

Was ist Demokratie?¹

JULIAN NIDA-RÜMELIN

Was ist Demokratie? Diese Frage lässt sich scheinbar wunderbar einfach beantworten: Demokratie herrscht überall dort, wo die Mehrheit entscheidet. Doch diese einfache Antwort ist meines Erachtens offenkundig falsch, wie folgendes Gedankenexperiment zeigt: In einem Staat gibt es zwei große Sprachgruppen, 60 Prozent gehören der einen Sprachgruppe an und 40 Prozent der anderen. Beide Sprachgruppen sind parteipolitisch organisiert. In diesem Fall würden sich die 60 Prozent bei allen Entscheidungen gegenüber den 40 Prozent durchsetzen. Wäre solch ein Staat nun eine Demokratie? Es ist anzunehmen und auch durch zahlreiche historische Beispiele belegt, dass ein solches Staatsgebilde nicht lange Bestand hätte. Die historische Antwort auf eine solche Situation ist der Föderalismus: Man verlagert einen Teil der Entscheidungen nach unten und beschränkt die Entscheidungen auf oberster Ebene auf das Nötigste, um die Dominanz einer Sprachgruppe gegenüber einer anderen zu verhindern. Trotzdem lohnt es sich, kurz nachzudenken, warum der Staat im Beispiel keine Demokratie im vol-

1 Dieser Text ist die nur leicht redigierte und mit Anmerkungen versehene Abschrift meines frei gehaltenen Vortrags. Für die Bearbeitung danke ich Frau Christine Bratu.

len Wortsinne ist. Die Antwort darauf wiederum scheint mir nicht einfach auf der Hand zu liegen. Hängt es damit zusammen, dass die eine Gruppe von der anderen dominiert wird? Darauf könnte man erwidern: Aber bedeutet die Anwendung des Mehrheitsprinzips nicht, dass immer die Mehrheit entscheidet? Wird also die Minderheit – jedenfalls bezogen auf das jeweilige Thema – nicht immer dominiert? Hängt der zweifelhafte Status des Beispielstaats dann vielleicht damit zusammen, dass das Mehrheitsprinzip als Entscheidungsregel in diesem Fall gar nicht konsensfähig wäre, da von vorneherein klar ist, dass sie immer zu einem bestimmten Ergebnis führen wird, nämlich dazu, dass die 60-Prozent-Gruppe gewinnt? Dann wäre der Kern der Demokratie aber nicht das Mehrheitsprinzip, sondern ein Konsensprinzip, nämlich sich nur auf solche Regeln der Entscheidungsfindung zu stützen, die allgemein akzeptabel sind. Demokratie bestünde dann in einer sekundären Regel, wie ich das in Anspielung auf den Rechtsphilosophen H. L. A. Hart nennen möchte.² Dies scheint mir ein notwendiger Bestandteil eines angemessenen Verständnisses von Demokratie zu sein. In jedem Fall ist dies die große Botschaft von John Rawls' *Theory of Justice* – dass wir politische Legitimität als durch allgemeine rationale Zustimmungsfähigkeit gestiftet und somit Demokratie kontraktualistisch verstehen müssen.³

Um diese These zu untermauern, möchte ich mit einer Betrachtung zur „Genese der Demokratie“ beginnen – allerdings nicht aus historischem, sondern aus systematischem Interesse. Meine These lautet: Es gibt im Wesentlichen drei Quellen – Ursprünge im Sinne von *archē* – für die Entstehung des merkwürdigen Phänomens Demokratie. Zum einen die immer noch nachwirkende Erinnerung an eine radikaldemokratische Phase im antiken Athen. Allerdings muss ich gleich hinzufügen: Das, was speziell in Athen, aber auch in anderen griechischen Stadtstaaten als Demokratie praktiziert wurde, geht weit über das hinaus, was wir heute unter Demokratie verstehen. Dort galt beispielswei-

2 Vgl. Hart 1961.

3 Vgl. Rawls 1971.

se das Mehrheitsprinzip als hoch gefährlich, weil es am Ende dazu führen könnte, dass sich einzelne Populisten in der Stadt durchsetzen und eine unangemessene Macht auf sich vereinigen. Deswegen wurde das Gros der Ämter per Losentscheid vergeben. Auch die Gerichtsentscheidungen waren radikal demokratisiert. Sokrates ist von mehr als 600 Anwesenden in der Gerichtsversammlung verurteilt worden – ohne Mikrophon übrigens. Man musste sich also dort verständlich machen und die *Apologie des Sokrates*⁴ gibt sicher nicht eins zu eins wieder, was Sokrates dort gesagt hat.

