

Die Paradoxien der modernen Demokratie

Agnes Heller

In meinem Vortrag möchte ich mich mit dem Problem auseinandersetzen, dass *alle Paradoxien der modernen Demokratie auf der fundamentalen Paradoxie der Freiheit beruhen*.

Wenn man über moderne Demokratien spricht, meint man heutzutage sehr verschiedene Dinge. Obwohl ich jetzt nur über die moderne politische Demokratie und über die Paradoxien der modernen politischen Demokratie reden werde, muss ich mit einem kurzen Hinweis auf die weitläufigeren Begriffe der Demokratie beginnen. Man spricht oft über eine demokratische Ehe oder eine demokratische Familie, über Demokratie am Arbeitsplatz oder Demokratie in den Gewerkschaften usw. Natürlich kann man mehrere Eigenschaften der Demokratie aufzählen, die die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „demokratisch“ wiedergeben. Doch können einige der als demokratisch identifizierten Prinzipien innerhalb konkreter Institutionen miteinander unvereinbar sein oder mindestens als miteinander unvereinbar erscheinen, z. B. konsensuelle Entscheidung und Mehrheitsentscheidung, symmetrische Reziprozität und Rechte ohne Pflichten, usw. Ich werde deshalb zunächst einige allgemeine Eigenschaften der Demokratie nur aus dem Blickwinkel der politischen Demokratie betrachten.

I.

Die *erste Paradoxie* der modernen politischen Demokratie, die die moderne Demokratie wesentlich von der alten (griechischen) Demokratie unterscheidet, ist *die Paradoxie der Institutionalisierung des Nichtinstitutionalisierbaren*. Ich formuliere jetzt diese Paradoxie auf eine etwas vereinfachte Weise.

a. Das Prinzip der Demokratie ist gleiche Freiheit. Die moderne Demokratie wird durch die Gleichheit der Freiheit begründet. Die Gleichheit der Freiheit setzt *symmetrische Reziprozität* zwischen den miteinander, füreinander und gegeneinander Handelnden und den die Angelegenheiten des Staates Beratenden voraus.

b. Die moderne Demokratie ist eine moderne Institution. In der modernen Welt sind die Verhältnisse der Überordnung und Unterordnung durch die Funktionen bestimmt, die man in einer oder mehreren nichtalltäglichen Institutionen ausübt. In allen Institutionen einer politischen Demokratie gibt es verschiedene Funktionen, die von verschiedenen Menschen mit verschiedenen Fähigkeiten und Qualifikationen auszuüben sind, und auch das Eintreten in beinahe alle Institutionen setzt eine ursprüngliche Ungleichheit der Bürger voraus. *Die Funktionen, die man in verschiedenen Institutionen ausübt, ordnen die politisch tätigen Staatsbürger in eine Hierarchie (oder in mehrere Hierarchien) der Überordnung und Unterordnung ein*. Auch innerhalb der katexochen (im eigentlichen

Sinn) demokratischen Institutionen sind die Verhältnisse zwischen den Menschen Verhältnisse einer asymmetrischen Reziprozität. Das widerspricht aber dem Wesen der Demokratie.

Diese Paradoxie ist eben deswegen eine Paradoxie (und das gilt für alle Paradoxien), weil man sie auf der theoretischen Ebene nicht auflösen kann.

Es gab drei repräsentative Vorschläge, die in der Absicht formuliert wurden, die genannte Paradoxie der Demokratie doch aufzulösen.

Der erste ist ein Vorschlag, dem wir auch in unserer Auseinandersetzung mit anderen Paradoxien der Demokratie noch begegnen werden. Es geht um den Vorschlag, die sogenannte repräsentative Demokratie durch die *direkte Demokratie* zu ersetzen. In einer direkten Demokratie die dem Modell der Athenischen Demokratie folgt, soll es überhaupt keine Repräsentation und somit auch keine dauerhaften politischen Institutionen geben. Die politisch interessierten und tätigen Menschen versammeln sich auf einem gemeinsamen öffentlichen Platz, diskutieren miteinander, stimmen ab und fassen Beschlüsse. Unter den Bürgern einer solchen Versammlung kann man keine Funktionen verteilen, und auch wenn zwischen zwei Versammlungen durch Los bestimmte Bürger die Staatsangelegenheiten verwalten, so regieren sie doch im modernen Sinne des Wortes nicht. Es kommt deshalb auch nicht zu einer institutionalisierten Hierarchie. Das Wesen der Demokratie, die Bedingung der symmetrischen Reziprozität, bleibt so gewahrt.

Schon im 18. Jahrhundert wusste man aber, wie Rousseau, dass allein schon wegen des Umfangs der modernen Staaten eine direkte Demokratie unmöglich geworden war, falls sie überhaupt in dieser idealisierten Weise je existiert hat. Es können nicht alle Staatsbürger an derselben Versammlung teilnehmen, um etwas gemeinsam entscheiden zu können.

Falls es aber doch der Fall ist, wie z. B. in der Schweiz, ist es für den modernen Staatsbürger unmöglich geworden, ständig, alltäglich an den politischen Entscheidungsprozessen teilzunehmen. Moderne Menschen haben nämlich andere Dinge zu tun. Sie arbeiten, sie sind im bürgerlichen Leben tätig. Moderne Demokratien können nicht ohne ständige und dauerhafte politische Institutionen leben.

Der zweite Vorschlag war bescheidener, und er ist es auch jetzt noch, denn er hat im Unterschied zum ersten Vorschlag auch heute noch treue Anhänger.

