

Das Ende der Geschichte
Integrität der Demokratie
Gerhard Förster
(PH20-01)

Vorwort

In www.integrity-art.de habe ich eine lange ‚Reise‘ in die Frage angetreten, ob und inwieweit Integrität gemäß Jensen eine signifikante Rolle in der ökonomischen Theorie und der liberalen Marktwirtschaft in der Realität spielt resp. spielen sollte. Im vorliegenden Papier soll das Thema soweit wie möglich als vorläufig beendet angesehen werden. Dazu soll Integrität weg vom Individuum, über das Wirtschaftssystem hinaus auf die demokratische Ebene gehoben werden. Die These lautet: Wenn die These von Jensen: „Integrity. Without it Nothing Works.“ auch für die Demokratie gilt, kann postuliert werden, dass die Demokratie mit Integrität im Sinne von Fukuyama (1990) als das Ende der Geschichte zu bezeichnen ist. Dies sind die nachfolgenden Überlegungen.

Einführung

Die liberale Demokratie als Gesellschafts-System muss gut und richtig funktionieren, damit sie bei der betroffenen Bürgern eine hohe Legitimität nach Lambs aufweist. Nach Jensen gilt: ‚Integrity. Without it Nothing Works.‘ Danach muss eine liberale Demokratie Integrität nach Jensen haben, damit sie nach Lambs eine hohe Legitimität hat.

Neuere Literatur über Demokratie konstatiert ein „Verfall“ der liberalen Demokratien. Dabei werden eine Vielzahl unterschiedlicher Faktoren dafür verantwortlich gemacht, wobei jedoch sowohl Digitalisierung, Globalisierung als auch Neoliberalisierung resp. Libertarisierung gemeinhin als zentrale Verursacher des Verfalls der Legitimität der liberalen Demokratien ausgemacht werden. Drei Werke sollen nachfolgend darauf hin betrachtet werden, ob und inwieweit Integrität im Sinne von Jensen Ursache als auch Lösung des Problems des Verfalls der Legitimität der liberalen Demokratien ist und sein kann.

1. Nida-Rümelin: Die gefährdete Rationalität der Demokratie

Nicht ohne einen Seitenhieb gegen Fukuyama’s ‚Ende der Geschichte‘ beschreibt Nida-Rümelin einen massiven Verfall der Legitimität der liberalen Demokratie aus Gründen Gesellschafts-interner Spaltung zwischen Unten und Oben, Ermüdung der Integrations-Bereitschaft Gesellschafts-externer Migration und Aufstieg und Fall liberaler Demokratien in Asien, Südamerika und auch Osteuropa. Damit aber, so die Ironie, ist er 2020 wieder in guter Gesellschaft mit Fukuyama’s ‚Identität. Wie der Verlust der Würde die Demokratie gefährdet‘.

Für die **Gesellschafts-internen Gründe** nennt Nida-Rümelin den Brexit in UK. „Das Beunruhigende ist, dass alle Mechanismen, die ein gewisses Maß an öffentlicher Vernunft sichern sollten, in diesem Fall versagten. ... Eine Erklärung für dieses ungewöhnliche Phänomen ist, dass es sich nur in zweiter Linie um eine politische Sachfrage handelte, sondern vielmehr darum, dass sich zum ersten Mal seit Langem die Provinz gegen die Metropole, die einfachen Leute gegen die Eliten durchgesetzt hatten.“ (S. 27f)

Diese Spaltung der Gesellschaft führte auch zu einer architektonischen Verschiebung zwischen den Volksparteien, wovon dann vor allem rechtsextreme politische Richtungen profitierten. Resultat ist eine Demokratiekrise, „die als die interne Dimension einer erodierenden Liberalen Weltordnung verstanden werden kann.“ (S. 28)

Ergänzt werden diese Kräfte durch die **Probleme der Migration als eine Folge der Globalisierung** zugunsten der Industrieländer und zu Lasten der Entwicklungsländer. Zwar sind vor allem die Europäischen Staaten für Migration offen, jedoch ist die Demokratie nicht so in sich gestärkt, dass keine Integrations-Erschöpfung zu beobachten ist. „Die erschöpfte Integrationskraft der liberalen westlichen Gesellschaften hat eine kulturelle, aber vor allem auch eine soziale Dimension.“ (S. 34) Wenn dabei aber unterschiedliche Kulturen, die sich nur schwer oder gar nicht harmonisieren lassen, aufeinander prallen, steht die liberale Demokratie vor unlösbaren Aufgaben. „Wenn sich die Hoffnung zerschlägt, dass die Anpassung an die kulturellen Praktiken der aufnehmenden Gesellschaft ausreicht, um eine geteilte Alltagskultur und den normativen Grundkonsens der Gleichberechtigung zu realisieren, dann erodiert die liberale Ordnung von innen heraus. Wenn die Zahlen groß genug sind, handelt es sich nicht mehr um marginale Phänomene, sondern um eine Veränderung der kulturellen Verfasstheit der Gesellschaft als Ganze.“ (S. 35)

Was zwischen 1990 und heute sich ereignet hat in der liberalen demokratischen Ordnungen in der Welt, kann auch als ‚self-fulfilling prophecy‘ bezeichnet werden: **Sieg und Verfall der liberalen Weltordnung**. Die Euphorie über den Sieg der liberalen Demokratie über den Kommunismus in seinen unterschiedlichen Formen bekam sofort einen Dämpfer, denn das Ergebnis von 1990 war auch, dass es nun nur noch eine Weltmacht gab. „In der Wahrnehmung der ersten Jahre war eine einzige Supermacht nach dem Sieg im Kalten Krieg übrig geblieben, nämlich die USA, die nun in der Lage war, die Welt nach ihren Vorstellungen neu zu ordnen.“ (S. 38f) Eine Etablierung einer Demokratie von außen verbunden mit einer libertären Wirtschaftspolitik im Sinne der USA vor allem in Südamerika, Nordafrika und Naher Osten barg große Risiken, die beim Scheitern als Scheitern des liberalen Demokratie-Prinzips zugeschrieben wurde und wird. Damit aber verschwand die weltweite Überzeugung der Superiorität der liberalen Demokratie, wie sie 1990 existierte. „Man kann auch das zugespitzter formulieren: Der humanitäre Interventionismus des Westens ist, jedenfalls was die MENA-Region zwischen Libyen und Afghanistan angeht, auf der ganzen Linie gescheitert. Die Chance, liberale Werte in dieser Region zu etablieren, die in den 1950er und 1960er Jahren noch bestand, beschränkt sich unterdessen auf Länder wie Tunesien, vielleicht eines Tages auch wieder auf die Türkei. Kleine Pflänzchen der Hoffnung in einer Wüste des Fundamentalismus, Dschihadismus und Feudalismus. Die MENA-Region ist für die Liberale Weltordnung, was immer man im Detail darunter verstehen mag, auch aufgrund eigenen Verschuldens des Westens, auf absehbare Zeit verloren.“ (S. 44f)

Damit musste sich das liberale Demokratie-Konzept eingestehen, dass es nicht, wie 1990 angenommen, erfolgreich in allen Ländern des Erde etabliert werden konnte,

sondern dass es doch nicht so überzeugend wirkte, dass kein Widerstand mehr zu erwarten wäre. Der Lack, der 1990 auf dem Konzept lag, war zu beträchtlichen Teilen und ist bis heute vom liberalen Demokratie-Konzept, so wie es heute gelebt wird, ab.

Hinzu kam ein impliziter **Widerspruch im Konzept von liberaler nationaler Demokratie und globaler libertärer Wirtschaft**. Liberale Demokratie, wie wir sie kennen, ist untrennbar mit liberaler freier Marktwirtschaft, dem Kapitalismus, verbunden. Der Schluss, je erfolgreicher die Wirtschaft und je wohlhabender die Menschen, um so erfolgreicher die Demokratie, war und ist jedoch so uneingeschränkt nicht richtig, vor allem auch nicht in globaler Hinsicht. Das liberale Prinzip von ‚Freiheit und Gleichheit‘ der liberalen Demokratie ist in der Realität nicht deckungsgleich mit dem liberalen Prinzip von ‚Freiheit und Gleichheit‘ im Kapitalismus.

