT, Immanuel (1908a [1788]): *Kritik der praktischen Vernunft*. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 5. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 1-163.
- KANT, Immanuel (1908b [1790]): *Kritik der Urteilskraft*. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 5. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 165-485.
- KANT, Immanuel (1912a [1784]): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 8. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 15-31.
- KANT, Immanuel (1912b [1793]): „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 8. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 273-313.
- KANT, Immanuel (1912c [1795]): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 8. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 341-386.
- KANT, Immanuel (1923 [1803]): *Über Pädagogik*. In: DERS.: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 9. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften, S. 691-761.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1990 [1957]): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: dtv.
- KARABELAS, Iris (2010): *Freiheit statt Sozialismus. Rezeption und Bedeutung Friedrich August von Hayeks in der Bundesrepublik*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- KATEB, George (1992): *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- KATZ, Peter (1998): „What Makes a Good Urban Park?“ In: ETZIONI, Amitai (Hg.): *The Essential Communitarian Reader*. Lanham: Rowman and Littlefield, S. 183-186.
- KAUBE, Jürgen (2012): „Technokratie und Managerherrschaft“. *Merkur* 66(9/10), S. 857-865.
- KAUFMANN, Franz-Xaver (1994): „Diskurse über Staatsaufgaben“. In: GRIMM, Dieter (Hg.): *Staatsaufgaben*. Baden-Baden: Nomos, S. 15-41.
- KAZIN, Michael (2012): „What Isn’t Nice. Civility and Social Movements“. In: CLAYTON, Cornell W. u. ELGAR, Richard (Hg.): *Civility and Democracy in America. A Reasonable Understanding*. Pullman: Washington State University Press, S. 13-17.
- KEANE, John (1996): *Reflections on violence*. London: Verso.
- KEANE, John (2004): *Violence and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- KEBIR, Sabine (1991): *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft*. Hamburg: VSA-Verlag.
- KEENAN, Alan (2003): *Democracy in Question. Democratic Openness in a Time of Political Closure*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- KEKES, John (2013): „Conservatism“. In: GAUS, Gerald u. D'AGOSTINO, Fred (Hg.): *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, S. 243-253.
- KELLER, Gottfried (1985 [1854/55]): *Der grüne Heinrich*. Erste Fassung. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- KELSEN, Hans (1929 [1920]): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- KELSEN, Hans (1932): „Verteidigung der Demokratie“. *Blätter der Staatspartei* 2, S. 90-98.
- KELSEN, Hans (1934): *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Dogmatik*. Leipzig/Wien: Franz Deuticke.
- KELSEN, Hans (1960): *Reine Rechtslehre*. 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. Wien: Verlag Österreich.
- KERSTING, Wolfgang (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KERSTING, Wolfgang (1997 [1995]): „Freiheit und Tugend“. In: DERS.: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 436-458.
- KERSTING, Wolfgang (1999): „Gedanken zum Rechten und Guten. Zu den moralischen Herausforderungen liberaler Demokratie“. In: ANSELM, Elisabeth et al. (Hg.): *Die neue Ordnung des Politischen. Die Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 35-46.
- KERSTING, Wolfgang (2001): *John Rawls zur Einführung*. Neufassung. Hamburg: Junius.
- KERSTING, Wolfgang (2007): „Sicherheit, Freiheit, Gerechtigkeit – zur Verantwortlichkeit des Staates in der neueren Staatszieldiskussion“. In: HEIDBRINK, Ludger u. HIRSCH, Alfred (Hg.): *Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 87-117.
- KERSTING, Wolfgang (2010): „Liberalismus als Lebensform“. *Vorgänge* 49(1), S. 28-35.
- KERTZER, David I. (1988): *Ritual, Politics, and Power*. New Haven/London: Yale University Press.
- KESLER, Charles R. (1992): „Civility and Citizenship in the American Founding“. In: BANFIELD, Edward C. (Hg.): *Civility and Citizenship in Liberal Democratic Societies*. New York: Paragon House, S. 57-74.
- KETTNER, Matthias (2008): „Kulturreflexion und die Grammatik kultureller Konflikte“. In: BAECKER, Dirk et al.: (Hg.): *Über Kultur. Theorie und Praxis der Kulturreflexion*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 17-27.
- KEYNES, John Maynard (2006 [1936]): *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes*. Übers. Fritz Wagner. Berlin: Duncker & Humblot.
- KIELMANSEGG, Peter Graf (1977): „Demokratieprinzip und Regierbarkeit“. In: HENNIS, Wilhelm, DERS. u. MATZ, Ulrich (Hg.): *Regierbarkeit. Studien zu ihrer Problematisierung*. Bd. 1. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 118-133.
- KIELMANSEGG, Peter Graf (1980): *Nachdenken über die Demokratie. Aufsätze aus einem unruhigen Jahrzehnt*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- KIELMANSEGG, Peter Graf (1988): *Das Experiment der Freiheit. Zur gegenwärtigen Lage des demokratischen Verfassungsstaates*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- KIELMANSEGG, Peter Graf (2001): „Können Demokratien zukunftsverantwortlich handeln?“ Rede anlässlich der Verleihung des Schader-Preises am 8. November 2001.
https://www.schader-stiftung.de/fileadmin/content/Schader-Preis_2001_-_Vortrag_Graf_Kielmansegg.pdf [11.11.2016].
- KING, Martin Luther Jr. (2009 [1963]): „Letter from a Birmingham Jail“. In: BUCKNER ARMSTRONG, Julie u. SCHMIDT, Amy (Hg.): *The Civil Rights Leader. American Literature from Jim Crow to Reconciliation*. Athens/London: The University of Georgia Press, S. 180-193.
- KIRCHHEIMER, Otto (1981 [1932]): „Legalität und Legitimität“. In: DERS.: *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-29.
- KLAGES, Helmut (1981): *Überlasteter Staat – verdrossene Bürger? Zu den Dissonanzen der Wohlfahrtsgesellschaft*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
- KLASS, Tobias N. (2009): „Jacques Rancière“. In: BEDORF, Thomas u. RÖTTGERS, Kurt (Hg.): *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 284-288.
- KLAUS, Václav (1991): „Fragen an Václav Klaus zur Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in der CSFR und zur Person“. In: DERS.: *Signale aus dem Herzen Europas. Ausgewählte Beiträge zur Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik nach der Wende in der Tschechoslowakei*. Wiesbaden: Gabler, S. 159-191.

- KLEGER, Heinz (1983): „Unregierbarkeit. Leistungs- versus Legitimationskrise des Staates“. In: SCHWEIZERISCHE VEREINIGUNG FÜR POLITISCHE WISSENSCHAFT (Hg.): *Regierbarkeit. Gouvernabilité*. Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft 23. Bern: Haupt, S. 175-205.
- KLEGER, Heinz (1990): „Dezisionismus und ‘common sense’. Über die Zusammensetzung politischer Vernunft“. In: KOHLER, Georg u. DERS. (Hg.): *Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion*. Wien: Passagen Verlag, S. 61-116.
- KLEIN, Ansgar (2001): *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*. Opladen: Leske + Budrich.
- KLEY, Roland (1992): „F.A. Hayeks Idee einer spontanen sozialen Ordnung: Eine kritische Analyse“. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44(1), S. 12-34.
- KLEY, Roland (1994a): *Hayek's Social and Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- KLEY, Roland (1994b): „The Liberalism of Friedrich A. Hayek and its Precarious Foundations“. In: FREI, Christoph u. NEF, Robert (Hg.): *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition*. Bern etc.: Peter Lang, S. 105-125.
- KLEY, Roland (1997): „Kritik der Hayek'schen Vernunft“. *Schweizer Monatshefte* 77(4), S. 35-38.
- KOCKA, Jürgen (2004): „Zivilgesellschaft in historischer Perspektive“. In: JESSEN, Ralph et al. (Hg.): *Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 30-42.
- KOHLER, Georg (2010): *Bürgertugend und Willensnation. Über den Gemeinsinn und die Schweiz*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- KOHLER, Georg (2012): „Zauberbeeren und die Volksherrschaft“. *Studia philosophica* 71, S. 43-60.
- KOHLER, Georg (2013): „Basiskonens und Willensnation. Die Kontingenz des Unverfügbaren und das Modell der Schweiz“. In: VORLÄNDER, Hans (Hg.): *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*. Bielefeld: Transcript, S. 121-141.
- KOHLER, Georg (2015): „Der flexible Mensch und die Talgenossenschaft“. In: MÜLLER, Andreas (Hg.): *Bürgerstaat und Staatsbürger. Milizpolitik zwischen Mythos und Moderne*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 29-43.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1979): „Selbstgefährdung der offenen Gesellschaft“. In: LINDER, Willy et al. (Hg.): *Liberalismus nach wie vor. Grundgedanken und Zukunftsfragen*. Zürich: Buchverlag der Neuen Zürcher Zeitung, S. 155-168.
- KOLNAL, Aurel (1972): „Konservatives und revolutionäres Ethos“. In: KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (Hg.): *Rekonstruktion des Konservatismus*. Freiburg: Rombach, S. 95-136.
- KONRÁD, György (1985): *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- KÖRÖSÉNYI, András (2005): „Political Representation in Leader Democracy“. *Government and Opposition* 40(3), S. 358-378.
- KOSELLECK, Reinhart (1979 [1976]): „‘Erfahrungsraum‘ und ‘Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien“. In: DERS.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 349-375.
- KOSELLECK, Reinhart (2010 [1991]): „Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich“. In: DERS.: *Begriffsgeschichten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 402-461.
- KOSKENNIEMI, Martti (2008): „Formalismus, Fragmentierung, Freiheit – Kantische Themen im heutigen Völkerrecht“. In: KREIDE, Regina u. NIEDERBERGER, Andreas (Hg.): *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 65-89.
- KOSKENNIEMI, Martti (2011): „What Use for Sovereignty Today?“ *Asian Journal of International Law* 1(1), S. 61-70.
- KOSLOWSKI, Peter (1985): „Politische Verantwortung heute“. In: WEIGELT, Klaus (Hg.): *Werte, Leitbilder, Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur*. Mainz: v. Hase & Koehler, S. 193-219.
- KOSLOWSKI, Peter (1990): „Der soziale Staat der Postmoderne. Ethische Grundlagen der Sozialpolitik und Reform der Sozialversicherung“. In: SACHSSE, Christoph u. ENGELHARDT, H. Tristram (Hg.): *Sicherheit und Freiheit: Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 28-70.
- KRASMANN, Susanne: „Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen“. In: BRÖCKLING, Ulrich u. FEUSTEL, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: Transcript, S. 77-98.
- KRASTEV, Ivan (2017): „Majoritarian futures“. In: GEISELBERGER, Heinrich (Hg.): *The Great Regression*. Cambridge/Malden, MA: Polity Press, S. 65-77.

- KREIS, Georg (2010): *Schweizer Erinnerungsorte. Aus dem Speicher der Swissness*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- KREYSING, Anna (2016): *Prozesse und Funktionen des Erkennens in ästhetischer Erfahrung*. Münster: Mentis.
- KRISTOL, Irving (1978): *Two Cheers for Capitalism*. New York: Basic Books.
- KRISTOL, Irving (1983 [1979]): „Confessions of a True, Self-Confessed – Perhaps the Only – ‘Neoconservative’“. In: DERS.: *Reflections of a Neoconservative. Looking Back, Looking Ahead*. New York: Basic Books, S. 73-77.
- KRISTOL, Irving (2011a [1976]): „What Is a ‘Neoconservative’?“. In: DERS.: *The Neoconservative Persuasion. Selected Essays 1942-2009*. Hg. Gertrude Himmelfarb. York: Basic Books, S. 148-150.
- KRISTOL, Irving (2011b [1995]): „American Conservatism. 1945-1995“. In: DERS.: *The Neoconservative Persuasion. Selected Essays 1942-2009*. Hg. Gertrude Himmelfarb. York: Basic Books, S. 171-179.
- KRISTOL, Irving (2011c [2003]): „The Neoconservative Persuasion“. In: DERS.: *The Neoconservative Persuasion. Selected Essays 1942-2009*. Hg. Gertrude Himmelfarb. York: Basic Books, S. 190-194.
- KROEBER, Alfred L. u. KLUCKHOHN, Clyde (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.
- KUKATHAS, Chandran (1989): *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford: Clarendon Press.
- KUKATHAS, Chandran (2006): „Hayek and Liberalism“. In: FESER, Edward (Hg.): *The Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 182-207.
- KÜLZ, Wilhelm (1927): „Geleitwort“. In: REDSLOB, Edwin: *Die künstlerische Formgebung des Reichs*. Berlin: Werkkunst Verlag, S. 3-4.
- LABORDE, Cécile u. MAYNOR, John (2008): „The Republican Contribution to Contemporary Political Theory“. In: DIES. (Hg.): *Republicanism and Political Theory*. Malden, MA: Blackwell, S. 1-28.
- LACLAU, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- LACLAU, Ernesto u. MOUFFE, Chantal (2012 [1985]): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- LADEN, Anthony S. (2001): *Reasonably Radical. Deliberative Liberalism and the Politics of Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- LADEN, Anthony Simon (2003): „The House That Jack Built: Thirty Years of Reading Rawls“. *Ethics* 113(2), S. 367-390.
- LADWIG, Bernd (2002): „Liberales Gemeinwohl. Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit“. In: MÜNKLER, Herfried u. BLUHM, Harald (Hg.): *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Bd. 4: Zwischen Normativität und Faktizität*. Berlin: Akademie Verlag, S. 85-112.
- LAMLA, Jörn (2005): „Sozialstaatlichkeit oder Demokratisierung? Sozialpolitische Optionen einer bürgerzentrierten Begründung sozialer Rechte“. In: GEIS, Anna u. STRECKER, David (Hg.): *Blockaden staatlicher Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 112-124.
- LANE, Robert E. (1991): *The Market Experience*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- LANGDON, Philip (1994): *A Better Place to Live. Reshaping the American Suburb*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- LANGDON, Philip (1998): „Can Design Make Community?“. In: ETZIONI, Amitai (Hg.): *The Communitarian Reader. Beyond the Essentials*. Lanham: Rowman & Littlefield, S. 179-188.
- LARMORE, Charles (1996): *The Morals of Modernity*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles (2008): *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LARMORE, Charles (2013): „What Is Political Philosophy?“. *Journal of Moral Philosophy* 10, S. 276-306.
- LARMORE, Charles (2015): „Political Liberalism: Its Motivations and Goals“. In: SOBEL, David et al. (Hg.): *Oxford Studies in Political Philosophy. Bd. 1*. Oxford: Oxford University Press, S. 63-87.
- LARMORE, Charles (2016): „Die moralische Grundlage des politischen Liberalismus“. In: QUANTE, Michael (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 783-800.
- LAUGIER, Sandra (2004): *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale d’Emerson à Stanley Cavell*. Paris: Michel Houdiard.
- LE BON, Gustave (1957 [1895]): *Psychologie der Massen*. Stuttgart: Kröner.
- LE CORBUSIER (1935): *La ville radieuse. Éléments d’une doctrine d’urbanisme pour l’équipement d’une civilisation machiniste*. Paris et al.: Édition de l’architecture d’aujourd’hui.