Dem zweiten Vorschlag nach sollte man das Projekt der direkten Demokratie auf eine neue Weise denken. Es wird nicht verlangt, dass alle Bürger eines Staates an einem Ort und in einer Versammlung zusammenkommen, sondern dass sich die Bürger einer Stadt oder eines Dorfes, einer Wohngemeinschaft oder einer Fabrik in ihren *relativ kleinen und überschaubaren Versammlungen kontinuierlich mit den politischen Dingen, den gemeinsamen Dingen (res publica) beschäftigen*, sie diskutieren, ihre Meinung äußern und zusammen entscheiden. In diesem Modell gibt es ebenso wenig ständige Funktionen oder eine bestimmte politische Institutionalisierung und Hierarchie wie im Falle allgemeiner Volksversammlungen. Solche politischen Institutionen wie die frühamerikanischen Townships oder Arbeiterräte sind Institutionen der symmetrischen Reziprozität und deshalb wesentlich demokratisch. Deswegen lobt z. B. Hannah Arendt die amerikanischen Townships in der Zeit der amerikanischen Revolution und erblickte in den ungarischen Arbeiterräten von 1956 das Modell einer wieder einmal verwirklichten direkten Demokratie.

Wie aber das erste Modell der allgemeinen Volksversammlung an Problemen des Raums scheitert, so werden im zweiten Modell Probleme der Zeit die größten Schwierigkeiten bieten. Das Zeitproblem hat auch mit dem Wesen der Moderne zu tun. Es wurde schon erwähnt, dass moderne Staatsbürger arbeiten, und es steht ihnen keine auch nur relativ unbegrenzte Zeit für politische Sitzungen zur Verfügung, wenn sie nicht ihre anderen wesentlichen Tätigkeiten und Interessen vernachlässigen wollen. Dazu sind die meisten Menschen nur vorübergehend bereit. In der Moderne kommt es auch zur Teilung zwischen den intimen, privaten und politisch-öffentlichen Sphären. Der Bürger kann nicht als ganzer Mensch an allen Sphären teilnehmen. Er/sie steht auch hier unter Zeitdruck. Außerdem sind die menschlichen Beziehungen in einer Gemeinschaft, auch in einer im strikten Sinne politischen Gemeinschaft, sogenannte Face-to-face-Beziehungen. Menschen treffen praktisch täglich dieselben anderen Menschen wie in einer Familie. Es gibt keine Möglichkeit sich zurückzuziehen. Oder, falls jemand sich zurückzieht, disqualifiziert er sich gleich als politisch Handelnder gegenüber seinen Gemeinschaftsmitgliedern. Obwohl es eben eine Frau war, die sich für dieses Modell engagierte, fällt uns im Unterschied zu Arendt auf, dass dieses Modell besonders für Frauen nachteilig ist. In einer direkten Demokratie, und besonders in der direkten Demokratie der kleinen Gruppen, spielen Vorurteile eine relativ größere Rolle, und die symmetrische Reziprozität ist immer durch die Anwesenheit einer dominierenden Person, meistens eines dominierenden Mannes, gefährdet. Das soll keine Ablehnung der existierenden und lebendigen Gemeinschaften der Selbstverwaltung sein. Wo sie existieren, können sie auch neue Lebensformen anbieten, doch sie bieten keine allgemeine Alternative zu den in der Teilung der Funktionen beharrenden politischen Institutionen. Diese können sie nicht ersetzen.

Der dritte Lösungsversuch der ersten Paradoxie fand allgemeine Verbreitung. Einmal in drei oder vier Jahren wählen die Staatsbürger. Unter der Bedingung freier und gleicher Wahlen stehen sie in einem Verhältnis der symmetrischen Reziprozität zueinander. Niemand hat zwei Stimmen, sondern jeder hat eine. Deswegen hat es überhaupt nur unter den Bedingungen des allgemeinen Wahlrechts und des politischen Pluralismus Sinn, über politische Demokratie zu sprechen. Die öffentlichen Räume stehen ständig auch für Diskussionen und Meinungsäußerungen zur Verfügung. Man kann frei aussprechen, welche politischen Programme oder welche Partei man bevorzugt.

Die oben kurz beschriebene und fast allgemein akzeptierte Lösung ist dem Kantischen Modell des Geschmacksurteils sehr ähnlich. Wenn ich sage, dass diese Rose schön ist, bemühe ich mich darum, dass mein Urteil nicht auf meinem Interesse beruht, sondern allgemeingültig sein kann. Und niemand hat das Recht mir zu sagen, dass die Blume, die ich für schön halte, für mich nicht wirklich schön ist. *Während der periodischen Wahlen wird die asymmetrische Reziprozität suspendiert.* Dies bleibt freilich eine vorübergehende Erscheinung, eine geregelte und institutionalisierte Episode im politischen Leben der modernen Demokratie. Es bleibt die Frage, und darauf werde ich noch zurückkommen, ob nicht andere geregelte politische Episoden doch möglich sind, die die asymmetrische Reziprozität in Frage stellen.

Die Kritik der episodischen Wiederherstellung der Verhältnisse einer freien symmetrischen Reziprozität ist wohlbekannt. Die Bürger, die sich nur vorübergehend um das Staatswesen kümmern, sind leicht manipulierbar. Wenn ihnen jemand sagt, dass nur eine

bestimmte Rose schön sei und keine andere, werden sie oft eine Rose wählen, die sie nicht selbst erblickt haben. Dieses Problem hat auch Kant gesehen und im berühmten § 41 der dritten Kritik diskutiert, in dem er über die Maximen des Denkens sprach. Es ist auch wohlbekannt, dass Hannah Arendt eben hier den Schwerpunkt der kantischen politischen Philosophie erblickte.

II.

