

Lars Lambrecht, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999.

**Demokratie** – 1. *Zum Begriff.* ‹Demokratie› (D.) bedeutet alltagssprachlich *Volksherrschaft* auf Basis der Gleichheit, meist übersetzt als Herrschaft der Mehrheit. Kaum ein anderer Terminus in der politischen Praxis der Neuzeit ist aber gleichermaßen so allgemein anerkannt wie umstritten und unklar.

Innerhalb der Wissenschaften – von der Geschichtswissenschaft über die Soziologie und Politologie bis zum Staatsrecht – bezeichnet ‹D.› in der Lehre von den Regierungs- bzw. Staatsformen zumeist formal die Beschlußfassung einer Bevölkerungsmehrheit, die sich in den durch allgemeine, freie, geheime und gleiche Wahlen bestimmten Repräsentanten und entsprechenden Institutionen darstellt. Doch auch diese formale Bestimmung repräsentiert keinen allgemeinen Konsens; dies ist freilich keine Erscheinung allein der zweiten Hälfte des 20. Jh. Der Sachverhalt ist zurückzuverfolgen bis zu A. de Tocqueville, einem der Begründer der modernen D.vorstellungen: «Es ist unser Gebrauch der Wörter ‹Demokratie› und ‹demokratische Regierung›, der zu größter Verwirrung führt. Solange diese Wörter nicht einvernehmlich klar definiert sind, leben die Menschen in einem unbehebba- ren Gedankenwirrwarr, sehr zum Vorteil von Demagogen und Despoten.»<sup>1</sup>

In der gesamten ‹klassischen› europäischen Geschichte der philosophischen Lehrmeinungen gibt es nicht eine Schrift, die ‹D.› in ihrem Titel führt. Erst in diesem Jh. scheint sich die Philosophie dem Problem der D. allmählich zu stellen, beginnend etwa mit J. Deweys *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (1927). Dem entspricht die kritische Feststellung, daß die «großen politischen Theorien der Vergangenheit (von Platon bis Hegel) [...] fast ausnahmslos Gegner der Demokratie» waren, und selbst die Ausnahmen wie «Locke und Montesquieu, die häufig als geistige Väter demokratischer Theorie zitiert werden, [...] weit davon entfernt [waren], unter ‹Demos› die Masse der Besitzlosen zu verstehen [und] das Volk mit der Gesamtheit seiner (volljährigen) Mitglieder gleichzusetzen».<sup>2</sup>

## 2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte

### 2.1 Urgesellschaftliche Voraussetzungen: ‹demos› (Mehrheit, Massen) und ‹Macht› (Souveränität, Autonomie, Freiheit)

Die antike griech. D. war nicht voraussetzungslos; doch um welche Art von Voraussetzungen es sich dabei handelt, ist strittig.<sup>3</sup> Problematisch ist jedenfalls die These Finleys: «Die Griechen und nur die Griechen haben die Demokratie entdeckt».<sup>4</sup> Eine Annäherung kann die sprachhistorische Untersuchung über das erste Aufkommen des Terminus ‹D.› leisten: Gemeinhin wird als früheste terminologische Nennung der sog.

pseudoxenophanische Text eines antidemokratischen Anonymus um 431 v.u.Z. angeführt, dem Hesiods Beschreibung um 430 folgt.<sup>5</sup> Es wird angenommen, daß es sich um einen Neologismus handelt, doch vor dem Wort hat D. existiert.<sup>6</sup> Die gesellschaftsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Entwicklung der D. bei den Griechen liegen zum einen in den vorausgegangenen Gesellschaftsordnungen: in den gentilgesellschaftlichen Phasen der Selbsthaftwerdung, in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, in ‹Land und Stadt›, im Übergang zur ‹klassischen› Antike, zum anderen in den Gegensätzen zu Asien. Die politischen Verfassungen dieser ‹archaischen› Gesellschaften können in gewisser Weise schon als ‹demokratisch› bezeichnet werden; mit Morgan, der allerdings den ‹politischen› Überbau der ‹Urgesellschaft› in Kategorien der Französischen Revolution faßt: «Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, obwohl nie so formuliert, waren die zentralen Prinzipien der gens» als der «Einheit eines Sozial- und Verwaltungssystems»<sup>7</sup> und als «fast universale Verfassungsform (*plan*) der alten asiatischen, europäischen, afrikanischen, amerikanischen und australischen Gesellschaft»<sup>8</sup>; dieser Typus war in allen seinen Organisationsstufen (*gens*, Phratie, Stamm) «wesentlich demokratisch»<sup>9</sup> (die Prinzipien faßte Morgan gar zu einem «jus gentilicum» zusammen<sup>10</sup>). Das D.- und Gleichheitsprinzip manifestierte sich darin, daß nicht nur die erwachsenen Mitglieder der Genti- lorganisationen als persönliche Freie mit persönlichen Rechten und Pflichten seit der vorherrschenden patriarchalischen Familialform einen männlichen Häuptling wählten und durch die praktizierte Möglichkeit seiner Absetzung die Obergewalt ihrer Organisation und das «Prinzip der Selbstregulierung» wahrten.<sup>11</sup> Am wichtigsten war die Ratsversammlung: Sie «war das charakteristische Merkmal der alten asiatischen, europäischen und amerikanischen Gesellschaft [...] Sie war sowohl das Instrument der Verwaltung als auch die höchste Autorität über die Gens [...] Gewöhnliche Aufgaben wurden von den Häuptlingen geregelt; aber das allgemein Interessierende war der Entscheidung der Ratsversammlung vorbehalten [...] Es war eine demokratische Versammlung, weil jedes erwachsene männliche und weibliche Mitglied bei allen vorgebrachten Fragen eine Stimme hatte. Sie wählte und setzte ihre Sachems und Häuptlinge ab, wählte ihre Glaubenshüter, verzieh oder rächte den Mord an einem Gentilmitglied und adoptierte Fremde in die Gens».<sup>12</sup>

