

Wie viel Gemeinschaft benötigt eine Demokratie? Liberale und republikanische Positionen

Gary S. Schaal

Einleitung

Die Frage, wie viel Gemeinschaft eine Demokratie benötigt, erlebt sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Medienöffentlichkeit in den letzten Jahren eine Renaissance (Taylor 2002). Die Betonung der klassischen *liberalen* Normen und Ideale von Demokratie – u.a. Individualismus, die negativen Freiheitsrechte, der Markt – scheint in den letzten Jahren eine als schmerzlich empfundene Leerstelle offenbart zu haben, die früher von Idealen wie Gemeinschaft und Solidarität besetzt war. Das Verlustgefühl resultiert für viele Beobachter aus der realhistorischen Transformation von Gemeinschaft in Gesellschaft. In der intellektuellen Tradition des Soziologen Ferdinand Tönnies (1963/1887) wird der über Solidarität, Gemeinschaftsgefühl und kollektiv geteilten Werten und Tugenden integrierten *Gemeinschaft* die *Gesellschaft* gegenüber gestellt, die sich maßgeblich über die „kalten“ Mechanismen des Marktes und des Rechtes integriert. Der Gewinn an Modernität, die diese Entwicklung auszeichnet, wird erkaufte mit dem Verlust an Gemeinschaftlichkeit und kollektiver Sinnorientierung. Es ist dieser geschichtliche Entwicklungspfeil, der den Wunsch nach einem Mehr an Gemeinschaftlichkeit zumindest auf den ersten Blick romantisch verklärt, wenn nicht gar prä-modern erscheinen lässt. Konsequenter, wenn auch etwas überpointiert, spricht der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor (1995) daher auch von einem „Unbehagen an der Moderne“, die sich in der Sehnsucht nach mehr Gemeinschaft widerspiegelt. Die Diffamierung als „prä-modern“ ist jedoch zumindest partiell politisch motiviert, schließlich geht es in dieser Diskussion nicht nur um die isolierte Frage nach der gewünschten Intensität von Gemeinschaft in modernen Demokratien, sondern um die machtpolitische Frage der Durchsetzung spezifischer ordnungspolitischer Ideale. Wir sind in den letzten zwei Jahrzehnten Zeiteugen des Siegeszuges neo-liberaler bis libertärer Vorstellungen von Staatlichkeit geworden. In diesem Kampf um Deutungsmacht und Interpretationshegemonie spielt Gemeinschaft eine zentrale Rolle, da sie relativ deutungsoffen und in unterschiedliche Richtungen politisch anschlussfähig ist. So sind kulturkonservative Interpretationen ebenso denkbar wie basisdemokratisch-partizipatorische oder zivilgesellschaftliche. Insofern ist es bereits eine starke

Verkürzung, von Gemeinschaft im Singular zu sprechen. Vor dem Hintergrund dieser Diagnose soll in diesem Aufsatz die Frage, wie viel und welche Gemeinschaft eine Demokratie benötigt, aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet werden. In einem ersten Schritt soll aus *empirisch-funktionaler* Perspektive analysiert werden, welche Funktionen Gemeinschaft in einer Demokratie besitzt und welche systemischen Funktionsdefizite durch die Erosion von Gemeinschaft entstehen. Im zweiten Schritt wird der Blick auf die *normative* Frage gelenkt, *warum* und *welche Art* von Gemeinschaft gewünscht werden kann. Da Gemeinschaft nur eine Komponente größerer ordnungspolitischer Vorstellungen ist, werden zwei Modelle von Demokratie präsentiert und die Rolle, die Gemeinschaft innerhalb dieser Modelle spielt, diskutiert.

I. Gründe der Renaissance der Gemeinschaft

Im Folgenden sollen zentrale Gründe für das wiedererwachte Interesse an Fragen von Gemeinschaft und Solidarität entlang der groben Differenzierung in eher empirische und eher theoretische Argumente präsentiert werden.