Bei der Erinnerung an die griechische Klassik scheint es mir daher genauer um die folgenden drei normativen Prinzipien zu gehen. Zum einen das Prinzip der Autarkie: Ich dulde niemanden, der über mich bestimmt; ich bin mir selbst mein Herrscher, ich entscheide selbst. Im nicht-philosophischen Sprachgebrauch werden „Autarkie“ und „Autonomie“ gerne durcheinander geworfen. Doch für die Genese der Demokratie spielt zuerst nur erstere eine Rolle, da Autarkie – wenn auch auf die freien, männlichen Bürger beschränkt – ein unglaublich starkes Prinzip der griechischen Kultur war. Autonomie kommt später mit ins Spiel, allerdings nicht erst mit Kant, sondern bereits mit der griechischen Klassik. So finden sich etwa in der *Nikomachischen Ethik* bereits Überlegungen zum Thema Autonomie, wenn sich Aristoteles mit der Frage beschäftigt, was den *akrates* ausmacht. Der *akrates* ist der, der sich selbst nicht unter Kontrolle hat. Er ist nicht fähig zur Autonomie, weil er willensschwach ist.⁵

In Athen als Ursprungsort der Demokratie in Europa war das demokratische Prinzip nicht universalistisch gemeint. Es war immer nur auf die jeweilige Gemeinschaft, die jeweilige Kultur, das jeweilige

4 Dieser sokratische Dialog ist ein interessantes Dokument der Demokratisierung juristischer Entscheidungen und des einerseits faszinierenden, andererseits – was seine eigenen Interessen angeht – rücksichtslosen Vorgehens von Sokrates, der es im Grunde darauf anlegte, diese Gerichtsverhandlung zu verlieren. Vgl. *Platon* 2004 (Band I).

5 Vgl. *Aristoteles* 2002, 1102b.

Ethos der Polis bezogen, in der es sich manifestierte. Athen war übrigens – vergleichbar mit heutigen modernen Städten – von Einwanderung und Auswanderung geprägt. Aristoteles selbst war Metöke, man könnte sagen: Halbbürger. Merkwürdigerweise kommt erst nach dem Ende dieses ersten großen demokratischen Experiments in unserem Kulturkreis langsam die universalistische Perspektive auf. Zu verdanken ist dies nicht Aristoteles, auch nicht Platon, sondern der Stoa. Sie ist es, die die Universalität menschlicher Würde und damit das zweite für die Demokratie bedeutsame antike Prinzip entdeckt.⁶

Das neben Autarkie und Universalität dritte normative Prinzip der Antike, das für die Demokratie bedeutsam ist, ist die Idee der Rationalität. In Platons Dialog *Theaitetos* wird das so auf den Begriff gebracht: Um was geht es uns eigentlich? Geht es uns darum, in einem Krieg die Oberhand zu behalten, und sei es nur ein Krieg der Worte? Wollen wir wirklich „Wortstreit-Künstler“ sein oder geht es darum, Argumente abzuwägen und am Ende die Überzeugung einzunehmen, die die besten Argumente für sich hat?⁷ Rationalität meint, Gründe vorzubringen, Gründe abzuwägen – das ist eine Botschaft des *Theaitetos*-Dialogs. Aber würde die moderne Demokratieforschung nicht bestreiten, dass Rationalität und damit auch Wahrheitsansprüche ihren Ort in der Demokratie haben? Meine eigene Auffassung wendet sich gegen diesen Mainstream. Denn ich bin der Auffassung: Ohne Wahrheitsansprüche keine Demokratie.

Neben der Erinnerung an die Antike und ihre drei normativen Prinzipien sind die Konfessionskriege die zweite große Quelle für die Demokratie in Europa. Für uns ist es sehr schwierig, diese Quelle aus der kulturellen Distanz wirklich zu erfassen. Als ich auf die Volksschule in Bayern gegangen bin, gab es gerade den großen Konflikt um die Gemeinschaftsschule, im Sinne der Konfessionsgemeinschaften. Per Bürgerentscheid wurde dann für die Gemeinschaftsschule votiert und die Bayerische Staatsregierung erlitt eine schwere Niederlage. Die Schul-

6 Vgl. von Arnim (Hrsg.) 1903.

7 Vgl. Platon 2004 (Band 3).

behörden haben versucht, das dann wenigstens durch eine sorgfältige Trennung der Klassen (in katholische, evangelische und Schülerinnen und Schüler sonstiger Konfession) in den Griff zu bekommen. Dass es also immer noch katholische Eltern gab, die sich scheinbar darum sorgten, dass sich ihr Bub in eine Evangelische verlieben könnte, kann man vielleicht als letzten Ausläufer dieser Glaubenskriege verstehen.

Die kulturelle Situation, in die man sich hineinversetzen muss, um die Konfessionskriege zu verstehen, ist ähnlicher Art wie in meinem Beispiel – nur wesentlich radikaler. 1618, bei Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges, ging es um die richtige Art zu leben, um die richtige Art vor Gott zu treten und damit um das ewige Leben. Die Botschaft war: Wenn ich als Katholik einen Protestanten kurz vor seinem Ableben durch mein eigenes Schwert dazu bringe, zum Katholizismus überzutreten, habe ich ihm etwas Gutes getan, sein ewiges Leben gerettet. Das erklärt das Blutbad des Dreißigjährigen Krieges, dessen Kriegsauswirkungen über denen beider Weltkriege zusammen liegen. Der Konflikt endet in einem Erschöpfungszustand Europas, einem Zustand der totalen Unordnung, des Siechtums, des Leids und des Elends.