Ähnlich verhält es sich mit dem Wortbestandteil ‹kratos› (‹Kraft, ‹Stärke› von Lebewesen und Sachen, übertragen: ‹Macht› und ‹oberste Gewalt›); die Konnotationen sind – wie bei *arche* – durchgängig militärischer Natur und begründen sich in der Existenz sozialer Ungleichheit. Bilanziert man für die Epochen vor der Antike die Bedeutungen von *arche* und *kratos*, so läßt sich festhalten, daß

die der D. vorausgehende Entwicklung gesellschaftlicher Gewalt-, Macht- und Herrschaftsformen für diese konstitutiv ist und dem D. Begriff die ihm eigentümliche Doppelnatur verleiht: Was D. als freie und gleiche gesellschaftliche Bedingungen und Verhältnisse der Sache nach konstituiert, verwandelt sich – beginnend mit der Antike – ihrer Form nach zu einem Typus gesellschaftlicher Herrschaftsbeziehungen, der nicht mehr von Freiheit und Gleichheit ausgeht, sondern diese nunmehr als *Ziel* begreift, darauf gerichtet, «was dem ganzen Gemeinwesen frommt» (Aristoteles<sup>13</sup>).

**2.2 Antike: Rechtsstaatlichkeit und Gerechtigkeit**  
Der neue Begriffsinhalt spiegelt sich noch im frühesten Gebrauch von *ethnos*, *demos* etc. bei Hesiod und Homer und bis zu Aristoteles' Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen D. definition: «Tyrannis ist eine solche Art von Alleinherrschaft, welche lediglich zum Vorteil des Monarchen, Oligarchie eine solche Herrschaft, welche zu dem der Reichen, und Demokratie eine solche, welche zu dem der Armen geführt wird»; «dasjenige, was den Unterschied zwischen Demokratie und Oligarchie ausmacht, [ist] Armut und Reichtum».<sup>14</sup> Als D. ist hier bezeichnet, was Aristoteles selbst *politie* – die aus Aristokratie und D. gemischte Idealverfassung<sup>15</sup> – nennt (Polis). Die aus der Vermischung der traditionellen *demosi*-Verfassung der *poleis* entstehende Herrschaft der armen Stadtbezirke über die der Reichen sieht Aristoteles als Verfallsform der D. an; im Unterschied zur Oligarchie ist sie neben materieller Armut durch «gemeine Geburtsherkunft» und «Unbildung» gekennzeichnet.<sup>16</sup> So ergibt sich die semantische Verkopplung von D. und «Volk» mit den Bestimmungen der Herrschaft des *demos* als der «Menge», des «Pöbels».

Das Prinzip der antiken D. in der *polis* ist die Rechtsstaatlichkeit, die Entwicklung von *eunomia* resp. *isonomia*.<sup>17</sup> Diese gründen philosophisch in dem, was nach der Aristotelischen Konzeption der praktischen Philosophie bzw. Ethik als «das Streben nach dem höchsten Gut» (resp. der höchsten Tugend) bezeichnet wird. Nach Aristoteles verwirklicht sich in der *polis* das *telos*, die «Natur des Menschen», der ein «wesentlich politisches Lebewesen» (*zoon physei politikon*) ist. Der in der Natur angelegte «Keim» dieses Wesens ist «Gemeinschaft»; dies bedeutet – im Gegensatz zu späteren Theorien und Interpretationen<sup>18</sup> –, daß nicht eine von Natur aus vorgegebene soziale Ungleichheit und «Herrschaft von Menschen über Menschen» das menschliche Wesen ausmacht, sondern prinzipielle gesellschaftliche Gleichheit und Freiheit. Zur *ursprünglichen* Bestimmung der *politie*-Verfassung auf der Grundlage der Freiheit gehört, «daß das Herrschen und Beherrschtwerden sich abwechseln».<sup>19</sup>

Die zu seiner Zeit herrschende Ungleichheit ver-

steht Aristoteles als ein historisches Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung aus der natürlichen Einheit von Gemeinschaft und Gleichheit heraus, wie sie im paarweisen Zusammenleben der Menschen angelegt ist und sich dann in der «Herrschaft des Mannes über die Frau» und über den *oikos*, das Dorf, bis zur *polis* weiter differenziert. Der notwendige (*physei*) Aspekt dieser Genese erklärt jedoch weder die existierende soziale Ungleichheit noch die formal-funktionalen Herrschaft von Gleichen über Gleiche in der *polis*-D., sondern bedarf einer Begründung aus der «menschlichen Natur». Die Erklärung gründet in der dem politischen Wesen gleichursprünglichen (*physei*) Sprach-, Denk- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen. Allein hieraus begründet Aristoteles die Entstehung von Ungleichheit in der Gesellschaftsgeschichte. Weil Menschen sich selbst erst entwickeln müssen, kann er in der bestehenden *polis* noch nicht die letzte Verwirklichung des menschlichen Wesens entdecken, sondern nur dessen notwendige Vor-Stufe, die das *telos* zunächst nur in der «Gemeinschaft der Denkenden» realisiert, alle anderen – Kinder, Frauen, Sklaven – aber solange ausschließt, wie sie wegen verschiedener Arten von Abhängigkeiten – etwa von Arbeit – an der Freiheit nicht teilhaben können. Der Idee der Freiheit und Gleichheit entspricht jedoch die D. Konzeption als «Herrschaft der Gesetze» anstelle der prinzipiell despotischen Natur der Herrschaft von Menschen über Menschen.