1. Zusammenbruch der realsozialistischen Staaten des Ostblockes

Die Systemkonkurrenz zwischen Ost und West hat in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg bis 1989/90 zu einer Konzentration auf die zwei grundlegenden Alternativen Demokratie vs. Sozialismus geführt. Angesichts dieser elementaren Leitdiffereenz traten interne Differenzierungen innerhalb der jeweiligen (normativen) Vorstellungen von Staatlichkeit zurück. Die Systemkonkurrenz reduzierte darüber hinaus die Notwendigkeit der jeweils systeminternen Legitimationen von Herrschaft. Der Verweis auf den freiheitsbeschränkenden real-existierenden Sozialismus einerseits sowie jener auf den menschenverachtenden Kapitalismus andererseits erzeugte für sich genommen bereits ein hohes Maß an politischer Legitimation. Vor dem Hintergrund dieser Konstellation besaß der Zusammenbruch der real-sozialistischen Staaten des Ostblockes zwei Konsequenzen: Erstens erhöhte er – wie Fuchs und Klingemann (1995) betont haben – für westliche Demokratien die Notwendigkeit drastisch, ihre normativen Begründungen *aus sich selbst heraus* zu schöpfen. Da die Bewertung der demokratischen wie ökonomischen Performanz einer realen Demokratie anhand von normativen Bewertungskriterien erfolgt, gewann die normative Demokratietheorie wieder an Relevanz. Zugleich rückten in diesem Prozess die Defizite und Pathologien westlicher Demokratien verstärkt in den Fokus der Aufmerksamkeit. Zweitens gab der Zusammenbruch den Blick für interne Differenzierungen des Modells westlicher Demokratie wieder frei. Schließlich ist es nicht so, dass nur *ein* Modell westlicher Demokratie existiert (Held 1987). Zwar ist die Diagnose zutreffend, dass das Modell *liberaler* Demokratie historisch hegemonial geworden ist, gleichwohl existieren reale Alternativen dazu, deren Bedeutung zunehmen kann. Zusammenfassend nahm somit die Frage, in *welcher* Demokratie *wir* leben wollen, mit dem Zusammenbruch des Sozialismus wieder eine zentrale

Stellung auf der gesellschafts-politischen Diskursagenda ein. Durch die Alternativlosigkeit der Demokratie rückten paradoxer Weise ihre Defizite und Pathologien verstärkt in den Fokus des Interesses. Die Diskussion hierzu bezieht sich hauptsächlich auf zwei Bereiche: Einerseits auf die Performanz der sozialstaatlichen Dimension von Demokratie, andererseits auf die gesellschaftlichen Konsequenzen ihrer liberal-individualistischen Fundierung.

2. Grenzen des Sozialstaates

Etliche Theoretiker – nicht nur Kommunitaristen, sondern auch Liberale (Galston 1991) – argumentieren, dass die historische Ausweitung sozialstaatlicher Leistungen, die schließlich in vielen westlichen Demokratien zur Ausbildung von Wohlfahrtsstaaten geführt hat, die Solidarität unter den Bürgern hat erodieren lassen. Schließlich übernehme der Sozialstaat heute fast alle Aufgaben, die zuvor die Bürger aus Solidarität *füreinander* erbracht haben. Aus ökonomischer Sicht hat sich die empirisch fundierte Einsicht durchgesetzt, dass die sozialen Versorgungssysteme in etlichen westlichen Demokratien aus unterschiedlichen Gründen die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit erreicht haben. Es fehlen immer häufiger die finanziellen Ressourcen, um den klassischen Wohlfahrtsstaat sozial-demokratischer Provenience überhaupt am Leben zu halten. Darüber hinaus haben sich die Bürger zu einer nicht versiegen wollenden Quelle von Ansprüchen an den Wohlfahrtsstaat entwickelt, die dieser auch bei besseren ökonomischen Rahmenparametern nur schwerlich erfüllen kann.

Etliche Theoretiker vertreten vor dem Hintergrund dieser Problemdiagnose die These, dass nur noch die Revitalisierung der Gemeinschaft dabei helfen kann, die westlichen Demokratien angesichts überbordender sozial- und wohlfahrtsstaatlicher Leistungen vor dem Finanzkollaps zu bewahren. Die aus der Gemeinschaft fließende und sie selbst zugleich bewahrende Solidarität unter den Bürgern soll als Ausfallbürgschaft für die zunehmend weitermaschigen Netze sozialstaatlicher Sicherungssysteme dienen. Dies wirft sofort die Frage auf, in welcher Verfassung sich die Gemeinschaft befindet, auf der so weit reichende Hoffnungen ruhen. Welche ethische, moralische oder funktionale Basis kann die Gemeinschaft haben, die als Substitut für die sozialstaatlichen Leistungen fungieren soll? In einem klassischen Verständnis ist es die nationalstaatliche Gemeinschaft, deren Geschichte und der daraus resultierenden kollektiven Identität, die das Substrat für die Gemeinschaft bildet. Die „communities of fate“, wie Gorz (1999) sie bezeichnet hat, geraten jedoch unter Druck. Empirisch sind es Prozesse der Globalisierung, die das Ideal des Nationalstaates als Referenzpunkt von Gemeinschaft und Identität zunehmend in Frage stellen. Globale Migration stellt zudem die Identität von Staatsvolk, Staatsterritorium und kollektiver Geschichte als Referenzpunkt von kollektiver Identität in Frage. Aus normativer Sicht tritt der bekannte und die Politische Theorie wie ein roter Faden durchziehende Prioritätskonflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft verschärfend hinzu. Die Wertschätzung des Individualismus, die Anerkennung des Anderen als Gleichen und Freien, mithin die ethische Pluralität, die von Demokratien wertgeschätzt wird, lässt den Weg zurück zur Gemeinschaft, die auf Homogenität in Wertfragen beruht, normativ fragwürdig und empirisch zweifelhaft erscheinen.