Die zweite Paradoxie der Demokratie ist die der Begründung des Unbegründbaren.

a. Alle demokratischen Institutionen eines modernen Staates müssen Verfassungskonform sein, das heißt, keine politische Institution darf der Verfassung widersprechen. In diesem Sinne lässt sich sagen, dass die Institutionen der modernen politischen Demokratien durch die Verfassung begründet sind. Die Staatsverfassung wird auch als *Grundgesetz* bezeichnet. Das Grundgesetz ist das Gesetz, auf dem alle anderen Gesetze gründen und das diese begründet.

b. Die Verfassungen sind konstituiert, sie sind „gemacht“. Aristoteles hat mit Recht das Erlassen der Verfassungen als eine Art von *techné* beschrieben. Wenn man etwas aus freien Stücken macht, ist dieses Etwas nicht begründet. Warum macht man eine solche und nicht eine andere Verfassung? Man könnte antworten, dass man eine demokratische Verfassung stiftet, weil man eine Verfassung für demokratische Institutionen schafft. Falls es so ist, kann die Verfassung diese Institutionen nicht begründen, weil die Institutionen der Verfassung vorausgehen. Zuerst gibt es das Erdgeschoss, dann kommt der Keller. Die Begründung der modernen Demokratie lässt die Demokratie unbegründet.

Es gab und gibt mehrere theoretische Vorschläge für die Auflösung dieser Paradoxie.

Den ersten Vorschlag kann man am leichtesten am Beispiel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung verdeutlichen. Diese Erklärung - wie auch die der meisten demokratischen Verfassungen - gründet auf dem *Naturrecht*, das heisst mindestens auf der einen oder anderen Interpretation der Naturrechte.

Man kann eine Verfassung auf verschiedene Weise mit Naturrechten begründen. Man kann annehmen, dass es solche Naturrechte gibt und dass man sie als ontologische Tatsachen begreifen soll. Falls man dies tut, gründet man die moderne Demokratie nicht auf der Freiheit. In diesem Fall haben die Bürger überhaupt keine Wahl. Denn dann gibt es die Gesetze der Natur, die man erkennen kann, und falls man sie wirklich erkennt, muss man die Verfassung auf diesen festen Grund stellen. So ist dann die Verfassung kein Grundgesetz mehr, sondern dann ist eher das Naturgesetz das Grundgesetz. Man kann das Naturgesetz nicht hinterfragen, weil es eben das Naturgesetz ist. Diese Art der Begründung macht aus der modernen Demokratie eine fundamentalistische Demokratie. Fundamentalistische Demokratien können de facto existieren, doch widerspricht es dem Geist der Moderne, sie auch auf eine solche Weise zu konstituieren.

Der Text der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung überbrückt diese Schwierigkeiten. Die „founding fathers“ formulierten es so: „We hold these truths to be self evident...“, das heisst, wir halten diese Wahrheiten für selbstverständliche Wahrheiten, und dann folgt die Aufzählung der Naturrechte oder Naturgesetze, nämlich dass alle Menschen frei geboren seien, alle in gleicher Weise durch den Schöpfer mit Vernunft und Ge-

wissen ausgestattet seien usw. Das heisst: *Wir*, die Unterzeichner dieser Erklärung, *wir* halten diese Wahrheiten für selbstverständlich. *Wir* begründen unsere Verfassung nicht metaphysisch, sondern durch unseren freien Willen mit unserer Unterschrift. Aber was wir unterzeichnen, ist eben die Erklärung, dass wir diese Wahrheiten als selbstverständliche Wahrheiten anerkennen.

Dieser Formulierung nach kann man alle Verfassungen verändern, falls die Veränderung nicht den Grundrechten (Naturgesetzen, Naturrechten) widerspricht.

An dieser Stelle kann ich nur darauf hinweisen, dass die hier diskutierte Argumentationsweise die Demokratie nicht auf demokratische, sondern auf liberale Prinzipien gründet. Auf diese Frage werde ich in der Diskussion der dritten Paradoxie noch zurückkommen. Vorläufig spreche ich noch von der zweiten Paradoxie.

Um das Problem kurz zusammenzufassen: Falls es die Unterzeichner und *nur die Unterzeichner* sind, die es für wahr halten, dass alle Menschen gleichermaßen frei geboren sind, dann können andere noch immer sagen, dass sie diesen Satz *nicht unterschreiben wollen*, weil sie ihn nicht für wahr halten. Sie können sagen, dass wir andere Wahrheiten für selbstverständlich halten, z. B. dass es herrschende Rassen gibt, dass der eine Mensch frei und der andere als Sklave geboren ist, oder eben nur ein Wurm sei, den man zertreten soll. Nichts in der obigen Begründung der Demokratie schließt diese Möglichkeit aus. Wenn man diese Lösung akzeptiert, kann es auch rassistische Demokratien geben, die ihre Grundgesetze auf einen alternativen Begründungssatz (das Naturrecht) zurückführen. Ich spreche hier nicht über die Diskrepanz zwischen Begründung und Tatsachen (es gab die Sklaverei in den Vereinigten Staaten noch fast ein Jahrhundert lang nach der Unabhängigkeitserklärung), sondern über die Begründung selbst. Die Demokratie, die sich durch die Unterzeichnung einiger Menschen auf die Naturrechte gründet, bleibt wesentlich unbegründet. Das Gründende ist nicht das Naturrecht, sondern der Wille und die Verantwortlichkeit der Unterzeichner.

Ein anderer Vorschlag lautet *mit der Paradoxie leben zu lernen*, ihrer immer bewusst zu sein. Das heisst, immer vor Augen zu haben, dass die moderne Demokratie trotz ihrer Verfassung völlig unbegründet ist.

Ich möchte zwei repräsentative Alternativen dieses Gedankens mit zwei wohlbekannten Namen verbinden, nämlich Richard Rorty und Hannah Arendt.

