

Frick | Zivilisiert streiten

[Was bedeutet das alles?]

Marie-Luisa Frick

Zivilisiert streiten

Zur Ethik der politischen Gegnerschaft

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19454
2017 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman
Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen
Printed in Germany 2017
RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-019454-6

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Vorbemerkung 7

1. Einleitung 9
 - 1.1 Demokratie 12
 - 1.2 Menschenrechte 16
 - 1.3 Demokratie und Menschenrechte im Verhältnis zueinander 18
 - 1.4 Aufbau 21
2. Politische Konflikte verstehen 23
 - 2.1 Grundriss agonistischer Demokratietheorie 23
 - 2.2 Was ist ein politischer Konflikt? 33
 - 2.3 Sind politische Konflikte lösbar? 39
3. Politische Konflikte im demokratischen Kontext austragen 48
 - 3.1 Wie soll ich meine Meinung bilden? 48
 - 3.2 Wie soll ich meine Meinung vertreten? 63
 - 3.3 Das Recht der Minderheit 74
 - 3.4 An den Rändern der Gegnerschaft: Wann sollen politische Bewegungen verboten werden? 77
4. Exkurs: Ethik der Feindschaft – Wie darf man Terroristen behandeln? 82
5. Ausblick 89

Anmerkungen 91

Vorbemerkung

Dieses Buch behandelt Ideen, die mich seit geraumer Zeit beschäftigen. Ihren Schliff erhalten haben sie zweifelsohne durch die Ereignisse und Entwicklungen der jüngeren und jüngsten Vergangenheit – die Polarisierung des politischen Diskurses, der Aufstieg politischer Bewegungen, die als rechtspopulistisch beschrieben werden, die Debatten um die Grenzen der Toleranz oder der Meinungsfreiheit oder den politischen Islam.

Und die Relevanz des Themas ist größer denn je. Sich auf andere Meinungen einzulassen, das gute Argument auch auf der Gegenseite zu erkennen, Andersdenkenden zuzuhören und sie ernstzunehmen, ist mit Schwierigkeiten und einiger Selbstüberwindung verbunden. Die Bereitschaft, die eigene Perspektive zu überschreiten und mit anderen in echte Begegnungen zu treten, ist in Zeiten von digitaler Abschottung und »Filterblasen«, Radikalisierung und Erosion politischer Kultur weniger selbstverständlich denn je.

Die akademische Philosophie muss in einer Zeit, in der die Schiefelage des politischen Diskurses schmerzvoll vor Augen tritt und konzeptionelle Ratlosigkeit und Verwirrung die Grundlagen unserer Gemeinwesen wie »Demokratie«, »Menschenrechte«, »Pluralismus« oder »Toleranz« erfasst, einen Beitrag dazu leisten, sehr grundsätzliche Fragen zu stellen und möglichst vorurteilsfrei und allgemeinverständlich zu erörtern. Darin liegt der Anspruch der folgenden Untersuchung, vielleicht ihr Reiz, bestimmt aber auch ihr Risiko, denn es stellt sich immer die Frage, ob solch komplexe Themen in dieser Kürze und Zusammenschau in der gebührenden Tiefe durchleuchtet werden kön-

nen. In diesem Sinne versteht sich dieser Beitrag auch nicht als Ersatz für das eingehende Studium der Theorien der politischen Philosophie, sondern verfolgt das vergleichsweise bescheidenere Ziel, politisch interessierte Menschen zum Denken anzuregen. Es soll ihnen nicht vordekliniert werden, *was* zu denken sei, vielmehr möchte ich zeigen, *wie* man heute über einige der wichtigsten Fragen unserer Zeit nachdenken kann, wenn man sie möglichst genau verstehen und sich in Diskussionen zu anderen Beiträgern stellen will, die ihrerseits minimalen Gerechtigkeitsansprüchen genügen.