3. Hypertropher Individualismus und soziale Verlusterfahrungen

Die Klage über den Verlust der Gemeinschaft in modernen westlichen Demokratien gehört zum thematischen Kanon kritischer Gesellschaftsdiagnosen und ist eng gekoppelt an das neu erwachte Interesse am Gegenstandsbereich. Die Kritik am Verlust der Gemeinschaft ist – zumindest in den USA – interessanterweise nicht politisch vorbestimmt, sie wird sowohl von linken als auch von eher konservativen Theoretikern artikuliert. Beide Lager identifizieren übereinstimmend sehr ähnliche Ursachen hierfür. Abstrakt gesprochen ist der Verlust der Gemeinschaft der hegemonial gewordenen liberal-individualistischen Fundierung westlicher Demokratien geschuldet (Taylor 2002). Der Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften kann als ein Prozess der Individualisierung dergestalt verstanden werden, dass solidaritätsstiftende Momente der Gemeinschaft in immer stärkerem Maße zugunsten formal-rechtlich-prozeduraler Momente der Gesellschaftskonstitution zurückgedrängt wurden.

Eines der interessantesten Argumente in dieser Debatte bezieht sich auf die soziale Gestaltungsmacht von Sprache und spezifischen Vokabularen. Der Soziologe Bellah (et al. 1987) vertritt die These, dass der Liberalismus in den USA nicht nur in den politischen Strukturen, Prozeduren und Institutionen der liberal-repräsentativen Demokratie westlichen Typs hegemonial geworden ist, sondern auch auf der Ebene der Rhetorik, und dies gleichsam „hinter dem Rücken der Bürger“. Das empirisch informierte Argument lautet, dass den Bürgern nur noch die Rhetorik und das Vokabular des Liberalismus zur Verfügung stehen, um sich im politischen Diskurs zu verständigen. Diese Rhetorik ist jedoch aufgrund ihrer Orientierung auf das Individuum ungeeignet, um authentisch und angemessen über die Angelegenheiten der Gemeinschaft zu diskutieren. Selbst wenn die Bürger die traditionellen Bänder der sozialen Gemeinschaft reaktivieren wollten, würde ihnen hierfür das Vokabular fehlen, so dass jede Diskussion über Gemeinschaftlichkeit durch die Artikulation im liberalen Paradigma den Habitus des ironisch-distanziert-zynischen erhalten *muss*.

4. Globalisierungsprozesse und die sinkende Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen

Demokratie bezeichnet einen spezifischen Modus des Prozesses der Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen, deren wichtigster Bestandteil für viele liberale Demokratietheoretiker die Mehrheitsregel ist. Die Abstimmung per Mehrheit impliziert jedoch, dass immer eine Minderheit existiert, die – im Extremfall mit 50% minus einer Stimme – die kollektiv bindende Entscheidung inhaltlich nicht wollte. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage, warum die Minderheit sich trotzdem rechtskonform verhält, eine extrem hohe Relevanz. Für jede staatliche Ordnung gilt, dass ihre Stabilität maßgeblich auf der Rechtsakzeptanz ihrer Untertanen beruht. Der normative Wert einer freiheitlichen Ordnung wie der Demokratie besteht darüber hinaus jedoch darin, dass die Rechtsakzeptanz – zumindest im Regelfall – nicht erzwungen werden muss, sondern auf Einsicht basiert.

Die Gesamtheit der Staatsbürger ist die Bezugsgröße demokratischer Politik. Die Akzeptanz von Recht und das rechtskonforme Handeln gerade derer, die sich

hinsichtlich einer demokratisch gefassten Entscheidung in der Minderheit befinden, speist sich daher auch aus der Tatsache, dass sich jeder Bürger zur *Gemeinschaft* der Staatsbürger zählen kann. Die Vorstellung einer Gemeinschaft begrenzt den potentiellen Schaden, den eine Mehrheitspolitik für eine Minderheit haben kann, da beide – Mehrheit wie Minderheit – zusammen die Gemeinschaft der Staatsbürger bilden. Die Überprüfung der eigenen Präferenzen an der Gemeinschaft der Staatsbürger veredelt politische Präferenzen moralisch, begrenzt dadurch aber auch – und das ist das zentrale Argument – die potentiell negativen Konsequenzen von Mehrheitspolitik und verhindert somit, wovor bereits die amerikanischen Verfassungsväter vor mehr als 200 Jahren die größte Angst hatten: Die Tyrannei der Mehrheit.

Zwischenfazit

Die Gemeinschaft ist für eine ganze Reihe politischer Themen von zentraler Relevanz. An erster Stelle zu nennen ist der Zusammenhang von Gemeinschaft und der Legitimität von politischen Institutionen. Institutionen gewinnen in dieser Perspektive in jenem Maß an Legitimität, in dem sie von den Bürgern als Ausdruck ihrer Gemeinschaft verstanden werden. Gemeinschaft ist eine wichtige Voraussetzung der Akzeptanz von Mehrheitsentscheidungen – auf der nationalstaatlichen Ebene und mit größerer Dringlichkeit auf der europäischen. Schließlich wird Gemeinschaft als Voraussetzung von horizontaler Kooperation und Solidarität unter den Bürgern angesehen. Unter ökonomischen Gesichtspunkten schließlich besitzt die Gemeinschaft eine Entlastungsfunktion für die sozialen Sicherungssysteme vieler westlicher Demokratien.