Die antike D. war eine nicht repräsentative, sondern direkte, nicht durch Wahlen, sondern durch Los zustandgekommene Form der Herrschaft des ganzen Volkes; es handelt sich bei ihr nicht um eine «Staatsverfassung» (im modernen Sinn des Wortes), sondern um die «*res publica*»: Über sie wurde in der Öffentlichkeit in freier Rede verhandelt; ihre Grundlage war das Handeln als Konstituens des Politischen in einer gemeinsamen Welt (*ta ton anthropon pragmata*).<sup>20</sup>

### 2.3 Übergänge zur Moderne: Individualität und Würde des Menschen

Die den europäischen Feudalismus prägende christliche Religion und christliche Denker haben Wesentliches zur abendländischen D. Vorstellung beigetragen: (1) D. gründet in Gleichheit, und zwar a) metaphysisch in der idealen Welt der Transzendenz und b) historisch real in der ständisch-aristokratischen und der plebejisch-städtischen Welt (Gilden u.ä.); (2) D. ist rational: der Mensch ist als Gottes Geschöpf Individuum in der Einheit des (christlichen) Menschengeschlechts (Christenvolk). Die antike Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit wurde teils übersritten: «Macht» (*auctoritas*) stellte sich ideal dar als *civitas dei* (Augustinus); teils wurde sie aufgehoben: «Macht» (*potestas*) war real «Herrschaft von Gottes Gnaden».

Angesichts der religiös legitimierten Monarchie

wurde in der Literatur der Früh- und Blütezeit des Feudalismus von Augustinus bis Dante die D. nur als antike Reminiszenz – insbes. der Zeit der röm. Republik – erinnert. Dies änderte sich aber in der feudalen Spätzeit. Unter den antipapistischen Theoretikern, die sich der aristotelischen Staatsformenlehre anschlossen, ist wegen einer der ersten spezifischen Weiterentwicklungen des Aristotelismus auf Marsilius v. Padua (1280-1343) zu verweisen, den ersten laizistischen Staatsdenker der Neuzeit.

In *Defensor pacis* beginnt er, um dessen Superiorität zu betonen, mit dem politischen Staat vor der Kirche; damit hebt er – und nicht erst der spätere Machiavelli – die Zwei-Schwerer-Theorie auf; die Religion wird zur Magd der Politik. Als einer der Begründer der modernen D. idee steht er in der Tradition der mittelalterlichen Ursprünge der Volkssouveränitätstheorie, insbes. des die Justiniansche *Lex regia* antipapistisch verfälschenden *Privilegium maius* (1080), wonach das Volk seine Macht einem Herrscher übertrug, sowie dessen Interpretation durch Manegold von Lauterbach (1084), der – «die demokratische Zündkraft dieses Gedankens späteren Zeitaltern vorwegnehmen[d]»<sup>21</sup> – die Revozierbarkeit der Machtübertragung durch das souveräne Volk behauptete. Im Gefolge seines direkteren Vorläufers in Paris, Johannes Quidort, formulierte Marsilius als einer der ersten die moderne Lehre von der Volkssouveränität, wonach «Gesetzgeber oder erste und spezifische bewirkende Ursache des Gesetzes [...] das Volk [ist] oder die Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit durch ihre Abstimmung oder Willensäußerung, die in der Volksversammlung der Bürger in einer Debatte zum Ausdruck gekommen ist».<sup>22</sup> Zusammen mit Wilhelm von Ockham, der die Volkssouveränität auch auf die Kirche übertrug, ist Marsilius ein Vermittlungsglied zur späteren politischen Philosophie in England und Böhmen.

#### 2.4 *«Vernunft» als theoretisches und praktisches Wissen – Rationalität und Informiertheit aller Beteiligten*

Folgende Prinzipien sind für die D. der modernen bürgerlichen Gesellschaft konstitutiv: (1) der dem Marktmodell verpflichtete National- und Rechtsstaat, basierend zum einem auf der besonderen Konstruktion des bürgerlichen Individuums als Subjekt, zum anderen auf verallgemeinernden Konstruktion der Menschenrechte; (2) die Volkssouveränität; (3) die «Neugestaltung» der Trennung von Privatheit und Öffentlichkeit durch Einbeziehung des Gesellschaftlichen.

##### 2.4.1 N. Machiavelli

Machiavellis Politikauffassung ist einer der ersten theoretischen Begründungsversuche der Neuzeit, der die Politik unter Verzicht auf antike teleologische Setzungen und ausschließlich pragmatisch als gesellschaftliche Herrschaft (und deren