Warum ist dieser Konflikt eine *archē* für die Demokratie in Europa? Meine These lautet, dass Europa existentielle Toleranz, nicht Toleranz aus Indifferenz lernen musste.⁸ Wer meint, ab Mitte des 17. Jahrhunderts ging es nicht mehr um existentielle Fragen und sich dabei vielleicht noch auf das Prinzip *cuius regio, eius religio* bezieht, der irrt historisch. Erstens liegt *cuius regio, eius religio* vor dem Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges und zweitens stellte dieses Prinzip offenkundig keine Lösung dar. Religiöse Fragen waren Anlass zu existentiellen Konflikten und Europa musste lernen, solche existentiellen Konflikte auszuhalten, auch wenn jede Partei aus ihrer jeweils eigenen Perspektive Recht für sich beanspruchte (und also beanspruchte, selbst das richtige Leben zu leben und alleine zu wissen, wie man sich das ewige Leben sichert). Die Bürger Europas, insbesondere in dessen

8 Für eine sowohl historisch als auch philosophisch interessante Studie zum Konzept der Toleranz vgl. Forst 2003.

deutschsprachigen Ländern, mussten lernen, ohne Krieg auf einem Territorium zusammen zu leben. In Süditalien etwa gab es die Herausforderung durch den Protestantismus nicht und entsprechend entspannt ist dort auch die katholische kulturelle Manifestation, etwa in Gestalt von Kirchenbauten – dort musste man nicht triumphieren.

Allerdings stellt sich die Wichtigkeit der Konfessionskriege für die Demokratie in Europa erst mit der Zeit heraus. Zeitgenossen des Konflikts kommen dagegen nicht immer zu den richtigen Schlüssen. Ein Beispiel hierfür ist Thomas Hobbes, dessen gesamtes Leben durch die Erfahrung der Konfessionskriege geprägt war. Hobbes hatte immer Angst vor dem eigenen Tod – und ist 91 Jahre alt geworden. Dieser nicht immer sympathische, aber überaus scharfsinnige Denker fordert aufgrund seiner Konflikterfahrungen etwas, wogegen ich im Folgenden argumentieren will, nämlich: Keine Wahrheitsansprüche in der Politik. Der Souverän setzt Recht und bestimmt, was Gerechtigkeit ist, und darüber darf es nicht einmal eine Debatte geben, weil das die Gefahr des Bürgerkrieges beinhaltet.⁹

Säkularisierung bedeutet die Etablierung einer spezifischen Rationalität. Im Falle von Hobbes ist das die Rationalität des Souveräns, von dem er – aus heutiger Sicht etwas befremdlich – annimmt, er würde nicht etwa zu einem großen Ausbeuter, auch wenn er alle Gewaltmittel in seiner Hand vereint, sondern er würde den Frieden im Inneren und im Äußeren suchen, um Bürgerkrieg zu vermeiden. Hobbes' Vermutung war, dass der Souverän im Grunde nur noch ein Interesse hat, nämlich Frieden zu sichern, so dass sich Gesellschaft und Ökonomie entwickeln. In dieser Hinsicht ist Hobbes eine Art Proto-Liberaler: Der Staat setzt den Rahmen, sichert inneren und äußeren Frieden, der Rest wird sich schon von alleine richten.

Die dritte *archē*, die Entkolonialisierung, wird in der aktuellen Debatte fast vollständig unterschlagen. Man macht mit Legenden Politik. Und hier gibt es eine Legende, die merkwürdigerweise von linken Intellektuellen ebenso vertreten wird wie von Konservativen. Gemeint ist