- LE CORBUSIER (1960 [1929]): „Le Plan ‘Voisin’ de Paris“. In: DERS.: *Précisions sur un état présent de l'architecture et de l'urbanisme*. Paris: Éditions Vincent, Fréal & C^{ie}, S. 167-213.
- LE CORBUSIER (1966 [1925]): *Urbanisme*. Nouvelle éd. Paris: Éditions Vincent, Fréal & C^{ie}.
- LE CORBUSIER (1974 [1946]): *Vom Sinn und Unsinn der Städte. Gedanken zur Städteplanung*. Zürich/Köln: Benziger Verlag.
- LEFEBVRE, Henri (1947): *Critique de la vie quotidienne (Introduction)*. Paris: Grasset.
- LEFEBVRE, Henri (1968): *Le droit à la ville suivi de Espace et politique*. Paris: Éditions Anthropos.
- LEFEBVRE, Henri (1974): *Le production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos.
- LEFORT, Claude (1972): *Le travail de l'œuvre machiavel*. Paris: Gallimard.
- LEFORT, Claude (1976): *Un homme en trop. Réflexions sur 'L'Archipel du Goulag'*. Paris: Seuil.
- LEFORT, Claude (1978a [1960]): „Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel“. In: DERS.: *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, S. 169-194.
- LEFORT, Claude (1978b [1974]): „Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes“. In: DERS.: *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, S. 278-329.
- LEFORT, Claude (1981a): „La logique totalitaire“. In: DERS.: *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, S. 85-106.
- LEFORT, Claude (1981b): „L'image du corps et le totalitarisme“. In: DERS.: *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, S. 159-176.
- LEFORT, Claude (1981c): „Reculer les limites du possible“. In: DERS.: *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard, S. 317-331.
- LEFORT, Claude (1986a [1984]): „Les droits de l'homme et l'État-providence“. In: DERS.: *Essais sur le politique (XIXe – XXe siècles)*. Paris: Seuil, S. 31-58.
- LEFORT, Claude (1986b [1985]): „Hannah Arendt et la question du politique“. In: DERS.: *Essais sur le politique (XIXe – XXe siècles)*. Paris: Seuil, S. 59-72.
- LEFORT, Claude (1990a [1979]): „Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 30-53.
- LEFORT, Claude (1990b [1981]): „Menschenrechte und Politik“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 239-280.
- LEFORT, Claude (1990c [1983]): „Die Frage der Demokratie“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 281-297.
- LEFORT, Claude (1991): „Introduction“. In: WOOD, Gordon S. (Hg.): *La création de la République américaine, 1776-1787. La Déclaration d'indépendance et la Constitution des Etats-Unis*. Paris: Belin, S. 5-28.
- LEFORT, Claude (1992a): „Machiavel et la vérité effective“. In: DERS.: *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, S. 141-179.
- LEFORT, Claude (1992b): „Réflexions sur le présent“. In: DERS.: *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, S. 357-390.
- LEFORT, Claude (1999a [1981]): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen Verlag.
- LEFORT, Claude (1999b): „Menschenrechte und politisches Handeln“. *Kommune: Forum für Politik, Ökonomie, Kultur* 17(8), S. 49-53.
- LEFORT, Claude (2000 [1998]): „Die demokratische Gesellschaft ist keine Gesellschaft von Individuen“. Vortrag anlässlich der Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken. *Kommune: Forum für Politik, Ökonomie, Kultur* 18(3), S. 49-53.
- LEFORT, Claude (2002 [1998]): „Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken“. In: HEINRICH BÖLL STIFTUNG (Hg.): *Politik und Moderne*. Bd. 4. Bremen: Heinrich Böll Stiftung, S. 23-36.
<http://www.boell-bremen.de/dateien/fb75d3526a357e868f3e.pdf> [5.6.2015].
- LEFORT, Claude (2007a [1992]): „La politique est toujours en défaut, sinon en état de crise. Après le succès du Front National“. In: DERS.: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Bélin, S. 689-694.
- LEFORT, Claude (2007b [1994]): „Libéralisme et démocratie“. In: DERS.: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Bélin, S. 745-759.
- LEFORT, Claude (2007c [1996]): „Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent“. In: DERS.: *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Bélin, S. 833-867.
- LEFORT, Claude (2008 [1968/1988]): *Die Bresche. Essays zum Mai 68*. Wien: Turia + Kant.

- LEFORT, Claude u. GAUCHET, Marcel (1990 [1976]): „Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung der Gesellschaft“. In: RÖDEL, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89-122.
- LELIEVELDT, Herman (2008): „Neighbourhood Politics“. In: CASTIGLIONE, Dario, VAN DETH, Jan u. WOLLEB, Guglielmo (Hg.): *The Handbook of Social Capital*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 327-348.
- LENIN, Wladimir Iljitsch (1963 [1911]): „Reformism in the Russian Social-Democratic Movement“. In: DERS.: *Collected Works. Vol. 17. December 1910 – April 1912*. Moskau: Progress Publishers, S. 229-241.
- LENK, Hans (1973): „‘Technokratie’ als gesellschaftskritisches Klischee“. In: DERS. (Hg.): *Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*. Stuttgart et al.: Kohlhammer, S. 9-20.
- LEROUX, Pierre (1863): *La grève de Samarez. Poème philosophique*. Bd. 1. Paris: E. Dentu.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109191f> [8.3.2017].
- LEROUX, Pierre (1985 [1840]): *De l'humanité. De son principe et de son avenir*. Paris: Fayard.
- LESSENICH, Stephan u. MAU, Steffen (2005): „Reziprozität und Wohlfahrtsstaat“. In: ADLOFF, Frank u. MAU, Steffen (Hg.): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 257-276.
- LEVITSKY, Steven u. ZIBLATT, Daniel (2018): *How Democracies Die. What History Reveals About Our Future*. New York: Penguin Random House.
- LINCOLN, Abraham (1953 [1863]): „Address Delivered at the Dedication of the Cemetery at Gettysburg“. In: DERS.: *The Collected Works of Abraham Lincoln*. Hg. Roy P. Basler. New Brunswick: Rutgers University Press, S. 17-23.
- LINDER, Wolf (2006): „Politische Kultur“. In: Knoepfel, Peter et al. (Hg.): *Handbuch der Schweizer Politik. Manuel de la politique suisse*. 4., vollst. überarb. Aufl. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 15-34.
- LINDNER, Roland (1982) (Hg.): *Verspielen wir die Zukunft? Gespräche über Technik und Glück*. Zürich: Edition Interfrom.
- LINZ, Juan J. u. STEPAN, Alfred (1996): „Toward Consolidated Democracies“. *The Journal of Democracy* 7(2), S. 14-33.
- LIPSET, Seymour Martin (1959): „Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy“. *The American Political Science Review* 53(1), S. 69-105.
- LIPSET, Seymour Martin (1981 [1960]): *Political Man. The Social Bases of Politics*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- LIPSKY, Michael (2010 [1980]): *Street-Level Bureaucracy. Dilemmas of the Individual in Public Services*. Aktual. Aufl. New York: Russell Sage Foundation.
- LLANQUE, Marcus (2003): „Der Republikanismus: Geschichte und Bedeutung einer politischen Theorie“. *Berliner Debatte Initial* 14(1), S. 3-15.
- LLANQUE, Marcus (2009): „Schumpeters Politische Ökonomie und der Sozialismus“. *Berliner Debatte Initial* 20(4), S. 24-30.
- LLANQUE, Marcus (2015): „The Concept of Citizenship Between Membership and Belonging“. In: SARKOWSKY, Katja et al. (Hg.): *Migration, Regionalization, Citizenship. Comparing Canada and Europe*. Wiesbaden: Springer VS, S. 101-126.
- LOCKE, John (1988 [1689]): *Two Treatises of Government*. Hg. Peter Laslett. Student Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOEWENSTEIN, Karl (1937): „Militant Democracy and Fundamental Rights“. *American Political Science Review* 31(3/4), S. 417-433 u. 638-658.
- LORCERIE, Françoise (2016): „Enseigner la laïcité“. In: DUCOMTE, Jean-Michel u. TOURNEMIRE, Pierre (Hg.): *La laïcité. Des combats fondateurs aux enjeux d'aujourd'hui*. Toulouse: Éditions Privat, S. 143-149.
- LÖSCH, Bettina (2008): „Die neoliberale Hegemonie als Gefahr für die Demokratie“. In: BUTTERWEGGE, Christoph, LÖSCH, Bettina u. PTAK, Ralf (Hg.): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 221-283
- LÖSCH, Bettina u. THIMMEL, Andreas (Hg., 2010): *Kritische politische Bildung – Ein Handbuch*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- LOZANO, Luis-Martín u. RIVERA, Juan Rafael Coronel (2008): *Diego Rivera. Sämtliche Wandgemälde*. Köln: Taschen.
- LÜBBE, Hermann (1975 [1973]): „Lebensqualität oder Fortschrittskritik von links“. In: DERS.: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*. Freiburg: Rombach, S. 57-74.
- LÜBBE, Hermann (1978): „Solidarität und Leistung“. *Mercur* 32(2), S. 120-129.

- LÜBBE, Hermann (1981): *Zwischen Trend und Tradition. Überfordert uns die Gegenwart?* Zürich: Edition Interfrom.
- LÜBBE, Hermann (1985): „Politischer Moralismus. Zum Komplementärverhältnis von Gesinnungsintensität und common-sense-Schwund“. In: FREIHERR-VOM-STEIN-GESELLSCHAFT (Hg.): *Politisierende Moral – moralisierende Politik?* Köln: Kohlhammer, S. 14-30.
- LÜBBE, Hermann (1986a): „Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse“. In: MATZ, Ulrich (Hg.): *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt.* Köln et al.: Carl Heymann, S. 107-119.
- LÜBBE, Hermann (1986b): *Religion nach der Aufklärung.* Graz et al.: Styria.
- LÜBBE, Hermann (1987a): *Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität.* Graz et al.: Styria.
- LÜBBE, Hermann (1987b): „Selbstbestimmung im modernen Sozialstaat“. In: FÖRDERERKREIS BAD NAUHEIMER GESPRÄCHE (Hg.): *Die Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland.* Mainz: Verlag Kirchheim, S. 129-151.
- LÜBBE, Hermann (1988): „Einleitung“. In: BARTH, Hans: *Denken in der Zeit. Philosophisch-politische Beiträge.* Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 7-13.
- LÜBBE, Hermann (2001a): „Schweizer politische Kultur in deutscher und europäischer Perspektiven. Aus Anlass der Thematisierung der Schweiz auf der Frankfurter Buchmesse 1998“. In: DERS.: *Aufklärung anlasshalber. Philosophische Essays zu Politik, Religion und Moral.* Gräfelfing: Resch, S. 40-53.
- LÜBBE, Hermann (2001b): „Die Freiheit, die Moral und der Common sense“. In: DERS.: *Aufklärung anlasshalber. Philosophische Essays zu Politik, Religion und Moral.* Gräfelfing: Resch, S. 138-146.
- LÜBBE, Hermann (2014): *Zivilisationsdynamik. Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell.* Basel: Schwabe Verlag.
- LUHMANN, Niklas (2000): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität.* 4. Aufl. Stuttgart: Lucius und Lucius.
- LUKES, Steven (1975): „Political Ritual and Social Integration“. *Sociology* 9(2), S. 289-308.
- MACEDO, Stephen (1990): *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism.* Oxford: Clarendon Press.
- MACEDO, Stephen (1992): „Charting Liberal Virtues“. In: CHAPMAN, John W. u. GALSTON, William A. (Hg.): *Virtue.* New York: New York University Press, S. 204-232.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1925a [1525]): *Geschichte von Florenz.* Gesammelte Schriften in fünf Bänden. Bd. 4. Übers. Johann Ziegler u. Franz Nicolaus Baur, hg. Hanns Floerke. München: Georg Müller.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1925b [1513]): „Brief an Francesco Vettori, 10. Dezember 1513“. In: DERS.: *Historische Fragmente, Komödien, Briefe.* Gesammelte Schriften in fünf Bänden. Bd. 5. Übers. Johann Ziegler u. Franz Nicolaus Baur, hg. Hanns Floerke. München: Georg Müller, S. 404-409.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1978 [1513]): *Der Fürst.* Übers. u. hg. Rudolf Zorn. 3. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- MACHIAVELLI, Niccolò (2000 [1519]): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio seguiti dalle Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli di Francesco Guicciardini.* Hg. Corrado Vivanti. Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI, Niccolò (2007 [1519]): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung.* Übers., eingeleitet. u. erläutert von Rudolf Zorn. 3. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- MACK, Eric (2006): „Hayek on justice and the order of actions“. In: FESER, Edward (Hg.): *The Cambridge Companion to Hayek.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, S. 259-286.
- MACKIE, Gerry (2009): „Schumpeter’s Leadership Democracy“. *Political Theory* 37(1), S. 128-153.
- MADISON, James (1983 [1792]): „For the *National Gazette*. Parties“. In: DERS.: *The Papers of James Madison.* Bd. 14. Hg. Robert A. Rutland et al. Charlottesville: University Press of Virginia, S. 197-198.
- MAHLMANN, Matthias (2003): „Judicial Methodology and Fascist and Nazi Law“. In: JOERGES, Christian u. NAVRAJ SINGH, Ghaleigh (Hg.): *Darker Legacies of Law in Europe. The Shadow of National Socialism and Fascism over Europe and its Legal Traditions.* Oxford/Portland: Hart Publishing, S. 227-241.
- MAHLMANN, Matthias (2008): *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie.* Baden-Baden: Nomos.
- MAHLMANN, Matthias (2011): „Grundrechtstheorien in Europa – kulturelle Bestimmtheit und universeller Gehalt“. *Europarecht* 46(4), S. 469-486.
- MAHLMANN, Matthias (2017): *Konkrete Gerechtigkeit. Eine Einführung in Recht und Rechtswissenschaft der Gegenwart.* 3. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- MAIOLINO, Angelo (2014): *Politische Kultur in Zeiten des Neoliberalismus. Eine Hegemonieanalyse.* Bielefeld: Transcript Verlag.

- MAISSEN, Thomas (2015): *Schweizer Heldengeschichten – und was dahintersteckt*. Baden: Hier und Jetzt.
- MANDEVILLE, Bernard (1968 [1714]): *The Fable of the Bees. Or Private Vices, Publick Benefits*. With a Commentary, Critical, Historical and Explanatory by F.B. Kay. Oxford: Clarendon Press.
- MANENT, Pierre (1982): *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Commentaire Julliard.
- MANENT, Pierre (1993): „Vers l'oeuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort“. In: HABIB, Claude u. MOUCHARD, Claude (Hg.): *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Esprit, S. 169-190.
- MANNHEIM, Karl (1984 [1925]): *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MANOW, Philip (2008): *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MANSBRIDGE, Jane (1999): „Everyday Talk in the Deliberative System“. In: MACEDO, Stephen (Hg.): *Deliberative Politics. Essays on 'Democracy and Disagreement'*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 211-239.
- MARCHART, Oliver (2002): „Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus“. In: LACLAU, Ernesto: *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant, S. 7-18.
- MARCHART, Oliver (2007): „Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe“. In: BUCKEL, Sonja, FISCHER-LESCANO, Andreas (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, S. 105-120.
- MARCHART, Oliver (2008a): *Cultural Studies*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- MARCHART, Oliver (2008b): „Äquivalenz und Autonomie. Vorbemerkungen zu Chantal Mouffes Demokratietheorie“. In: MOUFFE, Chantal: *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant, S. 7-14.
- MARCHART, Oliver (2009): „Die Politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“. In: BRODOCZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 3., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 221-251.
- MARCHART, Oliver (2010): „Claude Lefort: Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft“. In: BRÖCKLING, Ulrich u. FEUSTEL, Robert (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: Transcript, S. 19-32.
- MARGALIT, Avishai (1996): *The Decent Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MARGALIT, Avishai (2009): *On compromise and rotten compromises*. Princeton: Princeton University Press.
- MARQUARD, Odo (1981): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam.
- MARQUARD, Odo (1982): „Verspielter Konservatismus. Thesen über einige geistesgeschichtliche Voraussetzungen der grünen Welle“. In: LENNART BERNADOTTE STIFTUNG (Hg.): *Der grüne Konservatismus*. Mainau: Mainauverwaltung Graf Lennart Bernadotte GmbH, S. 15-25.
- MARQUARD, Odo (2004 [1995]): „Mut zur Bürgerlichkeit. Vernünftig ist, wer den Ausnahmezustand verweigert“. In: DERS. (Hg.): *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*. Stuttgart: Reclam, S. 91-96.
- MARQUARD, Odo (2015 [1994]): „Apologie der Bürgerlichkeit“. In: DERS.: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, S. 247-260.
- MARTI, Urs (2001): „Das liberale Autonomieprinzip in einer sich verändernden Welt“. In: ANGEHRN, Emil u. BAERTSCHI, Bernard (Hg.): *Gedächtnis und Voraussicht. Mémoire et projet*. Studia Philosophica 60. Bern et al.: Haupt, S. 143-159.
- MARTI, Urs (2006a): *Demokratie. Das uneingelöste Versprechen*. Zürich: Rotpunktverlag.
- MARTI, Urs (2006b): „Konstitution als Zustand und als Akt“. In: MASTRONARDI, Philippe u. TAUBERT, Denis (Hg.): *Staats- und Verfassungstheorie im Spannungsfeld der Disziplinen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 64-74.
- MARTI, Urs (2007): „Tocqueville und Marx – Nach dem Kalten Krieg“. *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16(1), S. 92-106.
- MARTI, Urs (2008a): „Demokratie ohne Zukunft?“ *Widerspruch* 55, S. 119-129.
- MARTI, Urs (2008b): „Freiheit, Recht und Revolution“. In: RINGGER, Beat (Hg.): *Zukunft der Demokratie. Das postkapitalistische Projekt*. Zürich: Rotpunktverlag, S. 13-48.
- MARTI, Urs (2009): „Die Krise der Demokratie und die Diskreditierung des Wissens“. In: BRENNER, Robert P. et al. (Hg.): *Kapitalismus am Ende? Attac: Analysen und Alternativen*. Hamburg: VSA-Verlag, S. 181-184.
- MARTI, Urs (2010): „Das Leiden der Neoliberalen an der Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer linken Gerechtigkeitskonzeption“. *Widerspruch* 58, S. 5-14.