Folgt man den gängigen Analysen, steht es jedoch schlecht um die Gemeinschaft. Die klassischen Quellen von Gemeinschaft versiegen, sie selbst erodiert und sogar post-konventionelle Formen von Gemeinschaft sind nur schwer zu realisieren, da das Vokabular der Gemeinschaft liberal diskreditiert ist.

Nimmt man den bisherigen Argumentationsgang ernst, so steht es darüber hinaus auch schlecht um die Demokratie. Die Klage über den Verlust der Gemeinschaft ist mehr als ein regelmäßig wiederkehrender kulturkonservativer Topos. Die normativen Ideale westlicher, liberaler Demokratien in Verbindung mit der historischen einmaligen Ausweitung des Wohlfahrtsstaates haben eine Eigendynamik entwickelt, die für die Demokratie selbst fatal sein könnte.

Der empirische Problemhaushalt ist also geradezu erdrückend und daher ist es eine vordringliche Aufgabe der politischen Theorie, sich der Relation von Gemeinschaft und Demokratie anzunehmen. Dies ist erst seit einigen Jahren, dafür jedoch umso intensiver, der Fall.

II. Gemeinschaft und Demokratie

1. Modelltheoretische Vorüberlegungen

Ein wichtiger Bestandteil jedes Verständnisses von Demokratie ist ihre Vorstellung von Gemeinschaft. Diese ist jedoch nicht „freischwebend“. So argumentiert Ben-

jamin Barber (1984: 67), dass das Verhältnis von Gemeinschaft und Demokratie durch Annahmen zum Menschenbild nachhaltig geprägt wird. Die Betrachtung der Modelle von Demokratie muss daher ihren Ausgang in der Analyse der menschlichen Natur haben. Gängig ist die Differenzierung in zwei grundlegende Annahmen: Einerseits den *methodologischen Individualismus* und andererseits den *methodologischen Holismus*. Im Kern steht die Frage nach den Quellen der Konstitution des Selbst und – darauf aufbauend – die Frage nach der Relevanz sozialer Gemeinschaft und die Ausgestaltung sozialer und politischer Ordnungsarrangements. Der erste Ansatz geht von der Annahme aus, dass soziale Handlungen und Strukturen anhand der Eigenschaften der sie konstituierenden Individuen darstellbar und soziale Güter daher Verkettungen von individuellen Gütern und Handlungen sind. Der methodologische Holismus geht im Gegensatz dazu davon aus, dass der Mensch ein zutiefst soziales Wesen ist, sogar ein *zoon politikon*, und dass das Soziale sich nicht aus der Addition individueller Handlungen ergibt, sondern eine Qualität *sui generis* besitzt (vgl. Barber 1984: 127). Im Folgenden werden das liberale und das republikanische Modell von Demokratie auf ihre Vorstellung von Gemeinschaft hin betrachtet.

2. Das liberale Modell von Demokratie

Die Referenz für das Modell liberaler Demokratie sind die Arbeiten von John Rawls (1975, 1993). Das übergeordnete Ziel dieses Modells ist die Konzeptualisierung einer gerechten, stabilen und legitimen Demokratie. Die relevante Frage lautet daher: *Welche Rolle spielt die Gemeinschaft hierbei?*

Das liberale Modell von Demokratie wird auch noch heute intellektuell von einem Menschenbild beeinflusst, das über die letzten Jahrhunderte bemerkenswert geringe Änderungen erfahren hat. Seit Spinoza und Hobbes geht der Liberalismus davon aus, dass aus der „human condition“ eine spezifische Form des politischen Lebens und der Ausgestaltung politischer und sozialer Ordnungsarrangement folgt. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass der Mensch alleine in dieser Welt ist, isoliert und unverbunden von allen anderen Menschen. Die Überwindung der Unverbundenheit ist dabei keine Frage des individuellen Wollens, sondern des existenziellen Nicht-Könnens. Der zeitgenössische Libertäre Robert Nozick (1974: 33) bezeichnet dies als „the fact of our separate existences“. Das „Wir“ einer wie auch immer gear teten Gemeinschaft existiert für den klassischen Liberalismus daher als Kategorie *sui generis* nicht. Das „Wir“, das der Liberale kennt, ist das Wir, welches aus der Addition von „Ichs“ resultiert.