Dieser Widerspruch lässt sich auch durch den Widerspruch zwischen der individuellen Gestaltung des persönlichen Lebenslaufes und der kollektiven Gestaltung des gesellschaftlichen Systemlaufes. Dies gilt vor allem in Zeiten der wirtschaftlichen Globalisierung und des gesellschaftlichen Nationalismus. „Das programmatische Versagen der Liberalen Weltordnung besteht darin, diesen Widerspruch zwischen einer Globalisierung der Waren- und Dienstleistungsströme, zunehmend auch des Arbeitsmarktes, und der demokratischen Gestaltungskraft von Nationalstaaten kaum thematisiert, jedenfalls nicht in ein kohärentes Gesamtbild überführt zu haben. Der Washington Consensus beruht auf einer Agenda des Staatabbaus und stellt keinen Kompromiss zwischen diesen beiden konstitutiven Elementen der liberalen Weltordnung dar: Liberalität und demokratische Staatlichkeit. Man kann es auch anders, philosophischer, formulieren: Der im Liberalismus von Anbeginn angelegte Widerspruch zwischen der Befreiung des Individuums und der kollektiven Gestaltung der Lebensbedingungen bricht heute mit Macht auf. Die Befreiung des Einzelnen, einschließlich der einzelnen Produzenten auf globalen Märkten, gerät in Konflikt mit der Idee der demokratischen Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Kollektive und individuelle Autonomie treten auseinander und führen zu einer tiefen Krise der Demokratie.“ (S. 59f) Die Folge sind Nationalismen, Fundamentalismen und neue Autoritarismen, die die liberale Demokratie in ihren Grundfesten erschüttert.

Als **Zwischenergebnis** kann nach Nida-Rümelin postuliert werden, dass die Legitimität der liberalen Demokratie in der Welt, die 1990 auf ihrem Höhepunkt war, bis heute aus den oben genannten 4 Entwicklungsrichtungen massiv gesunken ist, da sie die hohen, mitunter auch falschen Erwartungen der Bürger der Länder der Welt enttäuscht zu haben scheint.

Nida-Rümelin sieht als Basis für die Rettung der Ehre der liberalen Demokratie eine **kosmopolitische Ordnung**. „Es lohnt sich jedoch, eine liberale Weltordnung zu verteidigen, die zu ihren Wurzeln zurückkehrt. Diese muss sich von Instrumentalisierungen durch wirtschaftliche und geostrategische Interessen lösen, um als normative Ordnung gegen die neuen Autoritarismen, Nationalismen und Fundamentalismen

bestehen zu können. Um uns terminologisch abzugrenzen, bezeichnen wir diese Alternative als eine kosmopolitische Ordnung.“ (S. 60f) Vermutlich handelt es sich um eine normative Ordnung für die Nationalstaaten, die im Zeichen der Globalisierung jedoch unabdingbar global abgestimmt sein muss. „Der Kosmopolitismus, für den ich plädiere, versteht sich nicht als Programm des Staatsabbaus unter der Ägide des globalisierten Finanzkapitalismus. Seine zentrale Idee ist die einer globalen Rechtsordnung. Diese beruht auf den ethischen Prinzipien der gleichen individuellen menschlichen Würde, des gleichen Respekts und der gleichen Anerkennung. Menschlichen Individuen kommen gleiche fundamentale Rechte, Grund- oder Menschenrechte, zu, unabhängig von Hautfarbe, Herkunft, Religion etc. Die globale Rechtsordnung bindet alle Staatlichkeit, unabhängig von ihrem jeweiligen Umgriff (als Stadtstaat, als Regionalstaat, als Nationalstaat bis zu transnationaler Staatlichkeit, wie etwa der Europäischen Union). Die kosmopolitische Rechtsordnung stützt sich auf den normativen Konsens der Menschenrechte, der menschlichen Erkenntnis, dass Menschen unveräußerliche Rechte haben.“ (S. 63)

Dass es sich bei der kosmopolitischen Ordnung nicht um eine Weltdemokratie resp. einer Weltregierung handelt, nicht handeln kann und auch nicht handeln muss, betont Nida-Rümelin ausdrücklich. „Die kosmopolitische komplementäre Staatlichkeit schafft die rechtlichen und sozialen Bedingungen dafür, dass Menschen Autorinnen und Autoren ihres Lebens sein können. Sie dehnt die Idee der Demokratie auf die Weltgesellschaft aus, ohne die einzelstaatliche Demokratie ersetzen zu können oder zu wollen.“ (S. 70) Die kosmopolitische Ordnung ist demnach nur in Zusammenarbeit mit den innerstaatlichen liberalen demokratischen Ordnungen funktional und vice versa.

Kollektive Rationalität. Eine klare Aussage trifft Nida-Rümelin bezüglich der Frage, ob Demokratie gleichzusetzen ist mit dem Willen der Mehrheit der Bevölkerung, die ja ihr eigener „Herrscher“ ist. „Wir halten fest: Das Mehrheitsprinzip sichert unter bestimmten Bedingungen keine politische Legitimität. Unter Demokratie sollten wir jedoch eine Staatsform verstehen, die Legitimität sichert. Das Mehrheitsprinzip reicht also nicht aus, um Demokratie zu charakterisieren.“ (S. 74) Das dürfte heute gemeinhin akzeptiert zu sein, zumal es neben der einfachen Mehrheit (Bundestag) auch die qualifizierte Mehrheit (Verfassungsänderung) und die Einstimmigkeit (EU-Kommission, Rat) gibt.

Was aber ist dann das zu lösende Problem? „Entscheidend ist der Übergang von den Interessen der Bürgerinnen und Bürger auf der einen Seite zu den Entscheidungen der staatlichen Zentralinstanz auf der anderen. Es geht um die Sicherung der Rationalität des kollektiven Akteurs, beziehungsweise – allgemeiner formuliert – es geht um kollektive Rationalität. Diese, so können wir in erster Näherung sagen, ist dann gegeben, wenn die kollektiven Entscheidungen die individuellen Präferenzen der Mitglieder des Kollektivs in angemessener Weise repräsentieren. Zugleich aber muss sichergestellt sein, dass die kollektiven Entscheidungen in sich stimmig (oder kohärent) sind.“ (S. 83)

Wie aber kann eine kollektive Entscheidung alle individuellen Präferenzen der Bürger widerspiegeln? Hier kommt das sogenannte ‚**Condorcet Paradoxon**‘ oder in jüngerer Zeit das ‚**Arrow Paradoxon**‘ ins Spiel. Bei mehr als 2 Alternativen, die zur Wahl für mehr als 2 Entscheidungsträger anstehen, und deren Auswahl in mehreren Wahlvorgängen vorgenommen werden, ist eine kollektive Entscheidung nicht widerspruchsfrei möglich. „Wenn die Anzahl der Entscheidungsbeteiligten wächst, nimmt die Wahrscheinlichkeit einer solchen zyklischen kollektiven Präferenz zu, Gleiches gilt bei wachsender Anzahl von Alternativen. Je mehr Alternativen und je mehr Entscheidungsbeteiligte, desto wahrscheinlicher ist eine kollektive Ratlosigkeit, wenn man sich Auf Die Mehrheitswahlregel in der Abstimmung stützt. Individuen haben kohärente Präferenzen, entsprechend interpretieren wir zyklische Präferenzen als Ausdruck von Irrationalität. Es kann ja nicht sein, dass eine Person x besser findet als y und y besser als z, aber z wiederum besser findet als x. Diese sogenannte Transitivitätsbedingung ist ein fundamentales Postulat individueller und kollektiver Rationalität. Im Condorcet-Paradoxon ist diese Bedingung kollektiver Rationalität verletzt. Während die drei Fraktionen jeweils transitive Präferenzen über die drei Alternativen x, y und z haben, gilt dies nicht für den kollektiven Akteur, der seine Präferenzen aus jenen der Mitglieder der Versammlung allein durch Anwendung der Mehrheitswahlregel formt.“ (S. 85f)

Ist somit Demokratie überhaupt möglich? Die erste und wohl wichtigste Konsequenz ist, dass ein weitverbreitetes Demokratie-Ideal aus logischen Gründen scheitert. Demnach ist es am besten, wenn möglichst viele Personen über möglichst viele Alternativen in Mehrheitsentscheiden befinden könnten. Mit dem Condorcet-Paradoxon wissen wir, dass dieses Ideal nicht realisierbar ist.“ (S. 92) Wie aber funktioniert die parlamentarische Demokratie doch? Dazu ein Blick in den deutschen Bundestag. „Tatsächlich steht die durch den Koalitionsvertrag und die Wahl einer Kanzlerin gebildete Regierung der Opposition gegenüber. Die Abgeordneten der Regierungsfraktionen bilden, solange es nicht zu einer Regierungskrise kommt, einen Block, der einheitlich abstimmt, kritisiert von den Oppositionsabgeordneten unterschiedlicher Fraktionen, die zusammengenommen jedoch keine Mehrheit im Parlament bilden. Es gibt, außer in wenigen Ausnahmefällen, keine wechselnden Mehrheiten, es gibt nicht einmal die Möglichkeit, durch Aufstellung eines Gegenkandidaten bei der Kanzlerwahl Profil zu zeigen. Der Bundespräsident beauftragt eine Abgeordnete mit der Regierungsbildung, die nach Auffassung des Bundespräsidenten gute Chancen hat, eine Mehrheit im Parlament zu finden. Es bestehen nur zwei Entscheidungsoptionen: diesem Vorschlag zu folgen oder ihn abzulehnen.“ (S. 93f)