staatliche Formierung) in expliziter Entgegensetzung zu optimistischen Hypothesen «menschlichen Natur» formuliert; Politik erscheint geradezu als Mittel der Disziplinierung der pessimistisch gesehenen Natur des Menschen.<sup>23</sup> Zugleich richtet sich dieser Ansatz zugunsten einer von Menschen gemachten und machbaren Politik sowohl gegen theologische als auch gegen «natürliche» Herrschafts- bzw. Staatsableitungen. Machiavelli ist mit *Il Principe* alles andere als ein konservativer Vertreter diktatorisch-totalitärer Machttheorie. Man kann im Gegenteil in ihm insofern einen der ersten Begründer heutiger D.konzeptionen sehen, als er die politische Herrschaft auf das Volk verpflichtet. Unter *populus* verstand er nicht den «Pöbel» – es gibt «nichts Schrecklicheres als eine entfesselte, führerlose Menge»<sup>24</sup> -, sondern alle freien Bürger (im Unterschied zum Adel und nobilitiertem Reichtum)<sup>25</sup>; sie sind dem Gesetz unterworfenen, da «[j]eder, der nicht durch Gesetze gehalten wird, [...] dieselben Fehler begehen [wird] wie eine entfesselte Volksmasse».<sup>26</sup> Der Vergleich mit Aristokratie und Autokratie führt zum Plädoyer für eine Volksherrschaft: Man kann «die Großen [...] nicht zufriedenstellen, wohl aber das Volk; denn das Ziel des Volkes ist viel sittlicher als das der Großen: Diese wollen unterdrücken [,] und jenes will nur nicht unterdrückt werden».<sup>27</sup> Es sei ferner die «Natur der Volksmassen [...] nicht schlechter zu beurteilen als die eines Machthabers.» Wer Fehler nur beim Volk und nicht bei den Herrschenden sähe, täusche sich. «Denn ein Volk, das selbst regiert und eine gute Verfassung hat, wird ebenso beständig, klug und dankbar sein wie ein Alleinherrscher, ja es wird hierin [ihn] noch übertreffen», da, wenn überhaupt «gute Eigenschaften irgendwo überwiegen, so sicherlich beim Volk».<sup>28</sup> Deshalb stellt Machiavelli die Republik über alles: «Ohne Zweifel wird das Gemeinwohl nur in Republiken beachtet; denn dort geschieht alles, was seiner Förderung dient, auch wenn es zum Schaden dieses oder jenes Privatmannes ausschlagen sollte».<sup>29</sup>

##### 2.4.2 J. Locke

Das Prinzip des republikanischen Gemeinwohls ist bei den Theoretikern der englischen Revolution neuartig begründet worden, – neben Th. Hobbes v.a. durch J. Locke, dessen demokratietheoretischer Beitrag zwar weniger in der Originalität seiner philosophischen Antworten zu Fragen des Gesellschafts- und Herrschaftsvertrags liegt, als in politisch notwendigen Korrekturen des Hobbesschen «Gehorsamsprinzips». Grundlage seiner Staats- und Gesellschaftstheorie ist der Begriff der individuellen Persönlichkeit<sup>30</sup>; sie – und nicht etwa der Staat – wird als einzige Instanz neben Gott «sovereign» genannt. Das Individuum als «Souverän» ist das eigentlich Politische bei Locke<sup>31</sup>, der damit jenes für eine D.begründung konstitutive Prinzip in der bürgerli-

chen Gesellschaft bezeichnet, das den radikalen Gegensatz zum *polis*-Prinzip der aristotelischen Antike markiert. Das Individuum ist durch die bereits im Natur-(rechts-)zustand vorfindlichen Elemente des (privaten) Eigentums und der (Lohn-)Arbeit charakterisiert und wird zum Maßstab sowohl für die Entwicklung der Ökonomie aus der Haus- zur Marktwirtschaft als auch vom Naturzustand zur politischen Gesellschaft bzw. zum Staat: Das Individuum *ist* der Naturzustand des Menschen, der das marktwirtschaftliche Prinzip und den Staat ausmacht. Das Individuum konstituierende und aus der Arbeit resultierende Eigentum<sup>32</sup> ist grundlegend für *life, liberty, estate*; damit ist nicht nur der für die bürgerliche Gesellschaft und die moderne D.auffassung charakteristische Freiheitsbegriff formuliert, sondern auch die fundamentale Beziehung zur Staatszielbestimmung begründet: Ursprung und Ziel des Staates und der Regierung stimmen überein in ihrer Garantiefunktion für die gesetzliche Freiheit des Bürgers, seines (körperlichen) Lebens und seines Güterbesitzes, bei deren Verletzung das den Staat ermöglichende Vertrauen<sup>33</sup> der Bürger aufgehoben und die Regierung aufgelöst ist.<sup>34</sup> Aus der eigentumsrechtlichen Definition des Individuums ergibt sich formal die Ausschließlichkeit der ‹Herrschaft des Gesetzes›. Dies führt zugleich zur Ableitung der Gewaltenteilung als eine ‹politische Möglichkeit›.<sup>35</sup> Die Bürger müssen das Recht und die Möglichkeit haben, an der Herrschaft mitzuwirken.<sup>36</sup> Mit dem Konzept der *balance of power*<sup>37</sup> übernimmt Locke Elemente der klassischen Mischverfassungsvarianten der traditionellen Staatsformenlehre, ohne sich aber – bei prinzipieller Kritik an der absoluten Monarchie und Tyrannis<sup>38</sup> und einigen Präferenzen für die konstitutionell-monarchische Form – recht entscheiden zu können.<sup>39</sup>

Locke bezieht seine Theorie zwar explizit, aber nicht entschieden und auch noch nicht näher begründet auf das *commonwealth*, unter dem er keine ‹Demokratie oder sonst eine bestimmte Regierungsform verstanden wissen [will], sondern jede unabhängige Gemeinschaft, die die Römer mit dem Wort *civitas* bezeichneten›; er versteht sie im zeitgenössischen Sinne als den modernen Nationalstaat.<sup>40</sup> Dem Moment der parlamentarischen ‹Repräsentation› kommt große Bedeutung zu; Locke begründet sie wohl letztlich in dem die Herrschaft konstituierenden ‹Vertrauen›. Damit sind – zumindest konzeptionell – wesentliche Bestandteile des modernen D.verständnisses in der bürgerlichen Gesellschaftsformation zusammengefaßt und entwickelt.