Ziel der Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls (1975) ist es, Gerechtigkeitsgrundsätze zu identifizieren. Hierzu bedient sich Rawls einer klassisch liberalen heuristischen Methode: dem Naturzustand. Innerhalb dieser „Original Position“ sollen hypothetische Akteure jene Gerechtigkeitsgrundsätze finden, die für die aufzubauende Gesellschaft als Ganzes gelten sollen. Der Modus des „In-Geltung-Setzens“ der Gerechtigkeitsgrundsätze ist eine vertragstheoretische Konstruktion. In Anlehnung an die klassische Vertragstheorie konstruiert Rawls als *heuristische Fiktion* einen Urzustand, indem die Vertragsparteien hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ über die Prinzipien einer gerechten Gesellschaft verhandeln. Der Schleier des Nichtwissens impliziert, dass die Parteien weder ihre eigene Position

in der späteren Gesellschaft, noch ihre eigene Ausstattung mit Talenten, Begabungen und Interessen kennen. In der Terminologie der Politischen Philosophie existiert das „Ich“ jedes handelnden Akteurs unabhängig von seinen Zielen. Zur Modellierung der Akteure geht Rawls nur von zwei Annahmen aus: Erstens besitzen sie einen rudimentären Gerechtigkeitssinn. Zweites maximieren sie ihren Nutzen und minimieren ihr Risiko. Der Schleier des Nichtwissens in Verbindung mit der Annahme des methodologischen Individualismus führt daher dazu, dass selbst das kantische „Volk von Teufeln“ eine gerechte Gesellschaftsordnung konstruieren würde. Rawls Gerechtigkeitsprinzipien sind daher radikal individualistisch – weder in dem heuristischen Prozess ihrer Explikation noch in seinen substanziellen Ergebnissen spielt die Gemeinschaft eine bedeutende Rolle.

In seinem zweiten großen Werk „Political Liberalism“ verschiebt Rawls (1993) die relativen Prioritäten innerhalb seiner Theorie der Gerechtigkeit. Das kontraktualistische Argument verliert an Gewicht, während empirische Überlegungen an Relevanz gewinnen. Das bedeutendste empirische Datum ist das Faktum des Pluralismus. Hirsch argumentiert: „Die Grundzüge des politisch-liberalen Programms ergeben sich aus (...) der Anerkennung der Tatsache, dass die Existenz einer Vielzahl divergierender Konzeptionen des Guten ein dauerhaftes Merkmal *freier* und *demokratischer* Gesellschaften ist [Hervorhebung: G.S.]“ (Hirsch 1992: 23). Mit anderen Worten argumentiert Rawls, dass die Implementation von spezifisch liberalen Werten in der Demokratie dazu führt, dass sich eine Pluralität von Lebensformen entwickelt, die alle vernünftig sein können und damit das gleiche Recht besitzen, sich realisieren zu dürfen. Die liberale Demokratie selbst führt dazu, dass der Bestand an kollektiv geteilten Werten sukzessive sinkt, während die Zahl der rivalisierenden Konzeptionen des Guten stetig ansteigt! Für Rawls folgt daraus, dass die empirische Akzeptanz einer politischen Ordnung – und damit vor allem ihre Stabilität – nur dann gewährleistet sein kann, wenn der Staat sich nicht auf eine spezifische Vorstellung des Guten Lebens stützt. Vielmehr muss er *neutral* sein in Fragen des Guten Lebens. Hierbei ist entscheidend, dass partikuläre Vorstellungen des Guten Lebens klassische Kristallisationspunkte von Gemeinschaften sind, und zwar sowohl auf der gesellschaftlichen als auch auf der sub-gesellschaftlichen Ebene. Der neutrale Staat kann und will nicht mehr Objekt solcher Wertebindungen sein.

Rawls argumentiert, dass die zentralen Verfassungsinhalte neutral hinsichtlich der Realisierung jeder vernünftigen Konzeption des Guten Lebens sind und daher von einem „overlapping consensus“ getragen werden müssten. Die Akzeptanz der zentralen Verfassungsinhalte ist wiederum für die Stabilität eines demokratischen Gemeinwesens von zentraler Bedeutung. Doch spricht Rawls von einer Gemeinschaft, wenn er all jene Bürger im Blick hat, die den „overlapping consensus“ tragen? Ist es wichtig, dass die Bürger sich als Beteiligte an einem kollektiven Vorhaben begreifen? Kann auch bei Rawls von einer Gemeinschaft der Verfassungspatrioten gesprochen werden? Konzeptionell spielt die Vorstellung einer Gemeinschaft in der heuristischen Fiktion der „original position“ keine Rolle – die Gerechtigkeitsgrundsätze werden von isolierten Akteuren gefunden. Auch spielt die Gemeinschaft in der faktischen Gesellschaft keine Rolle – zumindest theoretisch. Hier betont Rawls an unterschiedlichen Stellen seiner Theorie immer wieder, dass es ausreichend sei, wenn die Bürger sich wechselseitig als Freie und Gleiche begrei-

fen. Zwar kann sich der faire Wert der Grund- und Verfassungsrechte nur dann realisieren, wenn jeder Bürger sich verfassungskonform verhält und jeden anderen Bürger als Freien und Gleichen ansieht. Doch ist die gerechte Demokratie *kein kollektives* Unternehmen, das darauf zielt, ein von den Bürgern unabhängiges und ihre Präferenzen transzendierendes Gemeinwohl zu realisieren. Vielmehr zielt sie darauf, die je individuellen, vernünftigen Konzeptionen des Guten Lebens zu ermöglichen. Aus theoretischer Perspektive ist für den Liberalismus daher Gemeinschaft tendenziell eher irrelevant.