Obwohl dieses Verfahren das Arrow-Paradoxon vermeidet, ist aber eine Überführung der individuellen Präferenzen der Bürger zur Präferenz eines kollektiven Akteurs nicht widerspruchsfrei möglich. Wie aber funktioniert dann die Demokratie, in der die Bürger als Prinzipal und „Herrscher“ das Sagen haben? Eine Lösung liegt in der Philosophie des Gesellschaftsvertrages nach Rousseau: „Rousseau hat behauptet, dass er mit seinem Contract Social eine Antwort auf die Frage gibt, wie der Mensch seine ursprüngliche Freiheit zurückgewinnen kann, ohne in den Urzustand des frei umher-

schweifenden Waldmensch zurückzufallen. Die Antwort, die Rousseau in dieser kleinen Schrift gibt, von der er behauptet, sie sei nur der Nukleus einer größeren, unterdessen vernichteten gewesen, ist die Idee der Republik als sittliche Körperschaft. Die Menschen überwinden als *Citoyens* ihren eigeninteressierten, nur auf eigene Interessen gerichteten Standpunkt, indem sie über Gesetze, die alle binden, beraten. Die republikanische Versammlung ist so konzipiert, dass Eigeninteressen nur schwerlich eine Rolle spielen können, da es keine Möglichkeit gibt, diese durch Interessengruppen zu bündeln und gegen andere Interessenlagen durchzusetzen. Jeder Bürger ist in der Versammlung auf sich gestellt, es bleibt ihm gewissermaßen gar nichts anderes übrig, als Argumente vorzubringen, die von allen Interessenstandpunkten aus betrachtet überzeugen können, und das heißt: die sich am Gemeinwohl der Republik als ganzer orientieren.“ (S. 109)

Dieses Bild korrespondiert mit dem Konzept des Urzustands bei Rawls und auch bei Buchanan, nur dass hier der „Urzustand“ nicht einmal im Urzustand gilt, sondern permanent in der Versammlung der Rousseau'schen Republik. Dazu müssen aber die Bürger ihr Wort geben, dass sie sich in der Bürger-Versammlung in den Urzustand versetzen und so agieren, als ob sie im Urzustand wären. Der Citoyen ist somit nur dann Citoyen und nicht Bourgeois, wenn er Integrität hat. Somit geht es bei demokratischen kollektiven Entscheidungen gar nicht um die Repräsentation aller individuellen Bedürfnisse, sondern nur um Angelegenheiten der Gesellschaft als Ganzes. Jeder Bürger muss an die Gesellschaft denken und seine eigenen Interessen hinten an stellen. „Ich glaube, dass Rousseau in diesem Punkt recht hat: Das Politische ist durch Gemeinwohlorientierung konstituiert. Argumente, die nur auf partikuläre Interessen Bezug nehmen, sind keine politischen Argumente, sondern lediglich Hinweise auf eigene Interessenlagen. Sie benutzen gewissermaßen die Form eines politischen Arguments, ohne ein solches zu sein.“ (S. 109)

Nida-Rümelin geht noch einen Schritt weiter: „Der Rückfall auf den eigenen individuellen Interessenstandpunkt bedeutet den Ausstieg aus demokratischer Politik.“ (S. 111) Der Citoyen hält sein Wort als Citoyen nicht und wird zum reinen Bourgeois. Dagegen hilft nur, dass die Entscheidungsverfahren in der Versammlung der Citoyens diesen Rückfall verhindern. „Was im Einzelnen (d. A. in der Bürger-Versammlung) getan wird, muss nicht immer den Präferenzen jedes einzelnen Gruppenmitglieds (d. A. Bürgers) entsprechen, aber es entspricht einem Entscheidungsverfahren, auf das sich die Gruppe (d. A. die Bürger) geeinigt hat.“ (S. 113)

Es ist klar, „dass Demokratie bzw. kollektive Entscheidungen wesentlich auf einen **Konsens höhere Ordnung** beruhen, der sich auf Verfahren, die Art und Weise oder auf die Methode der kollektiven Entscheidungsfindung bezieht. Wenn es keinen Konsens über das kollektive Entscheidungsverfahren gibt, dann sollte es einen Konsens darüber geben, wie ein solcher Dissens zu beheben ist. Ohne einen Konsens höherer Ordnung, und sei es erst auf dritter oder höherer Stufe, gibt es keine kollektive Autonomie. Und da Demokratie hier als eine Form kollektiver Autonomie verstanden

wird, beruht sie auf einem Konsens höherer Ordnung. Ohne Konsens keine kollektive Autonomie, ohne kollektive Autonomie keine Demokratie. „ (S. 114f)

Damit kann in der Frage, ob und inwieweit Integrität in der Demokratie eine unabdingbare Rolle spielt, ein erstes Resultat festgestellt werden. Es ist der Konsens höherer Ordnung. Jeder Bürger als Citoyen gibt sein Wort, dass er auf jeden Fall den Konsens höherer Ordnung, also das Entscheidungsverfahren, einhält. Damit kann jeder Bürger sein Wort halten, da er auf Basis der individuellen Autonomie, die ihm die Demokratie gibt, auch hierbei herrscht Konsens, seine individuellen Präferenzen verfolgen und vertreten kann. Hat der Konsens höherer Ordnung in Form einer Verfassung Gesetzeskraft, kann der Bürger sein von ihm gegebenes Wort nicht ‚nicht halten‘ und somit auch nicht ‚ehren‘. Somit wirkt der gesetzeswirksame Konsens höherer Ordnung wie ein Integritätssubstitut, wenn der Konsens höherer Ordnung wirksam ausschließen kann, dass der Konsens höherer Ordnung nicht durch die Bürger aufgehoben werden kann. „Individuelle Autonomie und kollektive Autonomie manifestieren sich in der Demokratie durch einen Konsens höherer Ordnung.“ (S. 123) Es zeigt sich im Contract Social von Rousseau: „Der Bourgeois hat seine eigenen Interessen als Eigentümer, als Konsument, als Produzent vor Augen, während der Citoyen über Gesetze berät und entscheidet, die dem Gemeinwohl zu dienen haben. Rousseau war der Auffassung, dass unter günstigen kulturellen und politischen Bedingungen jede Person in der Lage ist, beide Rollen auszufüllen. Der Citoyen gibt die Regeln vor, die der Bourgeois in Verfolgung seiner Eigeninteressen zu beachten hat. Die von Rousseau geforderte vollkommene Selbstentäußerung des Einzelnen betrifft den Bourgeois, den Untertan, nicht den Citoyen, der als Teil der gesetzgebenden Körperschaft souverän ist.“ (S. 79)

Und hier noch einmal die Brücke zu Kant. Der Citoyen ist der Homo Sapiens, der Vernunftmensch, der durch seine Vernunft Integrität hat und damit dem Gemeinwohl dient. Der Bourgeois dagegen ist der Homo Oeconomicus, der unter Nutzung seines Verstandes lediglich seine individuellen Neigungen befriedigt.

Obwohl durch den Konsens höherer Ordnung Demokratie trotz Arrow-Paradoxon funktioniert, muss ein **Konflikt zwischen kollektiver Autonomie und individueller Autonomie** konstatiert werden, die durch den Konsens höherer Ordnung nicht per se behoben ist. Für die individuelle Autonomie gilt: „Liberale Rechtsordnungen räumen jedem Individuum die Möglichkeit ein, in bestimmten Bereichen eigenständig, ohne Rücksicht auf die Präferenzen anderer zu entscheiden.“ (S. 128) Für die kollektive Autonomie gilt: „Die Wohlfahrt wird gesteigert, wenn ein Zustand realisiert wird, der von allen Beteiligten präferiert wird. Der überraschende Inhalt des (d. A. **Sen-**) **Theorems** ist, dass sich beide Prinzipien nicht simultan erfüllen lassen. Damit markiert es auch einen grundsätzlichen Konflikt zwischen Liberalismus (d. A. kollektive Autonomie) und Utilitarismus (d. A. individuelle Autonomie).“ (S. 128) Die Konsequenz ist, dass der Konsens höherer Ordnung, der unabdingbar für die Demokratie ist, nur zustande kommt, wenn dieser Konflikt durch den Konsens höherer Ordnung gelöst wird. „Die Zustimmung zu einer politischen Ordnung werden Freie und Gleiche nur

dann geben, wenn ihre individuelle Autonomie gesichert ist. Sie werden daher auf die Etablierung einer verlässlichen Rechtsordnung bestehen, die im Zweifelsfall selbst dann die individuelle Autonomie jeder einzelnen Person sichert, wenn dies im konkreten Einzelfall nicht im kollektiven Interesse ist. ... Eine demokratische Ordnung ist nur dann legitim, wenn in ihr die Individualrechte aller garantiert sind. Kollektive Autonomie darf nicht in einen Gegensatz zu individueller Autonomie geraten.“ (S. 131)

Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Frage der Integrität in der Demokratie. Neben der oben erkannten Integrität im Konsens höherer Ordnung, wozu jeder Citoyen sein Wort gibt, dem Konsens zu folgen, oder anders gesagt, die Verfassung zu akzeptieren und ihr gemäß sich zu verhalten, benötigt die Demokratie noch an zwei weiteren Stellen Integrität. Der Konsens höherer Ordnung, also die geschriebene Verfassung mit Gesetzeskraft in sich konstitutionell sicherstellen, dass sie nicht ohne Not aus kollektivem Interesse die individuelle Autonomie zerstören darf und tut. Nur dann hat die Verfassung, der Konsens höherer Ordnung, nach Jensen eine System-Integrität, was auch bedeutet, dass die Forderung nach Achtung der individuellen Autonomie nicht nur in der Verfassung geschrieben ist, sondern dass auch dieses Prinzip in der Anwendung der Verfassung stets eingehalten wird, also die Verfassung nicht missbraucht wird. Zum zweiten gilt: Auch wenn der Citoyen sein Wort gibt und hält, dass er den Konsens höherer Ordnung, also das Gemeinwohl achtet, ist es möglich, dass das Verhalten des Citoyens als Bourgeois die Gemeinschaft schädigt. In der Ökonomie spricht man von externen Effekten resp. von Beschädigung von Commons. Auch hier muss jeder Citoyen als Bourgeois sein Wort geben, dass er das Gemeinwohl, den anderen Bürger und die Commons nicht ohne deren Einwilligung beschädigt. Hier gilt sogar das Prinzip, wonach bei Bruch des gegebenen Wortes der Bourgeois für den Schaden aufkommen soll, um seine Integrität zu behalten, er also sein gebrochenes Wort ehrt, um Integrität zu behalten.

Dem Konsens in der Demokratie ordnet Nida-Rümelin eine außerordentliche Bedeutung zu. Es geht um die **Freiheit und Gleichheit aller Menschen der Gesellschaft**. „Unser Verständnis von individueller Autonomie ist dabei nichts anderes als eine bestimmte Lesart der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, die von den modernen politischen Theoretikern, beginnend mit Thomas Hobbes, postuliert wurde. Es ist die Idee, dass Menschen gleichermaßen befähigt und berechtigt sind, ein Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben, verbunden mit der Forderung, jedem menschlichen Individuum den notwendigen Respekt entgegenzubringen, damit sich diese Fähigkeit entfalten kann und das individuelle Recht auf Selbstbestimmung nicht verletzt wird. ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar (GG Art. 1) meint nichts anderes als: Niemand darf einem menschlichen Individuum den Respekt versagen, insbesondere darf kein Individuum in seiner Selbstachtung existenziell beschädigt werden, weil dies hieße, dass sich die Fähigkeit zu selbstbestimmtem Leben und Handeln nicht entfalten könnte und damit das je individuelle Recht auf Selbstbestimmung verletzt würde.“ (S. 132f) Damit ist aber implizit verbunden, dass Jedes Individuum, das das Recht auf Freiheit und Gleichheit in Anspruch nimmt, auch sein Wort gibt und hält,

dass er dieses Recht jedem seiner Mitbürger ebenfalls zugesteht und akzeptiert, also Integrität hinsichtlich Freiheit und Gleichheit hat.

Wie aber ist es möglich, das Prinzip von Freiheit und Gleichheit in der Gesellschaft zu etablieren, wenn die Menschheitsgeschichte geprägt ist von Unfreiheit und Ungleichheit? „Wenn also die normative Prämisse der Demokratie, die der gleichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, nicht auf Erfahrung beruht, dann stellt sich dennoch die Frage: Welche empirischen Bedingungen müssen erfüllt sein, um eine Politik der gleichen individuellen Würde praktizieren zu können?“ (S. 134f) Es muss in der demokratischen Gesellschaft, quasi als Bestandteil des Konsenses höherer Ordnung, also in der rechtswirksamen Verfassung, ein Konsens darüber bestehen. „Es kann keine stabile demokratische Ordnung geben ohne einen normativen Minimalkonsens, in dessen Zentrum das wechselseitige Verständnis als Freie und Gleiche steht. Dieser Minimalkonsens formt nicht nur die Verfassung und die Rechtsordnung, die Institutionen der Demokratie, sondern muss auch die zivilgesellschaftliche Praxis prägen. ... Ohne wechselseitige Anerkennung von Gleichheit und Freiheit keine Demokratie als Staatsform. ... Konsens stiftet Legitimität.“ (S. 136f) Der normative Konsens steht nicht nur in der Verfassung, sondern er dehnt sich auf den alltäglichen Umgang der Bürgerinnen und Bürger miteinander aus, er hat eine lebensweltliche Dimension. Es ist die Basis-Integrität der demokratischen Gesellschaft.

Damit aber ist noch keine Vollständigkeit der lebensweltlichen Verfasstheit der demokratischen Gesellschaft erreicht. Was passiert bei Dissens, wenn es keinen Konsens gibt? **Der Konsens kann den Dissens nicht überwinden, aber auf Basis des Konsenses wird der Dissens zivilisiert.** „Die Demokratie lebt also vom Konflikt, der Konsens bezieht sich auf die Grundnormen der Gleichheit und Freiheit sowie den Realitätsbezug. Erst der Konflikt, zumal zwischen politischen Kräften, die für sich in Anspruch nehmen, die Politik eines Landes gestalten zu können, ermöglicht demokratische Kontrolle. Der für eine demokratische Ordnung konstitutive Konsens erlaubt erst den für eine demokratische Ordnung, speziell für die Kontrolle der Regierenden durch die Bürgerinnen und Bürger, notwendigen Konflikt. Der normative Grundkonsens stiftet die Legitimität in der Demokratie und erlaubt das Austragen politischer Konflikte. Diese werden nicht durch Konsense beerdigt, sondern zivilisiert.“ (S. 148f)

Man kann diese Argumentation von Nida-Rümelin ergänzen durch zwei Argumente: Popper spricht davon, dass der einzige Sinn der Demokratie darin bestehe, dass der Machtwechsel unblutig verlaufen würde. Ohne dies wörtlich zu nehmen bedeutet dies, dass letztendlich die Bürger entscheiden können, welche Seite eines Konfliktes sich durchsetzen sollte, ohne dass es gleich um Leben und Tod gehen müsste. J.S. Mill hat in seiner ‚Über Freiheit‘ ein Bild der Meinungsfreiheit in der Demokratie skizziert. Danach hat Jeder das Recht, seine Meinung frei zu äußern. Um jedoch von diesem Recht ernsthaft Gebrauch machen zu können und zu dürfen, muss er auch eine Pflicht eingehen, nämlich sich auch ernsthaft die gegenseitigen Meinung anzuhören und im Fall, dass dabei die gegenseitige Meinung superior erscheint, seine eigene Meinung aufzugeben und die gegenseitige Meinung anzunehmen, zumindest

aufeinander zuzugehen. Dies ist aber nur möglich, um wieder zu Nida-Rümelin zu kommen, wenn die Bürger im Konsens höherer Ordnung grundsätzlich eng beieinander stehen, es also nicht um Leben und Tod geht, sondern nur um in ihrer Bedeutung begrenzte Auseinandersetzungen geht, wo man sich einigen kann, ohne sich und seine Würde aufgeben zu müssen. Der Dissens darf also nicht den Konsens höherer Ordnung zerstören. Auch für dieses sinnvolle Verfahren bei Dissens muss jeder Bürger Integrität haben.

Ein weiteres Problem, mit dem aber rein formal nur schwer beizukommen ist, wird als das ‚**Gibbard-Theorem**‘ diskutiert. Danach können die Beteiligten in einem eher komplexen Abstimmungsprozess taktisch und strategisch vorgehen, eben wie ein Homo Oeconomicus, um dadurch zu erreichen, dass ihre Präferenzen sich durchsetzen, auch wenn die Struktur der Präferenzen aller Beteiligten dem widersprechen würde. „Wenn die ökonomische Theorie recht hat und rationale Individuen immer so handeln, dass sie ihre Präferenzen optimal erfüllen, und wenn wir zusätzlich annehmen, dass Menschen bei der Verfolgung ihrer Interessen die zu erwartenden Ergebnisse der Interessenverfolgung anderer berücksichtigen, wenn sie sich also in die anderen Personen hineinversetzen und entsprechend ihre Strategie anpassen, dann stehen wir vor einem weiteren fundamentalen Problem kollektiver Entscheidungsfindung, der Strategie- und Manipulationsanfälligkeit.“ (S. 152) Ein Schnellschuss könnte lauten: Nicht nur das Arrow-Paradoxon zeigt, dass Demokratie nicht funktionieren kann, sondern auch das Gibbard-Theorem.