Rorty sagt zum Beispiel, dass die liberale Demokratie überhaupt keine philosophische Legitimation benötigt, weil sie schon als liberale Demokratie selbstverständlich, selbstbegründend sei. Moderne Demokratie ist praktisch eine Tradition geworden. Das heisst, ihre Begründung ist wie ein Gestell das man nicht mehr braucht, wenn das Haus schon steht. Diese Ablehnung einer Begründung verweist aber auch auf die Begründung. Die Moderne als solche ist durch die Freiheit begründet, durch einen Grund, der nicht gründet. Rorty beschreibt diese Situation. Er meint, dass die liberale Demokratie als Tradition die wesentlich unbegründete Begründung der Moderne einfach ausspricht, ihr entspricht. Das mag als Beschreibung ausreichen, doch philosophisch bleibt die Konzeption dünn. Hannah Arendts Auseinandersetzung mit der Paradoxie der unbegründeten Begründung ist viel interessanter, weil sie nicht nur über die Tradition redet, sondern auch über den möglichen Verlust der Tradition und über die mögliche Rückkehr zu ihr. (Ich werde ihre Gedanken in diesem Zusammenhang vereinfachen.) Die Verfassung der Demokratie ist

mit der Verfassung der Freiheiten identisch, wie es in der Unabhängigkeitserklärung heisst. Die Verfassung der Freiheiten ist keine Art *techné*, sondern sie gehört zum Handeln, sie ist *praxis*. Es gibt keine selbstverständlichen Wahrheiten, kein Naturrecht, es gibt nur eine Selbstbegründung, nämlich das Moment der Gebürtigkeit (*natality*) der politischen Freiheit. Doch der Geist der Freiheit kann die Institutionen verlassen. Ohne ständige Rückkehr des Moments der Geburt kann die Freiheit verloren gehen. Das heisst, die Selbstbegründung ist kein Moment der historischen Vergangenheit, sondern eher einer der Kontinuität der Institutionen der direkten Demokratie (das habe ich schon erwähnt) wie auch der ewigen Wiederkehr des Gleichen durch den *actus purus* der Selbstkonstituierung. Dass man in den demokratischen Institutionen nicht nur handelt und diskutiert, sondern auch entscheidet und die Entscheidungen ausführt, interessierte Arendt kaum, weil sie diese politischen Tätigkeiten aus ihrem Begriff des Politischen ausschloss.

Alle Theorien eines fiktiven Gesellschaftsvertrages kombinieren die oben aufgezählten Modelle. Sie können die Institutionen der Freiheit auf fundamentalistische Weise begründen wie Rousseau, oder sie, wenn auch auf eine indirekte Weise der transzendentalen Freiheit zuordnen, wie es Kant tat. Die Theorie eines fiktiven Vertrages kann auch wie bei Rawls als Legitimationsgrundlage für die Idealisierung der *de facto* bestehenden liberalen Demokratie dienen. Doch in allen diesen Fällen stellt sich die Frage des Verhältnisses zwischen Form und Inhalt und zwischen Liberalismus und Demokratie.

III.

Die dritte Paradoxie der Demokratie ist die Paradoxie der Freiheit selbst, die sowohl den Widerspruch zwischen demokratischen und liberalen Freiheiten als auch den zwischen ihrem formalen und substantiellen Gebrauch umfasst. Im folgenden spreche ich immer nur über die reinen, manchmal auch nur idealisierten Modelle des Liberalismus und der Demokratie. Man sagt, Demokratie sei die Regierung des Volkes durch das Volk (*of the people by the people*). Freiheit heisst hier: In allen politischen Dingen für sich selbst zu entscheiden. Zu den politischen Dingen gehört all das, was das Volk als solches ausübt. Das heisst, Freiheit ist das *Medium* der Demokratie, nicht ihr höchster Wert. Der höchste Wert der Demokratie ist *Gleichheit*, erstens die Gleichheit derer die zum Volk gehören und so über sich selbst entscheiden, zweitens die Gleichheit in allen Dingen, falls sich das Volk für die Gleichheit entscheidet. Entscheidung ist immer die Mehrheitsentscheidung.

Die Demokratie kann bloß formal sein, aber auch essentialistisch-substantiell. Sie ist zunächst formal, wenn die Gleichheit der Freiheit mit dem allgemeinen Wahlrecht zusammenfällt. Doch kann die Demokratie auf verschiedene Weise substantiell werden, z. B. durch gesellschaftliche Bewegungen, sogenannte *pressure groups* oder *lobbies* oder durch die Ausdehnung des Werts der Gleichheit auf außenpolitische Bereiche, die doch von politischen Entscheidungen abhängig sind, oder sie kann auch in den Institutionen der direkten Demokratie substantiell werden usw.

Die Demokratie erweitert die Gleichheit, nicht aber die Freiheit und insbesondere nicht die Freiheiten. Die Freiheiten, die sich auf ein fiktives Naturrecht gründen, sind liberale und nicht demokratische Rechte. Dazu muss ich hinzufügen, dass liberale Freiheit versus

demokratische Freiheit sowie gleiche Freiheit und Gleichheit nicht mit der Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit zusammenfallen.