9 Vgl. *Hobbes* 2000 [EA 1651], Kap. 15.

die Behauptung, dass die Menschenrechte und der Menschenrechtsdiskurs des 20. Jahrhunderts eine Erfindung der westlichen Mächte gewesen seien. Sie hätten in einer günstigen Phase – unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, als sie noch die Vereinten Nationen dominierten – ihre Vorstellung von individueller Freiheit und von Menschenrechten durchgesetzt und gewissermaßen in Gestalt eines wohlwollenden paternalistischen Ockroi dem Rest der Weltgemeinschaft auferlegt. Das kann man kritisch als eine Form von Kulturkolonialismus verstehen oder man kann es so interpretieren, wie man es auch heute noch regelmäßig in Feuilletonartikeln liest: Anderen Kulturen ist die Idee der Menschenrechte eigentlich fremd. So wird etwa häufig behauptet, der Islam sei im Großen und Ganzen nicht demokratieverträglich und andere große Weltreligionen ebenfalls nicht, so dass man nur hoffen könne, dass westliche Lebensformen und westliche Traditionen sich ausbreiten und vielleicht eines Tages die Menschenrechte in von diesen Religionen geprägten Ländern Realität werden lassen. Das ist, mit Verlaub, historischer Unfug.¹⁰ Tatsächlich war es nämlich so, dass die Idee Menschenrechte zu verwirklichen in den Vereinten Nationen sehr umstritten war. Dass es so gekommen ist, ist im Wesentlichen erstens ein Verdienst US-amerikanischer und internationaler jüdischer Organisationen. Zweitens ist es das Verdienst der Witwe Roosevelts, die mit ihrer Autorität und einer sehr deutlichen Stimme in der amerikanischen Öffentlichkeit für die Menschenrechte geworben hat und damit das Vermächtnis ihres verstorbenen Mannes erfüllen wollte. Drittens ist es ein Verdienst südamerikanischer Staaten, die schon ein halbes Jahr vor der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte am 18. Dezember 1948 die Grundlinien dieser Erklärung vorweg formuliert hatten. Und viertens ist es ein Verdienst der kolonialisierten

10 Ich habe zum sechzigsten Jubiläum der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte auf Einladung von *Human Rights Watch* dazu einen Vortrag mit dem Titel „Die Menschenrechte sind universell“ gehalten. Diesen kann man nachhören in der Reihe uni: auditorium, Fachbereich Politische Theorie/Philosophie.

Länder, insbesondere derjenigen, die in der Generalversammlung vertreten waren. So stammt der beeindruckendste Beitrag zu der Debatte im Dezember 1948 meiner Überzeugung nach von einem indischen Delegationsleiter, der die Idee der Menschenrechte in eine Art philosophische Perspektive eingebettet hat, die nicht europäisch, nicht einmal christlich, sondern buddhistisch geprägt ist.

Ich werde später in systematisch-philosophischer Perspektive auf diesen Punkt zurückkommen und dafür plädieren, dass zwischen Menschenrechten und Demokratie eine innige Beziehung besteht, dass sie den Kern der demokratischen Ordnung ausmachen. Demokratie steht damit nicht in einer engen Verbindung mit einer spezifischen kulturellen Situation. Die soeben angeführten Überlegungen, die zeigen, dass die Menschenrechte nicht ein rein europäisches Kulturgut sind, unterstützen diese These.

Damit bin ich beim Kern meines Arguments, den konstitutiven Eigenschaften von Demokratie. Ich nenne sie normative Konstitutiva und will sie kurz charakterisieren.

Wenn man Demokratie in einem ersten systematischen Herangehen charakterisiert als Theorie, Institution und Praxis kollektiver Selbstbestimmung, dann nähern wir uns schon einem ersten Definitionsversuch. An dieser Stelle gibt es nun zwei Paradigmen. Das eine ist vor allem mit Jean-Jacques Rousseau verbunden. Rousseau hatte eine sehr weitreichende Idee, nämlich die Idee einer kollektiven Selbstbestimmung, die mit der individuellen Freiheit der einzelnen Personen vereinbar bleibt. Den Ausgangspunkt seines *Contrat Social* bildet die Frage, wie man die ursprüngliche Freiheit unter den Bedingungen der Zivilisation realisieren kann.¹¹ Rousseau hatte eine sehr romantische Vorstellung der ursprünglichen Freiheit: Einsam durch die Wälder streifende Menschen, die sich zwecks Arterhaltung gelegentlich treffen und sich dann wieder aufmachen auf ihre Wanderschaft. In diesem Zustand ursprünglicher Freiheit hat jeder alles, was er braucht, und ist nur für sich selbst verantwortlich. Die individuellen Lebensentwürfe wir-

11 Vgl. Rousseau 1998 [EA 1762].

ken sich nicht nachteilig auf andere aus.¹² Und jetzt kommt der kühne Entwurf: Freiheit und Zivilisation sind vereinbar, wenn man die Republik als sittliche Körperschaft versteht und den Menschen in zwei Funktionen sieht, nämlich als denjenigen, der sich um seine eigenen Angelegenheiten und Interessen kümmert, und als denjenigen, der sich um das Allgemeinwohl und den Gemeinwillen kümmert – als *citoyen* und *bourgeois*. Entscheidend ist, dass sich der *citoyen* in der Versammlung mit anderen Gesetzen gibt, die er selbst und alle anderen dann befolgen müssen. Da die Verabschiedung von Gesetzen einstimmig erfolgt, bleibt jeder so frei wie zuvor. Denn wenn ich mir selber die Regel auferlege, in Zukunft nicht mehr zu rauchen, deswegen meine Zigarettenschachtel vorsichtshalber verschwinden lasse und mich vielleicht auf einen Skiurlaub in eine Hütte gebe, wo es keine Zigarettensautomaten gibt, dann zwingt mich das, bin aber gleichzeitig frei, denn es war meine Entscheidung. Ich erlege mir diese Regel, ich erlege mir diesen Zwang selbst auf. Nach diesem Muster sind die *citoyens* frei. Sie geben sich Gesetze, die sie befürworten und die sie in ihrer Rolle als *bourgeois* befolgen. Als *bourgeois* sind sie Untertanen, als *citoyens* sind sie souverän. Deswegen gibt es bei Rousseau keine Repräsentation, keinen Parteienstreit, weil das sofort wieder die *bourgeois*-Perspektive in die Versammlung und in die Gesetzgebung tragen würde.