1. Einleitung

Wir leben in ›aufgeregten Zeiten‹: Was in manchen Augen einen gefährlichen überregionalen Trend hin zu Autokratismus und Nationalismus spiegelt, erscheint anderen als erlösende Rückkehr zu demokratischer Selbstbestimmung und Vernunft. Politikverdrossenheit mag immer schon eine ungemessene Zeitdiagnose gewesen sein, da sie die Differenz zwischen der Politik als solcher und den jeweiligen politischen Funktionsträgern ignoriert. Inzwischen darf auch die Annahme, dass Menschen aus Frustration über politische Entscheidungen oder das politische System insgesamt in Apathie verfallen, als widerlegt gelten. Es wird wieder über Politik gestritten, in Familien, unter Freunden und Kollegen und nicht zuletzt in den sozialen Netzwerken. Was sagt dies über den Zustand der jeweiligen liberalen Demokratien? Ist die neue Lust an der politischen Auseinandersetzung ein Indiz für ihre Gefährdung – oder spricht sie umgekehrt für deren unbeschädigte Lebendigkeit? Welche Ideale politischer Kultur liegen den Klagen über »politische Korrektheit« oder »Hass im Netz« zugrunde? Was ist eigentlich damit gemeint, wenn nach »schmutzigen« Wahlkämpfen Rufe nach »Versöhnung« oder nach Brückenbildung laut werden?

Die folgende Untersuchung setzt zwei Einsichten an ihren Anfang, die miteinander zusammenhängen und zu einer Vielzahl von produktiven Reibepunkten führen:

Das ist zum einen die These, dass Konflikte wesentlich zum Politischen gehören und dass die Hoffnung auf *eine* Meinung für alle bzw. Konsensideale, die dem nicht genügend Rechnung tragen, riskieren, apolitisch und im ä-

ßersten Fall un- oder pseudodemokratisch zu sein. Vorausgesetzt, dass Konflikte aus dem politischen Feld nicht wegzudenken sind, wird es demnach darauf ankommen, wie sie ausgetragen werden. Das Bild des zivilisierten Wettstreits ist dabei das Ideal politischer Auseinandersetzungen im demokratischen Kontext.

Zum anderen gibt es nun aber Arten von Konflikten, die selbst das Potenzial in sich tragen, das Politische auf eine solche Weise zu radikalieren: Diese heben die demokratische Sublimierung von Gewalt wieder auf. Sie gilt es daher zu meiden bzw. schon in ihrem Entstehen zu bekämpfen.

Hier liegt die Kernproblematik zahlreicher aktueller politischer Debatten, und ich möchte sie zum Ausgang folgender Fragestellungen nehmen:

- Was könnte es bedeuten, den Streit und nicht den Konsens als Wesensmerkmal demokratischer Politik ernstzunehmen?
- Was würde es bedeuten, Möglichkeiten und Formen des gerechten Umgangs mit politisch Andersdenkenden besonders aus philosophischer Perspektive zu durchleuchten?
- Was schulden wir dabei dem Gegenüber, was uns selbst?
- Was muss eine auf Grundrechte hin orientierte demokratische Ordnung aushalten, und was nicht?

Aus den Erörterungen dieser Fragen sollen, so der Anspruch, Grundzüge einer Ethik der politischen Gegnerschaft sichtbar werden.

Ein solcher Brückenschlag von politischer Theorie zu politischer Ethik findet sich in Ansätzen bereits in einzel-

nen Werken der zeitgenössischen Philosophie, sie bedürfen jedoch weiterer Vertiefung und systematischer Bearbeitung, sowie auch der Vernetzung mit verwandten Ansinnen etwa im Bereich der Moralphysikologie.¹ Dieser Text will ein erster Schritt auf diesem langen Weg sein.

Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse:

1. Welchen Sinn hat es, ethische Überlegungen an einen Bereich heranzutragen, dessen Eigenlogik gerade nicht nach Kriterien des gerechten Handelns ausgerichtet ist, sondern vielmehr die Maßstäbe des richtigen, d. h. effektvollen Tuns im Sinne des Machterhalts und -gewinns ins Zentrum stellt?
2. Eine Ethik der politischen Gegnerschaft ist zunächst nicht mehr als eine Ethik für einen bestimmten Bereich, eben eine Bereichsethik. Sie wendet Methoden der philosophischen Ethik auf ein Teilgebiet der normativen Ethik an und fragt danach, was dort das Gute bzw. gerechte Handeln ist. Doch was sind ihre Maßstäbe? Und wie kann sie diese für den Bereich politischer Auseinandersetzungen sinnvoll zur Anwendung bringen, ohne sich nicht in vorgelagerten Konflikten darüber, was das Gute sei, heillos zu verstricken?