Die Paradoxie der Demokratie wurzelt in der *Mehrheitsentscheidung selbst*. Eben weil die Mehrheit entscheidet, bleibt die Minderheit, zumindest was die Demokratie betrifft, gänzlich ungeschützt. Die Minderheit braucht die liberalen Rechte, um sich gegenüber der demokratischen Mehrheit schützen zu können. Ohne Liberalismus wird die Demokratie despotisch. Die Regierung des Volkes durch das Volk wird dann zu einer Regierung der Mehrheit durch die Mehrheit, einer Regierung, die sich mit einer Diktatur gegen die Minderheit vereinbaren lässt. Diese Paradoxie der Demokratie erleben wir in der gegenwärtigen Politik, z. B. in mehreren afrikanischen Staaten. Dort, wo ein Stamm die Mehrheit der Bevölkerung ausmacht, werden die Mitglieder des anderen Stammes ständig unterdrückt. Falls die Demokratie nicht nur formal, sondern auch materiell ist, kann das Ausbleiben der liberalen Freiheiten zu einer totalitären Art der Demokratie führen. Es verwundert deswegen nicht, dass die faschistischen oder nationalsozialistischen Theoretiker auf der einen Seite und die Kommunisten auf der anderen Seite beinahe nie gegen die Demokratie auftraten. Carl Schmitt hatte z. B. sehr warme Worte für die Demokratie übrig, und auch die sowjetischen Führer, Stalin inbegriffen, haben sich selbst als die Verteidiger einer „wirklichen“, d. h. substantiellen Demokratie bezeichnet. Der Hauptfeind der extremen politischen Bewegungen war immer der Liberalismus gewesen, nicht nur der ökonomische Liberalismus des freien Marktes, sondern auch der politische Liberalismus der Naturrechte und besonders der der Menschenrechte.

Auch der Liberalismus hat seine eigenen Paradoxien (wobei ich auch jetzt nur über den politischen und nicht den ökonomischen Liberalismus spreche).

Erstens (und das habe ich schon erwähnt) ist die Begründung der Demokratie durch die Naturrechte eine Art von liberaler Begründung. Der Satz, dass alle Menschen frei und mit Gewissen und Vernunft geboren sind, bezieht sich nicht nur auf die Staatsbürger als Staatsbürger, sondern auch auf die Menschen als individuelle Menschen, als Personen überhaupt. Deswegen steht es einem sich selbst konstituierenden Volk nicht frei zu entscheiden, ob alle Menschen frei geboren sind oder nicht.

Doch ist es klar (um es in einem quasi ontologischen Satz über die Freiheit auszudrücken), dass die liberalen Werte die Demokratie und nicht den Liberalismus begründen. *Der liberale Grundsatz begründet die Demokratie nicht als etwas Unbegrenztes (apeiron), sondern als etwas Begrenztes (peras, Dasein)*. Der liberale Gründungsakt legitimiert die Demokratie, doch er weist auch auf die Grenzen ihrer Legitimität hin. Die Grenze ist überschritten, wenn man nicht die Freiheit aller Individuen als Individuen (aller Menschen als Menschen) anerkennt, sondern diese Freiheiten verletzt. Die demokratische politische Ordnung ist legitimiert, *wenn* sie einen *Platz* (Ort) für solche Freiheitsrechte wie Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Gewissensfreiheit garantiert.

Die Freiheiten sind aber zunächst auch die Vorbedingung für das normale Funktionieren der Demokratie selbst. Das heisst, dass die liberalen Freiheiten, obwohl sie selbst durch den fiktiven Gründungsakt nicht begründet sind, nicht nur die Konstituierung einer demokratischen Ordnung unterstützen, sondern auch ihre Korrigierbarkeit und die Möglichkeit ihrer ständigen Korrektur ermöglichen. Die liberalen Freiheiten müssen in die Mauern der demokratischen Institutionen eingebaut werden, um in der modernen

Demokratie (im Gegensatz zur alten Demokratie) die Tätigkeit wie auch die Wirkung der Dynamik der Moderne abzusichern. Die Dynamik der Moderne kann man auch mit dem Wort „Dialektik“ bezeichnen. Sie besteht in der stetigen Praxis der Affirmation durch Negation, um immer wieder öffentlich aussagen zu können, dass die bestehenden Institutionen schlecht oder ungerecht sind, und dass man sie durch andere, bessere und gerechtere Institutionen ersetzen sollte. Ohne der Dynamik der Moderne einen Freiraum zu verschaffen, kann sich eine moderne Gesellschaft oder ein modernes Staatswesen nicht mit der und durch die aktive Partizipation der Staatsbürger verändern, reformieren oder erneuern. Wie gesagt, die Freiheitsrechte machen es möglich, dass Freiräume existieren, in denen sich diese Dynamik frei, das heisst politisch, entfalten kann. Doch dieselben Freiheitsrechte widersprechen auch dem selbstkonstituierenden und selbstkonstituierten Wesen der Demokratie, die nicht begrenzt sein kann, mit Ausnahme der Selbstbegrenzung. Die Begrenzung der Demokratie durch die Versicherung der Freiräume ist auch eine Begrenzung der Legitimität der demokratischen Gesetzgebung. Es steht einem Volk *nicht frei*, durch Volksabstimmung oder irgendeine andere Form des Mehrheitsbeschlusses diese Freiheitsräume nebst der Dynamik der Moderne zu illegalisieren oder zu eliminieren.

Um es zu wiederholen: Der Liberalismus begründet die Demokratie und schafft auch die Möglichkeit, dass ihre Freiheiten die Dynamik der Moderne in Bewegung setzen und in Bewegung halten können. Ermöglichen heisst aber nicht garantieren. Dass man in einer Verfassung alle Grundfreiheiten aufzählt, hat an sich noch keine Folgen. Denn obwohl die Grundrechte *materiell-substantiell* sind, weil sie etwas über das *Wesen des Menschen* aussagen, ist ihre Funktion sowohl in dem Prozess der Konstitution der Freiheiten als auch innerhalb der Institutionen selbst formal (formal begründend). Dies ist einer der Widersprüche zwischen den formalen und substantiellen Elementen des Liberalismus. Ob dieser Widerspruch auflösbar ist oder aber in eine Paradoxie mündet, werden wir noch sehen.