Die meisten Demokratietheoretiker haben für diese Konzeption heute nur ein Lächeln übrig. Ich nicht. Ich bin der festen Überzeugung, dass die Demokratie nur Substanz haben kann, wenn sie sittlich verfasst ist, wenn wir die Rolle des *citoyen* in irgendeiner Form annehmen können. Eine demokratische Praxis, die ausschließlich auf der Verfolgung von Eigeninteressen beruht, zerstört die Demokratie in diesem substantiellen Sinn. Ohne Bürgergesellschaft, ohne Aktivität, ohne die Bereitschaft, sich trotz finanzieller Nachteile in Stadträte wählen zu lassen oder sich in Bürgerinitiativen zu engagieren, ohne die Bereitschaft, im Parlament Argumente jenseits der eigenen Vorteile abzuwä-

12 Seine Vorstellung vom natürlichen Menschen legt Rousseau in seinem zweiten Discours dar, vgl. Rousseau 2001 [EA 1755].

gen, gibt es keine Demokratie. Natürlich hat Rousseau Recht: Demokratie ist eine Form sittlicher Praxis. Und wer sagt, das ist ein typisches Hirngespinnst eines Intellektuellen, den kann ich auf belastbare empirische Daten verweisen. Ein aktuelles Beispiel aus Deutschland, angesichts dessen sich die Politprofis quer durch die Parteien die Augen reiben, ist der Stimmenverlust der FDP. Der Grund, weshalb eine Partei, die immerhin 14 Prozent bei den letzten Bundestagswahlen errungen hat, jetzt so schlecht dasteht, ist folgender: Sie hat es geradezu zum Programm gemacht hat, den *bourgeois* in die Politik zu tragen. Und dann stellt sie fest, dass eine große Mehrheit der Bevölkerung gegen Steuersenkungen ist. „Das kann doch nicht wirklich sein, die Leute denken doch an ihren Geldbeutel!“, könnte man meinen. Doch wenn man etwas genauer soziale Statistiken der Wahlen ansieht, stellt sich sogar verschärfend heraus, dass diejenigen, die gegenwärtig für eine stärkere Besteuerung der oberen Einkommens- und Vermögensschichten sind, in vielen Fällen selbst zu diesen Schichten gehören. Das heißt, sie wollen stärker besteuert werden, obwohl sie natürlich nach wie vor wissen, was ihre Interessen sind. Natürlich wissen sie, dass es für sie besser ist, 10.000 Euro mehr in der Tasche zu haben. Trotzdem sind sie für eine stärkere Besteuerung – als *citoyens*, nicht als *bourgeois*.

Kant übernimmt diese Idee der Selbstgesetzgebung im zweiten für uns relevanten Paradigma, aber er individualisiert das Konzept. Auch Kant setzt im Kern auf das rationale, vernünftige Individuum, das in der Lage ist, nur diejenigen eigenen Maximen handlungswirksam zu machen, die in ihrer Realisierung mit der Autonomie anderer Personen vereinbar sind.¹³ Tatsächlich ergibt sich durch dieses Konzept ein doppeltes Problem. Erstens ein Problem der Unterbestimmtheit. Es sind allzu viele Maximen verallgemeinerbar im Sinne des kategorischen Imperativs. So ist etwa die Maxime, im Straßenverkehr rechts zu fahren, verallgemeinerbar, aber auch die Maxime, links zu fahren. Das

13 Kant selbst formuliert diesen Gedanken bekanntlich folgendermaßen: „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Kant 1968 (Band IV, 421).

14 Vgl. *Kant* 1968 (Band VIII, B 61, 62/A 60,61).

15 Vgl. *Hobbes* 2000 [EA 1651], Kapitel 19.

16 Vgl. *Locke* 2006 [EA 1689], § 96.

auch nicht über das Volk beschließen“.¹⁷ Doch das ist ein kontraktualistisches, kein sich an der Mehrheitsregel orientierendes Argument.