Darüber, inwiefern Macht oder Gerechtigkeit in der Sphäre der Politik bestimmend sind bzw. sein sollen, sind realistische und idealistische Zugänge bekanntlich sehr unterschiedlicher Ansicht. Es geht mir auch aus diesem Grund nicht darum, sich für eine Seite zu entscheiden und etwa einem Idealismus das Wort zu reden, der an politische

Auseinandersetzungen von außen ethische Maßstäbe heranträgt, die letztlich doch einer mehr oder weniger privaten Moralvorstellung entsprechen. Vielmehr möchte ich dafür argumentieren, dass innerhalb liberaler Demokratien, die sich zur Wahrung von Grund- und Menschenrechten verpflichten, bereits eine Basis für eine minimale politische Moral vorliegt, die es im Rahmen ethischer Erörterung auszudeuten gilt.

Der Rahmen für die folgenden Ausführungen soll demnach im Sinne einer möglichst großen Transparenz unter Verweis auf die Konzepte »Demokratie und Menschenrechte« offengelegt werden. Dass es sich dabei um einen sehr weiten Rahmen handelt, erklärt sich daraus, dass sich die Konzepte »Demokratie« und »Menschenrechte« nicht von selbst verstehen. Suchen wir nach konkreten Handlungsanleitungen, genügt es nicht, solche Anleitungen lediglich zu beschwören. Ich möchte daher vorbereitend darlegen, was im Folgenden unter Demokratie und Menschenrechten verstanden wird, um die normativen Ableitungen, die für die behandelten Fragestellungen fruchtbar gemacht werden sollen, dann leichter nachvollziehbar zu machen.

1.1 Demokratie

Um den Begriff »Demokratie« genauer zu definieren, ist es zunächst wichtig, sich vor Augen zu führen, dass Demokratie sowohl eine *materiale* als auch eine *formale* Dimension aufweist. Erstere betrifft die Souveränitätsfrage: Wer ist dazu befugt, Gesetze zu erlassen und auf deren Basis politische Macht auszuüben? Ihr eigentümliches Wesen erhält

die demokratische Ordnung eines politischen Gemeinwesens dadurch, dass sie – anders als konkurrierende Konzepte wie etwa Theokratie: Gott; Aristokratie: die Besten; Epistemokratie: die Weisen; Erbmonarchie: eine Dynastie – die Souveränität bei *allen* seinen Mitgliedern verortet. Das Prinzip der Volkssouveränität bildet den materialen Kern der Demokratie. Die souveräne Gleichheit der Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens macht sie gleichzeitig sowohl zu Mitautoren als auch Mitadressaten der von ihnen geschaffenen Gesetze. Es ist wichtig, angesichts beträchtlicher Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis – wie etwa Einflussnahme durch Lobbys, Richterrecht oder Parteidemokratie – darauf hinzuweisen, dass es sich bei diesem Aspekt der Definition von Demokratie um ein Ideal und nicht um eine Beschreibung der Realität handelt.

Aus der materialen Dimension von Demokratie leiten sich wiederum formale Aspekte ab, denn die Bestimmung, wo bzw. bei wem Souveränität liegt, sagt uns noch wenig darüber aus, wie sie ausgeübt werden soll. Das Volk (*demos*) – das nicht schon gleichzusetzen ist mit einem völkisch gefassten *ethnos* –, hat dann aber keine individuelle Entität, sondern ist die Summe der einzelnen politischen Subjekte. An die Souveränitätsfrage schließt sich also die Verfahrensfrage an: Wie soll sich das Volk selbst regieren, wenn nicht erwartet werden kann, dass alle mit einer Stimme sprechen?² Unter der Voraussetzung, dass man die gleiche Souveränität der Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens als Ausgangspunkt wählt, kann nur das Mehrheitsprinzip die Antwort auf diese Problematik sein. Wo der Wille des Souveräns nicht einheitlich ist, ist der Mehrheitswille maßgeblich.