- MARTI, Urs (2011): „Agonistic pluralism – the taming of political antagonism?“ *Meeting the Author with Chantal Mouffe*. Workshop, Zürich, 15.-16. Dezember 2011. <http://www.zora.uzh.ch/53484> [16.12.2013].
- MARTI, Urs (2013) „Gleichheit, Arbeit, Verdienst“. In: JUSO + DENKNETZ (Hg.): *Lohnverteilung und 1:12-Initiative. Gerechtigkeit und Demokratie auf dem Prüfstand*. Zürich: Edition 8, S. 17-24.
- MARTI-BRANDER, Urs (2015a): *Rousseaus Schuld. Essays über die Entstehung philosophischer Feindbilder*. Basel: Schwabe.
- MARTI-BRANDER, Urs (2015b): „Demokratie im Zeitalter des Kapitalismus – ein uneinlösbares Versprechen?“ In: BAUMANN, Hans et al. (Hg.): *Zerstörung und Transformation des Gemeinwesens*. Denknetz Jahrbuch 2015. Zürich: Edition 8, S. 107-115.
- MARTI-BRANDER, Urs (2018): *Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter*. Reinbek: Rowohlt.
- MARX, Karl (1956 [1843]): „Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie“. In: DERS. u. ENGELS, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 1. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 201-333.
- MARX, Karl (1960 [1850]): „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850“. In: DERS. u. ENGELS, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 7. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 9-107.
- MARX, Karl (1961a [1859]): „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: DERS. u. ENGELS, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 13. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 3-160.
- MARX, Karl (1961b [1857]): „Einleitung [zur Kritik der politischen Ökonomie]“. In: DERS. u. ENGELS, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 13. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 615-642.
- MARX, Karl (1962 [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozess des Kapitals*. In: DERS. u. ENGELS, Friedrich: *Werke* (MEW). Bd. 23. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 11-955.
- MARX, Karl u. ENGELS, Friedrich (1959 [1848]): „Manifest der Kommunistischen Partei“. In: DERS.: *Werke* (MEW). Bd. 4. Hg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz Verlag, S. 459-493.
- MATHIEU, Lilian (2011): *La démocratie protestataire. Mouvements sociaux et politique en France aujourd'hui*. Paris: Presses de Sciences Po.
- MATTER, Hans-Peter (2016 [1965]): „Die Mitarbeit des Bürgers im Verwaltungsstaat“. *Das Magazin* 19, 14.5.2016, S. 20-24.
- MATZ, Ulrich (1985): „Ökonomismus, Hedonismus und die Leitbilder der Demokratie“. In: WEIGELT, Klaus (Hg.): *Werte, Leitbilder, Tugenden. Zur Erneuerung politischer Kultur*. Mainz: v. Hase & Koehler, S. 361-373.
- MAUS, Ingeborg (1976): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- MAUS, Ingeborg (1986a [1978]): „Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaats“. In: DERS.: *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 11-82.
- MAUS, Ingeborg (1986b): „Verrechtlichung, Entrechtlichung und der Funktionswandel von Institutionen“. In: DERS.: *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 277-331.
- MAUS, Ingeborg (1989a): „‘Gesetzesbindung‘ der Justiz und die Struktur der nationalsozialistischen Rechtsordnung“. In: DREIER, Ralf u. SELLERT, Wolfgang (Hg.): *Recht und Justiz im ‘Dritten Reich‘*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 81-103.
- MAUS, Ingeborg (1989b): „Justiz als gesellschaftliches Über-Ich. Zur Funktion von Rechtsprechung in der ‘vaterlosen Gesellschaft‘“. In: FAULSTICH, Werner u. GRIMM, Gunter E. (Hg.): *Sturz der Götter? Vaterbilder im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 121-149.
- MAUS, Ingeborg (1992): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MAUS, Ingeborg (1994): „Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit“. *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften* 15(1), S. 9-18.
- MAUS, Ingeborg (1996): „Zum Verhältnis von Recht und Moral aus demokratietheoretischer Sicht“. In: BAYERTZ, Kurt (Hg.): *Politik und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 194-227.
- MAUS, Ingeborg (2004): „Vom Rechtsstaat zum Verfassungsstaat. Zur Kritik juridischer Demokratieverhinderung“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 49(7), S. 835-850.

- MAUS, Ingeborg (2005a): „Die Errichtung Europas auf den Trümmern der Demokratie. Zur Verteidigung der Verfassungsprinzipien des ‘alten‘ Europa“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 50(6), S. 679-692.
- MAUS, Ingeborg (2005b): „Die Rekonstruktion demokratischer Souveränität. Zur Verteidigung der Verfassungsprinzipien des ‘alten‘ Europa (II)“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 50(7), S. 829-839.
- MAUS, Ingeborg (2005c): „Demokratie und Justiz in national-staatlicher und europäischer Perspektive. Zur Verteidigung der Verfassungsprinzipien des ‘alten‘ Europa (III)“. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 50(8), S. 965-979.
- MAUS, Ingeborg (2011): *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MAUS, Ingeborg (2015): *Menschenrechte, Demokratie und Frieden. Perspektiven globaler Organisation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MAYNTZ, Renate u. STREECK, Wolfgang (2003): „Die Reformierbarkeit der Demokratie: Innovationen und Blockaden. Einleitung“. In: DIES. (Hg.): *Die Reformierbarkeit der Demokratie. Innovationen und Blockaden*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 9-28.
- MCCORMICK, John P.: (2017): „Die aktuelle Krise der Demokratie und der populistische Schmerzensschrei“. In: JÖRKE, Dirk u. NACHTWEY, Oliver (Hg.): *Das Volk gegen die (liberale) Demokratie*. Leviathan Sonderband 32. Baden-Baden: Nomos, S. 41-54.
- MCDONOUGH, Kevin u. FEINBERG, Walter (2006, Hg.): *Citizenship and Education in Liberal-Democratic Societies. Teaching for Cosmopolitan Values and Collective Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- MEADOWS, Donella H., MEADOWS, Dennis L., RANDERS, Jørgen u. BEHRENS, William W. (1972): *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. London: Earth Island.
- MEDEARIS, John (2001): *Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- MEDEARIS, John (2009): *Joseph A. Schumpeter*. New York et al.: Bloomsbury.
- MEHRING, Reinhard (2013): „Kant gegen Schmitt: Ingeborg Maus *Über Volkssouveränität*“. *Der Staat* 52(3), S. 435-454.
- MEIER, Christian (1997): *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MERKEL, Wolfgang et al. (2003): *Defekte Demokratie. Band I: Theorie*. Opladen: Leske + Budrich.
- MERKENS, Andreas (2007): „Die Regierten von den Regierenden intellektuell unabhängig machen'. Gegenhegemonie, politische Bildung und Pädagogik bei Antonio Gramsci“. In: DERS. u. REGO-DIAZ, Victor (Hg.): *Mit Gramsci arbeiten – Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis*. Hamburg: Argument, S. 157-174.
- MERKENS, Andreas (2010): „Hegemonie, Staat und Zivilgesellschaft als pädagogisches Verhältnis. Antonio Gramscis Politische Pädagogik“. In: LÖSCH, Bettina u. THIMMEL, Andreas (Hg.): *Kritische politische Bildung – Ein Handbuch*. Schwalbach: Wochenschau Verlag, S. 193-204.
- MERTON, Robert K. (1967 [1948]): „Manifest and Latent Functions“. In: DERS.: *On Theoretical Sociology. Five Essays, Old and New*. New York/London: The Free Press, S. 73-138.
- METZ, Julia (2013): „Die Expertengruppen der EU-Kommission und das Paradigma der Brüsseler Technokratie“. *Zeitschrift für Politikberatung* 6(1), S. 15-23.
- MEYER, Katrin (2011): „Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit“. *Leviathan* 39, S. 21-38.
- MEYER, Katrin (2012): „Demokratie ohne Menschenrechte? Das Problem der normativen Unbestimmtheit von Demokratien nach Platon, Lefort und Arendt“. *Studia philosophica* 71, S. 111-131.
- MEYER, Thomas (1992): *Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik: Essay-Montage*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MICHAEL, Christoph M. (2009): „Joseph A. Schumpeter und die kreative (Selbst-)Zerstörung des Kapitalismus“. *Berliner Debatte Initial* 20(4), S. 31-40.
- MICHELET, Jules (1952 [1853]): *Histoire de la Révolution Française*. Hg. Gérard Walter. Paris: Gallimard.
- MICHELS, Robert (1911): *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Leipzig: Werner Klinkhardt.
- MICHELS, Robert (1975 [1908]): „Die oligarchischen Tendenzen der Gesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Demokratie“. In: RÖHRICH, Wilfried (Hg.): *‘Demokratische Elitenherrschaft‘. Traditionsbestände eines sozialwissenschaftlichen Problems*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 47-116.

- MICHNIK, Adam (1985 [1981]): „Ein Jahr Solidarność“. In: DERS.: *Polnischer Frieden. Aufsätze zur Konzeption des Widerstandes*. Berlin: Rot Verlag, S. 55-62.
- MIGRANYAN, Andranik (2015): „Peculiarities of Russian Politics“. In: PRZEWORSKI, Adam (Hg.): *Democracy in a Russian Mirror*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 7-29.
- MILL, John Stuart (1974 [1859]): *On Liberty*. London: Penguin Books.
- MILL, John Stuart (1977 [1861]): *Considerations on Representative Government*. Collected Works XIX: Essays on Politics and Society. Hg. John M. Robson. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, S. 371-577.
- MILL, John Stuart (1984 [1869]): *The Subjection of Women*. Collected Works XXI: Essays on Law, Equality, and Education. Hg. John M. Robson. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, S. 259-340.
- MILL, John Stuart (1986 [1850]): „Constraints of Communism“. Collected Works XXV: Newspaper Writings. December 1847 – July 1873. Hg. Ann P. Robson u. John M. Robson. Toronto/Buffalo: University of Toronto Press, S. 1179-1180.
- MILLER, David (1994): „F.A. Hayek: Dogmatic Skeptic“. *Dissent* 41, Summer, S. 346-353.
- MILLER, David (1995a): *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- MILLER, David (1995b): „Citizenship and Pluralism“. *Political Studies* 43, S. 432-450.
- MILLER, David (2004): „Justice, democracy and public goods“. In: DOWDING, Keith, GOODIN, Robert E. u. PATEMAN, Carol (Hg.): *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 127-149.
- MILLER, William L., GRØDELAND, Åse B. u. KOSHECHKINA, Tatyana Y. (2001): *A culture of corruption? Coping with government in post-communist Europe*. Budapest: Central European University Press.
- MITSCHERLICH, Alexander (1965): *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MOHR, Georg (2000): „Menschenrechte, demokratische Rechtskultur und Pluralismus“. In: PLÜMACHER, Martina et al. (Hg.): *Herausforderung Pluralismus*. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, S. 315-326.
- MOHR, Georg (2008): „Rechtskultur“. In: GOSEPATH, Stefan, HINSCH, Wilfried u. RÖSSLER, Beate (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, S. 1074-1078.
- MOLLER-OKIN, Susan (1989): *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- MOMMSEN, Margareta u. NUSSBERGER, Angelika (2007): *Das System Putin. Gelenkte Demokratie und politische Justiz in Russland*. München: C.H. Beck.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Baron de (1949 [1748]): *De L'Esprit des Lois*. Paris: Garnier Frères.
- MORERA, Esteve (2002 [1990]): „Gramsci and Democracy“. In: MARTIN, James (Hg.): *Antonio Gramsci*. Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Bd. 4. London: Routledge, S. 177-190.
- MOSCA, Gaetano (1950 [1896]): *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*. Übers.: Frank Borkenau. Bern: Francke.
- MOUFFE, Chantal (1992a): „Democratic Politics Today“. In: DIES. (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso, S. 1-14.
- MOUFFE, Chantal (1992b): „Democratic Citizenship and the Political Community“. In: DIES. (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso, S. 225-239.
- MOUFFE, Chantal (1993): *The Return of the Political*. London/New York: Verso.
- MOUFFE, Chantal (1994): „Political Liberalism. Neutrality and the Political“. *Ratio Juris* 7(3), S. 314-324.
- MOUFFE, Chantal (1999): „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“. In: DIES. (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen Verlag, S. 11-35.
- MOUFFE, Chantal (2000): *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*. Political Science Series 72. Wien: Institut für Höhere Studien. https://www.ihs.ac.at/publications/pol/pw_72.pdf [2.7.2014].
- MOUFFE, Chantal (2007a [2005]): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MOUFFE, Chantal (2007b): „Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft“. In: NONHOFF, Martin (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript, S. 41-53.
- MOUFFE, Chantal (2008a): *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.
- MOUFFE, Chantal (2008b): „Kritik als gegenhegemoniale Intervention“. *Europäisches Institut für progressive Kulturpolitik*. <http://eipcp.net/transversal/0808/mouffe/de> [23.7.2013].
- MOUFFE, Chantal (2011): „‘Postdemokratie‘ und die zunehmende Entpolitisierung“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61(1-2), S. 3-5.