Was hilft da raus? Einmal Rousseau: „Er hat großen Wert darauf gelegt, dass in der Versammlung nicht die Bourgeois, sondern die Citoyens entscheiden. Die Citoyens orientieren sich in ihren Entscheidungen über Gesetzesentwürfe am Gemeinwohl (volonté générale) und nicht an ihren Privatinteressen. Sie werden daher auch nicht strategisch wählen, sondern sich die Argumente für und wider einen Gesetzesvorschlag anhören, eigene Argumente vorbringen und am Ende so abstimmen, wie sie es zuvor in der Verhandlung begründet haben.“ (S. 153) Zum Zweiten ein deliberatives Element. Es ist die Fähigkeit und Bereitschaft, in der Versammlung und gegenüber den Bürgern eine Bedächtigkeit, begründete Überlegungen und konstruktive Beratungen zu nutzen, um ohne offensichtliche strategische und taktische Manipulationen zu einem glaubwürdigen Ergebnis der Dissens-Situation zu kommen. „Es ist das deliberative Element der Demokratie, das eine Antwort auf die Herausforderungen des Gibbard-Theorems bereithält. Deliberation zwingt die Akteure zum einen, ihre jeweiligen politischen Ziele und Projekte in einen kohärenten Zusammenhang zu stellen, der öffentlich begründbar ist, und blockiert zum anderen Differenzen zwischen dem öffentlich Begründeten und dem dann in der politischen Entscheidung Gewählten. ... Die Antwort auf das Gibbard-Theorem ist eine deliberativ verfasste Demokratie.“ (S. 155f) Diese von allen Citoyens zu fordernde Deliberation ist unabdingbar und ist ein weiterer Kern der Integrität der Citoyens.

Das Problem der Integrität in der Demokratie soweit ist, dass der Citoyen, wenn er sein Wort bricht, er sein Wort nicht ehren kann, also für den Schaden, den er durch

seinen Wortbruch erzeugt, nicht aufkommen kann und muss. Damit aber ist diese Integrität in der Demokratie die Erklärung dafür, dass ‚die Demokratie auf Grundlagen fußt, die sie selbst nicht herstellen kann‘, wie ein berühmtes Zitat lautet. Dies hat schon Rousseau gesehen, als er von sich als Citoyen sagt: „Ich bin als Bürger eines freien Staates geboren und Glied des Souveräns, und so schwach auch der Einfluss meiner Stimme auf die öffentlichen Angelegenheiten sein mag – mein Stimmrecht genügt, mit die Pflicht aufzuerlegen, mich darin zu unterrichten.“ (‚Vom Gesellschaftsvertrag‘, Erstes Buch, S. 5) Es geht um die Pflicht, als Citoyen das Richtige in Bezug auf die Demokratie und in Bezug auf die Rolle eines jeden Citoyens zu tun. Eben die **Integrität im Handeln als Citoyen** zu haben. Oder wie Jensen sagt: „Integrity. Without it Nothing Works“. Auch nicht Demokratie.

Damit sind **6 typische Integritäts-Situationen in der Demokratie** erkannt, in denen nur eine spezifische Integrität der Systeme, der Citoyens und der Bourgeois erforderlich sind, um Demokratie funktionsfähig zu machen. Es sind:

1. Integrität im Konsens höherer Ordnung: Trennung von Citoyen und Bourgeois.
2. System-Integrität, dass kollektive Autonomie der Citoyen nicht die individuelle Autonomie der Bourgeois zerstört.
3. Inverse System-Integrität, dass die individuelle Autonomie der Bourgeois nicht die kollektive Autonomie der Citoyen (Commons) und nicht die individuelle Autonomie anderer Bourgeois (externe Effekte) schwächt.
4. Würde-Integrität: Recht und Pflicht jedes Bürgers nach Freiheit und Gleichheit und damit der unantastbare Würde eines Jeden einzelnen Bürgers der Gesellschaft.
5. Dissens-Integrität: Dissens zwischen Citoyens im Rahmen des Konsenses höherer Ordnung zu lösen.
6. Deliberation-Integrität: Schutz der Citoyens vor Manipulation durch Bourgeois in ihrer Rolle des Citoyens.

Diese Integritäts-Typen sind Voraussetzung für die funktionierende Demokratie.

Nidda-Rümelin sieht **5 ideologische Bedrohungen der Demokratie**. Es stellt sich die Frage, welche ideologischen Bedrohungen der Demokratie sieht Nida-Rümelin und an welchen Stellen des Demokratie-Systems sie die unabdingbare Integrität schädigen resp. zerstören, so dass die Demokratie insgesamt gefährdet ist. Dies ist zu prüfen.

Folgende Angriffs-Ideologien gegen die Demokratie mit Integrität diskutiert Nida-Rümelin:

- I. Libertarismus
- II. Kommunismus
- III. Non-Egalitarismus
- IV. Multi-Kulturalismus
- V. Populismus

Zu I) Zum **Libertarismus** von v. Mises, Rothbard aber auch Nozick und Hoppe (siehe dazu auch die weltweit agierenden v. Mises-Institute) weisen keine der oben genannten Integritäts-Typen auf. Es gibt nicht den Konsens höherer Ordnung mit der Zuordnung des Bürgers als Citoyen und als Bourgeois. Es keine Citoyens gibt, gibt es auch kein System höherer Ordnung, das Freiheit und Gleichheit aller Bürger und somit deren unantastbare Würde sichert. Denn wer sollte dieses System etablieren und pflegen? Der Bourgeois sicher nicht, da er nur an seinen individuellen Präferenzen interessiert ist.

Zu II) „Der **Kommunismus** hat mit dem Libertarismus eines gemeinsam, nämlich die These der Unvereinbarkeit von Freiheit und Gleichheit.“ (S. 162f) Auch er erfüllt keine der unabdingbaren Integritäts-Typen. Interessant ist auch, was Nida-Rümelin nicht erwähnt, dass sich Libertarismus und Kommunismus einig sind in einer gemeinsamen „kommunistischen Fiktion“ (siehe dazu auch Förster, Die „kommunistische“ Fiktion des Libertarismus, WP19-03, 2019, auf integrity-art.de). Auch im Kommunismus gibt es nicht den Citoyen, so dass es auch keinen Konsens höherer Ordnung gibt, der als System erhalten werden muss. Wer soll dies aber tun, wenn es keine Citoyens gibt?

III) Der Angriff des **Non-Egalitarismus** auf die integere Demokratie ist weitaus subtiler als Libertarismus und Kommunismus. „Gleichheit als intrinsischer Wert aufzugeben und durch Solidarität zu ersetzen, hieße, zu einer karitativen Wertorientierung zurückzukehren und eine postmoderne Politik zu legitimieren, charakterisiert durch die Freiheit des Marktes einerseits und eine Solidarität andererseits, die ohne Verankerung in kollektive Identitäten ... nicht lebensfähig wäre. ... ohne Verbindung mit Gleichheit verkommt Solidarität zur Hilfe für die Ärmsten. Ohne den zweiten Grundwert der bürgerlichen Revolution (d. A. Gleichheit) bleibt das Marktkorrektiv des Mitleids als Grundlage staatlicher Armenhilfe und privaten karitativen Engagements. „ (S. 166) man kann sogar soweit gehen und den Non-Egalitarismus als Libertarismus + Armenhilfe zu definieren, damit der libertäre Spruch von Mises, „Freiheit bedeute, dass Jeder die Freiheit habe, zu arbeiten oder wegen Hungers zu sterben“ nicht so unmenschlich ankomme. Auch im Non-Egalitarismus gibt es nicht alle Bürger als alle Citoyens. Nicht jeder Bürger hat im Non-Egalitarismus Würde.