Der Freiheitsbegriff des Liberalismus ist *materiell*, aber als materieller ist er *nicht politisch*, sondern *anthropologisch*. Man könnte es auch so formulieren, dass er das *anthropologische Minimum* einer liberalen Demokratie enthält. Alle politischen Gruppen, alle Handelnden, alle Parteien haben ihre eigene, schwache oder starke Anthropologie. Die Sozialdemokratie z. B. hat ein anderes Bild vom Wesen der modernen Menschen als eine konservative, katholische Partei, und die Grünen haben wiederum ein anderes. Doch hier geht es um die Begrenzung der Demokratie durch die liberalen Freiheiten: In einer liberalen Demokratie sollen alle Bewegungen und Parteien das anthropologische Minimum anerkennen (alle Menschen sind frei geboren und gleichermaßen mit Vernunft und Gewissen ausgestattet), denn sonst schließen sie sich aus dem demokratischen Konsens aus.

Wenn man aber vom anthropologischen Minimum abstrahiert und nur die politische Funktion der liberalen Grundfreiheiten ins Auge fasst, wird man gleich sehen, dass der politische Liberalismus formal ist in dem Sinne, dass er mit der *Verfahrensgerechtigkeit* zusammenfällt. Die Dynamik der Moderne verwirklicht sich in einem gerechten Verfahren. Wenn ein Verfahren gerecht ist, wird auch das Resultat als gerecht anerkannt. Mit der Verallgemeinerung der Prozeduralität werden aber die materiellen Bedingungen der Verfahrensweisen eingeklammert: z. B. in welcher Institution das Verfahren stattfindet,

ob diese Institution selbst hierarchisiert ist oder nicht, über was in einem Verfahren entschieden wird usw. Man ist zur Anerkennung des Verfahrens verpflichtet, man ist aber auch den anthropologisch-ontologischen Grundwerten verpflichtet, die an sich materiell sind. Und diese zwei Verpflichtungen können einander widersprechen. Ich könnte auch sagen: *Sie widersprechen einander beinahe immer im Fall eines transkulturellen Dialoges*. Wenn man nur das Verfahren ins Auge fasst, kann man z. B. auch rassistische Entscheidungen und Aussagen anerkennen. Und wenn man sich nur für die materiellen Freiheiten einsetzt, dann kann man eine Maßnahme oder Stellungnahme empört als ungerecht verurteilen, obwohl sie das Ergebnis eines gerechten Verfahrens ist. Man begegnet heute beiden Extremen jeden Tag. Wenn man wie ich glaubt, dass transkulturelle Diskussionen und Entscheidungen zur Moderne gehören und nicht zu vermeiden sind, dann ahnt man, dass auch die liberale Freiheit in eine Paradoxie zwischen ihren materiellen und formalen Interpretationen und Praktiken mündet.

IV.

Ich habe vorausgesetzt, dass in allen Paradoxien der modernen Demokratie die Grundparadoxie der Moderne, die Paradoxie der Freiheit, erscheint. Das geschieht im wesentlichen dadurch, dass die Moderne durch Freiheit begründet ist und dass die Besonderheit der Freiheit darin liegt, dass sie nicht begründet ist. Freiheit als Absolutes ist ein leerer Begriff. Man kann wie Hegel sagen, dass jede Unwahrheit eine einseitige Wahrheit sei, aber man kann nicht sagen, dass jede Unfreiheit eine einseitige Freiheit sei und dass alle Unfreiheiten zusammen die Freiheit als Absolutes verwirklichen würden. Um Sartre zu paraphrasieren: Die absolute Freiheit ist das Nichts. Die Paradoxien der Freiheit hängen mit der Unmöglichkeit zusammen, dieses Nichts bestimmen zu können. Würde man es bestimmen wollen, wäre die Freiheit ausgelöscht. Der Gedanke der absoluten Freiheit ist der Gedanke der absoluten Unfreiheit. Das haben die Philosophen im Bezug auf die politische Freiheit oft hervorgehoben. Die Freiheit ist immer begrenzt. Ohne Grenze keine Freiheit. Doch die Grenze ist eine Unfreiheit. Ohne Begründung keine politische Ordnung, keine Institution, kein modernes Leben. Doch Begründung, Ordnung, ist etwas, das da ist, worüber man nicht immer verfügen kann. Sie ist schon Unfreiheit.

Es ist die *conditio moderna*, zu lernen mit allen Paradoxien der Freiheit, darunter auch denen der Wahrheit, zusammenzuleben. Heute sprach ich aber nur über die Paradoxien der Demokratie. Auch mit diesen muss man lernen zusammenzuleben. Es gibt mehrere Arten, das zu tun. Man kann in einen Fundamentalismus fliehen, man kann auch die naturrechtliche Begründung als metaphysischen Grundsatz anerkennen, oder man kann auch auf eine ad hoc pragmatische Weise die Paradoxien übergehen.

Von den verschiedenen Möglichkeiten zu lernen, mit den Paradoxien politisch zusammenzuleben, wähle ich hier eine, die Hannah Arendts Gedanken nahe steht. Ich meine hier nicht ihre Vorliebe für die direkte Demokratie gegenüber der repräsentativen Demokratie, denn diesen Vorschlag kann man auch als einen Lösungsversuch verstehen. Und wenn es Lösungen gibt, gibt es keine Paradoxität. Was ich eher meine, ist der Gedanke, dass politische Freiheit selbst zwei Aspekte hat, nämlich Handeln und Schaffen. Es gibt keine Welt ohne Schaffen, und ohne eine Welt zu haben, kann man auch nicht handeln.

Handeln ist immer der reine Akt (*actus purus*) der Gebürtlichkeit, und auf diese Weise frei und unbegründet. Aber die Welt existiert, sie ist da, auch für die Handelnden, die füreinander, gegeneinander und miteinander handeln.