Eingeschlossen ist allerdings ein neuer Widerspruch, der bis in die Gegenwart fort dauert: Theoretisch ergibt sich ein unlösbares Spannungsverhältnis zwischen der Freiheit der rein demokratischen Ur-Versammlung und ihrer nur durch

Repräsentation und Wahlen vermittelten Form unter politischer Herrschaft.

#### 2.4.3 J.-J. Rousseau

Mit diesem Widerspruch der Repräsentationstheorie ging während der Aufklärung in Frankreich am schärfsten Rousseau<sup>41</sup> ins Gericht: ‹wo sich ein Volk Vertreter gibt, ist es nicht mehr frei, ja es existiert nicht mehr›.<sup>42</sup> Im *Contrat Social* definierte er: ‹Da das Gesetz nur die Verkündung des Gemeinwillens ist, ist klar, daß das Volk in der Legislative nicht vertreten werden kann. Aber es kann und muß in der Exekutive vertreten sein›.<sup>43</sup> Die eigentliche Begründung – der ‹Gemeinwille› (*volonté générale*) – ergibt sich erst damit, daß dieser Wille mit der Souveränität und diese mit dem Volk identisch ist: ‹daß die Souveränität nur der Vollzug des Gemeinwillens ist und niemals veräußert werden darf, und daß der Souverän ein Kollektivwesen ist, das nur durch sich selbst dargestellt werden kann: Man kann die Macht sehr wohl übertragen, den Willen aber nicht›.<sup>44</sup> Ferner: ‹Da die Souveränität unveräußerlich ist, ist sie aus dem gleichen Grund auch unteilbar, denn der Wille ist entweder allgemein oder er ist es nicht. Entweder ist er der Wille des ganzen Volkes oder nur eines Teiles. Im ersten Fall ist diese Willenserklärung ein Souveränitätsakt und schafft Gesetz›.<sup>45</sup> Schließlich: ‹Die Souveränität kann aus dem gleichen Grund nicht vertreten werden, wie sie nicht veräußert werden kann. Sie besteht im wesentlichen aus dem Gemeinwillen, und der Wille läßt sich nicht vertreten; entweder ist er er selbst oder er ist es nicht. Dazwischen gibt es nichts. Abgeordnete des Volkes sind und können nicht seine Vertreter sein›.<sup>46</sup>

Damit liegt eine theoretisch stringente Fassung von Volkssouveränität vor. Problematisch ist die strikte Unterscheidung zwischen dem ‹Allgemein-› und dem ‹Mehrheitswillen›. Denn die ‹volonté générale vereinigt das materiale, auf das Ganze und dessen Zwecke gerichtete Wollen des einzelnen Menschen›<sup>47</sup>, das für die Mehrheit letztlich nur in Gestalt einer ‹Erziehungsdiktatur› realisierbar erscheint und damit die unterschiedlichsten Gegner des liberal-repräsentativen D.modells zur Zerstörung der jeweils existierenden demokratischen Republik zu legitimieren schien. Die D. als Staatsform – und wohl auch als soziale Verfassung – stellt für Rousseau selbst eine Utopie dar: ‹Strenggenommen hat es niemals eine wirkliche Demokratie gegeben; es wird auch keine geben. Es ist wider die Natur, daß eine große Zahl regiert und die kleinere regiert wird. Man kann sich nicht vorstellen, daß das Volk ständig zusammenbleibt, um über die Staatsangelegenheiten zu beraten›.<sup>48</sup> Deshalb schlußfolgerte er: ‹Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Solch eine vollkommene Regierung eignet sich nicht für die Menschen›.<sup>49</sup>

#### 2.4.4 I. Kant und G.W.F. Hegel

In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* hat Kant die traditionelle Lehre der Staatsformen dahingehend aufgenommen, daß er diese auf gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse reduziert und ihnen die Regierungsformen überordnet: «Die Form der Regierung [...] betrifft die auf die Konstitution (den Akt des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch».<sup>50</sup> Wenn auch von der Republik die Rede ist, so wird hier doch mit dem Gegensatz zur Despotie das qualitative Moment der politischen Opposition (D.) erneut hervorgehoben. Im Gegensatz zu Aristoteles, in scharfer Polemik gegen die D. («notwendig ein Despotismus»<sup>51</sup>) und in der klassischen Version der modernen Trennung von Staat und Gesellschaft kann diese Republik nur mit einem Repräsentationsmodell identisch sein: «Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform».<sup>52</sup> Dadurch wird eine wesentliche politische Tradition aktualisiert, die sich in Wirklichkeit doch in Übereinstimmung mit Aristoteles befindet. Sie reicht bis in die moderne politische Philosophie etwa H. Arendts oder D. Sternbergers, wo sie auf die prägnante Formel von den Gleichsetzungen des Politischen mit der D. und des Anti-Politischen mit Despotie, Tyrannis oder Diktatur gebracht wird.<sup>53</sup>

Zwischen der «Morgenröte der französischen Revolution» und der «Abenddämmerung» der klassischen deutschen Philosophie gleicht Hegel dem, was er als den späten Flug der «Eule der Minerva» bezeichnet hat. Er versteht seine Philosophie als Synthese insbes. jener Philosophen, die ihm in Deutschland vorangegangen waren. Wie kein anderer Philosoph seiner Zeit aber nimmt er zugleich die gesamte philosophische Tradition, in der die Antike den hervorragendsten Platz innehat, historisch wahr und auch zeitgenössische Theorien, wie z.B. die Ökonomie von A. Smith, in sich auf. Doch es potenzieren sich auch die Abstraktionsleistungen seiner Vorläufer, und dies erweist sich besonders in seiner politischen Theorie immer dann als negativ, wo ihm die *polis*-D. als «Geist» im Sinne des Wissens und Denkens der Vernunft theoretisch das Modell an die Hand geben könnte, seine Philosophie des absoluten Geistes auch als eine mögliche demokratische Theorie und diese als Forderung für seine Gegenwart und für die Zukunft zu verdeutlichen.