- MOUFFE, Chantal (2014): *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MOUFFE, Chantal (2016): „Neue Chancen“. Interview mit Till Briegleb. *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 301, 29.12.2016, S. 11.
- MOUFFE, Chantal u. ERREJÓN, Iñigo (2015): *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria.
- MOUNK, Yascha (2018a): *The People vs. Democracy. Why Our Freedom Is in Danger and How to Save It*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- MOUNK, Yascha (2018b): „The Undemocratic Dilemma“. *Journal of Democracy* 29(2), S. 98-112.
- MOYNIHAN, Daniel Patrick (1975): *Coping. On the Practice of Government*. New York: Random House.
- MÜLLER, Jan-Werner (2006): „Comprehending conservatism: A new framework for analysis“. *Journal of Political Ideologies* 11(3), S. 359-365.
- MÜLLER, Jan-Werner (2010). *Verfassungspatriotismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MÜLLER, Jan-Werner (2013): „Anläufe zu einer politischen Theorie des Populismus“. *Transit. Europäische Revue* 4 (Herbst 2013), S. 62-71.
- MÜLLER, Jan-Werner (2016): „Illiberale Demokratie?“ *Transit. Europäische Revue* 48, S. 9-18.
- MÜLLER, Jörg Paul u. BIAGGINI, Giovanni (2015): „Die Verfassungsidee angesichts der Gefahr eines Demokratieabsolutismus“. *Schweizerisches Zentralblatt für Staats- und Verwaltungsrecht* 116(5), S. 235-250.
- MÜNKLER, Herfried (1992): „Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung?“ In: DERS. (Hg.): *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*. München/Zürich: Piper, S. 25-46.
- MÜNKLER, Herfried (1994): „Subsidiarität, Zivilgesellschaft und Bürgertugend“. In: RIKLIN, Alois u. BATLINER, Gerard (Hg.): *Subsidiarität. Ein interdisziplinäres Symposium*. Baden-Baden: Nomos, S. 65-79.
- MÜNKLER, Herfried (1995): „Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisibilisierung“. In: GÖHLER, Gerhard (Hg.): *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*. Baden-Baden: Nomos, S. 213-230.
- MÜNKLER, Herfried (1997): „Der kompetente Bürger“. In: KLEIN, Ansgar u. SCHMALZ-BRUNS, Rainer (Hg.): *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland*. Baden-Baden: Nomos, S. 153-172.
- MÜNKLER, Herfried (2000): „Ehre, Amt und Engagement. Wie kann die knappe Ressource Bürgersinn gesichert werden?“ *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 13(2), S. 22-32.
- MÜNKLER, Herfried (2004): „Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität“. In: BECKERT, Jens et al. (Hg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 15-28.
- MÜNKLER, Herfried (2010): *Mitte und Mass. Der Kampf um die richtige Ordnung*. Berlin: Rowohlt.
- MÜNKLER, Herfried (2012a): „Demokratie und Freiheit – eine dynamische Wechselbeziehung mit erheblichem Selbstgefährdungspotential“. In: MÖRSCHER, Tobias u. KRELL, Christian (Hg.): *Demokratie in Deutschland. Zustand – Herausforderungen – Perspektiven*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 31-44.
- MÜNKLER, Herfried (2012b): „Die Verdrossenen und die Empörten“. *Neue Zürcher Zeitung*, 24.4.2012. <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-verdrossenen-und-die-empoerten-1.16611315> [18.6.2018].
- MÜNKLER, Herfried (2015): *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin: Rowohlt.
- MÜNKLER, Herfried u. FISCHER, Karsten (2000): „‘Nothing to kill or die for...‘ – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers“. *Leviathan* 28(3), S. 343-362.
- MÜNKLER, Herfried u. LOLL, Anna (2005): „Sozio-moralische Ressourcen als Voraussetzung für Demokratie und Freiheit sowie als Aufgabe politischer Bildung“. In: HIMMELMANN, Gerhard u. LANGE, Dirk (Hg.): *Demokratiekompetenz. Beiträge aus Politikwissenschaft, Pädagogik und politischer Bildung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 39-49.
- MÜNKLER, Herfried u. NOLTE, Paul (2015): „‘Dem Konservativen ist das zu Konservierende abhandengekommen‘. Ein Gespräch über die *intellectual history* des bundesdeutschen Konservatismus“. *Indes* 5(3), S. 5-20.
- MUSGRAVE, Richard A. (1969): „Provision for Social Goods“. In: MARGOLIS, Julius u. GUITTON, Henri (Hg.): *Public Economics. An Analysis of Public Production and Consumption and their Relations to the Private Sector*. London/Basingstoke: Macmillan, S. 124-144.
- MUTZ, Diana C. (2006): *Hearing the Other Side. Deliberative versus Participatory Democracy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- NEF, Robert (1997): „F.A. von Hayek und ‘das Wohlergehen anderer‘“. *Schweizer Monatshefte* 77(4), S. 30-35.
- NEGT, Oskar (2010): *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*. Göttingen: Steidl.

- NEUMANN, Franz (1980 [1936]): *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*. Übers. Alfons Söllner. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- NEUMANN, Franz (1986 [1937]): „Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft“. In: DERS.: *Demokratischer und autoritärer Staat. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 31-81.
- NÈVE, Dorothée de (2013): „LeserInnenbriefe – BürgerInnen melden sich zu Wort“. In: DIES u. OLTEANU, Tina (Hg.): *Politische Partizipation jenseits der Konventionen*. Opladen: Budrich, S. 105-126.
- NÈVE, Dorothée de u. OLTEANU, Tina (2013): „Politische Partizipation jenseits der Konventionen“. In: DIES. (Hg.): *Politische Partizipation jenseits der Konventionen*. Opladen: Budrich, S. 11-26.
- NIDA-RÜMELIN, Julian u. ÖZMEN, Elif (2007): „John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit“. In: BROCKER, Manfred (Hg.): *Geschichte des Politischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 651-666.
- NIDA-RÜMELIN, Julian u. ÖZMEN, Elif (2011): „Zur Normativität des Politischen in der säkularen, liberalen und sozialen Demokratie“. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 19. Berlin: Duncker & Humblot, S. 51-63.
- NIEDERBERGER, Andreas (2004): „Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“. In: FLÜGEL, Oliver, HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 129-145.
- NIEDERBERGER, Andreas (2006): „Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens“. In: HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas: *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript, S. 267-280.
- NIEDERBERGER, Andreas (2009a): *Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung*. Berlin/New York: De Gruyter.
- NIEDERBERGER, Andreas (2009b): „Republikanismus jenseits der Republik? Zur symbolischen Funktion der Demokratie bei Marcel Gauchet, Claude Lefort, Jacques Rancière und Pierre Rosanvallon“. In: HIRSCH, Michael u. VOIGT, Rüdiger (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 93-113.
- NIEDERBERGER, Andreas u. RICHTER, Emanuel (2014): „Einleitung zum Themenheft ‘Republikanismus‘“. *Zeitschrift für Politische Theorie* 5(1), S. 3-9.
- NIENHAUS, Volker (1982): *Persönliche Freiheit und moderne Demokratie. F.A. von Hayeks Demokratiekritik und sein Reformvorschlag eines Zweikammersystems*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- NIESEN, Peter (2009): „Die Politische Theorie des Libertarianismus: Robert Nozick und Friedrich A. von Hayek“. In: BRODOZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 3., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 69-110.
- NIESEN, Peter u. EBERL, Oliver (2006): „Demokratischer Positivismus: Habermas und Maus“. In: BUCKEL, Sonja, CHRISTENSEN, Ralph u. FISCHER-LESCANO, Andreas (Hg.): *Neue Theorien des Rechts*. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 3-28.
- NIPPERDEY, Thomas (1990): „Wunschdenken in der Geschichte“. *Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte* 270, S. 22-32.
- NIXON, Richard (1975): „Public Address to the Nation about the Watergate Investigations. April 30, 1973“. In: OFFICE OF THE FEDERAL REGISTER (Hg.): *Richard Nixon. Containing the Public Messages, Speeches, and Statements of the President. Vol. V: 1973. Public Papers of the Presidents of the United States*. Washington, D.C.: United States Government Printing Office, S. 328-333.
- NOETZEL, Thomas (2016): „Die politische Theorie des Pragmatismus: John Dewey“. In: BRODOZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. Bd. 1. 4., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Verlag Barbara Budrich, S. 155-181.
- NOLTE, Paul (2004): *Generation Reform. Jenseits der blockierten Republik*. München: C.H. Beck.
- NORA, Pierre (1984): „De la République à la Nation“. In: DERS. (Hg.): *Les lieux de mémoire. Tome I. La République*. Paris: Gallimard, S. 651-659.
- NUNNER-WINKLER, Gertrud et al. (2006): *Integration durch Moral. Moralische Motivation und Ziviltugenden Jugendlicher*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- NUSSBAUM, Martha (1997): *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- OAKESHOTT, Michael (1939): „The Claims of Politics“. *Scrutiny* 8, S. 146-151.
- OAKESHOTT, Michael (1962 [1956]): „On being Conservative“. In: DERS.: *Rationalism in politics and other essays*. London: Methuen & Co., S. 168-196.

- OAKESHOTT, Michael (1966 [1956]): „Konservative Wesensart“. In: DERS: *Rationalismus in der Politik*. Neuwied: Luchterhand, S. 179-206.
- OAKESHOTT, Michael (1975): *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- OAKESHOTT, Michael (1996 [1952]): *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. New Haven: Yale University Press.
- ODENDAHL, Teresa (1990): *Charity Begins at Home. Generosity and Self-Interest Among the Philanthropic Elite*. New York: Basic Books.
- OELKERS, Jürgen (2009): *John Dewey und die Pädagogik*. Weinheim/Basel: Beltz.
- OFFE, Claus (1976): „Editorial“. In: EDELMAN, Murray: *Politik als Ritual. Die symbolische Funktion politischer Institutionen und politischen Handelns*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. VII-X.
- OFFE, Claus (1979): „‘Unregierbarkeit‘. Zur Renaissance konservativer Krisentheorien“. In: HABERMAS, Jürgen (Hg.): *Stichworte zur ‘Geistigen Situation der Zeit‘*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 294-318.
- OFFE, Klaus (1984): „Politische Legitimation durch Mehrheitsentscheidung?“ In: GUGGENBERGER, Bernd u. DERS. (Hg.): *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 150-183.
- OFFE (1989): „Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte intelligenter Selbstbeschränkung“. In: HONNETH, Axel et al. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 739-774.
- OFFE, Claus (1996): „Moderne ‘Barbarei’: Der Naturzustand im Kleinformat?“ In: MILLER, Max u. SOEFFNER, Hans-Georg (Hg.): *Modernität und Barbarei: Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 258-289.
- OFFE, Claus (1997): „Micro-aspects of democratic theory: what makes for the deliberative competence of citizens?“ In: HADENIUS, Axel (Hg.): *Democracy’s Victory and Crisis*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 81-104.
- OFFE, Claus (2001a): „Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?“ In: HARTMANN, Martin u. DERS. (Hg.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 241-294.
- OFFE, Claus (2001b): „Wessen Wohl ist das Gemeinwohl“. In: WINGERT, Lutz u. GÜNTHER, Klaus (Hg.): *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 459-488.
- OFFE, Claus (2003a): „Bewährungsproben. Über einige Beweislasten bei der Verteidigung der liberalen Demokratie“. In: DERS.: *Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 136-150.
- OFFE, Claus (2003b): „Einleitung. Reformbedarf und Reformoptionen der Demokratie“. In: OFFE, Claus (Hg.): *Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 9-23.
- OFFE, Claus (2004): „Pflichten versus Kosten: Typen und Kontexte solidarischen Handelns“. In: BECKERT, Jens et al. (Hg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 35-50.
- OFFE, Claus (2008): „Political Disaffection as an Outcome of Institutional Practices? Some Post-Tocquevillean Speculations“. In: BRODOCZ, André, LLANQUE, Marcus u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Bedrohungen der Demokratie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 42-60.
- OFFE, Claus (2013a): „Ungovernability“. In: JANSEN, Stephan A., SCHRÖTER, Eckhard u. STEHR, Nico (Hg.): *Fragile Stabilität – Stabile Fragilität*. Wiesbaden: Springer VS, S. 77-87.
- OFFE, Claus (2013b): „Zweieinhalb Theorien über den demokratischen Kapitalismus“. *Transit. Europäische Revue* 4 (Herbst 2013), S. 42-52.
- OFFE, Claus (2013c): „Participatory Inequality in the Austerity State: A Supply-Side Approach“. In: SCHÄFER, Armin u. STREECK, Wolfgang (Hg.): *Politics in the Age of Austerity*. Cambridge/Malden: Polity Press, S. 196-218.
- OFFE, Claus u. FUCHS, Susanne (2002): „A Decline of Social Capital? The German Case“. In: PUTNAM, Robert D. (Hg.): *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. Oxford: Oxford University Press, S. 189-244.
- OFFE, Claus u. PREUSS, Ulrich K. (2003): „Democratic Institutions and Moral Resources“. In: OFFE, Claus: *Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen*. Frankfurt a.M.: Campus, S. 182-209.
- OLDENBURG, Ramon u. BRISSETT, Dennis (1982): „The Third Place“. *Qualitative Sociology* 5(4), S. 265-284.

- OLDENBURG, Ray (1995): „Prospects for Community“. In: SEXTON, Richard (Hg.): *Parallel Utopias. The Quest for Community*. San Francisco: Chronicle Books, S. 158-165.
- OLDENBURG, Ray (1999 [1989]): *The Great Good Place. Cafés, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and other Hangouts at the Heart of the Community*. New York: Marlowe.
- OLSON, Kevin (2006): *Reflexive Democracy. Political Equality and the Welfare State*. Cambridge, MA/London: MIT Press.
- OLSON, Kevin (2007): „Paradoxes of Constitutional Democracy“. *American Journal of Political Science* 51(2), S. 330-343.
- OLSON, Mancur (1965): *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Goods*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'NEILL, Onora (2013): „The Method of *A Theory of Justice*“. In: HÖFFE, Otfried (Hg.): *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 3., bearb. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, S. 25-40.
- ORTEGA Y GASSET, José (1964 [1929]): *La rebelión de las masas*. 38. Aufl. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTLIEB, Heinz-Dietrich (1971): *Die verantwortungslose Gesellschaft. Oder wie man Demokratie verspielt*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- OSTROM, Elinor (1990): *Governing the commons. The evolution of institutions for collective actions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OSTROM, Elinor (1998): „A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action“. *American Political Science Review* 92(1), S. 1-22.
- OSTROM, Elinor (1999): „Social capital: A fad or a fundamental concept“. In: DASGUPTA, Partha u. SERAGELDIN, Ismail (Hg.): *Social capital. A multifaceted perspective*. Washington, D.C.: The World Bank, S. 172-214.
- OSTROM, Elinor (2000): „Crowding out Citizenship“. *Scandinavian Political Studies* 23(1), S. 3-16.
- OSTROM, Elinor (2010): „Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Polycentric Systems. Prize Lecture, December 8, 2009“. *Les Prix Nobel* 110, S. 408-444.
- OSTROM, Elinor u. AHN, Toh-Kyeong (2003a): „Introduction“. In: DIES. (Hg.): *Foundations of Social Capital*. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar, S. xi-xxxix.
- OSTROM, Elinor u. AHN, Toh-Kyeong (2003b): „Soziales Kapital und kollektives Handeln: Eine sozialwissenschaftliche Perspektive auf soziales Kapital“. In: ENQUETE-KOMMISSION "ZUKUNFT DES BÜRGERSCHAFTLICHEN ENGAGEMENTS" DEUTSCHER BUNDESTAG (Hg.): *Bürgerschaftliches Engagement von Unternehmen*. Opladen: Leske + Budrich, S. 35-83.
- OSTROM, Vincent (2011 [1975]): „Political Orders and Public Service Structures“. In: DERS.: *The Quest to Understand Human Affairs. Natural Resources Policy and Essays on Community and Collective Choice*. Bd. 1. Hg. Barbara Allen. Lanham et al.: Rowman & Littlefield, S. 351-378.
- OWEN, David u. TULLY, James (2007): „Redistribution and recognition: two approaches“. In: LADEN, Anthony Simon u. OWEN, David (Hg.): *Multiculturalism and Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 265-291.
- ÖZMEN, Elif (2012a): „Liberalismus zwischen Wahrheitskepsis und Wahrheitsanspruch – Friedrich August von Hayek über politische Rationalität und politische Ordnung“. *Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung* 24, S. 146-159.
- ÖZMEN, Elif (2012b): „Bürgerschaft und Freundschaft. Über eine mögliche Lösung des problème fondamental“. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 20, S. 119-137.
- ÖZMEN, Elif (2014): „Zwischen Konsens und Dissens. Zeitgenössische politikphilosophische Perspektiven auf die Demokratie“. In: REDER, Michael u. COJOCARU, Mara-Daria (Hg.): *Zukunft der Demokratie. Ende einer Illusion oder Aufbruch zu neuen Formen?* Stuttgart: Kohlhammer, S. 125-137.
- ÖZMEN, Elif (2015): „Wahrheit und Kritik. Über die Tugenden der Demokratie“. *Studia philosophica* 74, S. 57-73.
- ÖZMEN, Elif (2016): „Pluralismus und das Ringen um Wahrheit. Eine kurze Apologie der liberalen Demokratie“. In: QUANTE, Michael (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft - Geltung*. Deutsches Jahrbuch Philosophie 8. Hamburg: Meiner, S. 817-826.
- PAPADOPOULOS, Yannis (1997): *Les processus de decision fédéraux en Suisse*. Paris: L'Harmattan.
- PAPPAS, Gregory Fernando (2008): *John Dewey's Ethics. Democracy as Experience*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- PARETO, Vilfredo (1964a [1897]): *Cours d'économie politique. Œuvres complètes*. Bd. 1. Genève: Librairie Droz.
- PARETO, Vilfredo (1964b [1916]): *Trattato di sociologia generale*. Bd. 2. Milano: Edizione di Comunità.