Nach der Konstitution der Freiheiten existiert eine politische Welt, die den freien Handlungen Grenzen setzt. Diese Grenzen können sich verengen. Von Zeit zu Zeit bricht die freie Handlung einen neuen Weg durch die erstarrten Wände der schon begründeten Welt. Die Handelnden brechen durch sie hindurch, zurück bis zum Anfang, bis zum Keller, und rekonstituieren die Freiheiten als solche. Die Demokratie wird so durch Wellen der freien Handlungen zu ihrem eigenen Grund als zu einem nichtbegründeten Grund zurückgeführt. Und weil das eben mittels der Demokratie geschieht, wird in den freien Handlungen die Welt nicht gestürzt, sondern verjüngt. Die Gebürtlichkeit weist auf ein wiederholbares und immer wiederholtes Ereignis der Wiedergeburt hin.

Arendt spricht von *Gebürtlichkeit*, ich würde auch von *Vergänglichkeit* reden. Denn ich glaube, dass diese beiden zusammen, nämlich das *Wiederholen der Gebürtlichkeit in dem Bewusstsein der Vergänglichkeit*, es ermöglichen, mit den Paradoxien der Demokratie entsprechend dem Geist der Moderne zusammenleben zu können.

Ich möchte dies mit den Geschehnissen des symbolischen Jahres 1968 verdeutlichen. Ich schreibe hier keine kurze Geschichte, auch dient mir 1968 nicht als Beispiel. Ich möchte nur ein stilisiertes Modell der Verbindung von Gebürtlichkeit und Vergänglichkeit präsentieren. Warum 1968? Weil ich in dieser Geschichte die Frage der Möglichkeit überhaupt nicht stellen muss. Alles Wirkliche ist nämlich auch möglich. Und all das ist wirklich und wesentlich, wie wir schon von Kant wissen, was auch in der Erinnerung der Zuschauer als geschichtliches Ereignis fortlebend bewahrt ist. Nach 30 Jahren lässt sich dies schon über 1968 sagen.

In seiner Interpretation vom Mai 1968 schrieb Alain Touraine, dass alle Analysen des Ereignisses sich täuschen. Es ging nämlich damals nicht um die Revolution, sondern um die Modernisierung. Das stimmt nur zum Teil. Es hängt auch davon ab, was wir unter dem Wort Modernisierung verstehen.

Die Jugend in Paris 1968, die man damals auch Neue Linke nannte (die spätere Neue Linke, besonders in anderen Ländern, gehörte nicht mehr oder nicht ganz zu dieser Generation) hat den Gedanken des skeptischen Max Weber ernst genommen: Wenn man das Mögliche erreichen will, muss man von Zeit zu Zeit nach dem Unmöglichen streben. Und obwohl die Barrikaden von Paris schnell verschwunden waren, und die jungen Leute langsam zu ihren Arbeitsplätzen und Universitäten zurückkehrten, kann man auf die Ereignisse zurückblickend doch sagen, dass das Leben in Europa und auch auf anderen Kontinenten nach 1968 nicht dasselbe blieb. Die Bewegung von 1968 verschwand, indem sie von dem Stoff oder Text der Moderne aufgesogen wurde. Sie hat diesen Stoff, diesen Text verändert.

Das Jahr 1968 war das *Vorspiel zur Postmoderne*. Dass ein großer Teil der heutigen politischen Elite und der kulturellen Elite, letztere besonders in Frankreich, unter dem Einfluss von 1968 aufgewachsen ist, kann man nur als ein Symptom, aber immerhin doch als ein Symptom betrachten.

Wenn ich „postmodern“ sage, meine ich nicht eine neue historische Periode, die auf die Moderne folgt, sondern ein neues Bewusstsein der Modernität selbst. Um es kurz zusam-

menzufassen: Man sieht in der Moderne nicht mehr eine Übergangsperiode, man glaubt nicht mehr, dass die Wissenschaft dem modernen Menschen eine privilegierte Position in der Geschichte sichert, so dass wir voraussehen können, was sich hinter unserem Horizont befindet. Man glaubt nicht mehr an die Idee des universalen und unendlichen Fortschritts, an Gewinne ohne Verluste. Auch ist der messianische Glaube, wenn es ihn denn gibt, nicht mehr auf die irdisch-geschichtliche Zukunft fixiert. Was man tun kann, wird für die *Zukunft der Gegenwart* getan. Und das kann man auf verschiedene Weise versuchen.

Nun wollte die Neue Linke nicht die Macht ergreifen. Sie wollte eher das Leben verändern. Das Leben veränderte sich nicht in der Weise, wie es sich die verschiedenen Bewegungen erträumten. Und doch veränderte es sich. Die Klassenverhältnisse haben sich relativiert, die Assimilation an die Klassen oder dominierenden Kulturen wurde leichter oder überhaupt nicht mehr nötig, die Kleidung wurde informeller und auch die Sitten wurden lockerer. Die Mitbestimmung der Studenten wurde anerkannt, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern hat sich drastisch verändert, neue Familienformen entstanden, alternative Lebensweisen wurden toleriert, oft auch geschützt, die ökologischen Fragen wurden auf die Tagesordnung gesetzt usw. Es gab Gewinne und Verluste, dabei hängt es natürlich auch von unserer Perspektive ab, wie wir sie beurteilen.