IV) Der **Multikulturalismus** zerstört den Konsens höherer Ordnung, den alle Citoyens einer Gesellschaft schaffen, damit Demokratie alle andere Integrität-Typen potentiell aufweisen kann, da der Multikulturalismus die einheitliche Gesellschaft aller Citoyens, die kollektive Autonomie, zerstört und in pluralistische Kollektive resp. Autonomien teilt. „Nicht die multikulturelle Verfasstheit demokratischer Gesellschaften, sondern die multikulturalistische Ideologie ist mit den normativen Prinzipien moderner Demokratien unvereinbar. Sie ist unvereinbar mit individueller Autonomie, sie zwingt die einzelne Person, sich über ihre Gemeinschaftszugehörigkeit als politischer Akteur zu definieren, sie fördert gruppeninternen Konformismus und verhindert eine geteilte politische Öffentlichkeit. Die für eine demokratische Ordnung so wesentliche kollektive Rationalität bedarf geteilter Normen und Werte sowie eines Konsenses höherer

Ordnung, der die demokratische Legitimation kollektiver Entscheidungen und staatlicher Institutionen sichert.“ (S.- 168) Damit aber weist der Multikulturalismus keinen einzigen gemeinsamen Integritäts-Typ auf und ist damit fast so schädlich wie Liberalismus und Kommunismus.

V) **Populismus** zeichnet sich folgendermaßen aus: „Für identitäre Bewegungen ist demokratische Bürgerschaft nicht institutionell und politisch verfasst, sondern wird mit der Volksgemeinschaft identifiziert, die möglichst unmittelbar ihren Willen in staatliches Handeln überführt. Die Repräsentation des Volkswillens wird über eine Führungsfigur möglich, die ihr Handeln als Ausdruck geteilter Identitäten präsentiert und auf rationale Begründungen verzichten kann. Dies ist die Form der identitären, der Volksdemokratie im eigentlichen Sinne.“ (S. 169) Ohne auf derzeitige populistische politische Bewegungen in Europa und der Welt im Einzelnen einzugehen, kann postuliert werden, dass der Populismus, ob von rechts oder von links, auf die Demokratie ebenso gefährlich wirkt, wie die anderen Bedrohungsszenarien.

Insgesamt kann postuliert werden, dass alle Bedrohungsszenarien eine gleich hohe Gefährdung der Demokratie darstellen, da sie keine Integrität des Demokratiesystems und keine der anderen Integritäts-Typen erfüllen. Demokratie ist ein einheitliches System der Gesellschaft und dieses System kann nicht geteilt werden. Es hat Integrität oder es sie nicht. Auch die Integrität der Demokratie kann nicht geteilt werden in ein bisschen Integrität oder in die komplette Integrität.

Ein nicht zu unterschätzendes Problem auch unter Annahme einer nationalen Demokratie mit Integrität liegt in der Globalisierung ganz allgemein. Ob dies internationale politische Verträge, die ökonomische Globalisierung, globale Commons, globale Migration und unterschiedliche Gesellschaftsordnungen global sind, es ist eine Herausforderung für jede integere Demokratie. Nidda-Rümelin spricht von dem Erfordernis einer **kosmopolitischen Ordnung**. „Der Kosmopolitismus, für den ich plädiere, versteht sich nicht als Programm des Staatsabbaus unter der Ägide des globalisierten Finanzkapitalismus. Seine zentrale Idee ist die einer globalen Rechtsordnung. Diese beruht auf den ethischen Prinzipien der gleichen individuellen menschlichen Würde, des gleichen Respekts und der gleichen Anerkennung. Menschlichen Individuen kommen gleiche fundamentale Rechte, Grund- oder Menschenrechte, zu, unabhängig von Hautfarbe, Herkunft, Religion etc. Die globale Rechtsordnung bindet alle Staatlichkeit, unabhängig von ihrem jeweiligen Umgriff (als Stadtstaat, als Regionalstaat, als Nationalstaat bis zu transnationaler Staatlichkeit, wie etwa der der Europäischen Union). Die kosmopolitische Rechtsordnung stützt sich auf den normativen Konsens der Menschenrechte, der moralischen Erkenntnis, dass Menschen unveräußerliche Rechte haben. (S. 63) „Die kosmopolitische Komplementäre Staatlichkeit ... dehnt die Idee der Demokratie auf die Weltgesellschaft aus, ohne die einzelstaatliche Demokratie ersetzen zu wollen oder zu können.“ (S. 70) Damit dies aber auch funktioniert, muss die kosmopolitische Ordnung vollständige Integrität haben. In die Rolle des nationalen Citoyens schlüpft nun jeder Nationalstaat. Da aber eine globale Gesetzesdurchsetzung nur schwer zu organisieren ist, benötigt eine kosmopolitische

Ordnung effiziente Integritätssubstitute, die heute, wie man an der UN oder in der EU sieht, noch nicht zur Verfügung stehen.

Es liegt also noch viel Arbeit am Aufbau der notwendigen Integrität für die Demokratie in der Welt, denn im Unterschied zu „gefährdete Rationalität der Demokratie“ müsste es „gefährdete Integrität der Demokratie“ heißen.

2. Fukuyama: Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet

Um was geht es Fukuyama, wenn er von **Identität und Würde** spricht? „Im vorliegenden Buch werde ich Identität in einem spezifischen Sinne verwenden, der uns zu verstehen hilft, weshalb sie für die gegenwärtige Politik so wichtig ist. Identität erwächst vor allem aus einer Unterscheidung zwischen dem wahren inneren Selbst und einer Außenwelt mit gesellschaftlichen Regeln und Normen, die den Wert oder die Würde des inneren Selbst nicht adäquat anerkennt. ... Das innere Selbst ist die Grundlage der menschlichen Würde, ... Letztlich ist es das innere Gefühl der Würde, das nach Anerkennung drängt. Es genügt nicht, dass ich über ein Selbstwertgefühl verfüge, wenn andere Menschen es nicht öffentlich anerkennen oder, schlimmer noch, wenn sie mich herabsetzen oder meine Existenz nicht zur Kenntnis nehmen. Selbstachtung geht aus der Achtung durch andere hervor. ... Die moderne Wirtschaftstheorie stützt sich auf die Annahme, dass Menschen rationale Individuen seien, die ausnahmslos ihre „Nützlichkeit“ –das heißt ihr materielles Wohlbefinden – maximieren wollen. ... Aber die menschliche Psyche ist viel komplexer, als es dieses recht naive Wirtschaftsmodell vermuten lässt.“ (S. 26ff)

Damit geht es Fukuyama um eine Gesellschaft, die nicht nur im Sinne des Utilitarismus aus dem Typus Homo Oeconomicus mit Neigung und Verstand besteht, wie der Libertarismus annimmt, sondern die eine Gesellschaft des Homo Sapiens im Sinne von Kants Kritik der reinen Vernunft mit Neigung, Verstand und Vernunft ist.

Fukuyama könnte nun für seine weiteren Überlegungen Kant heranziehen. Tut er aber nicht. Er bezieht sich lieber auf Platon und somit vor allem auf Sokrates. Es geht um den sogenannten ‚**dritten Teil der Seele**‘. Vielleicht weil das 3-Seelen-Modell näher an der Psychologie liegt, was mehr mit Würde und Identität zu tun hat, und weil Kants Dreiteilung in sinnliche Wahrnehmung, analytischen Verstand und dialektischer Vernunft näher an der Erkenntnistheorie liegt, was weniger mit Würde und Identität zu tun. Dies als reine Vermutung. Denn Achtung und Missachtung der Demokratie durch die Bürger hat sicherlich mehr mit Psychologie als mit Erkenntnistheorie zu tun.

Fukuyama stellt die Diskussion Sokrates mit Adeimantos und Glaukon, wie von Platon im ‚Staat‘ beschrieben, länger dar. Am Ende einigen sie sich, dass es neben der **Begierde** und der Vernunft (der Kant’sche **Verstand** und nicht zu verwechseln mit der Vernunft bei Kant) noch den Zorn gibt. Diesem sogenannten dritten Teil der Seele geben sie den Namen **Thymos**. Heute steht fest, dass jeder Homo Sapiens einen

Thymos hat. In Zeiten Sokrates hatten nur Krieger und Wächter einen Thymos. Krieger mussten über Zorn, Wut, Verzweiflung und Siegeslust und Zerstörungswillen in ihrem Thymos verfügen, um ihren Job gut machen zu können. Der Adel hatte nach Fukuyama Megalothymia, was heißt, dass sie sich erhaben über den anderen Menschen sahen. Ihr Thymos signalisierte ihnen, über den anderen Menschen zu stehen. Der Rest der Gesellschaft, die einfachen Händler und Bauern mit ihren Sklaven gingen nur ihren Tagesabläufen nach, indem sie Neigungen folgten und ihren Verstand dazu entsprechend nutzten.