Der Befund, dass die Mehrheitswahlregel bei den philosophischen Klassikern der politischen Moderne eine nur randständige Rolle spielt, verschärft sich durch Ergebnisse, die eigentlich bekannt sind, aber die Debatte in der Demokratietheorie nur schwach prägen. Kenneth Arrow und Amartya Sen sowie Allen Gibbard und Mark Allen Satterthwaite haben jeweils ein Theorem entwickelt, welche unsere verbreitete Auffassung über das Funktionieren demokratischer Entscheidungsfindung zutiefst erschüttern.¹⁸ Grundlegend für all diese Ergebnisse ist eine Entdeckung, die Condorcet schon Ende des 18. Jahrhunderts, also unmittelbar nach der Französischen Revolution, gemacht hat. Stellen Sie sich vor, drei Fraktionen, A, B und C müssen über drei Alternativen, X, Y und Z abstimmen. Die drei Fraktionen sind stärkegemäß so aufgestellt, dass jeweils zwei eine Mehrheit bilden, aber keine einzelne die Mehrheit in der Versammlung hat. Nehmen wir an, es bildet sich eine Abstimmungscoalition zwischen A und B, mit dem Ergebnis, dass X vor Y rangiert. In diesem Fall ist Y sozusagen raus, X hat gewonnen. X müsste man noch mit Z vergleichen. Angenommen, hier rangiert infolge einer Abstimmungscoalition von B und C nun Z vor X. Und jetzt lässt man zur Sicherheit noch über Y und Z abstimmen, weil über dieses Paar bislang nicht abgestimmt worden ist. Hier rangiert Y vor Z, sofern es eine A/C-Koalition gibt. Das Ergebnis der Abstimmung wäre dann: $Z > X > Y > Z$. Das nennt man zyklische Präferenzen, und solche Präferenzen sind problematisch. Wenn etwa der Bundestagspräsident feststellt, dass der Deutsche Bundestag für solche Präferenzen anfällig ist, könnte er allein durch die Vorgabe der Reihenfolge der Abstimmungen das Ergebnis festlegen. Und es deutet viel darauf hin, dass das jedenfalls manchmal versehentlich und öfters auch absichtlich vorgekommen ist – in einem Fall auch in meiner Amtszeit, bezüglich eines mein eigenes Ressort betreffenden Themas.

17 Kant 1968 (Band VIII, A 266, 267).

18 Vgl. Kern/Nida-Rümelin 1994, besonders Kapitel 3, 5 und 11.

Das Problem zyklischer Präferenzen hat die Demokratietheorie seit dem 18. Jahrhundert beschäftigt hat, aber ab den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts wurde dieses Paradoxon noch verschärft. Im Jahr 1951 hat Kenneth Arrow Minimalbedingungen für die Rationalität demokratischer Entscheidungen formuliert und untersucht, welche Regeln der kollektiven Entscheidung diese Minimalbedingungen erfüllen.¹⁹ Dabei besagen die Minimalbedingungen, (1) dass es keinen Diktator geben soll, (2) dass die Individuen in ihren Präferenzen frei sein sollen, (3) dass, wenn sich alle einig sind, diese Einigkeit sich in der Wahl niederschlagen soll und (4) dass sich, wenn einmal die Entscheidung für A und gegen B gefallen ist, die Rangfolge zwischen A und B nicht mehr durch das Hinzutreten einer weiteren, irrelevanten Alternative verändern soll. Das sind die vier Minimalbedingungen kollektiver Entscheidungsfindung und Arrow kann nun zeigen: Es gibt überhaupt kein Verfahren, geschweige denn die Mehrheitswahlregel, das diese vier Bedingungen gleichzeitig erfüllt.

Ähnlich fundamental ist das Ergebnis von Amartya Sen, dem indischen Ökonom, Nobelpreisträger und Philosophen. Sen hat festgestellt, dass es einen fundamentalen Konflikt zwischen dem Prinzip individueller Freiheit einerseits und dem Prinzip der Effizienz bzw. kollektiver Rationalität andererseits gibt – was unseren Intuitionen zutiefst widerspricht.²⁰ Und das letzte, am schwierigsten zu beweisende Theorem von Gibbard und Satterthwaite besagt Folgendes:²¹ Um das gewünschte Ergebnis herbeizuführen, kann es in manchen Fällen ungünstig sein, wenn die Beteiligten ihre tatsächlichen Präferenzen in die Abstimmung einspeisen. Manchmal ist es besser, andere als die tatsächlichen eigenen Präferenzen anzugeben. Doch durch solche strategischen Entscheidungen entsteht eine fundamentale Instabilität des ganzen Verfahrens der Demokratie: Der eine überlegt sich, wie der andere strategisch entscheiden wird; darauf wird er selbst durch eine strategische Ent-

19 Vgl. Arrow 1987 [EA 1951].

20 Vgl. Sen 1970.

21 Vgl. Gibbard 1973 sowie Satterthwaite 1975.

scheidung reagieren; dies gibt ihm wiederum Grund, von seinem Gegenüber einen Strategiewechsel zu erwarten, was wiederum dafür spricht, seine eigene Strategie zu überdenken usw. Das schaukelt sich beliebig hoch und führt im Ergebnis zu einem ziemlichen Desaster. Unter solchen Bedingungen der je individuellen Präferenzenoptimierung gibt es also eine fundamentale Instabilität kollektiver Entscheidungsverfahren.