- PATEMAN, Carole (1970): *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAUER-STUDER, Herlinde (2003): „Zivilgesellschaft – Was kann und soll es bedeuten?“ In: APPEL, Margit et al. (Hg.): *Zivilgesellschaft – ein Konzept für Frauen?* Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, S. 73-85.
- PETERS, Bernhard (1994): „Der Sinn von Öffentlichkeit“. In: NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.): *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 42-76.
- PETTIT, Philip (1995): „The Cunning of Trust“. *Philosophy & Public Affairs* 24(3), S. 202-225.
- PETTIT, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: OUP.
- PETTIT, Philip (2015): *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- PFERSMANN, Otto (2004): „Shaping Militant Democracy“. In: SAJÓ, András (Hg.): *Militant Democracy*. Utrecht: Eleven International Publishing, S. 47-68.
- PIES, Ingo (1993): *Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- PIKETTY, Thomas (2013): *Le capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- PINZANI, Alessandro (2003): „Brauchen wir Bürgertugenden oder demokratische Institutionen? Gegen einige Irrtümer des Republikanismus“. *Berliner Debatte Initial* 14(1), S. 34-44.
- PIPPIN, Robert B. (2000): „The Ethical Status of Civility“. In: ROUNER, Leroy S. (Hg.): *Civility*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, S. 103-117.
- PISTOR, Katharina (2013): „A legal theory of finance“. *Journal of Comparative Economics* 41(2), S. 315-330.
- PLATON (1959): *Nomoi*. Übers. Hieronymus Müller. Sämtliche Werke. Bd. 6. Hamburg: Rowohlt.
- PLATON (1989): *Der Staat*. Übers. Otto Apelt. 11. Aufl. Hamburg: Meiner.
- PLATON (2011): *Apologie des Sokrates*. Übers. Rafael Ferber. München: C.H. Beck.
- PLATTNER, Marc F. (2015): „Is Democracy in Decline?“ *Journal of Democracy* 26(1), S. 5-10.
- PLEHWE, Dieter u. WALPEN, Bernhard (1999): „Wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus. Beiträge der Mont Pèlerin Society und marktradikaler Think Tanks zur Hegemoniegewinnung und -erhaltung“. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 29(2), S. 203-235.
- POCOCK, J.G.A. (1975): *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- PODHORETZ, Norman (1996): „Neoconservatism: A Eulogy“. *Commentary* 101(3), S. 19-27.
<https://www.commentarymagazine.com/articles/neoconservatism-a-eulogy/> [6.12.2016].
- POPPER, Karl (1988): „Popper on democracy. The open society and its enemies revisited“. *The Economist*, 23. April 1988, S. 25-28.
- POST, Robert (2006): „Democracy and Equality“. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 603(1), S. 24-36.
- POTEETE, Amy R., JANSSEN, Marco A. u. OSTROM, Elinor (2010): *Working Together. Collective Action, the Commons, and Multiple Methods in Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- PREUSS, Ulrich K. (1994a): „Einleitung: Der Begriff der Verfassung und ihre Beziehung zur Politik“. In: DERS. (Hg.): *Zum Begriff der Verfassung. Die Ordnung des Politischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-33.
- PREUSS, Ulrich K. (1994b): „Zu einem neuen Verfassungsverständnis. Wie kann der Geist der Revolution institutionalisiert werden?“ In: FRANKENBERG, Günter (Hg.): *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 103-126.
- PRISCHING, Manfred (1993): „Die Rationalität der modernen Demokratie – Schumpeters zeitgemäße Betrachtungen“. In: MATIS, Herbert u. STIEFEL, Dieter (Hg.): *Ist der Kapitalismus noch zu retten? 50 Jahre Joseph Schumpeter: 'Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie'*. Wien: Überreuter, S. 183-148.
- PRISCHING, Manfred (1995): „The Limited Rationality of Democracy. Schumpeter as the Founder of Irrational Choice Theory“. *Critical Review* 9(3), S. 301-324.
- PRZEWORSKI, Adam et al. (1996): „What Makes Democracies Endure?“ *Journal of Democracy* 7(1), S. 39-55.
- PUHLE, Hans-Jürgen (1989): „Konservatismus und Neo-Konservatismus: deutsche Entwicklungslinien seit 1945“. In: EISFELD, Rainer u. MÜLLER, Ingo (Hg.): *Gegen Barbarei. Essays Robert M.W. Kempner zu Ehren*. Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 399-423.
- PUTNAM, Robert D. (1993a): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- PUTNAM, Robert D. (1993b): „The Prosperous Community. Social Capital and Public Life“. *The American Prospect* 13, S. 35-42.

- PUTNAM, Robert D. (1995): „Bowling Alone: America’s Declining Social Capital“. *Journal of Democracy* 6(1), S. 65-78.
- PUTNAM, Robert D. (2000): *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York et al.: Simon & Schuster.
- PUTNAM, Robert D. et al. (2002): *Better Together. The Report of the Saguaro Seminar: Civic Engagement in America*. Cambridge, MA: Harvard Kennedy School of Government.
<https://web.archive.org/web/20060714163728/http://www.bettertogether.org:80/thereport.htm> [26.1.2018].
- PUTNAM, Robert D. u. FELDSTEIN, Lewis M. (2003): *Better Together. Restoring the American Community*. New York et al.: Simon & Schuster.
- PUTNAM, Robert D. u. GOSS, Kristin A. (2002): „Introduction“. In: PUTNAM, Robert D. (Hg.): *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. Oxford: Oxford University Press, S. 3-19.
- PYE, Lucian W. (1968): „Political Culture“. In: SILLS, David L. (Hg.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Bd. 12. London: The Macmillan Company u. New York: The Free Press, S. 218-225.
- QUINTON, Anthony (2007): „Conservatism“. In: GOODIN, Robert E., PETTIT, Philip u. POGGE, Thomas (Hg.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Bd. 1. 2. Aufl. Malden et al.: Blackwell, S. 285-311.
- QUONG, Jonathan (2011): *Liberalism without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.
- RADBRUCH, Gustav (1932): *Rechtsphilosophie*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- RAMADAN, Tariq (2005): „Un entretien avec Tariq Ramadan“. In: ZEMOURI, Aziz: *Faut-il faire taire Tariq Ramadan? Suivi d’un entretien avec Tariq Ramadan*. Paris: L’Archipel, S. 63-316.
- RAMPTON, Vanessa (2016): „The Impossibility of Conservatism? Insights from Russian History“. *The Monist* 99(4), S. 372-386.
- RANCIÈRE, Jacques (1974): *La leçon d’Althusser*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, Jacques (1987): *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l’émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard.
- RANCIÈRE, Jacques (1995): *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Éditions Galilée.
- RANCIÈRE, Jacques (1996a): „Gibt es eine politische Philosophie?“. In: BADIOU, Alain u. RANCIÈRE, Jacques (Hg.): *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant, S. 79-118.
- RANCIÈRE, Jacques (1996b): „Demokratie und Postdemokratie“. In: BADIOU, Alain u. RANCIÈRE, Jacques (Hg.): *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant, S. 119-156.
- RANCIÈRE, Jacques (1998): *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, Jacques (2002 [1995]): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- RANCIÈRE, Jacques (2003): „Überlegungen zur Frage, was heute Politik heisst“. *Dialektik – Zeitschrift für Kulturphilosophie* 11(1), S. 113-122.
- RANCIÈRE, Jacques (2004): „Who Is the Subject of the Rights of Man?“. *South Atlantic Quarterly* 103 (2/3), S. 297-310.
- RANCIÈRE, Jacques (2005 [1981]): *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- RANCIÈRE, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- RANCIÈRE, Jacques (2007): „Entsorgung der Demokratie. Interview mit Jacques Rancière“. *Springerin* 13(3), S. 18-23.
- RANCIÈRE, Jacques (2008a [2000]): *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- RANCIÈRE, Jacques (2008b [2000]): „Politik gibt es nur als Ausnahme. Interview mit Jacques Rancière“. *Polar – Halbjahresmagazin für Politische Philosophie und Kultur* 1(1), S. 73-78.
http://www.polar-zeitschrift.de/polar_01.php?id=21#21 [22.4.2016].
- RANCIÈRE, Jacques (2010 [1983]): *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen Verlag.
- RANCIÈRE, Jacques (2011 [2005]): *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag.
- RANCIÈRE, Jacques (2012 [2000]): „Die Wörter des Dissenses“. In: DERS.: *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000-2002*. Wien: Passagen Verlag, S. 41-63.
- RANCIÈRE (2013 [2009]): *Das Volk und seine Fiktionen. Interviews 2003-2005*. Wien: Passagen Verlag.
- RANCIÈRE, Jacques (2014 [2012]): *Die Methode der Gleichheit*. Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan. Wien: Passagen Verlag.
- RANELAGH, John (1991): *Thatcher’s People. An insider’s account of the politics, the power and the personalities*. London: Harper Collins.

- RATHKOLB, Oliver (2011): „Neuer Politischer Autoritarismus“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61(44-45), S. 56-62.
- RAWLS, John (1979 [1971]): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- RAWLS, John (1980): „Kantian Constructivism in Moral Theory“. *The Journal of Philosophy* 77(9), S. 515-572.
- RAWLS, John (1985): „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), S. 223-251
- RAWLS, John (1988): „The Priority of Right and Ideas of the Good“. *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), S. 251-276.
- RAWLS, John (1992): „Der Vorrang der Grundfreiheiten“. In: DERS.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 159-254.
- RAWLS, John (1995): „Reply to Habermas“. *The Journal of Philosophy*, 92(3), S. 132-180.
- RAWLS, John (1999a [1971]): *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, John (1999b [1997]): „The Idea of Public Reason Revisited“. In: DERS.: *Collected Papers*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, S. 573-615.
- RAWLS, John (1999c [1963]): „The Sense of Justice“. In: DERS.: *Collected Papers*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, S. 96-116.
- RAWLS, John (1999d [1998]): „Commonweal Interview with John Rawls“. In: DERS.: *Collected Papers*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, S. 616-622.
- RAWLS, John (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- RAWLS, John (2002 [1999]): *Das Recht der Völker*. Übers. Wilfried Hinsch. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- RAWLS, John (2003 [1993]): *Politischer Liberalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- RAWLS, John (2005 [1993]): *Political Liberalism*. Expanded Edition. New York: Columbia University Press.
- REAGAN, Ronald (1982 [1981]): „Remarks at the Conservative Political Action Conference Dinner, March 20, 1981“. In: OFFICE OF THE FEDERAL REGISTER (Hg.): *Public Papers of Ronald Reagan. Vol. 1: 1981*. Public Papers of the Presidents of the United States. Washington, D.C.: United States Government Printing Office, S. 275-279.
- REBENTISCH, Juliane (2012): *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- REDSLOB, Edwin (1927): *Die künstlerische Formgebung des Reichs*. Berlin: Werkkunst Verlag.
- REESE-SCHÄFER, Walter (2000): *Politische Theorie heute. Neuere Tendenzen und Entwicklungen*. München/Wien: Oldenbourg.
- REICH, Robert B. (1991): *The Work of the Nations. Preparing Ourselves for 21st-Century Capitalism*. New York: Alfred A. Knopf.
- REICHENBACH, Roland (2008): „‘Von dem erlaubten moralischen Schein’ – Zur Bedeutung von Zivilität und Anstand“. In: PLATH, Ingrid, GRAUDENZ, Ines u. BREIT, Heiko (Hg.): *Kultur – Handlung – Demokratie. Dreiklang des Humanen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 89-107.
- REINER, Hans (1972): „Ethos“. In: RITTER, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel: Schwabe, Sp. 812-815.
- RENAN, Ernest (1947 [1871]): „La réforme intellectuelle et morale de la France“. In: DERS.: *Œuvres Complètes de Ernest Renan*. Hg. Henriette Psichari. Bd. 1. Paris: Calmann-Lévy, S. 333-407.
- RENAN, Ernest (1996 [1882]): „Qu’est-ce qu’une Nation?“. In: DERS.: *Qu’est-ce qu’une Nation? et autres écrits politiques*. Présentation Raoul Girardet. Paris: Imprimerie Nationale, S. 221-243.
- RENAUT, Alain (2003): „Qu’est-ce qu’une philosophie politique juste? Essai de philosophie politique appliquée“. *Politique et Sociétés* 22(3), S. 155-178.
- RESZLER, André (1999): „Einige Bemerkungen über die politischen Symbole der Schweiz“. In: PRIBERSKY, Andreas u. UNFRIED, Berthold (Hg.): *Symbole und Rituale des Politischen. Ost- und Westeuropa im Vergleich*. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, S. 255-263.
- REYNIÉ, Dominique (2003): „La crise démocratique de l’obéissance“. In: PERRINEAU, Pascal (Hg.): *Le désenchantement démocratique*. La Tour d’Aigues: Éditions de l’Aube, S. 37-66.
- RICCI, David M. (1970): „Democracy Attenuated: Schumpeter, the Process Theory, and American Democratic Thought“. *The Journal of Politics* 32(2), S. 239-267.

- RICHTER, Emanuel (2016): „Radikaldemokratie und Republikanismus – der Ertrag aus einem verweigeren Erbe“. In: THIEL, Thorsten u. VOLK, Christian (Hg.): *Die Aktualität des Republikanismus*. Baden-Baden: Nomos, S. 317-344.
- RIEGER, Frank (1989): *Der amerikanische Neokonservatismus. Analyse und Kritik eines post-liberalen Politikkonzepts*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- RIESMAN, David (1959): „Private People and Public Policy“. *Bulletin of the Atomic Scientists* 15(5), S. 203-208.
- RINDERLE, Peter (2013): „Die Dramen der Allmende. Ein Plädoyer für eine polyzentrische Organisation der Bereitstellung, Verteilung und Schonung von konsumrivalisierenden Gemeingütern“. *Zeitschrift für Politik* 60(1), S. 4-31.
- RITZI, Claudia u. SCHAAL, Gary S. (2010a): „Responsivität und Pluralismus – das Dilemma liberaler Demokratien“. *Vorgänge* 49(1), S. 13-27.
- RITZI, Claudia u. SCHAAL, Gary S. (2010b): „Politische Führung in der ‘Postdemokratie‘“. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 60(2-3), S. 9-15.
- RIVIÈRE, Claude (1988): *Les liturgies politiques*. Paris: Presses universitaires de France.
- ROBESPIERRE, Maximilien de (1939): *Le défenseur de la constitution. Œuvres complètes de Robespierre*. Bd. 4. Hg. Gustave Laurent. Paris: Librairie Félix Alcan.
- RÖDEL, Ulrich (1990): „Einleitung“. In: DERS. (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-29.
- RÖDEL, Ulrich, FRANKENBERG, Günter u. DUBIEL, Helmut (1989): *Die demokratische Frage*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ROBERTS, John (2006): *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Theory*. London/Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- ROHE, Karl (1990): „Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung“. *Historische Zeitschrift* 250, S. 321-346.
- ROHE, Karl (1994): „Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts“. In: NIEDERMAYER, Oskar u. VON BEYME, Klaus (Hg.): *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*. Berlin: Akademie Verlag, S. 1-21.
- ROLLER, Edeltraud (2011): „Performanz“. In: GÖHLER, Gerhard et al. (Hg.): *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. 2., aktual. u. erw. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 273-289.
- ROSANVALLON, Pierre (1988): „The Decline of Social Visibility“. In: KEANE, John (Hg.): *Civil Society and the State. New European perspectives*. London/New York: Verso, S. 199-220.
- ROSANVALLON, Pierre (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard.
- ROSANVALLON, Pierre (2008): *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Éditions du Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre (2012): „Für eine Begriffs- und Problemgeschichte des Politischen“. *Mittelweg* 36(6), Literaturbeilage, S. 43-66.
- ROSANVALLON, Pierre (2013): „Gleichheit im Zeitalter der Ungleichheit“. *Transit. Europäische Revue* 4 (Herbst 2013), S. 86-102.
- ROSENBLUM, Nancy L. (1996): „Introduction“. In: THOREAU, Henry David: *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, S. vii-xxxii.
- ROSENBLUM, Nancy L. (1998): *Membership and Morals. The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton: Princeton University Press.
- ROSENBLUM, Nancy L. u. LESCH, Charles H.T. (2011): „Civil Society and Government“. In: EDWARDS, Michael (Hg.): *The Oxford Handbook of Civil Society*. Oxford: Oxford University Press, S. 285-297.
- ROSS, Paul-Stefan (2012): *Demokratie weiter denken. Reflexionen zur Förderung bürgerschaftlichen Engagements in der Bürgerkommune*. Baden-Baden: Nomos.
- RÖSSLER, Beate (2001): *Der Wert des Privaten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ROTH, Roland (2004): „Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. Grenzen einer zivilgesellschaftlichen Fundierung von Demokratie“. In: KLEIN, Ansgar et al. (Hg.): *Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderung politischer und sozialer Integration*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft, S. 41-64.
- ROTH, Roland (2008): „Die unzivile Zivilgesellschaft“. In: EMBACHER, Serge u. LANG, Susanne: *Lern- und Arbeitsbuch Bürgergesellschaft*. Bonn: Dietz Verlag, S. 68-88.