3. Das republikanische Modell von Demokratie

Im Gegensatz zum liberalen Modell von Demokratie besitzt die Gemeinschaft für das republikanische Modell von Demokratie besondere Bedeutung, die direkt aus den grundlegenden Annahmen über die Natur des Menschen resultiert (vgl. für den historischen Entwicklungskontext Israel 2004). Ausgangspunkt des Republikanismus ist der methodologische Holismus, d.h. dass der Mensch als ein genuin soziales Wesen verstanden wird. Die Frage der ontologischen Grundentscheidung hängt für republikanische Theoretiker zentral mit den Ressourcen der Konstitution unseres Selbst zusammen. Wie können wir eine Persönlichkeit ausbilden? Der Liberalismus argumentiert, dass das Selbst vor seinen Zielen existiert, d.h. dass „Ich“ mir meine Ziele im Leben aktiv suche, sie verwerfe, mir neue suche etc. Nicht die Ziele sind daher konstitutiv für mein Selbst, sondern die Möglichkeit, sie auszuwählen. Doch trifft diese Vorstellung wirklich zu? Und vor allem: Erscheint sie wünschenswert? Für Republikaner ist der liberale Individualismus nur noch dessen Perversion, nämlich Atomismus. Charles Taylor, der wohl prominenteste zeitgenössische republikanische Sozialphilosoph, argumentiert, dass die liberale Sicht der Person, das „freischwebende Ich“, von dem Selbst nicht mehr erkennt als seine Hülle. Die liberale Person ist „leer“. Das philosophische Argument lautet, dass ein liberales Selbst keine guten Gründe für seine Ziele besitzen kann, wenn die Ziele dem Individuum nachgeordnet sind. Aus der Grundentscheidung zugunsten des methodologischen Holismus folgt direkt das Infragestellen des für Liberale zentralen Wertes der Wahlfreiheit: „Die vollständige Freiheit wäre ein Vakuum, in dem nichts der Mühe wert wäre, nichts irgend etwas zählte. Das Ich, das zur Freiheit gelangt ist, indem es alle äußeren Hindernisse und Einflüsse weggeräumt hat, hat keinen Charakter mehr und damit kein bestimmtes Ziel.“ (Taylor 1977: 157).

Der Kardinalsfehler des Liberalismus besteht aus Sicht des Republikanismus also darin, dass er aufgrund spezifischer ontologischer Annahmen dem „Irrtum der negativen Freiheit“ erlegen ist. Wahre Freiheit besteht nicht in der liberalen Vorstellung der negativen Freiheit, d.h. der *Freiheit von* äußeren Zwängen und sie erschöpft sich erst recht nicht in der substantiell leeren Wahlfreiheit. Vielmehr besteht der wahre Wert der Freiheit in der *Freiheit zu*, d.h. in der Vorstellung von Freiheit als Ermöglichungsbedingung für. Diese von den republikanischen Theoretikern vertretene positive Freiheit ist jedoch anspruchsvoller als die negative Freiheit, da sie dem Kontext sozialen Handelns einen zentralen Stellenwert einräumt. Was Freiheit bedeutet lässt sich nicht jenseits der gesellschaftlichen Vorstellungen von Ehre, Solidarität und Identität bestimmen. Bedeutungsvolle Wahlentscheidun-

gen trifft das Selbst nicht befreit von jedem sozialen Kontext, sondern ausschließlich innerhalb eines solchen. Der soziale Kontext bestimmt damit den effektiven Wert der Freiheit.

An diesem Punkt der Argumentation greifen Republikaner häufig auf Herder zurück, da er wie kaum ein anderer holistische Grundannahmen mit der Wertschätzung individueller Freiheitsrechte verschmolzen hat und damit ein theoretisches Konzept vorlegte, das heute, unter den Bedingungen pluralistischer Demokratien, so aktuell ist wie nie zuvor. Der Rekurs auf Herder ermöglicht gleichzeitig die Anerkennung von Differenz und die Wertschätzung von konstitutiven sozialen Bindungen. Herder vertritt die Idee der „Menschheit als etwas zu Verwirklichendem, und zwar nicht im einzelnen menschlichen Wesen, sondern in der Gemeinschaft aller.“ (Taylor 2002: 41) Die Vorstellung könnte zur Konzeption homogener, ethisch geschlossener Gemeinschaften führen. Doch gehen Republikaner den entscheidenden Schritt weiter, wenn sie argumentieren, dass „jedes Leben nur einen kleinen Teil des in der Menschheit beschlossenen Potentials verwirklichen kann, [daher, G.S.] kommen wir nur dann in den Genuss des ganzen Reichtums menschlicher Erzungenschaften und Fähigkeiten, wenn wir uns mit Menschen verbinden, die in ihrer Entwicklung andere Wege eingeschlagen haben. Indem wir andere zur Konformität zwingen, verurteilen wir uns nur selbst zu einem beschränkten und ärmeren Leben“ (Taylor 2002: 42). Die Gemeinschaft ist also in doppelter Hinsicht ein wertvolles Gut: Einerseits ermöglicht sie dem Individuum, bedeutsame Entscheidungen zu treffen, indem sie eine moralische Landkarte zur Verfügung stellt, die Wertungen hinsichtlich dessen bereits ermöglicht, was richtig und falsch, was wertvoll und was wertlos ist. Erst vor diesem sozialen Hintergrund kann sich ein wertvolles Selbst ausbilden. Andererseits kann nur in der Gemeinschaft die Menschheit sich als Ganzes evolutionär vervollkommen. Die Pointe dieser Überlegungen besteht darin, dass die Gemeinschaft überhaupt erst bedeutungsvolle ethische Vielfalt ermöglicht und damit den klassischen liberalen Vorwurf der Einschränkung der Individualität durch Gemeinschaft genau umkehrt.