Die Antwort auf diese Probleme – und dessen ist sich Jürgen Habermas, eigentlich der wichtigste Vertreter des Modells deliberativer Demokratie, vermutlich gar nicht bewusst – scheint mir der Übergang zu eben einem solchen deliberativen Konzept von Demokratie zu sein.²² Denn der Unterschied zwischen einem rein dezisionistischen, bloß auf Wahlregeln beruhenden Konzept von Demokratie und dem deliberativen besteht darin, dass in einem deliberativen Demokratieverständnis das öffentliche Abwägen von Gründen, das Vorbringen von Argumenten pro und kontra, eine zentrale Rolle spielt. Die Öffentlichkeit der Entscheidungen, die Kontrollierbarkeit des Abstimmungsverhaltens des Einzelnen im Einklang mit dem, was die Person vorher am Mikrophon, in den Ausschüssen oder bei den Expertenanhörungen gesagt hat, ist eine Antwort auf die aufgeworfenen Fragen.²³

Damit kann ich meine Argumentation in fünf Thesen zusammenfassen. Die erste These lautet: Menschenrechte sind nicht nur *constraints*, sondern auch *content* von Demokratie. Zu den Menschenrechten gehört das Recht auf kollektive Selbstbestimmung, das übrigens in der Menschenrechtskodifizierung auch anerkannt ist. Zu den Menschenrechten gehört auch, dass die Mehrheit ihre Interessen nicht zu lasten Einzelner durchsetzen darf. Deswegen hat sich in der deutschen Verfassungstradition auch die Garantie durchgesetzt, den Wesensgehalt der Grundrechte selbst durch verfassungsändernde Mehrheiten nicht anzutasten. Dies ist nur zu rechtfertigen, wenn man diesen Grundrechten einen objektiven Geltungsanspruch zubilligt, der jenseits

22 Für Habermas' Konzeption deliberativer Demokratie vgl. *Habermas* 1992.

23 Vgl. *Nida-Rümelin* 2009, Kapitel 14.

der kollektiven Entscheidungsfindung steht. Das ist die erste These: Ohne normative Wahrheitsansprüche keine Demokratie. Demokratie ist dadurch konstituiert, dass sie Individuen individuelle Rechte zuschreibt und diese Zuschreibung der kollektiven Entscheidungsfindung entzieht. Wahrheit hat somit einen Ort in der Demokratie.

Zweite These: Der Kern der Demokratie ist nicht die Entscheidung der Mehrheit. Der Kern der Demokratie ist vielmehr ein (hypothetischer) Konsens über sekundäre Regeln, über diejenigen Regeln also, welche die kollektive Entscheidungsfindung leiten oder innerhalb derer kollektive Entscheidungsfindung stattfindet. Ohne einen solchen, zumindest hypothetisch annehmbaren Konsens hinsichtlich sekundärer Regeln keine Demokratie. Dies zeigte das Eingangsbeispiel der beiden rivalisierenden Sprachgruppen.

Dritte These: Die Demokratie schränkt die Verfolgung sowohl individueller Interessen als auch der Interessen von Gruppen so ein, dass die Grundrechte gewahrt bleiben. Dies hat Auswirkungen darauf, welche Rolle dem Markt innerhalb einer Demokratie zukommt. Denn dass der Markt demokratieunverträgliche Folgen haben kann, sollte nicht bestritten werden angesichts ganzer Personengruppen, die marginalisiert und in ihren Partizipationsmöglichkeiten eingeschränkt werden. Insofern sollte man sich über den Ausspruch der Bundeskanzlerin wundern, die kürzlich behauptet hat, wir bräuchten eine marktverträgliche Demokratie. Wozu diese Auffassung führt, hat man im Falle Griechenlands gesehen. Dort wird das Volk bei existentiellen Entscheidungen nicht einbezogen und also in seinen Partizipationsrechten beschnitten – aus Angst, dass dies nicht zu marktverträglichen Resultaten führen könnte.

Vierte These: Bei diesem kontraktualistisch begründeten, grundlegenden Konsens über sekundäre Regeln handelt es sich nicht etwa um einen Konsens der *bourgeois* – das erzählen uns manche Ökonomen.²⁴ Vielmehr wird dieser Konsens dadurch möglich, dass Menschen sich wechselseitig praktische Vernunft und individuelle Rechte zu-

24 Vgl. *Binmore* 1994 sowie *Binmore* 1998.

schreiben. Genau deshalb wollen sie eine politische Ordnung, die es ihnen erlaubt, ihre Leben nach eigenen Vorstellungen zu realisieren, die aber zugleich auch Kooperation zwischen Individuen und zwischen Gruppen untereinander sichert.