- ROTH, Roland (2009): *Handlungsoptionen zur Vitalisierung der Demokratie*. Expertise für die Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
http://www.b-b-e.de/fileadmin/inhalte/aktuelles/2009/09/nl20_bertelsmann_vitalisierung.pdf [18.7.2017].
- ROTHSTEIN, Bo u. STOLLE, Dietlind (2008): „Political Institutions and Generalized Trust“. In: CASTIGLIONE, Dario, VAN DETH, Jan u. WOLLEB, Guglielmo (Hg.): *The Handbook of Social Capital*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 273-302.
- ROUNER, Leroy S. (2000, Hg.): *Civility*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964 [1763]): „Projet de constitution pour la Corse“. In: Ders.: *Œuvres complètes. Bd. III: Du contrat social. Écrits politiques*. Paris: Gallimard, S. 899-950.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1969 [1762]): *Émile ou De l'éducation*. Hg. Charles Wirz. Paris: Gallimard.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2010 [1762]): *Du contrat social. Vom Gesellschaftsvertrag*. Französisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2012 [1760]): *Du contract social, ou Essai sur la forme de la République (Manuscrit de Genève)*. Hg. Blaise Bachofen et al. Paris: Vrin.
- ROWBOTTOM, Jacob (2010): *Democracy Distorted. Wealth, Influence and Democratic Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUCHT, Dieter (2009): „Von Zivilgesellschaft zu Zivilität: Konzeptuelle Überlegungen und Möglichkeiten der empirischen Analyse“. In: FRANTZ, Christiane u. KOLB, Holger (Hg.): *Transnationale Zivilgesellschaft in Europa. Traditionen, Muster, Hindernisse, Chancen*. Münster et al.: Waxmann, S. 75-102.
- RUPNIK, Jacques (2014): „1989 als Weltereignis. Die grosse Transformation in Europa und die Globalisierung“. *Lettre International* 104, S. 15-21.
- RUSH, Benjamin (1947 [1787]): „On the Defects of the Confederation“. In: DERS.: *The Selected Writings of Benjamin Rush*. Hg. Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library, S. 26-31.
- RUSTOW, Dankwart A. (1970): „Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model“. *Comparative Politics* 2(3), S. 337-363.
- SAEZ, Emmanuel u. ZUCMAN, Gabriel (2014): „Wealth Inequality in the United States since 1913: Evidence from Capitalized Income Tax Data“. NBER Working Paper 20625. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research.
- SAINT-JUST, Louis-Antoine (1984 [1793]): „Fragments d'institutions républicaines“. In: DERS.: *Oeuvres complètes de Saint-Just*. Hg. Michèle Duval. Paris: Éditions Gérard Lebovici, S. 966-1009.
- SAINT VICTOR, Jacques de (2015): *Die Antipolitischen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- SAMUELSON, Paul A. (1954): „The Pure Theory of Public Expenditure“. *The Review of Economics and Statistics* 36(4), S. 387-389.
- SAMUELSON, Paul A. (1981): „Schumpeter's 'Capitalism, Socialism and Democracy'“. In: HEERTJE, Arnold (Hg.): *Schumpeter's Vision. Capitalism, Socialism and Democracy after 40 Years*. Eastbourne/New York: Praeger, S. 1-21.
- SANDEL, Michael J. (1984): „The Procedural Republic and the Unencumbered Self“. *Political Theory* 12(1), S. 81-96.
- SANDEL, Michael J. (1995): *Liberalismus oder Republikanismus. Von der Notwendigkeit der Bürgertugend*. Wien: Passagen Verlag.
- SANDEL, Michael J. (1996): *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- SANDER, Thomas H. u. PUTNAM, Robert D. (2010): „Still Bowling Alone? The Post-9/11 Split“. *Journal of Democracy* 21(1), S. 9-16.
- SANDER, Wolfgang (2014, Hg.): *Handbuch politische Bildung*. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- SANDERS, Lynn. M. (1997): „Against Deliberation“. *Political Theory* 25(3), S. 347-376.
- SARCINELLI, Ulrich (1989): „Symbolische Politik und politische Kultur. Das Kommunikationsritual als politische Wirklichkeit“. *Politische Vierteljahresschrift* 30(2), S. 292-309.
- SARTORI, Giovanni (1962 [1858]): *Democratic Theory*. Detroit: Wayne State University Press.
- SASS, Hans-Martin (1990): „Zielkonflikte im Wohlfahrtsstaat“. In: SACHSSE, Christoph u. ENGELHARDT, H. Tristram (Hg.): *Sicherheit und Freiheit: Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 71-84.
- SAUER, Birgit (1994): „Was heisst und zu welchem Zwecke partizipieren wir? Kritische Anmerkungen zur Partizipationsfrage“. In: BIESTER, Elke et al. (Hg.): *Demokratie oder Androkratie*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 99-130.

- SAUER, Birgit (1999): „Politische Inszenierung und die Visualisierung von Macht“. In: PRIBERSKY, Andreas u. UNFRIED, Berthold (Hg.): *Symbole und Rituale des Politischen. Ost- und Westeuropa im Vergleich*. Frankfurt a.M. et al.: Peter Lang, S. 75-101.
- SAURMA, Adalbert (1986): „Schweizer Treu und Glaube. Gedanken über das Eidgenössische“. In: KLEGER, Heinz u. MÜLLER, Alois (Hg.): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*. München: Chr. Kaiser, S. 121-146.
- SCHAAL, Gary S. (2009): „Irrationale Rationalität und rationale Irrationalität. Die Grenzen der Demokratiekonzeption von Joseph Schumpeter“. *Berliner Debatte Initial* 20(4), S. 17-23.
- SCHAAL, Gary S. (2014): „Die Zukunft der Demokratie. Ein pessimistischer Ausblick“. In: REDER, Michael u. COJOCARU, Mara-Daria (Hg.): *Zukunft der Demokratie. Ende einer Illusion oder Aufbruch zu neuen Formen?* Stuttgart: Kohlhammer, S. 109-124.
- SCHAAL, Gary S. u. RITZI, Claudia (2012): „Neoliberalismus und Postdemokratie. Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie“. *Ethik und Gesellschaft* 6(2), S. 1-26.
- SCHAAL, Gary S. u. TESSMER, Harald G. (2012): „Oligarchie als bessere Demokratie. Theorien der Elitendemokratie“. In: LEMBCKE, Oliver W., RITZI, Claudia u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Bd. 1: Normative Demokratietheorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 445-472.
- SCHÄFER, Armin (2015): *Der Verlust politischer Gleichheit. Warum die sinkende Wahlbeteiligung der Demokratie schadet*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- SCHÄFER, Armin u. STREECK, Wolfgang (2013): „Introduction: Politics in the Age of Austerity“. In: DIES. (Hg.): *Politics in the Age of Austerity*. Cambridge/Malden: Polity Press, S. 1-25.
- SCHARPF, Fritz W. (1970): *Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung*. Konstanz: Universitätsverlag.
- SCHARPF, Fritz W. (1993a): „Versuch über Demokratie im verhandelnden Staat“. In: CZADA, Roland u. SCHMIDT, Manfred G. (Hg.): *Verhandlungsdemokratie, Interessenvermittlung, Regierbarkeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 25-50.
- SCHARPF, Fritz W. (1993b): „Legitimationsprobleme der Globalisierung. Regieren in Verhandlungssystemen“. In: BÖHRET, Carl u. WEWER, Göttrik (Hg.): *Regieren im 21. Jahrhundert – zwischen Globalisierung und Regionalisierung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 165-185.
- SCHARPF, Fritz W. (1999): *Regieren in Europa. Effektiv und demokratisch?* Frankfurt a.M.: Campus.
- SCHARPF, Fritz W. (2017): „Fritz W. Scharpf im Gespräch“. In: HEPP, Adalbert u. SCHMIDT, Susanne K. (Hg.): *Auf der Suche nach der Problemlösungsfähigkeit der Politik. Fritz W. Scharpf im Gespräch*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 15-96.
- SCHUIDEL, Walter (2017): *The Great Leveler. Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- SCELLENBAUER, Patrick (2015): „Wir sind der Staat“. In: MÜLLER, Andreas (Hg.): *Bürgerstaat und Staatsbürger. Milizpolitik zwischen Mythos und Moderne*. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, S. 143-162.
- SCHUURMAN, William E. (1999): *Carl Schmitt. The End of Law*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield.
- SCHUURMAN, William E. (2009): „Die politische Theorie konkurrierender Eliten: Joseph Schumpeter“. In: BRODOZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 3., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 397-434.
- SCHISSLER, Jakob (1983): „Die Krise des politischen Gemeinwesens“. In: DERS. (Hg.): *Neokonservatismus in den USA. Eine Herausforderung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 23-69.
- SCHLINK, Bernhard (2005): „Das Opfer des Lebens“. *Merkur* 59(11), S. 1021-1031.
- SCHMALZ-BRUNS, Rainer (1994): „Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie“. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 7(1), S. 18-33.
- SCHMALZ-BRUNS, Rainer (1995): *Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik*. Baden-Baden: Nomos.
- SCHMALZ-BRUNS, Rainer (2002): „Vertrauen in Vertrauen? Ein konzeptueller Aufriss des Verhältnisses von Politik und Vertrauen“. In: DERS. u. ZINTL, Reinhard (Hg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation*. Baden-Baden: Nomos, S. 9-33.
- SCHMELTER, Jürgen (1991): *Solidarität: Die Entwicklungsgeschichte eines sozialetischen Schlüsselbegriffs*. Diss. München.
- SCHMIDT, Manfred G. (2000): „Entwürfe demokratischer Regierungsweise und die Zukunft der Demokratie“. In: KLINGEMANN, Hans-Dieter u. NEIDHARDT, Friedhelm (Hg.): *Zur Zukunft der Demokratie. Herausforderungen im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin: Edition Sigma, S. 503-522.

- SCHMIDT, Manfred G. (2010): *Demokratiethorien. Eine Einführung*. 5. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- SCHMITT, Carl (1933): *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHMITT, Carl (1958 [1932]): „Legalität und Legitimität“. In: DERS.: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 263-350.
- SCHMITTER, Philippe C. (1994): „Dangers and Dilemmas of Democracy“. *Journal of Democracy* 5(2), S. 57-74.
- SCHMITTER, Philippe C. (2015): „Crisis and Transition, but Not Decline“. *Journal of Democracy* 26(1), S. 32-44.
- SCHNAPPER, Dominique (2002): *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris: Gallimard.
- SCHNAPPER, Dominique (2014): *L'esprit démocratique des lois*. Paris: Gallimard.
- SCHRÖDER, Gerhard (2000): „Die zivile Bürgergesellschaft. Zur Neubestimmung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft“. *Die Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 47(4), S. 200-207.
- SCHULZ, Daniel (2003): „Republikanismus und demokratische Ästhetik. Zur symbolischen Repräsentation der Republik in Frankreich“. In: VORLÄNDER, Hans (Hg.): *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 73-94.
- SCHULZ, Daniel (2007): „Hegemoniale Artikulation: Frankreichs 'Nation' als leerer Signifikant“. In: NONHOFF, Martin (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript, S. 223-243.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1951 [1943]): „Capitalism in the Postwar World“. In: DERS.: *Essays of J.A. Schumpeter*. Cambridge, MA: Addison-Wesley Press, S. 170-183.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1952 [1920]): „Sozialistische Möglichkeiten von heute“. In: DERS.: *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 455-510.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1953 [1927]): „Die sozialen Klassen im ethnisch homogenen Milieu“. In: DERS.: *Aufsätze zur Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 147-213.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1964 [1911]): *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmerrgewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus*. 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1976 [1918]): „Die Krise des Steuerstaates“. In: GOTTSCHIED, Rudolf u. DERS.: *Die Finanzkrise des Steuerstaates. Beiträge zur politischen Ökonomie der Staatsfinanzen*. Hg. Rudolf Hickel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 41-68.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1987a [1928]): „Die Instabilität des Kapitalismus“. In: DERS.: *Beiträge zur Sozialökonomik*. Wien et al.: Böhlau Verlag, S. 41-68.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1987b [1946]): „Rezension von F.A. Hayeks 'Road to Serfdom'“. In: DERS.: *Beiträge zur Sozialökonomik*. Wien et al.: Böhlau Verlag, S. 85-88.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1987c [1946]): „Art. 'Kapitalismus'“. In: DERS.: *Beiträge zur Sozialökonomik*. Wien et al.: Böhlau Verlag, S. 159-181.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1991 [1941]): „An Economic Interpretation of Our Time: The Lowell Lectures“. In: DERS.: *The Economics and Sociology of Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, S. 339-400.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1994 [1941]): „Schumpeter an Charles C. Burlingham, 21. Mai 1941“. In: SWEDBERG, Richard: *Joseph A. Schumpeter. Eine Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 314-315.
- SCHUMPETER, Joseph A. (1997 [1949]): „Vilfredo Pareto 1848-1923“. In: DERS.: *Ten Great Economists. From Marx to Keynes*. London: Routledge, S. 110-142.
- SCHUMPETER, Joseph A. (2005a [1942]): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Tübingen/Basel: Francke.
- SCHUMPETER, Joseph A. (2005b [1949]): „Der Marsch in den Sozialismus“. In: DERS.: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Tübingen/Basel: Francke, S. 509-525.
- SCHWAN, Alexander (1978 [1977]): „Die Chance der pluralistischen Demokratie in der gegenwärtigen Krise“. In: DERS.: *Grundwerte der Demokratie. Orientierungsversuche im Pluralismus*. München: Piper, S. 9-28.
- SCHWAN, Alexander (1992 [1985]): *Ethos der Demokratie*. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh.
- SCHWEIZERISCHE VEREINIGUNG FÜR POLITISCHE WISSENSCHAFT (1983, Hg.): *Regierbarkeit. Gouvernabilité*. Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft 23. Bern: Haupt.
- SCRUTON, Roger (1980): *The Meaning of Conservatism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- SCRUTON, Roger (2006): „Conservatism“. In: DOBSON, Andrew u. ECKERSLEY, Robyn (Hg.): *Political Theory and the Ecological Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 7-19.