Stärker noch als alle anderen Herrschaftsformen ist die Demokratie eine freiheitliche Herrschaftsform. Gerade deshalb besteht aus Sicht des Republikanismus eine ausgesprochen enge Verbindung von Demokratie und Gemeinschaft. Diese zeigt sich v.a. in dem Verhältnis der Bürger zur Demokratie. Die Akzeptanz der Demokratie ist nämlich aufs engste mit der Gemeinschaft und der aus der politischen Gemeinschaft heraus motivierten politischen Partizipation verbunden. Das republikanische Ideal besagt, dass die Bürger Adressaten der Gesetze sein sollen, die sie als Autoren selbst entworfen haben. Nur wenn diese Personalunion faktisch realisiert ist, besitzen die Bürger politische Autonomie. Die Motivation, sich am demokratischen Prozess zu beteiligen, resultiert im republikanischen Verständnis aus der Einsicht der Bürger in den Wert der positiven Freiheit als Ermöglichungsbedingung eines authentischen Selbst. Politik wird zu einer Lebensform. Die Grenzen der eigenen Entwicklungsfähigkeit werden schließlich durch die Intaktheit der sozialen Gemeinschaft gesteckt. Daher empfindet es jeder Bürger als seine Aufgabe, die Gemeinschaft zu fördern. Die Gemeinschaft ist jedoch ein irreführender Singular, da grundlegend zwei Typen von Gemeinschaft im Republikanismus differenziert werden müssen: Erstens die demokratische Gemeinschaft aller Staatsbürger. Sie ist eine „community of fate“, d.h. eine Gemeinschaft, in die man hineinge-

boren wird und deren Zugehörigkeit man sich in der Regel nicht auswählen kann. Das identitätsstiftende Band ist jedoch keine partikuläre Vorstellung des Guten, sondern die gelebte Tradition demokratischer Selbstbestimmung. Komplementär dazu verhalten sich jene Gemeinschaften, die für die Ausbildung der „moralischen Landkarten“ sorgen. Diese Gemeinschaften sind vielfältiger Natur. Hierzu gehören lokale Gemeinschaften wie die Gemeinschaft der Bewohner eines Bezirkes, eines Straßenzuges o.ä. genauso wie Gemeinschaften, die sich nicht geographisch, sondern entlang von gemeinsamen Interessen konstituieren. Diese Gemeinschaften sind – im Gegensatz zur demokratischen Gemeinschaft – in ihrer Zugehörigkeit offen, es sind „communities of choice“ (Gorz 1999). In diesem Sinne verbindet der Republikanismus die Vorstellung der Wahlfreiheit mit der Idee konstitutiver Sozialbeziehungen.

Ein so verstandener Republikanismus verdeutlicht, wie wichtig die Gemeinschaft für die Demokratie, aber umgekehrt auch die Demokratie für die Gemeinschaft ist. Er zeigt zudem, dass das liberale Argument, wonach in einer pluralistischen Gesellschaft die Betonung der Gemeinschaft in Konflikt mit elementaren Gerechtigkeitsgrundsätzen stehen muss, so nicht zutrifft. Er öffnet die Augen dafür, dass der vermeintliche Antagonismus von Individualismus und Gemeinschaft auflösbar ist. Er zeigt – im Anschluss an Herder und Humboldt – sogar, dass Differenz aus Gemeinschaft hervorgehen kann, mehr noch, dass Gemeinschaft sich nicht homogen schließen darf, weil sie sonst der Entfaltung des Selbst moralisch fragwürdige Schranken auferlegen würde. Schließlich weckt der Republikanismus Zweifel an der Wertschätzung des liberalen Selbst: Zu groß ist das Versprechen der individuellen, aber sozial eingebundenen Entwicklung im Kontext heterogener Gemeinschaften im Vergleich zum freischwebenden liberalen Selbst, das sich zwar permanent neu erfinden kann aber dadurch biographische Diskontinuität zur Leitidee erhebt und sie bis zur biographischen Beliebigkeit zuspitzt.