Während **Megalothymia** bedeutet, dass sich Derjenige als anders und als überlegen resp. etwas Besonderes sieht, entspricht der Ausdruck **Isothymia** als ‚genauso gut‘ wie jeder andere. Heißt dies, dass die Menschen heute Isothymia besitzen und keine Megalothymia? Und wenn das so wäre, wäre dann nicht alles in Ordnung? „Doch die Sache ist etwas komplizierter. Die zeitgenössische Identitätspolitik wird dadurch angeheizt, dass früher randständige Gruppen nach Gleichheit streben. Allerdings kann dieses Bemühen schnell in ein Verlangen nach Anerkennung des Vorrangs der Gruppe umschlagen. ... Ein zusätzliches Problem der Isothymia ist der Umstand, dass manche menschlichen Aktivitäten zwangsläufig größeren Respekt nach sich ziehen als andere. Wer das bestreitet, leugnet die Möglichkeit menschlicher Glanzleistungen. ... Die Anerkennung allgemeiner Gleichwertigkeit würde bedeuten, den Wert von Menschen außer Acht zu lassen, die auf manche Weise tatsächlich überlegen sind. Isothymia verlangt, dass wir den grundsätzlich gleichen Wert unserer Mitmenschen akzeptieren. In demokratischen Gesellschaften bestehen wir darauf, dass „alle Menschen gleich geschaffen sind“, ... Thymos ist der Teil der Seele, der nach Anerkennung strebt. ... Während Thymos ein universaler Aspekt der menschlichen Natur ist, der stets existiert hat, stellt sich die Überzeugung, dass jeder von uns ein inneres, Respekt verdienendes Selbst besitzt und dass die Gesellschaft einen Fehler begeht, wenn sie diesen Umstand nicht anerkennt, als jüngeres Phänomen dar. Obwohl der Begriff der Identität im Thymos verwurzelt ist, trat er erst in der neueren Zeit hervor, als er mit der Vorstellung eines inneren und äußeren Selbst verknüpft wurde, verbunden mit der radikalen Meinung, dass das innere Selbst wertvoller als das äußere sei. Dies war das Ergebnis sowohl einer Umwälzung der Theorien über das Selbst als auch der Realität von Gesellschaften, die sich unter dem Druck des wirtschaftlichen und technischen Wandels rasch weiterentwickelten.“ (S. 40ff)

Damit ist die Basis geschaffen, um verstehen zu können, was eine Gesellschaft des Typus Homo Sapiens über die Gesellschaft des Typus Homo Oeconomicus hinausgehend vorantreibt. Und damit ist auch die Basis geschaffen für die Frage, was Demokratie als Gesellschaftssystem ist, was sie stärkt, was sie schwächt und was sie potentiell zerstören kann. Es ist der **Begriff der Identität basierend auf dem Thymos**. Daraus entsteht der **Begriff der Würde des Menschen**. „Der moderne Identitätsbegriff vereint drei unterschiedliche Phänomene. Der erste ist Thymos, ein universaler Aspekt der menschlichen Persönlichkeit, der sich nach Anerkennung sehnt. Das zweite ist die Trennung zwischen dem inneren und dem äußeren Selbst, verbunden mit der Priorisierung des inneren Selbst gegenüber der äußeren Gesell-

schaft. Diese Erscheinung bildet sich erst im frühneuzeitlichen Europa heraus. Das dritte ist ein sich entfaltender Begriff der Würde, nach dem Anerkennung nicht bloß einem engen Zirkel, sondern allen Menschen gebührt. Durch die Erweiterung und Universalisierung der Würde wird die private Suche nach dem Selbst zu einem politischen Projekt. Im westlichen politischen Denken fand diese Verlagerung in der Generation nach Rousseau statt, bewirkt durch die Philosophen Immanuel Kant und besonders Georg Wilhelm Friedrich Hegel.“ (S. 56) „In diesem Sinne glaubte Hegel, dass die Geschichte ein Ende gefunden habe: Sie kulminiere in der Idee der universalen Anerkennung, und durch spätere Ereignisse werde das Prinzip lediglich in die fernen Winkel der Erde getragen. Ein liberal-demokratisches, auf individuellen Rechten beruhendes System legt die Idee der gleichwertigen Würde gesetzlich nieder, indem es die Bürger als moralisch Handelnde anerkennt, die fähig sind, sich an ihrer eigenen Regierung zu beteiligen.“ (S. 59)

Dies brachte die Menschen in der bis dato nicht-demokratischen Welt dazu, aufzubegehren und für die Demokratie ihr Leben aufs Spiel zu setzen. Nur in der Demokratie sahen sie ihre Würde gewahrt. In der Verbindung von Identität und Würde des Homo Sapiens in Gesellschaft, angelegt im Thymos, ist somit eine potentielle „Maschine“ in der Gesellschaft angelegt worden, die zum Aufbau und zur Stabilisierung der Demokratie geeignet ist. Wie aber Fukuyama im Laufe seiner Überlegungen zeigt, kann diese „Maschine“ auch die Demokratie massiv gefährden, wenn sie nicht in der Lage ist, den Menschen ihre individuelle Würde zu erhalten. „Während des 19. Jahrhunderts ging das Verständnis der Würde also auseinander: einerseits in Richtung eines liberalen Individualismus, der in den politischen Rechten zeitgenössischer freiheitlicher Demokratien zum Ausdruck kommen sollte, sowie andererseits in Richtung kollektiver Identitäten, die sich entweder durch Nation oder Religion definieren ließen.“ (S. 116)

Dabei geht es um die **Identität des einzelnen Menschen** in der Gesellschaft und somit seine **individuelle Würde** oder um **verschiedene kollektive Identitäten** von Gruppen von Menschen, die ihre Identität und **Würde nur in der Gruppe** sehen und nicht als Individuum mit individueller Identität und Würde. Im einen Fall gibt es in der Gesellschaft verschiedene Identitäten jeweils gruppenbezogen und eine Würde, die nur in der Gruppe existiert, im anderen Fall gibt es nur einen Identitätstyp, nämlich die jeweils individuelle Identität des einzelnen Bürgers und die uneingeschränkte Würde des Einzelnen, auch wenn er nur ein minimaler Teil einer großen Gesellschaft ist. Der Eine fühlt sich somit nur in seiner Gruppe verstanden und lehnt die Gesellschaft ab, da sie ihn nicht akzeptiert bzw. ihn ungerecht behandelt, während der Andere sich in der ganzen Gesellschaft verstanden fühlt und somit die Gesellschaft akzeptiert, da sie ihn akzeptiert, ihm also seine Würde erhält.

Dies zeigt Fukuyama in seinem Kapitel 11, **Von Identität zu Identitäten**. „Gesellschaften haben die Pflicht, Minderheiten zu schützen, aber sie müssen auch gemeinsame Ziele mit Hilfe von Abwägungen und Konsens erreichen. ... Die Lösung liegt nicht darin, die Idee der Identität aufzugeben, da sie in unserer Zeit einen wesentli-

chen Teil des Bildes ausmacht, das die Menschen von sich selbst und ihrer Gesellschaft haben. Vielmehr gilt es, größere und einheitlichere nationale Identitäten zu definieren, welche die Mannigfaltigkeit liberaler demokratischer Gesellschaften berücksichtigen.“ (S. 150) Es geht um die Würde des Einzelnen und seine Identität als Citoyen in der Gesellschaft seines Landes, so dass er nicht sein Land gegen seine Gruppe tauschen muss, was den Zusammenhalt der Menschen des Landes zerstört. Eine Grundvoraussetzung für den Konsens höherer Ordnung der Citoyens des Landes nach Nida-Rümelin.

Was aber ist die „gesunde“ Würde und Identität? „Die nationale Identität beginnt mit der gemeinsamen Überzeugung, dass das politische System des Landes, sei es demokratisch oder nicht, legitim ist. Sie kann die Gestalt von formellen Gesetzen oder Institutionen annehmen, ... Daneben erstreckt sich die nationale Identität auf den Bereich der Kultur und der Werte. Sie besteht aus Geschichten, die sich Menschen übereinander erzählen, ... was erforderlich ist, um ein anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft zu sein.“ (S. 153) Dieser nationale Duktus, so wertvoll er ist für Identität und Würde, muss jedoch heute ergänzt werden, sonst ist er nicht vollständig und somit für die Zukunft wertlos. „In der zeitgenössischen Welt ist Vielfalt – auf der Grundlage von Rasse, Ethnizität, Religion, Gender, sexueller Orientierung und dergleichen – sowohl eine Tatsache als auch ein Wert. ... Vielfalt ist außerdem wesentlich für die Widerstandskraft.“ (S. 154) Fukuyama misst der nationale Identität einen hohen Wert für die Stabilität der Demokratie in einem Land.