Fünfte These: Die Demokratie ist diejenige Staatsform, die einerseits ohne eine zivilgesellschaftliche Praxis der Kooperation nicht lebensfähig ist und die andererseits diese zivilgesellschaftliche Praxis der Kooperation stützt. Hierin liegt meines Erachtens der entscheidende Unterschied zwischen Demokratien und Nicht-Demokratien. Nicht-demokratische Regierungsformen fürchten zivilgesellschaftliches Engagement, man erkennt sie vor allem daran, dass sie dieses wechselseitige Stützungsverhältnis nicht akzeptieren.

Und damit bin ich bei meiner Schlussbemerkung: Wir haben normative Wahrheitsansprüche, die konstitutiv für die Demokratie sind.²⁵ Die Demokratie ist in der Tat eine Ordnung des zivilen Friedens, gesichert durch einen Konsens über sekundäre Regeln und durch die wechselseitige Zuschreibung von Autonomie und Kooperationsbereitschaft. Das gilt national, das gilt aber auch international. Wenn Kant mit seinem ersten Definitivartikel aus seiner Schrift *Zum Ewigen Frieden* von 1795 Recht hat – und alles spricht bislang dafür – dann ist allein die Tatsache, dass Staaten, wie er sagt, republikanisch verfasst sind, eine Friedensgarantie.²⁶ Und in der Tat haben noch nie zwei Demokratien gegeneinander Krieg geführt.²⁷ Das zeigt die normativ-ethische Verfasstheit auch der außenpolitischen Praxis von Demokratien. Sie sind eben *nicht* lediglich Optimierer nationaler Interessen, denn ansonsten müssten ja immer dann kriegерische Mittel eingesetzt werden, wenn dies im Sinne dieser nationalen Interessen ist. Auf einer nächsten Stufe wäre daher das in Kants Friedensschrift im dritten Definitivartikel postulierte allgemeine Hospitalitätsrecht als Nucleus einer Weltbürger-

25 Ausführlicher habe ich das dargestellt in *Nida-Rümelin* 2006.

26 Vgl. *Kant* 1968 (Band VIII, BA 20,21).

27 Vgl. *Doyle* 1983 (12/3) sowie *Doyle* 1983 (12/4).

schaft anzuerkennen.²⁸ Denn um zu einer demokratisch legitimierten Steuerung vor allem ökonomischer Prozesse zu gelangen, benötigen wir – komplementär zu den Nationalstaaten – eine starke Zivilgesellschaft auch auf globaler Ebene.

LITERATUR

- Aristoteles (2002): *Nikomachische Ethik*, München 2002.
- Arnim, Hans von (Hrsg., 1903): *Stoicorum veterum fragmenta, Bd. 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*. Leipzig.
- Arrow, Kenneth (1957 [EA 1951]): *Social Choice and Individual Values*. New Haven/London.
- Binmore, Kenneth (1994): *Game Theory and the Social Contract, Band 1: Playing Fair*. Cambridge.
- Binmore, Kenneth (1998): *Game Theory and the Social Contract, Band 2: Just Playing*. Cambridge.
- Doyle, Michael (1983): „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs“, in: *Philosophy and Public Affairs* (12/3).
- Doyle, Michael (1983): „Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2“, in: *Philosophy and Public Affairs* (12/4).
- Forst, Rainer (2003): *Toleranz im Konflikt*. Frankfurt am Main.
- Gibbard, Allan (1973): „Manipulation of voting schemes. A general result“, in: *Econometrica* (41/4).
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main.
- Hart, Herbert L.A. (1961): *The Concept of Law*. Oxford.
- Hobbes, Thomas (2000 [EA 1651]): *Leviathan*. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1968): „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, in: ders.: *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band IV*. Berlin/New York.

28 Vgl. Kant 1968 (Band VIII, BA 40).

- Kant, Immanuel (1968): „Zum Ewigen Frieden“, in: ders.: *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII*. Berlin/New York.
- Kant, Immanuel (1968): „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, in: ders. *Kants Werke, Akademie Textausgabe, Band VIII*. Berlin/New York.
- Kern, Lucian und Julian Nida-Rümelin (1994): *Logik kollektiver Entscheidungen*. München/Wien.
- Locke, John (2006 [EA 1689]): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt am Main.
- Nida-Rümelin, Julian (2006): *Demokratie und Wahrheit*. München.
- Nida-Rümelin, Julian (2009): *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt am Main.
- Platon (2004): „Apologie des Sokrates“, in: ders.: *Sämtliche Werke, Band I*. Reinbek.
- Platon (2004): „Theaitetos“, in: ders.: *Sämtliche Werke, Band 3*. Reinbek.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1998 [EA 1762]): *Vom Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001 [EA 1755]): *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*. München et al.
- Satterthwaite, Mark A. (1975): „Strategy-proofness and Arrow's Conditions. Existence and Correspondence Theorems for Voting Procedures and Social Welfare Functions“, in: *Journal of Economic Theory* (10).
- Sen, Amartya (1970): *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco/Edinburgh.