Schlussbemerkungen

Wie viel und welche Art von Gemeinschaft benötigt eine Demokratie? Ausgangspunkt der Diskussion war eine empirisch orientierte Bestandsaufnahme von Defiziten, die aus der Erosion von Gemeinschaft für demokratische politische Systeme resultieren. Die konstatierten Defizite werden dabei sowohl von republikanischen Befürwortern als auch liberalen Skeptikern des Gemeinschaftsgedankens relativ unstrittig diagnostiziert. Die Scheidelinie zwischen den beiden Ansätzen besteht in den Lösungsoptionen für diese Defizite: Bestehen sie in einem (scheinbar) kulturkonservativen Zurück zu einem „Mehr“ an Gemeinschaftlichkeit, wie es republikanische Theoretiker propagieren, oder in der Suche nach funktionalen Surrogaten von Gemeinschaftlichkeit, wie Liberale argumentieren? Ist ein „Mehr“ an Gemeinschaftlichkeit für moderne, ausdifferenzierte und ethisch pluralistische Demokratien überhaupt realisierbar und – last but not least – normativ wünschenswert?

Die theoretische Diskussion des liberalen und des republikanischen Modells von Demokratie hat gezeigt, dass einige Grundannahmen der gegenwärtigen politisch-gesellschaftlichen Diskussion einer kritischen Revision bedürfen. Das grund-

legende Problem in der Diskussion ergibt sich aus der Orientierung an Tönnies und der immanenten Annahme eines historischen Entwicklungspfeils von der Gemeinschaft als archaischer Form des Zusammenlebens hin zu Gesellschaft als zeitgenössisch-moderner Form (Haus 2003: 93-144). Der Republikanismus kann zeigen, dass eine Koexistenz von Gemeinschaft und Gesellschaft möglich ist, ja dass die Gesellschaft die Existenz von Gemeinschaftlichkeit sogar befördern kann. Hierzu muss jedoch Abschied genommen werden von der Vorstellung einer national definierten Schicksalsgemeinschaft, die sich als strikt *emotional* verbundene, werthomogene Gruppe wahrnimmt. Die nationale Gemeinschaft bleibt im republikanischen Verständnis zwar eine „community of fate“, ihr Fundament ist jedoch die gemeinsam geteilte Erfahrung einer demokratischen Lebensform und die Wertschätzung politischer Partizipation. Sie ist in zweifachem Sinne offen: einerseits für die historischen Spezifika der nationalstaatlichen Entwicklung hin zur Demokratie, andererseits für neue Mitglieder der Gemeinschaft, so sie sich dem Ziel verschreiben wollen, die Demokratie als Lebensform aktiv zu unterstützen. Unterhalb der nationalstaatlichen „community of fate“ existieren „communities of choice“, Wahlgemeinschaften, die sich durch emotionale Bande, Wert- und Interessenshomogenitäten auszeichnen. Sie bestehen jedoch *im Rahmen* der republikanischen Gemeinschaft der Staatsbürger.

Eine so verstandene republikanische Gemeinschaft ist weder rückwärts gewandt noch prä-modern. Sie erreicht vielmehr gerade in einer Demokratie den Zenit ihrer Entwicklung. Trotz der bisweilen unrealistisch anmutenden hohen Zumutungen, die der Republikanismus an die politische Beteiligungsbereitschaft der Bürger stellt, erscheint sein Gemeinschaftsideal daher verheißungsvoll. Es ist gerade das utopische Potential, das ihn gegenüber dem Liberalismus auszeichnet, dessen historisch blutig erkämpfte Ideale inzwischen zur Wirklichkeit westlicher Demokratien gehören. Und ist es nicht gerade der Mangel an utopischer Energie, der demokratische Politik heute charakterisiert?

Literatur

- Barber, Benjamin R. (1984): *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann; Tipton, Steven M. (1987): *Die Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Demokratie*. Köln: Bund-Verlag.
- Fuchs, Dieter; Klingemann, Hans-Dieter (1995): Introduction. In: Klingemann, Hans-Dieter; Fuchs, Dieter: *Citizens and the State*. Oxford: Oxford University Press, S. 1-22.
- Galston, William A. (1991): *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goetz, André (1999): *Reclaiming Work. Beyond Wage-Based Society*. Cambridge: Polity Press
- Haus, Michael (2003): *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Held, David (1987): *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Hinsch, Wielfried (1992): Einleitung. In: Rawls, John (Hrsg.): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 9-43.
- Ireal, Jonathan (2004): *The Intellectual Origins of Modern Democratic Republicanism (1660-1720)*. In: *European Journal of Political Theory* 3, S. 7-36.

- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Taylor, Charles (1993): *Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*. In: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, S. 103-130.
- Taylor, Charles (1995): *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2002). *Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand (1887/1963): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Walzer, Michael (1990): *The Communitarian Critique of Liberalism*. In: *Political Theory*, 18, S. 6-23.