Symptomatisch ist z.B. seine Auseinandersetzung mit Aristoteles, in der er dessen Position zum politischen *telos* des Menschen erkennt und kommentiert: «Dies ist gerade entgegengesetzt dem modernen Prinzip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß jeder seine Stimme gibt und dadurch erst ein Gemeinwesen zustande

kommt.»<sup>54</sup> Doch obwohl die weiteren Ausführungen den Unterschied der antiken *polis*-Verfassung zur Moderne präzise benennen, kommt Hegel über die bloße Feststellung des Gegensatzes «Antike-Moderne» nicht hinaus. Dem scheinen andererseits seine Ausführungen zur Geschichtsphilosophie entgegenzustehen, in denen er zum Prinzip des griech. Geistes in dessen Konfrontation mit dem orientalischen Despotismus ausführte: «Nur die demokratische Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Griechenland ist nämlich die Freiheit des Individuums vorhanden, aber sie ist noch nicht zu der Abstraktion gekommen, daß das Subjekt schlechthin vom Substantiellen, dem Staat als solchem, abhängt, sondern in ihr ist der individuelle Wille in seiner ganzen Lebendigkeit frei und nach seiner Besonderung die Betätigung des Substantiellen.»<sup>55</sup> Die entscheidende Differenz wird jedoch wieder klar: «Gerade die subjektive Freiheit, welche das Prinzip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staates und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland als das *Verderben* auftreten.»<sup>56</sup> Auch wenn Hegel im «Wille[n] der Vielen» das «Problem», das «in künftigen Zeiten zu lösen» sei, sieht<sup>57</sup>, – ein Gewährsmann der D.theorie er nicht; seine Kritik ist zu eindeutig: «Man kann in einem großen Reiche wohl herumfragen, Stimmen sammeln lassen in allen Gemeinden und die Resultate zählen, wie das durch den französischen Konvent geschehen ist; dies ist aber ein totes Wesen, und die Welt ist da schon in eine Papierwelt auseinandergeschieden und abgeschieden. In der Französischen Revolution ist deshalb niemals die republikanische Verfassung als eine Demokratie zustande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme.»<sup>58</sup> Ähnlich wie Kant kommt Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* zu dem prinzipiellen Schluß: «Wird unter der Volkssouveränität die Form der *Republik*, und zwar bestimmter der Demokratie verstanden [...], so [...] kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von solcher Vorstellung die Rede sein.»<sup>59</sup>

#### 2.4.5 Die liberale Konzeption J.St. Mills

Angesichts der nach den europäischen Revolutionen von 1848 sich rapide entwickelnden und die gerade erst erreichte bürgerliche politische Vormacht radikal gefährdenden Herausforderung durch die Arbeiterbewegung beginnt sich im liberalen Lager ein Umdenken in Sachen D. durchzusetzen. J.St. Mill geht es vor allem darum, die

bürgerliche Freiheit gegen das, was er die demokratische «Tyrannei der Mehrheit» nennt, zu verteidigen und dauerhaft zu sichern.<sup>60</sup> Weit entschiedener als sein aristokratisches Vorbild A. de Tocqueville setzt er sich für eine positive Propagierung der D. in der von ihm gewünschten Form einer *repräsentativen* Regierung ein.<sup>61</sup> Es interessiert ihn dabei nicht, «festzustellen, ob die Demokratie kommen soll, sondern wie das Beste aus ihr zu machen ist, wenn sie kommt».<sup>62</sup> Die Unterschiede zu Tocqueville sind offensichtlich. So gilt es, das Tocquevillesche Mehrheitsmodell genauer zu prüfen, da seit der chartistischen Wahlrechtsreform von 1832 und insbes. dem Anwachsen des englischen Industrieproletariats eine mechanische Übertragung des Mehrheitswahlrechts auf England den Befürchtungen des Bürgertums zufolge die Arbeiterbewegung an die Macht gebracht hätte. In seinem politischen Hauptwerk *Reflections on representative Government* (1861) geht Mill von der Beobachtung aus, daß ihrer «Definition nach [...] reine Demokratie Regierung des ganzen Volkes durch das ganze, zu gleichen Teilen repräsentierte Volk [heiße]. Demokratie aber, wie sie gewöhnlich aufgefaßt und bis heute praktiziert wird, besteht in der Regierung des ganzen Volkes durch eine bloße Mehrheit des Volkes, die allein repräsentiert ist [...] zum Vorteil einer privilegierten numerischen Majorität, die faktisch im Staat allein entscheidet.»<sup>63</sup> Zur Lösung dieses Konflikts schlägt er ein kompliziertes Proportionalwahlrecht vor, das ein egalitäres, für alle Bürger – freilich ungleich – geltendes Repräsentativsystem als die einzig «wahre» Form der D. gewährleistet. Die Mehrheitswahl darf «unter keinen Umständen so weit getrieben werden, daß die Individuen, die dieses Vorrecht genießen, bzw. die Klasse (falls es eine solche gibt), der diese Individuen hauptsächlich angehören, mit seiner Hilfe das ganze übrige Gemeinwesen majorisieren»<sup>64</sup>; deshalb sieht er eine restriktive Einteilung von Wahlkreisen vor, in denen z.B. entweder die Mehrheit von Arbeitern oder die von Bildungs- und Besitzbürgern garantiert ist, «um auf diese Weise ein Übergewicht der Arbeiterklasse im Parlament zu verhindern»<sup>65</sup>; gleiches gilt aber auch für die andere Majoritäts.