- SCRUTON, Roger (2017): „The Case for Nations“. *The Wall Street Journal*, 2.6.2017.
https://www.wsj.com/article_email/the-need-for-nations-1496421583-1MyQjAxMTE3NjAxMzEwMjMxWj
 [6.11.2017].
- SENNETT, Richard (1970): *The Uses of Disorder. Personal Identity and City Life*. New York/London: W.W. Norton.
- SENNETT, Richard (1978 [1977]): *The Fall of Public Man*. London: Penguin Books.
- SENNETT, Richard (1992 [1990]): *The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities*. New York/London: W.W. Norton & Company.
- SENNETT, Richard (2002 [1994]): *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. London et al.: Penguin Books.
- SENNETT, Richard (2015 [2014]): „The Public Realm“. In: MEHTA, Vikas (Hg.): *Theorizing and Conceptualizing Public Space*. Public Space. Critical Concepts in Built Environment. Bd. 1. London/New York: Routledge, S. 75-95.
- SENNETT, Richard (2018): *Building and Dwelling. Ethics for the City*. London: Allen Lane.
- SEUBERT, Sandra (1999): *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- SEUBERT, Sandra (2002): „Wohlwollen und Vertrauen – moralische Grundlagen der Politik?“ In: SCHMALZBRUNS, Rainer u. ZINTL, Reinhard (Hg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation*. Baden-Baden: Nomos, S. 125-142.
- SEUBERT, Sandra (2004): „Zivilcourage als politische Tugend“. In: MEYER, Gerd et al. (Hg.): *Zivilcourage lernen. Analysen – Modelle – Arbeitshilfen*. Tübingen: Institut für Friedenspädagogik, S. 42-51.
- SEUBERT, Sandra (2005): „Legitimität und Rationalität. Spannungen in der Demokratietheorie“. In: GEIS, Anna u. STRECKER, David (Hg.): *Blockaden staatlicher Politik. Sozialwissenschaftliche Analysen im Anschluss an Claus Offe*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 142-154.
- SEUBERT, Sandra (2008): „Weder Engel noch Teufel ... Zur Notwendigkeit und den Grenzen von Tugendzumutungen“. In: BRODOCZ, André et al. (Hg.): *Bedrohungen der Demokratie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 334-352.
- SEUBERT, Sandra (2009a): *Das Konzept des Sozialkapitals. Eine demokratietheoretische Analyse*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- SEUBERT, Sandra (2009b): „Kampf um Verschiedenheit. Unzivil Potentiale einer Politik der Differenz“. In: NIESEN, Peter u. KRANNICH, Margret (Hg.): *Gesellschaftliche Perspektiven: Bildung, Gerechtigkeit, Inklusion*. Essen: Klartext Verlag, S. 111-118.
- SEUBERT, Sandra (2011): „Gemeinwohl“. In: GÖHLER, Gerhard et al. (Hg.): *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. 2., aktual. u. erw. Aufl. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 94-108.
- SHAFTOE, Henry (2008): *Convivial Urban Spaces. Creating Effective Public Places*. London: Routledge.
- SHAPIRO, Ian (1999): *Democratic Justice*. New Haven/London: Yale University Press.
- SHEARMAN, David u. SMITH, Joseph Wayne (2007): *The Climate Change Challenge and the Failure of Democracy*. Westport: Praeger.
- SHILS, Edward (1991): „The Virtue of Civil Society“. *Government and Opposition* 26(1), S. 3-20.
- SHILS, Edward (1997): *The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*. Indianapolis: Liberty Fund.
- SHKLAR, Judith N. (1986 [1964]): *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- SHKLAR, Judith N. (1991): *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- SHKLAR, Judith N. (1992 [1990]): *Über Ungerechtigkeit*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- SHKLAR, Judith N. (2013 [1989]): *Der Liberalismus der Furcht*. Berlin: Matthes & Seitz.
- SHKLAR, Judith N. (2014): *Ganz normale Laster*. Berlin: Matthes & Seitz.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph (1789): *Préliminaire de la Constitution Française. Reconnaissance et Exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Paris: Baudouin.
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41690g/f30.item.r=langFR.zoom> [8.3.2016].
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph (1985a [1788]): „Essai sur les Privilèges“. In: DERS.: *Écrits politiques*. Hg. Roberto Zapperi. Paris: Editions des Archives Contemporaines, S. 91-114.

- SIEYÈS, Emmanuel Joseph (1985b [1789]): „Qu'est-ce que le Tiers Etat?“ In: DERS.: *Écrits politiques*. Hg. Roberto Zapperi. Paris: Editions des Archives Contemporaines, S. 115-188.
- SIMMEL, Georg (1992 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 11. Hg. Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SIMMEL, Georg (2001 [1910]): „Soziologie der Geselligkeit“. In: DERS.: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Band I*. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 12. Hg. Otthein Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 177-193.
- SIMONSON, Julia, VOGEL, Claudia u. TESCH-RÖMER, Clemens (2016): *Freiwilliges Engagement in Deutschland. Zusammenfassung zentraler Ergebnisse des Vierten Deutschen Freiwilligensurvey*s. Berlin: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.
- SKINNER, Quentin (1990): „The republican ideal of political liberty“. In: BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin u. VIROLI, Maurizio (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, S. 293-309.
- SKINNER, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin (2002): „A Third Concept of Liberty“. *Proceedings of the British Academy* 117, S. 237-268.
- SKOCPOL, Theda (2003): *Diminished Democracy. From Membership to Management in American Civic Life*. Norman: University of Oklahoma Press.
- SLAMA, Alain-Gérard (1992): „Portrait de l'homme de droite. Littérature et politique“. In: SIRINELLI, Jean-François (Hg.): *Histoire des droites en France. Tome III: Sensibilités*. Paris: Gallimard, S. 787-838.
- SMITH, Adam (2005 [1776]): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Übers. u. hg. Horst Claus Recktenwald. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SOLJÉNITSYNE, Alexandre (1974 [1973]): *L'archipel du Goulag 1918-1956. Essai d'investigation littéraire*. Première et deuxième partie. Paris: Seuil.
- SONDEREGGER, Ruth (2012): „Negative versus Affirmative Critique: On Pierre Bourdieu and Jacques Rancière“. In: DE BOER, Karin u. DIES. (Hg.): *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 248-264.
- SONTHEIMER, Kurt (1990): *Deutschlands politische Kultur*. München/Zürich: Piper.
- SPETH, Rudolf (1997): „Symbol und Fiktion“. In: GÖHLER, Gerhard. (Hg.): *Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*. Baden-Baden: Nomos, S. 65-142.
- SPRAGENS, Thomas A. (1999): *Civic Liberalism. Reflection on our Democratic Ideals*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield.
- STÄHELI, URS (2009): „Die Politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“. In: BRODOČZ, André u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. 3., erw. u. aktual. Aufl. Opladen: Leske + Budrich, S. 253-284.
- STEFFANI, Winfried (1971): „Parlamentarische Demokratie – Zur Problematik von Effizienz, Transparenz und Partizipation“. In: DERS. (Hg.): *Parlamentarismus ohne Transparenz*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 17-47.
- STEIN, Philip (1994): *Siqueiros. His Life and Works*. New York: International Publishers.
- STEINBERGER, Peter (1999): „Public and Private“. *Political Studies* 47, S. 292-313.
- STEINER, Jürg, JARAMILLO, Maria Clara, ROUSILEY, Maia u. MAMELI, Simona (2017): *Deliberation across Deeply Divided Societies. Transformative Moments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEINFELS, Peter (1979): *The Neoconservatives. The Men Who are Changing America's Politics*. New York: Simon and Schuster.
- STEINITZ, Wolfgang (1979 [1955/62]): *Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten*. Bd. 2. Berlin: deb.
- STERNBERGER, Dolf (1980 [1949]): „Aspekte des bürgerlichen Charakters“. In: DERS.: *Staatsfreundschaft*. Schriften. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, S. 53-74.
- STERNBERGER, Dolf (1990 [1982]): „Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25-Jahr-Feier der 'Akademie für Politische Bildung'“. In: DERS.: *Verfassungspatriotismus*. Schriften. Bd. 10. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, S. 17-31.
- STERNFELD, Nora (2009): *Das pädagogische Unverhältnis. Lehren und Lernen bei Jacques Rancière, Gramsci und Foucault*. Wien: Turia + Kant.
- STIGLITZ, Joseph E. (2000): *Economics of the Public Sector*. 3. Aufl. New York/London: W.W. Norton & Company.

- STOLLE, Dietlind u. ROTHSTEIN, Bo (2007): „Institutionelle Grundlagen des Sozialkapitals“. In: FRANZEN, Axel u. FREITAG, Markus (Hg.): *Sozialkapital. Grundlagen und Anwendungen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 113-140.
- STOLLEIS, Michael (1974): *Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht*. Berlin: J. Schweitzer Verlag.
- STOLZENBERG, Nomi Maya (1993): „He Drew a Circle that Shut Me Out‘: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education“. *Harvard Law Review* 106(3), S. 581-667.
- STRAUSS, Botho (1999 [1993]): „Anschwellender Bockgesang“. In: DERS. (Hg.): *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Aufsätze*. München: Carl Hanser, S. 57-79.
- STREECK, Wolfgang (2012): „Wissen als Macht, Macht als Wissen. Kapitalversteher im Krisenkapitalismus“. *Merkur* 66(9/10), S. 776-787.
- STREECK, Wolfgang (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2012. Berlin: Suhrkamp.
- STREECK, Wolfgang (2016): *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*. London/New York: Verso.
- STREECK, Wolfgang (2017): „Die Rückkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus“. In: GEISELBERGER, Heinrich (Hg.): *Die grosse Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Suhrkamp, S. 253-273.
- SUGRUE, Thomas J. (2012): „Civil Rights, Civility, and Disruption“. In: CLAYTON, Cornell W. u. ELGAR, Richard (Hg.): *Civility and Democracy in America. A Reasonable Understanding*. Pullman: Washington State University Press, S. 18-29.
- SUNSTEIN, Cass (1988): „Beyond the Republican Revival“. *The Yale Law Journal* 97(8), S. 1539-1590.
- SUPREME COURT, STATE OF KANSAS (1889 [1881]): „The Board of Education of the City of Ottawa et al. v. Leslie Tinnon, by his next friend, Elijah Tinnon“. In: RANDOLPH, A.M.F (Hg.): *Reports of Cases Argued and Determined in the Supreme Court of the State of Kansas*. Bd. 26. 2. Ausg. St. Paul: West Publishing Co., S. 1-26. <http://brownvboard.org/sites/default/files/opinion-tinnon.pdf> [27.10.2017].
- SWEDBERG, Richard (1992): „Introduction“. In: SCHUMPETER, Joseph A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*. London/New York: Routledge, S. ix-xxi.
- SWEDBERG, Richard (1994 [1991]): *Joseph A. Schumpeter. Eine Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- SZTOMPKA, Piotr (1997): „Trust, Distrust, and the Paradox of Democracy“. Discussion Paper. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Berlin.
- SZTOMPKA, Piotr (1999): *Trust. A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TALMON, Jacob L. (1986 [1952]): *The Origins of Totalitarian Democracy. Political Theory and Practice during the French Revolution and Beyond*. Harmondsworth: Penguin Books.
- TAM, Henry (2001): „The Community Roots of Citizenship“. In: CRICK, Bernard (Hg.): *Citizens. Towards a Citizenship Culture*. Oxford: Blackwell, S. 123-131.
- TAMIR, Yael (1998): „Revisiting the Civic Sphere“. In: GUTMANN, Amy (Hg.): *Freedom of Association*. Princeton: Princeton University Press, S. 214-238.
- TANNER, Jakob (2015): *Geschichte der Schweiz im 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.
- TAYLOR, Charles (1993): „Der Begriff der ‘bürgerlichen Gesellschaft‘ im politischen Denken des Westens“. In: BRUMLIK, Micha u. BRUNKHORST, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 117-148.
- TAYLOR, Charles (1995a [1991]): *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- TAYLOR, Charles (1995b): „Liberal Politics and the Public Sphere“. In: DERS.: *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, S. 257-287.
- TAYLOR, Charles (1996): „Why Democracy Needs Patriotism“. In: NUSSBAUM, Martha (Hg.): *For Love of Country? Boston: Beacon Press, S. 119-121*.
- TAYLOR, Charles (2001 [1992]): „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“ In: DERS.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-29.
- TAYLOR, Charles (2004): *Modern Social Imaginaries*. Durham/London: Duke University Press.
- TAYLOR, Michael (1987): *The possibility of cooperation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TEBBLE, Adam James (2010): *F.A. Hayek*. New York/London: Continuum.
- TENORTH, Heinz-Elmar (2008): „Kurze Geschichte der allgemeinen Schulpflicht“. *Le Monde Diplomatique*, September 2008, S. 21.

- THAA, Winfried (2011): „Konflikt und Hegemonie statt politischem Handeln? Zu Chantal Mouffes agonistischer Demokratietheorie“. In: DERS.: *Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt*. Baden-Baden: Nomos, S. 128-148.
- THATCHER, Margaret (1993): *Downing Street No. 10. Die Erinnerungen*. Düsseldorf et al.: ECON.
- THATCHER, Margaret (1995): *Die Erinnerungen: 1925-1970*. Düsseldorf et al.: ECON.
- THIEL, Thorsten (2012): *Republikanismus und die Europäische Union. Eine Neubestimmung des Diskurses um die Legitimität europäischen Regierens*. Baden-Baden: Nomos.
- THIEL, Thorsten u. VOLK, Christian (2016): „Republikanismus des Dissenses“. In: DIES. (Hg.): *Die Aktualität des Republikanismus*. Baden-Baden: Nomos, S. 345-369.
- THIERACK, Otto Georg (1975 [1942]): „Richterbriefe – Mitteilungen des Reichsministers der Justiz – Nr. 1“. In: BOBERACH, Heinz (Hg.): *Richterbriefe. Dokumente zur Beeinflussung der deutschen Rechtsprechung 1942-1944*. Boppard: Harald Boldt Verlag, S. 5-20.
- THOMÄ, Dieter (2016): *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*. Berlin: Suhrkamp.
- THOMPSON, Edward P. (1959): „Commitment in Politics“. *Universities & Left Review* 1(6), S. 50-55.
- THOMPSON, Edward P. (1974 [1963]): *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin Books.
- THOREAU, Henry David (1996 [1849]): „Resistance to Civil Government“. In: DERS.: *Political Writings*. Hg. Nancy L. Rosenblum. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-21.
- TIQQUN (2009): *Contributions à la guerre en cours*. Paris: La Fabrique.
- TITMUS, Richard (1971): *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*. New York: Pantheon Books.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1952 [1856]): *L’Ancien Régime et la Révolution. Œuvres Complètes. Bd. 2*. Hg. J-P. Mayer. Paris: Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1961 [1835/40]): *De la démocratie en Amérique. 2 Bde*. Paris: Gallimard.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1985 [1840]): „Mon instinct, mes opinions“. In: DERS.: *Écrit et discours politiques. Oeuvres Complètes. Bd. III/2*. Paris: Éditions Gallimard, S. 87.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004 [1851]): „Souvenirs“. In: DERS.: *Œuvres III*. Paris: Éditions Gallimard, S. 725-984.
- TRANKOVITS, Laszlo (2011): *Weniger Demokratie wagen! Wie Politik und Wirtschaft wieder handlungsfähig werden*. Frankfurt a.M.: Frankfurter Allgemeine Buch.
- TROTSKI, Leon (1947): *Stalin. An Appraisal of the Man and His Influence*. Hg. Charles Malamuth. London: Hollis and Carter.
- TROTZKI, Leo (1960 [1930]): *Geschichte der russischen Revolution*. Berlin: S. Fischer Verlag.
- TUCHOLSKY, Kurt (2002 [1925]): „Die Inszenierung der Republik“. In: DERS.: *Gesamtausgabe. Texte und Briefe. Bd. 7: Texte 1925*. Hg. Bärbel Boldt u. Andrea Spingler, S. 167-169.
- TUCKER, Josiah (1931 [1755]): „The Elements of Commerce and Theory of Taxes“. In: DERS.: *A Selection from His Economic and Political Writings*. Hg. R. L. SCHUYLER. New York: Columbia University Press, S. 51-219.
- TULLY, James (2000): „Struggles over Recognition and Distribution“. *Constellations*, 7(4), S. 469-482.
- TULLY, James (2005): „Exclusion and Assimilation: Two Forms of Domination in Relation to Freedom“. In: WILLIAMS, Melissa u. MACEDO, Steven (Hg.): *Political Exclusion and Domination*. New York: University Press, S. 191-229.
- TULLY, James (2009): *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Frankfurt a.M.: Campus.
- UNDP (2002): *Human Development Report 2002: Bosnia and Herzegovina*. New York: United Nations Development Programme.
http://hdr.undp.org/sites/default/files/bosnia_and_herzegovina_2002_en.pdf [28.3.2018].
- URBINATI, Nadia (2013): *La mutazione anti-equalitaria. Intervista sullo stato della democrazia*. Hg. Arturo Zampaglione. Rom/Bari: Laterza.
- USLANER, Eric M. (1999): „Democracy and Social Capital“. In: WARREN, Mark E. (Hg.): *Democracy and Trust*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 121-150.
- VAÏSSE, Justin (2011): *Neoconservatism. The Biography of a Movement*. Cambridge, MA/London: Belknap Press.
- VANBERG, Viktor (1994): *Kulturelle Evolution und die Gestaltung von Regeln*. Walter Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze 144. Tübingen: Mohr Siebeck.
- VAN PARIJS, Philippe (2011): *Just Democracy. The Rawls-Machiavelli Programme*. Colchester: ECPR Press.