Die abstrakte Fassung des Volkes als Souverän stellt uns jedoch vor eine weitere Herausforderung: Weder ist das Volk einheitlich in seinem Willen, noch konstant stabil hinsichtlich seiner Mitglieder. Menschen werden geboren, sterben, treten unter Umständen hinzu, treten aus. Das Volk zu einem bestimmten Zeitpunkt ist also niemals identisch mit dem Volk zu einem beliebigen anderen Zeitpunkt. Echte Volkssouveränität ist daher auf *wiederkehrende* Willensfeststellungen angewiesen.

Die materiale Dimension der Demokratie ist auch Ausgangspunkt für eine weitere entscheidende Komponente des demokratischen Prinzips, nämlich die Rechte der Minderheit. Wenn alle Mitglieder des *demos* gleichermaßen souverän sind, dann erwächst daraus jenen, die zu einem bestimmten Zeitpunkt Teil einer demokratischen Mehrheit sind, die Pflicht, gemäß dieser prinzipiell gleichen Souveränität stets diejenigen zu behandeln, die in demokratischen Entscheidungen unterliegen.

Ein mit dem Konzept der Demokratie verbundener – und in den Augen ihrer Fürsprecher entscheidender – Aspekt wurde hingegen noch nicht genannt, nämlich die Absage an Gewalt als Methode der Willensfeststellung. Ist diese Verfahrensfrage durch die Souveränitätsfrage bereits mitbeantwortet? Das scheint weniger deutlich als es die weitverbreitete Verbindung von Demokratie und Gewaltverzicht nahelegt. So wäre es denkbar, die gleiche Souveränität so zu deuten, dass sie – vergleichbar den Regeln des Schachspiels, bei dem sich alle Figuren wechselseitig schlagen können, nur nicht die Könige – per se die Möglichkeit ausschließt, dass Souveräne einander Gewalt antun. Das Gewaltverbot wäre dann ebenfalls eine Erweiterung der

materialen Dimension der Demokratie. Man könnte andererseits aber auch den Standpunkt vertreten, dass der gleichen Souveränität dann Genüge getan wird, wenn sich alle Mitglieder des *demos* unter Bedingungen der Waffengleichheit bereit erklären, sich die Köpfe einzuschlagen und am Ende zu zählen, wer überlebt hat. Gegen eine solche Lesart, entsprechend der gleichen Souveränität und die Anwendung von Gewalt keinen Widerspruch darstellen, kann man wiederum anführen, dass dies zwar theoretisch der Fall sein mag. In der Praxis jedoch, wo niemals ideale Voraussetzungen für so eine Duell-Situation gegeben sein dürften, bestünde die einzig sinnvolle Möglichkeit, souveräne Gleichheit zu denken, im absoluten Verzicht auf physische Gewalt. Auf diese Weise folgte dieser Verzicht nicht unmittelbar aus der Volkssouveränität selbst, jedoch aus einer reflektierten Abgleichung theoretischer Voraussetzungen und praktischen Bedingungen ihrer Möglichkeit.

Zusammengefasst: Das demokratische Prinzip basiert auf der Souveränität aller Mitglieder eines politischen Gemeinwesens zu gleichen Teilen, deren Willen wiederkehrend nach dem Mehrheitsprinzip bestimmt und unter Berücksichtigung der Rechte demokratischer Minderheiten realisiert wird. Noch nicht entschieden ist hingegen, ob die Willensäußerung des Volkes vermittelt (repräsentative Demokratie) oder unvermittelt (direkte Demokratie) oder in Form einer Kombination beider Varianten erfolgen soll. Dies ist eine Frage, an der sich innerhalb eines demokratischen Grundkonsenses politische Konflikte (um die richtigen Mittel zur Errichtung bzw. Sicherung einer demokratischen Ordnung) entfalten. Dasselbe gilt auch für die Frage, in welchen Abständen der (Mehrheits-)Willen des Volkes

ermittelt werden soll. Ebenfalls offen für politische Meinungsunterschiede ist zudem die Frage, wer überhaupt zum *demos* gehören soll.