Die Bewegungen von 1968 wurden auch als „happenings“ bezeichnet. Nun bedeutet das Wort „happening“, dass etwas in der absoluten Gegenwart geschieht, dass man nicht die Verwirklichung von Zielen anstrebt, keine Mittel sucht, dass die technische Handhabung der Welt suspendiert ist. Mit Heidegger könnte ich auch sagen, dass das Happening-Denken ein „anfängliches Denken“ sei, das das *Gestell suspendiert*. Meistens wurde 1968 die moderne Wissenschaft, besonders die sogenannte Gesellschaftswissenschaft und auch die Technik absolut abgelehnt, obwohl es auch solche Bewegungen gab wie die Selbstverwaltungsbewegung mit ihrem Ideologen Andre Gorz, die die Selbstverwaltung mit der Informationsrevolution zusammen für eine reale Perspektive hielt. Die Bewegungen von 1968 waren auch pluralistisch. Es gab Hippies und Wohngemeinschaften, sexuelle Befreiung und Selbstverwaltung, Naturschutz und Studentenbewegung, neue Religionen und neue Musik, die die jungen Leute in verschiedenen Ländern mit ganz unterschiedlichen politischen Bewegungen verbunden haben.

Alle Bewegungen wandten sich von alten politischen Institutionen wie den Parteien und auch von traditionellen Institutionen wie denen des Unterrichts und der Familie ab. Mit den Parteien oder anderen politischen Institutionen wollten sie überhaupt nichts zu tun haben. Sie politisierten außerhalb des Rahmens des damals Politischen, und sie haben auch das Nicht-politische politisiert, während sie jedoch das bisher Politische auch entpolitisierten. Sie haben Alternativen verkörpert, Alternativen in einer Mehrzahl. Das meine ich, wenn ich sagte, dass diese Bewegung pluralistisch gewesen war.

Das war wahrscheinlich ein Moment der Gebürtlichkeit. Man sollte den Augenblick des Wiederbeginns nicht idealisieren. Obwohl 1968 die Bewegungen die offizielle politische Hierarchie nicht anerkannten und auf einer institutionellen Ebene sicher kein ständiges System der Über- und Unterordnung schufen, waren sie doch untereinander oft intolerant. Einige Bewegungen wiesen schon die wohlbekanntesten Krankheiten der direkten Demokratie auf wie den Mangel an Liberalismus und den fehlenden Respekt für die indivi-

duelle Persönlichkeit, andere litten an den Krankheiten der spontanen Massenbewegungen wie der Übermacht der Meinungsführer und besonders dem Terror der öffentlichen Meinung. Damit will ich aber nicht sagen, dass man im Moment des Wieder-Neubeginns leben sollte. Das kann man sowieso nicht. Was ich eher sagen wollte, ist das folgende: Ohne solche Momente des Neubeginns-Wiederbeginns kommt es nicht zu einer Stil- und Haltungsänderung in der modernen Demokratie. Falls es überhaupt keine Momente des Wiederbeginns innerhalb der Demokratie gibt, werden alle Veränderungen in der Moderne nur technologische Veränderungen bleiben; dann aber verarmt der Geist und die Freiheit wird formell. Oder aber, wenn die Phantasie, die Einbildungskraft der modernen Menschen zwar immer noch in Alternativen denkt, es aber dennoch zu keinem Moment der Neukonstitution der Freiheiten, zu keiner Gebürtlichkeit innerhalb einer Demokratie kommt, dann muss man mit den immer wieder auftauchenden neuen totalitären oder fundamentalistischen Bewegungen rechnen.

Es gibt keine Gesellschaft, die nur aus Hippies besteht, wie es auch kein Theaterleben gibt, das nur aus alternativen Bühnen besteht. Die Randexistenzen können nicht lange Zeit im Zentrum des modernen Lebens verweilen. Deshalb komme ich hier zum Begriff der *Vergänglichkeit*. Wie man sich mit der Vergänglichkeit der großen Augenblicke der Glückseligkeit im persönlichen Leben auseinandersetzen muss, so muss man sich auch mit der Vergänglichkeit der großen Augenblicke der Freiheit im politischen Leben auseinandersetzen. Doch wie es kein gutes Leben ohne Augenblicke der quasi absoluten Glückseligkeit gibt, so gibt es auch keine demokratische Politik ohne Augenblicke der quasi absoluten Freiheit. Wie man auch eine Ehe oder eine Freundschaft immer erneuern muss, um sie lebendig zu halten, so muss man die Institutionen der Demokratie erneuern, um sie als lebendige demokratische Institutionen erhalten zu können.

Damit will ich nicht sagen, dass sich 1968 wiederholen wird, doch ist etwas ähnliches sicher nicht ausgeschlossen. Damals besetzten die Marginalen für eine kurze Weile das Zentrum. Das kann wieder geschehen, doch nicht unbedingt genau so. Was ich vielmehr meine ist, dass *die Marginalen des politischen Lebens in einer modernen liberalen Demokratie bei weitem nicht marginal sind*. Damit meine ich, dass sie eine wesentliche Rolle im Leben einer liberalen Demokratie spielen. Sie handeln mit alternativen Raum- und Zeitbegriffen. Sie praktizieren auch in einem gewissen Rahmen etwas, was man anfängliches Denken nennen kann. Sie fangen immer wieder mit dem Unmöglichen innerhalb des Möglichen an. Damit machen sie die moderne Demokratie mit ihren Paradoxien lebendig und beschützen die Demokratie vor den Schatten des Fundamentalismus auf der einen Seite und vor politischer Anarchie und Anarchie durch Geistlosigkeit auf der anderen.

Man kann nicht oft genug auf die Fragilität und Labilität der modernen Demokratie hinweisen. Man sollte auch nicht vergessen, dass sie vergänglich sein kann. Aber die Demokratie verwelkt nicht wie eine Blume. Für sie gelten nicht biologische oder mechanische, gesellschaftlich-historische Gesetze. Denn die Demokratie steht, wie die moderne Welt im allgemeinen, auf dem Grund-Abgrund der Freiheit.