Mill hat jedoch – dies die wichtigste Differenz zu Tocqueville – sein Hauptaugenmerk auf die sozial und politisch Entrechteten gerichtet, auf die Arbeiter und die Frauen; insbes. für Letztere hat er als einer der ersten Theoretiker der D. das gleiche Wahlrecht gefordert: «Man gebe der Frau das Stimmrecht, und sie wird Politik als Anspruch an ihre Ehre begreifen».<sup>66</sup> Gegenüber Bildung und Urteilsfähigkeit der Volksmassen ist er skeptisch: «Eine Gesellschaft, in der alle Menschen hochgebildet wären, läßt sich ebensowenig ausdenken, wie ein Staat von lauter reichen Bürgern».<sup>67</sup> Doch er gehört zu jenen D.theoretikern, denen – entsprechend dem Prinzip des «größt-

möglichen Glücks der größtmöglichen Zahl» – die «Erziehung des ganzen Volkes» wichtig war: «Die Praxis der Regierung soll eine dauernde Bemühung um die Erziehung der Massen sein».<sup>68</sup> Es geht um eine Erziehung zur Individualität: «Der Wert eines Staates ist auf lange Sicht der Wert der Individuen, die ihn bilden.»<sup>69</sup> In *On Liberty* heißt es: «Nachdenkliche Menschen merken [...] , daß, wenn die Gesellschaft selber der Tyrann ist – die Gesellschaft als Kollektiv, über die einzelnen Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt -, ihre Möglichkeiten der Tyranisierung nicht auf politische Funktionäre beschränkt bleibt; es entsteht eine soziale Tyrannei, die furchtbarer ist als viele Arten politischer Unterdrückung».<sup>70</sup> «Der Wert eines Staates ist auf lange Sicht der Wert der Individuen, die ihn bilden.»<sup>71</sup>

### 3. «Demokratie» im 20. Jahrhundert – Öffentlichkeit

Das D.prinzip des 20. Jh. ist *Öffentlichkeit* (Lippmann, Dewey, Arendt, Habermas). Für die politische Philosophie der D. stehen – M. Weber folgend sowie durch die politischen Auseinandersetzungen in der «Weimarer Republik» gewarnt – K. Jaspers und zwei seiner Schüler: H. Arendt und D. Sternberger.

Jaspers hat in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* eine Summe seiner philosophischen Bemühungen gezogen: Er verbindet die nun uneingeschränkte Verteidigung der D. mit der Idee der Freiheit als politische Freiheit, die das Ziel der D. ist. Jaspers stellt Leitsätze zur Diskussion, die von der «Freiheit des einzelnen Menschen» über Rechtsstaatsprinzipien, die freie Kommunikation und Freiheit von Ideologien zu Verfassung und Wahlen und bis zur prinzipiellen Offenheit demokratischer Freiheit reichen.<sup>72</sup> Kernaussagen sind u.a.: «Es darf keine Freiheit geben zur Zerstörung der Freiheit»; «es gibt keinen Weg der Freiheit als den über die Bevölkerung»; «Menschen bedürfen der Bildung im kritischen Denken und Verstehen, bedürfen der geschichtlichen und philosophischen Welt, um urteilsfähig und selbständig zu werden».

Radikaler als Jaspers argumentiert Hannah Arendt, die zwei Perspektiven in Beziehung zueinander setzt: 1. Eine Kritik der Moderne, in der sie – ausgehend von ihren Analysen des nationalsozialistischen Terrors und unter dem Titel «Totalitarismus» – den drohenden Verlust des Politischen und damit des In-der-Welt-seins beschwört; 2. Der Verlust des Politischen resultiert aus dem Versuch, den Raum des *Öffentlichen* und damit die entscheidende Struktur des Menschseins in seiner Pluralität aufzugeben: Die Menschen «dem Vergessen» preiszugeben, das menschlich Wesentliche, die Pluralität des Menschseins, aufzuheben, ist der Kern des gesamten Projekts der totalitären Moderne: Das ist «[t]otale Herrschaft, die darauf ausgeht, alle

Menschen in ihrer unendlichen Pluralität und Verschiedenheit so zu organisieren, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten.» «Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular»; «das eiserne Band des Terrors, der aus vielen Menschen einen Menschen machen will, [muß] verhindern [...], daß mit der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Anfang in die Welt kommt, eine neue Welt anhebt, [...] neu anfängt zu denken.»<sup>73</sup>

Menschsein ist demnach nur als Menschen-Sein denkbar. Dem trägt Arendts *Natalitätsprinzip*<sup>74</sup> Rechnung, das in universalistischer Freiheitsperspektive besagt, «daß [...] alles Handeln im wesentlichen immer der Anfang von etwas Neuem ist. Als solches ist Handeln [...] das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit.»<sup>75</sup> Den Zusammenhang beleuchtet Arendt folgendermaßen: «Das Handeln, soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte. Auch an der Natalität sind alle Tätigkeiten gleichermaßen orientiert, da sie immer auch die Aufgabe haben, für die Zukunft zu sorgen, bzw. dafür, daß das Leben und die Welt dem ständigen Zufluß von Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt.»<sup>76</sup>