Diese Offenheit des Konzepts der Demokratie – gleichwohl auf Basis des so herausgearbeiteten Kerns – führt nicht nur zu einem gewissen Spielraum für legitime Meinungsunterschiede, sondern erklärt auch die konzeptionellen Spannungen, die der Demokratie immer schon eingeschrieben sind.

1.2 Menschenrechte

Für ein genaueres Verständnis, wie Menschenrechte als Referenzkonzept für eine Ethik politischer Gegnerschaft dienen können, ist zudem eine Differenzierung zwischen *Grundrechten* und *Bürgerrechten* grundlegend. Grundrechte sind Ansprüche von allen Menschen auf dem Territorium eines bestimmten Staates. Bürgerrechte sind Ansprüche, über die nur die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens verfügen. Grundrechte sind die Form, die Menschenrechte annehmen, wenn sie innerhalb einer staatlichen, d. h. notwendig andere ausschließenden, Ordnung verwirklicht werden. Bürgerrechte sind davon abweichend konzipierte Ansprüche, die nicht auf das Menschsein, sondern die Staatsbürgerschaft abstellen. Es werden im Folgenden *menschenrechtliche* Überlegungen Basis ethischer Beurteilungen sein, dies jedoch in einem rudimentären Sinne.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Unterscheidung wichtig, und zwar jene zwischen der *Idee der Men-*

schenrechte einerseits und konkreten (Listen von) Rechten andererseits. Der Kern der Menschenrechte besteht in der Festschreibung, dass es bestimmte Ansprüche gibt bzw. geben soll, die jedem einzelnen Menschen allein aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Spezies Mensch zustehen. Man kann diese Idee auch als ein »Recht auf Rechte« denken.³ In dieser Idee stecken somit ein bestimmter Universalismus (jeder hat ein Recht auf Recht) sowie ein komplexer Individualismus (jeder Einzelne hat ein Recht auf Rechte, und zwar gegenüber seiner Gemeinschaft, deren kollektive Interessen nicht in jedem Fall durchsetzbar sind). Beide Momente zusammen machen die *Gleichheitsdimension* sowie die *Freiheitsdimension* Menschenrechte aus.

Die Frage, welche Ansprüche dies sind bzw. sein sollen, welche als Grundrechte und welche als Bürgerrechte garantiert werden, wie weit sie reichen und wie sie sich im Verhältnis mit anderen auswirken oder ob sie unbedingt oder bedingt gelten, steht weiteren ethischen und – im Fall ihrer Verrechtlichung – politischen Entscheidungen und damit auch Konflikten grundsätzlich offen. Zwar bestehen heute eine Vielzahl regionaler und internationaler Menschenrechtsvertragswerke und sogar ein gewohnheitsrechtlich verankerter Kernbestand an »unabdingbaren« Menschenrechten, wie etwa der Schutz vor Folter und Versklavung. Es kann – das demokratische Prinzip vorausgesetzt – jedoch allein die Selbstbindung einer politischen Gemeinschaft ihre Gültigkeit begründen. So kann ein demokratisches Gemeinwesen im Sinne des Konstitutionalismus und entsprechend der Idee eines Stufenbaus der Rechtsordnung sich selbst den gesetzlichen Spielraum durch Grundrechtsgarantien, denen alle nachgeordneten Gesetze

zu entsprechen haben, verengen. Es wäre aber ein Irrtum anzunehmen, dass in solchen Fällen Menschen- oder Grundrechte die Demokratie gleichsam als externer Maßstab begrenzen, da auch dieser Maßstab letztlich im (qualifizierten) Mehrheitswillen seinen Ursprung hat.

Rückt man die Idee der Menschenrechte in den Fokus, ergibt sich wie bereits beim demokratischen Prinzip eine Minimalversion dessen, was jeder normative Bezug auf Menschenrechte notwendigerweise voraussetzt. Die aus beiden Prinzipien entwickelte Ethik politischer Gegnerschaft hat deshalb nur den Anspruch, eine ›dünne‹ Moral hervorzubringen, und zwar auch aus dem Grund, das Feld politischer Auseinandersetzungen nicht vorschnell einzuengen. Das demokratische Prinzip wird dabei dann die primäre Bemessungsgrundlage sein, wenn es sich um politische Konflikte handelt, die unter *Mitbürgern* ausgetragen werden (Abschn. 3). Die Idee der Menschenrechte wiederum wird dann bedeutsam, wenn ich anderen zwar nichts auf dem Boden souveräner Gleichheit, sehr wohl jedoch etwas unter der Prämisse geteilten Menschseins schulde (Abschn. 4).