„Aus politischer Sicht besteht die größte Herausforderung für die nationale Identität in der Immigration.“ (S. 159) Hier streiten sich die Geister. Globale Kosmopoliten fordern die Aufgabe der Nationalität und fordern breite transnationale Kennzeichnungen und Institutionen. Eher theoretisch wird mit der internationalen Menschenrechts-Gesetzgebung argumentiert, wonach liberale Demokratien sich auf die Prämisse universaler Gleichheit stützen sollten, die nicht an nationalen Grenzen beginnen und enden könnten. Manche sprechen sich sogar für ein universales Migrationsrecht aus. „Beide Argumente sind in gewissem Maße gültig, aber sie heben nicht die Notwendigkeit auf, eine internationale Ordnung auf der Basis von Nationalstaaten zu errichten und eine angemessene nationale Identität innerhalb jener Staaten zu finden. Der Gedanke, dass Staaten veraltet sind und durch internationale Organisationen ersetzt werden müssen, ist deshalb problematisch, weil niemand bisher eine gute Methode entdeckt hat, solche Körperschaften demokratisch zur Rechenschaft zu ziehen. Ihre Funktionsfähigkeit hängt von gemeinsamen Normen, Perspektiven und letztendlich Kulturen ab, die auf der Ebene eines Nationalstaates, nicht jedoch im internationalen Rahmen existieren können. Stattdessen sollte eine effektive internationale Zusammenarbeit zwischen bereits vorhandenen Staaten arrangiert werden.“ (S. 166)

Damit aber die internationale Kooperation zum Nutzen der gesamten heutigen und zukünftigen Menschheit gut und richtig funktioniert, müssen die nationalen Demokratien stabil sein, gut und richtig funktionieren, damit sie Legitimität haben. Dazu muss die nationale Identität der Bürger eines Landes stabil und vollständig sein, damit die

Bürger des Landes eine Würde besitzen, die sie dazu befähigt, als Citoyen ihre Gesellschaft zu erhalten und nicht zu zerstören. Im 14. Kapitel schreibt Fukuyama darüber, was zu tun sei, um dieses Ziel zu erreichen. Und für uns geht es hier darum, ob Fukuyama zusätzlich zu unseren oben diskutierten 6 Integritäts-Typen noch weitere Integritäts-Typen der Demokratie begründen kann.

Um es vorweg zu nehmen: Fukuyama diskutiert diese Frage politisch pragmatisch vor allem an den Beispielen der USA und der Europäischen Union, also den heute am weitesten entwickelten demokratischen Staaten, die nicht zuletzt durch die Migrationsdynamik in der Welt genau vor den Fragen nach einer stabilen nationalen Identität und einer individuellen Menschenwürde ihrer Bevölkerung und deshalb unter potentiellen Gefahren ihrer demokratischen Ordnung stehen. Dazu Zitate aus Fukuyama: „Es ist weder möglich noch wünschenswert, dass die Forderung nach Würde verschwindet.“ (S. 192) „Allerdings sind viele Bürger mit der Anerkennung als gleichwertige Mitglieder der Gattung Mensch nicht zufrieden. ... Zudem bedeutet das Leben in einer liberalen Demokratie nicht, dass man tatsächlich in gleichem Maße von der Regierung oder anderen Bürgern respektiert wird wie seine Mitbürger. ... Verwirrung hinsichtlich der Identität ist eine Begleiterscheinung des Lebens in der heutigen Welt.“ (S. 193)

„Viele zeitgenössische liberale Demokratien stehen vor einer immensen Herausforderung. Sie haben einen raschen wirtschaftlichen und sozialen Wandel durchgemacht und sind infolge der Globalisierung weitaus vielfältiger geworden. Dadurch ist das Verlangen nach Anerkennung bei Gruppen geweckt worden, die früher für die Mehrheitsgesellschaft unsichtbar waren. Solche Wünsche bewirken einen subjektiv empfundenen Statusverlust bei den von ihnen verdrängten Gruppierungen und lösen eine Politik des Unmuts und der Gegenreaktion aus. Der Rückzug beider Seiten in immer enger gefasste Identitäten bedroht die Möglichkeit gesamtgesellschaftlicher Erwägungen und des kollektiven Handelns. Eine so geartete Entwicklung führt unweigerlich zum Kollaps und zum Scheitern des Staates.“ (S. 194) Was hier im Kontext der Integrität der Demokratie zerstört wird, sind die Konsens-Integrität, wonach alle Bürger Citoyens und Bourgeois sind und als solche Identitäten anerkannt und in ihrer Würde erhalten bleiben. Im Vordergrund steht jedoch die Würde-Integrität, die verlangt, dass sowohl gleiche Freiheit im Grundsatz und freie Gleichheit im Grundsatz für alle Bürger gelten und von allen Bürgern anerkannt werden. Da aber, wie oben konstatiert, nur die Vollständigkeit der Demokratie-Integritäten die Demokratie erhält und legitim macht, genügt schon die spürbare Verletzung von Konsens-Integrität und Würde-Integrität, um die Demokratie zu gefährden.

Ergebnis

Es geht also nicht in erster Linie um Rationalität der Demokratie oder um Identität und Würde in der Demokratie, sondern es geht in erster Linie um die **Integrität der Demokratie**. Integrität, wie sie oben mit 6 unterschiedlichen Typen beschrieben ist:

1. Integrität im Konsens höherer Ordnung: Trennung von Citoyen und Bourgeois.
2. System-Integrität, dass kollektive Autonomie der Citoyen nicht die individuelle Autonomie der Bourgeois zerstört.
3. Inverse System-Integrität, dass die individuelle Autonomie der Bourgeois nicht die kollektive Autonomie der Citoyen (Commons) und nicht die individuelle Autonomie anderer Bourgeois (externe Effekte) schwächt.
4. Würde-Integrität: Recht und Pflicht jedes Bürgers nach Freiheit und Gleichheit und damit der unantastbare Würde eines Jeden einzelnen Bürgers der Gesellschaft.
5. Dissens-Integrität: Dissens zwischen Citoyens im Rahmen des Konsenses höherer Ordnung zu lösen.
6. Deliberation-Integrität: Schutz der Citoyens vor Manipulation durch Bourgeois in ihrer Rolle des Citoyens.

Diese Integritäts-Typen sind Voraussetzung für die funktionierende Demokratie. Eine funktionierende Demokratie bedeutet somit, dass aus heutiger Sicht auch im Sinne von Fukuyama (1990) das Ende der Geschichte erreicht ist, da wir uns heute kein besseres Gesellschaftssystem vorstellen können. Fukuyama hätte somit seine These vom Ende der Geschichte als Frage formulieren müssen, was er ja auch so gemeint hat, und mit der Bedingung von Integrität verknüpft als bedingte Behauptung formulieren können. **Demokratie mit Integrität ist das Ende der Geschichte.**

Nachtrag

Da aber gemäß Pistor (2021) das Privatrecht durch das öffentliche Recht zwar gesichert, aber nur in minimalem Umfang in seiner Funktion als öffentliches Integritäts-Substitut korrigiert werden kann, wird am Ende das Privatrecht vermutlich keine Integrität haben, da öffentliches Recht, zeitlich träge und inhaltlich weitmaschig, kein adäquates Integritäts-Substitut bei fehlender Integrität des zeitlich dynamischen und inhaltlich extrem feinmaschigen Privatrechts darstellt. Das öffentliche Rechts, also ganz allgemein die Verfassung eines Staates, kann also immer weniger die Rolle eines Integritäts-Substituts wahrnehmen. Dies führt aber zu einer immer geringeren Integrität der Gesellschaft, also auch der Demokratie. Es gibt danach keine Ende der Geschichte.

Und da gemäß Robé (2020) Privateigentum in den Händen globaler ‚Aktien‘-Gesellschaften den Eigentümern nahezu unbegrenzte Macht gibt, die durch nationales öffentliches Recht nicht wirksam begrenzt werden, vor allem globale ‚Corporations‘ ohne Haftung als globale juristische Personen, sind Nichteigentümer, also vor allem die Menschen außerhalb der Corporations als Nichteigentümer, angesichts

nicht-existierender globaler staatlicher Gewalt resp. globalen öffentlichen Rechts nicht durch ein globales Integritäts-Substitut schützbar gegen die Machtausübung des globalen Kapitals. Damit ist die These naheliegend, dass angesichts der heutigen Globalisierung des Privatrechts die Demokratie mit Marktwirtschaft und Privateigentum, die ja gemäß Fukuyama siegte und somit das Ende der Geschichte besiegelte, keine Integrität haben wird, **so dass das Ende der Geschichte offen ist und bleiben muss.**

Literatur

Fukuyama, F. (2012): The End of History and the Last Man, Penguin Books, 2012.

Fukuyama, F. (2019): Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet, Hamburg, 2019.

Nida-Rümelin, J. (2020): Die gefährdete Rationalität der Demokratie. Ein politischer Traktat, Hamburg, 2020.

Pistor, K. (2021): Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft, Berlin, 2021.

Robé, J.-P. (2020): Property, Power and Politics. Why we need to rethink the world power system, Bristol, 2020.