- VAUBEL, Roland (1994): „Hayek’s Ideas as an Action Guide for the Immediate and More Distant Future“. In: FREI, Christoph u. NEF, Robert (Hg.): *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition*. Bern etc.: Peter Lang, S. 215-218.
- VILLIGER, Kaspar (2009): *Eine Willensnation muss wollen. Die politische Kultur der Schweiz: Zukunfts- oder Auslaufmodell?* Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- VIROLI, Maurizio (1991): „Machiavelli and the republican idea of politics“. In: BOCK, Gisela, SKINNER, Quentin u. DERS. (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, S. 143-171.
- VIROLI, Maurizio (1995): *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- VIROLI, Maurizio (1999): *Republicanesimo*. Roma: GLF Editori Laterza.
- VOIGT, Rüdiger (2012): „Sicherheit versus Freiheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?“ In: DERS. (Hg.): *Sicherheit versus Freiheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 1-22.
- VOLK, Christian (2013a): „Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung – Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstandes“. *Politische Vierteljahresschrift* 54(1), S. 75-110.
- VOLK, Christian (2013b): „Hannah Arendt und die Kritik der Macht“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61(4), S. 505-528.
- VOLLRATH, Ernst (1987): *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Würzburg: Königshausen + Neumann.
- VON MATT, Peter (1995): *Verkommene Söhne, missratene Töchter. Familiendesaster in der Politik*. München: Hanser.
- VORLÄNDER, Hans (2003a): „Demokratie und Ästhetik. Zur Rehabilitierung eines problematischen Zusammenhangs“. In: DERS. (Hg.): *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 11-26.
- VORLÄNDER, Hans (2003b): „Institution und Tugend. Zur Dialektik des Liberalismus“. In: FISCHER, Joachim u. JOAS, Hans (Hg.): *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursoziologie der Moderne*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 316-330.
- VORLÄNDER, Hans (2011): „Können Demokratien eine vernünftige Repräsentationskultur ausbilden?“ In: LEHNERT, Detlef (Hg.): *Demokratiekultur in Europa. Politische Repräsentation im 19. und 20. Jahrhundert*. Köln et al.: Böhlau, S. 63-82.
- VORLÄNDER, Hans (2013): „Demokratie und Transzendenz. Politische Ordnungen zwischen Autonomiebehauptung und Unverfügbarkeitspraktiken“. In: DERS. (Hg.): *Demokratie und Transzendenz. Die Begründung politischer Ordnungen*. Bielefeld: Transcript, S. 11-37.
- VOVELLE, Michel (1986): *La Révolution Française. Images et récit 1789-1799. Tome III: Septembre 1791 à juin 1793*. Paris: Messidor/Livre Club Diderot.
- WALPEN, Bernhard (2004): *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*. Hamburg: VSA.
- WALZER, Michael (1967a): „The Obligation to Disobey“. *Ethics* 77(3), S. 163-175.
- WALZER, Michael (1967b): „On the Role of Symbolism in Political Thought“. *Political Science Quarterly* 82(2), S. 191-204.
- WALZER, Michael (1984): „Liberalism and the Art of Separation“. *Political Theory* 12(3), S. 315-330.
- WALZER, Michael (1988): „Pleasures & Costs of Urbanity“. *Dissent* 33, Fall, S. 470-475.
- WALZER, Michael (1990): „The Communitarian Critique of Liberalism“. *Political Theory* 18(1), S. 6-23.
- WALZER, Michael (1991 [1988]): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- WALZER, Michael (1992): *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- WALZER, Michael (2002): „Equality and Civil Society“. In: CHAMBERS, Simone u. KYMLICKA, Will (Hg.): *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, S. 35-49.
- WALZER, Michael (2007 [1999]): „Deliberation, and What Else?“ DERS.: *Thinking Politically. Essays in Political Theory*. New Haven & London: Yale University Press, S. 134-146.
- WARNER, W. Lloyd (1962 [1953]): *American Life. Dream and Reality*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- WARREN, Mark E. (2001): *Democracy and Association*. Princeton: Princeton University Press.

- WEBER, Eric Thomas (2010): *Rawls, Dewey, and Constructivism. On the Epistemology of Justice*. London/New York: Continuum.
- WEBER, Florian (2012): „Selbstbestimmung durch Teilhabe. Theorie der partizipativen Demokratie“. In: LEMBCKE, Oliver W., RITZI, Claudia u. SCHAAL, Gary S. (Hg.): *Zeitgenössische Demokratietheorie. Bd. 1: Normative Demokratietheorie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 223-254.
- WEBER, Max (1980 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., revid. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- WEFING, Heinrich (1995): *Parlamentsarchitektur. Zur Selbstdarstellung der Demokratie in ihren Bauwerken. Eine Untersuchung am Beispiel des Bonner Bundeshauses*. Berlin: Duncker & Humblot.
- WEIMER, Wolfram (2009): *Freiheit, Gleichheit, Bürgerlichkeit. Warum die Krise uns konservativ macht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- WEISS, Carl (1963): *Sukarnos tausend Inseln. Indonesien – die gelenkte Demokratie*. Hamburg: Christian Wegner Verlag.
- WELLMER, Albrecht (1993a): „Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen“. In: BRUMLIK, Micha u. BRUNKHORST, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 173-196.
- WELLMER, Albrecht (1993b): „Freiheitsmodelle in der modernen Welt“. In: DERS.: *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-53.
- WELLMER, Albrecht (1999): „Hannah Arendt über die Revolution“. In: BRUNKHORST, Hauke, KÖHLER, Wolfgang R. u. LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 125-156.
- WELZBACHER, Christian (2009): *Edwin Redslob. Biografie eines unverbesserlichen Idealisten*. Berlin: Matthes & Seitz.
- WELZBACHER, Christian (2010): „Die künstlerische Formgebung des Reichs“. Der Reichskunstwart und die Kulturpolitik in der Weimarer Republik 1918-1933“. In: DERS. (Hg.): *Der Reichskunstwart. Kulturpolitik und Staatsinszenierung in der Weimarer Republik 1918-1933*. Weimar: wtv-Campus, S. 11-58.
- WESTBROOK, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- WEYMANS, Wim (2006): „Freiheit durch politische Repräsentation – Lefort, Gauchet und Rosanvallon über die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft“. In: HEIL, Reinhard u. HETZEL, Andreas: *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript, S. 185-207.
- WHITMAN, Walt (2010 [1870]): *Democratic Vistas*. Hg. Ed Folsom. Iowa City: University of Iowa Press.
- WIEVIORKA, Michel (1995): „Laïcité et démocratie“. *Pouvoirs* 75, S. 61-71.
- WILLAIME, Jean-Paul (1985): „La religion civile à la française“. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* 2(6), S. 10-32.
- WILLKE, Gerhard (2003): *Neoliberalismus*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- WILLKE, Helmut (2014): *Demokratie in Zeiten der Konfusion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WILLKE, Helmut (2015): „Das demokratische Dilemma“. *brand eins* 17(5).
<https://www.brandeins.de/archiv/2015/ziele/helmut-willke-im-interview-das-demokratische-dilemma>
[4.4.2017].
- WILLIAMS, Raymond (1965 [1961]): *The Long Revolution*. Revid. Aufl. New York: Harper & Row.
- WILLIAMS, Raymond (1983 [1958]): *Culture and Society 1780-1950*. New York: Columbia University Press.
- WILLIAMS, Raymond (2014 [1958]): „Culture is ordinary“. In: DERS.: *Raymond Williams on Culture and Society. Essential Writings*. Hg. Jim McGuigan. Los Angeles et al.: Sage, S. 1-18.
- WILSON, Woodrow (2006 [1917]): „Address to a Joint Session of Congress Calling for a Declaration of War“. In: DERS.: *Essential Writings and Speeches of the Scholar-President*. New York/London: New York University Press, S. 397-403.
- WINGERT, Lutz (1993): *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- WINGERT, Lutz (1998): „Unpathetisches Ideal. Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir“. In: BRUNKHORST, Hauke (Hg.): *Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 33-43.
- WINGERT, Lutz (2002): „Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*. Der Prozess des Rechts in den Satzungen der Macht“. In: BRANDT, Reinhard u. STURM, Thomas (Hg.): *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Leipzig: Reclam, S. 245-378.

- WINGERT, Lutz (2011a): „Die Bahnhofslektion. Das Beispiel Stuttgart 21 und die Grundlagen der Demokratie“. *Le Monde Diplomatique*, Februar 2011, S. 4-5.
- WINGERT, Lutz (2011b): „Wo der Bürger noch Zuschauer ist“. *Süddeutsche Zeitung*, 27. April 2011, S. 2.
- WINGERT, Lutz (2013): „Die marktkonforme Demokratie. Alles halb so schlimm?“. *Mittelweg* 36(1), S. 53-67.
- WINGERT, Lutz (2014): „Die Einflussmöglichkeiten der Bürger werden nicht grösser. Lutz Wingert im Gespräch mit Anne Raith“. Deutschlandfunk, 29.05.2014. http://www.deutschlandfunk.de/europawahl-die-einflussmoeglichkeiten-der-buerger-werden.694.de.html?dram:article_id=287720 [11.11.2014].
- WINGERT, Lutz (2016): „Gut für alle zusammen? Oder was könnten Demokraten in einer Demokratie erkennen?“ In: QUANTE, Michael (Hg.): *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 827-849.
- WINGERT, Lutz (2018): „Wie sollte man politische Philosophie in einer nicht-idealen Welt treiben?“ *Unveröffentlichtes Manuskript*. Zürich.
- WINTER, Rainer (2012): „Antonio Gramsci“. In: KONERSMANN, Ralf: *Handbuch Kulturphilosophie*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, S. 144-149.
- WOLFF, Jonathan (1998): „John Rawls: Liberal Democracy Restated“. In: CARTER, April u. STOKES, Geoffrey (Hg.): *Liberal Democracy and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, S. 118-134.
- WOLIN, Sheldon S. (1970): „Vorrede“. In: BACHRACH, Peter: *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 5-10.
- WOLIN, Sheldon (1992): „What Revolutionary Action Means Today“. In: MOUFFE, Chantal (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso, S. 240-253.
- WOLIN, Sheldon (1996): „Fugitive Democracy“. In: BENHABIB, Seyla (Hg.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press, S. 31-45.
- WOLIN, Sheldon (2001): *Tocqueville Between two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- WOLIN, Sheldon (2010 [2008]): *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- WOLLHEIM, Richard (1962): „A Paradox in the Theory of Democracy“. In: LASLETT, Peter u. RUNCIMAN, W.G. (Hg.): *Philosophy, Politics and Society. Second Series*. Oxford: Basil Blackwell, S. 71-87.
- WRIGHT, David McCord (1951): „Schumpeter’s Political Philosophy“. *The Review of Economics and Statistics* 33(2), S. 152-157.
- XENOPHON (1970): *Hellenika*. Hg. Gisela Strasburger. München: Heimeran.
- XENOS, Nicholas (1981): „Democracy as Method: Joseph A. Schumpeter“. *Democracy* 9(4), S. 110-123.
- XIBERRAS, Martine (2011): „Mythes politiques et identités sociales“. In: TEPE, Peter u. SEMLOW, Tanja (Hg.): *Mythos No. 3. Mythos in Medien und Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 73-81.
- YOUNG, Iris M. (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- YOUNG, Michael u. WILLMOTT, Peter (1986 [1957]): *Family and Kinship in East London*. London et al.: Routledge & Kegan Paul.
- YOUNG, Shaun P. (2000): „Political Stability and the Need for Moral Affirmation“. *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 4. <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol4/rawls.html> [27.10.2017].
- ZAKARAS, Alex (2009): *Individuality and Mass Democracy. Mill, Emerson, and the Burdens of Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAKARIA, Fareed (1997): „The Rise of Illiberal Democracy“. *Foreign Affairs* 76(6), S. 22-43.
- ZINTL, Reinhard (2007): „Friedrich A. von Hayek, Die Verfassung der Freiheit (1960)“. In: BROCKER, Manfred (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 635-650.
- ZITTEL, Thomas (2012): „Wie viel und welche Partizipation braucht die Demokratie?“ *Vorgänge* 51(3), S. 4-14.
- ŽIŽEK, Slavoj (1998): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag.
- ZÜRCHER, Markus Daniel (1998): *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*. Tübingen/Basel: Francke Verlag.

Lebenslauf

Raphael Meyer
Gütschhöhe 3 | 6003 Luzern | 079 402 27 37 | raphael.meyer@studienstiftung.ch
21. April 1982, verheiratet, zwei Kinder

Bildungsweg

- 2013 – 2019 **Doktorat** an der Professur für Philosophie mit Schwerpunkt praktische Philosophie der ETH Zürich
- 2008 – 2013 **Lehrdiplom für Maturitätsschulen** in den Unterrichtsfächern Philosophie und Geschichte an der Universität Zürich
- 2006 – 2013 Förderprogramm der **Schweizerischen Studienstiftung**
- 2004 – 2012 **Lizenziat** in Philosophie, allgemeiner Geschichte und Geographie an den Universitäten Zürich und Paris-Sorbonne
- 1998 – 2002 **Matura** (Typus C) in Wohlen AG

Beruflicher Werdegang

- seit Juni 2018 **Schweizerische Studienstiftung, Zürich**
Wissenschaftlicher Mitarbeiter, verantwortlich für das Bildungs- und Stipendienprogramm „Univers Suisse“
- seit Februar 2018 **Sentitreff, Luzern**
Operative Projektleitung für das Rahmen- und Abendprogramm von „LUCERNE FESTIVAL in den Strassen“
- 2013 – März 2018 **ETH Zürich**
Wissenschaftliche Assistenz an der Professur für Philosophie mit Schwerpunkt praktische Philosophie
- 2008 – 2011 **Kunsthhaus Zürich**
Museumsaufsicht und Verkauf
- 2004 – 2006 **Swissport AG, Flughafen Zürich**
Luftverkehrsangestellter Special Assistance
- 2002 – 2004 **Swiss International Air Lines, Zürich**
Flight Attendant
- 2000 – 2002 **Wohler Anzeiger, Wohlen AG**
Freischaffender journalistischer Mitarbeiter