1.3 Demokratie und Menschenrechte im Verhältnis zueinander

In welchem Verhältnis stehen nun das demokratische Prinzip und die Idee der Menschenrechte zueinander? *Historisch* gesehen sind beide in der Tat gleichursprünglich aus den neuzeitlichen Revolutionen hervorgegangen. *Konzeptionell* hingegen handelt es sich bei ihnen um durchaus

eigenständige Maßstäbe, auch wenn es wichtige Überschneidungen bzw. Analogien gibt. So erhält die Idee der Menschenrechte aus dem demokratischen Prinzip selbst gewisse inhaltliche Auffüllung durch die Minderheitenrechte, die in einer funktionierenden Demokratie geschützt werden müssen. Sie sollen Waffengleichheit der gleich Souveränen, jedoch zu bestimmten Zeitpunkten ungleich Starken herstellen (Abschn. 3.3). Grundsätzlich handelt es sich aber um zwei eigenständige Konzepte, und das bedeutet in unserem Kontext auch: um zwei eigenständige Maßstäbe. An dieser Tatsache ändern auch Versuche einer harmonisierten Konzeptualisierung nichts. Wird in diesem Sinne argumentiert, Menschenrechte und Demokratie seien gleichursprünglich nicht nur in einem historischen, sondern sogar in einem sich gegenseitig bedingenden Sinne, so ist das nicht ganz korrekt. Denn es trifft nicht auf Menschenrechte im strengen Sinne zu, die ja den Anspruch haben, für Menschen als Menschen zu gelten, unabhängig davon, ob sie Teil eines (bestimmten) politischen Gemeinwesens sind oder nicht. Aus dem Argument, dass die Idee von Rechten der demokratischen Einrichtung eines politischen Gemeinwesens notwendigerweise vorausgehen muss, da sich die Beteiligten sonst gar nicht als Gleiche und Rechtsträger wahrnehmen könnten, folgt zudem noch nicht, dass Menschen- bzw. Grundrechte »wichtiger sind«, wie manche meinen, und quasi den demokratischen Mehrheitswillen immer schon begrenzen. Es folgt vielmehr, dass die Demokratie zwei Prinzipien, nämlich das der *Gleichheit* der sie errichtenden Menschen als handlungsfähige Subjekte und das der *Freiheit* der sich selbst zum politischen Handeln ermächtigenden Bürger, zur Voraussetzung hat, die mit der

Idee der Menschenrechte in einem Verhältnis der Familienähnlichkeit stehen. Grundrechte und Demokratie oder genauer: Menschenrechte und Demokratie, sind aber keineswegs untereinander austauschbare theoretische Konzepte. Auch als Maßstäbe politischer Ethik sind sie keineswegs deckungsgleich, sondern sie stehen durchaus in einem Spannungsverhältnis zueinander. Man denke etwa an die Beurteilung von Demonstrationen, die einem Wahlausgang folgen und Missbilligung zum Ausdruck bringen sollen. Das, was durch die Meinungsfreiheit gedeckt ist, könnte hier unter Umständen als Angriff auf das Mehrheitsprinzip verstanden werden.

In Bezug auf die *Begründung* des demokratischen Prinzips und der Menschenrechtsidee will ich diese Fragen bewusst ausklammern und sie beide vielmehr als hypothetische Imperative, also als Grundnormen liberaler Demokratien voraussetzen. Es gilt dann: Wer von diesen Prämissen ausgehen und ethische Fragen betreffend der Austragung politischer Konflikte durchdenken möchte, der wird in den folgenden Kapiteln Anregungen finden. Wer diese Voraussetzungen jedoch nicht im Vorhinein teilt, der müsste an anderer Stelle noch zu überzeugen versucht werden, denn solches kann hier nicht geleistet werden.

Die folgende Untersuchung richtet sich dabei keineswegs nur an diejenigen, die politischen Konflikten in der täglichen Berichterstattung ihr Gesicht geben, also an politische Amtsträger und Parteifunktionäre. In demokratischen Gemeinwesen betreffen politische Auseinandersetzungen nämlich prinzipiell alle Mitglieder, und zwar unabhängig davon, ob wir politische Ansichten nur im Privaten, in überschaubarer oder breiter Öffentlichkeit, in traditio-

nellen oder neuen Medien mitteilen und mit anderen austauschen, ob wir uns mit dem aktiven Wahlrecht begnügen oder auch vom passiven Wahlrecht Gebrauch machen, wie wir unsere Rollen als Journalisten, Experten verstehen, ob wir uns in der Zivilgesellschaft engagieren oder lediglich nur als Beobachter politische Auseinandersetzungen verfolgen und beurteilen.

1.4 Aufbau

Die vorliegende Untersuchung besteht aus vier Kapiteln. Das zweite Kapitel stellt das Verstehen politischer Konflikte in den Vordergrund. Als Ausgangspunkt und gleichsam Einführung in den theoretischen Hintergrund dient ein Grundriss der zentralen Ideen und Begriffe der sogenannten *agonistischen*, d. h. einer Demokratietheorie, welche die konflikthafte Natur des Politischen betont. In einem weiteren Schritt soll geklärt werden, was überhaupt ein politischer Konflikt ist und welche Arten politischer Konflikte sich voneinander unterscheiden lassen. Eine zentrale These lautet dabei, dass solche Differenzierungen entscheidend sind für das Verständnis der eigenen Position im Verhältnis zu anderen, aber auch, dass solche Differenzierungen selbst bereits Teil politischer Auseinandersetzung bzw. von Antagonismen sein können. Daran schließt sich die Untersuchung der Frage an, ob und gegebenenfalls wie politische Konflikte gelöst werden können. Ich versuche dabei zu zeigen, warum letztlich nicht alle politischen Konflikte aufgelöst werden können – auch nicht unter Rekurs auf »unstrittige« Tatsachen.

Das dritte Kapitel diskutiert, wie politische Konflikte am besten ausgetragen werden. Im Anschluss an eine grundsätzliche Erörterung der Frage, welche ethischen Faktoren bei der Bildung der eigenen politischen Meinung zu berücksichtigen sind, werde ich versuchen, das Ideal zivili-sierter Gegnerschaft auf aktuelle Herausforderungen liber-aler Demokratien und ihrer politischen Diskurse zu über-tragen. Ein Schwerpunkt wird dabei auf Fragen der freien Meinungsäußerung und ihrer Grenzen liegen. In diesem Zusammenhang wird zusätzlich diskutiert, welche Rechte demokratischen Minderheiten zustehen und wie demokra-tische Ordnungen sich gegen antidemokratische Tenden-zen zur Wehr setzen dürfen, ohne ihre eigenen Grundsätze zu kompromittieren.

In einem abschließenden Kapitel 4 wird untersucht, wie man mit politischen Feinden umgehen darf, die die Ver-nichtung demokratischer Ordnungen zum Ziel haben und die Menschenrechtsidee nicht nur missachten, sondern sie direkt bekämpfen.

2. Politische Konflikte verstehen

Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie politische Konflikte am besten ausgetragen werden, müssen wir fragen, um welche Konflikte es sich überhaupt handelt. Dies scheint oft nur allzu selbstverständlich zu sein, doch ein näherer Blick zeigt rasch, wie vorschnell solch ein Urteil sein kann. Noch weniger selbstverständlich ist der Status, der Konflikten in demokratischen Kontexten zukommt. Sollen wir uns um ihre Überwindung bemühen? Und wenn ja: Welche Methoden sind hilfreich? Oder sollen wir sie in pluralistischer Manier sogar zelebrieren? Wann sind sie rational nicht weiter auflösbar und warum?

2.1 Grundriss agonistischer Demokratietheorie

Die eingangs skizzierte grundsätzliche Offenheit des Konzepts Demokratie führt zu unterschiedlichen Verständnissen davon, was Demokratie idealerweise ausmacht. Auf dem Boden der liberalen Demokratietheorie stehen sich in diesem Zusammenhang zwei Ansichten gegenüber, die ausgehend von dieser geteilten Basis jeweils eine eigene Vision gelungener demokratischer Politik entwickeln. Im Zentrum ihrer Auffassungsunterschiede steht die Bedeutung politischer Konflikte. Konkret geht es um die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit, sie entweder in vernünftigen Konsens aufzulösen oder aber als Meinungsverschiedenheit im kultivierten Dissens auszutragen. Erstere Auffassung verkörpern deliberative Demokratietheorien. Sie akzeptieren zwar, dass die liberale Demokratie grundsätzlich

von widerstreitenden individuellen Interessen geprägt ist und teilen das Ziel, diese in möglichst faire Ergebnisse zu übersetzen. Sie betonen jedoch die Bedeutung von prozeduralen Sicherungen bzw. »Interessensfiltern«. Im Rahmen des vernunftorientierten, öffentlichen Austauschs von Argumenten (*Deliberation*) soll ein Ausgleich zwischen den scheinbar unversöhnlichen Interessengegensätzen erreicht und die Perspektiven der einzelnen politischen Subjekte zugunsten einer stärker gemeinschaftsorientierten Perspektive erweitert werden. Je nachdem, ob sich solche deliberativen Verfahren tendenziell stärker auf die Errichtung von Institutionen beziehen oder aber auf politische Entscheidungen allgemein, kann man von *strukturellen* und *substantziellen* Theorien deliberativen Demokratie sprechen.

2.1.1 Kritik an deliberativen Modellen

Ein Beispiel für einen eher strukturellen Ansatz, der sich auf *Prinzipien* der Gerechtigkeit bezieht, die die Strukturen einer Gesellschaft bestimmen, findet sich in der politischen Philosophie John Rawls. Er knüpft an die neuzeitliche Vertragstheorie bzw. den Kontraktualismus an und schlägt ein Gedankenexperiment vor, das uns einlädt, hinter den »Schleier der Unwissenheit«⁴ (*»veil of ignorance«*) zurückzutreten. Damit ist die bewusste Ausklammerung all dessen gemeint, was uns zu Individuen mit bestimmten Eigenschaften (Geschlecht, Alter, Herkunft, Talente, Reichtum, Gesundheitszustand, eigene Konzeption des Guten) macht, die wiederum zu unseren unterschiedlichen Interessen führen. Das »Selbstinteresse« wird unter diesem »Schleier« aufgebrochen, weil im vorgestellten Zustand des

Nichtwissens die Identität des Selbst in entscheidenden Hinsichten fraglich wird. Rawls geht nun davon aus, dass die Ausblendung individueller Eigenschaften zu einer Übereinkunft (Vertrag) in unseren Interessen führen muss, und zwar dann, wenn wir ohne zu wissen, wer wir in dieser Gesellschaft sein würden, die Grundordnung einer fairen Gesellschaft festlegen müssten. Würden wir, ohne dessen sicher sein zu können, zu den Begüterten zu zählen, die Interessen der Unterprivilegierten nicht zumindest ansatzweise in unseren Präferenzhorizont einbeziehen? Und würden wir, ohne dessen sicher sein zu können, mit der jeweiligen »richtigen« Hautfarbe geboren zu werden, rassistische Dünkel nicht von Anfang an abgelegt haben? Rawls schreibt:

»Rassen- und Geschlechtsdiskriminierung setzen [...] notwendig voraus, daß einige eine bevorzugte Stellung im Gesellschaftssystem innehaben [...]. Vom Standpunkt der gleichgestellten Menschen in einer fairen Ausgangssituation [des Nichtwissens] aus sind die Grundsätze ausdrücklicher Rassenlehren nicht nur ungerecht, sondern unvernünftig.«⁵

Weitreichender und damit substanzieller ist die Funktion konsensorientierter Deliberation im Denken von Jürgen Habermas. Er stellt mit seinem *Diskursprinzip* (D) an alle moralischen und rechtlichen Normen die Anforderung, dass »alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten«⁶. Dieses diskurstheoretische deliberative Verfahren dient Habermas auch als Legitimitätsmaßstab für politische Entscheidun-