Wesentlich bei Arendt ist die Aristoteles-Kritik: «Zoon politikon: als ob es *im* Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht; der Mensch ist a-politisch».<sup>77</sup> Alle Reduktion von Politischem auf «Natur» bzw. «Natürliches» verfehlt den theoretischen und praktischen Ort der Bestimmung des Politischen. Das kategoriale Zentrum ihres Begriff des Politischen ist die *res publica*. In Fortsetzung der Aristoteles-Kritik führt sie aus: «Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb* des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug. Dies hat Hobbes verstanden.»<sup>78</sup> Indem Arendt sich für eine handlungstheoretisch begründete *res publica* einsetzt, ist sie weder für die «klassische» D. Diskussion noch für die Alltagsprobleme der Verstärkung demokratischer Veränderungen heranzuziehen.

Demokratiethoretisch einschlägiger sind Erwägungen H. Arendts und M. Finleys, die sich auf die gegenwärtigen Übergangsprobleme der Systeme verschiedener Gesellschaftsordnung und auf die Konflikte zwischen Ost und West bzw. Nord und Süd beziehen. Für Arendt liegt das Problem der D. im Widerspruch der normativen Prinzipien, wie sie – ohne daß die Antike auf die Moderne übertragbar wäre – sowohl in der *polis*<sup>79</sup> als auch in den USA in Gestalt öffentlicher Diskussion realisiert sind. Finley hingegen empfiehlt die Antike als *ein* Modell für die Gegenwart

und verweist viel realistischer auf die wesentliche Differenz zwischen dem Prinzip der demokratischen Unmittelbarkeit der Beteiligten und dem die Bevölkerung in ihrer Mehrheit zu Dummheit und Passivität verurteilenden Elite-Prinzip.

#### 4. *Weltdemokratie*

War D. in ihrer bisherigen Geschichte durch Partikuläres gekennzeichnet – D. z.B. der «Griechen», der «Armen», der «Unterdrückten», der gesellschaftlichen «Ungleichheit» etc. –, so stellt sie heute ein Allgemeines dar: Alle, so könnte man sagen, sind Demokraten, und die *differentia specifica* ist ins Adjektiv verdrängt: Man unterscheidet «radikale», «repräsentative», «konservative», «partizipatorische», «prozedurale», «deliberative»... D. Diese Entwicklung muß kein Nachteil im Sinne einer begrifflichen Verflachung von «D.» sein, sondern kann eine Chance für die D. bedeuten, – unter der Voraussetzung, daß sie als gemeinsamer Maßstab für unterschiedliche Optionen und Handlungen gelten und tatsächlich als *opinio communis* angesehen werden kann und die «Gemeinsamkeit der Demokraten» nicht zugleich zu politischer und/oder ideologischer Ausgrenzung mißbraucht wird: Es gibt keine Alternative zur D. Aber die vom Soziologen A. Touraine als Konsequenz seiner «Kritik der Moderne» gestellte Frage bleibt: *Qu'est-ce que la démocratie? What is democracy?*

Sämtliche traditionellen substantialistischen Bezüge von «D.» sind infragegestellt, allen voran die verdinglichten Versionen von *demos* und *kratos*. So, wie sich in der gesellschaftsgeschichtlichen Entwicklung *kratos* aus seiner Bedeutung als unmittelbare Gewalt, Macht und Herrschaft von Menschen über Menschen zu einem strukturellen, genauer: rechtsstaatlichen Moment in den Beziehungen zwischen den Menschen gewandelt hat, wird es sich auch mit *demos* verhalten müssen. *Demos* ist nicht mehr eine exklusive Eigenart oder Eigenschaft, das besondere Eigentum eines Volkes, einer Region, eines Weltteils, sondern bezeichnet die Beziehungen der Menschen untereinander; *demos* ist zu einem strukturellen Allgemeinen geworden; mit der aristotelischen Bestimmung: *demos* bezeichnet das *metaxy*, das «Zwischen den Menschen», das ihnen gemeinsame Politische in der ihnen gemeinsamen Welt (*res publica*). Analysen dieser Situation zeichnen sich zu Ende des 2. Jahrtausends bereits ab; in ihrem Zentrum kann man die D. ausmachen, auch wenn dies noch nicht immer bewußt ist.

Es handelt sich um Debatten über die Notwendigkeiten, Nationalstaatlichkeit zu überwinden und «*sustainable development*»-Strategien zu entwickeln (*Globalisierungsdebatte*: Beck, Albrow), den Eurozentrismus und alle anderen Ethnozentrismen zu überwinden und dabei kritische Einwände gegen eine vereinfachende Kritik am Eurozentrismus etc. zu prüfen (Morin, Ha-

bermas, Maus, Bourdieu u.a.), die Perspektiven ›Multikulturalismus‹ (Taylor) und ›Interkulturalität‹ vs. ›Kampf der Kulturen‹ (Huntington) sowie insbes. die der Menschenrechte zu bestimmen, ›Andersheit‹ einzubeziehen, Differenz und Pluralismus zu akzeptieren und in der Perspektive ›Natalität‹ zu denken sowie Identität aus der Differenz zu gewinnen (Arendt, Lévinas, Waldenfels, Habermas), Politik als demokratisches Handeln, Welt als Öffentlichkeit (Arendt) zu begreifen, zwischen der liberalen Reformulierung von ›Gerechtigkeit‹ (Rawls) und kommunitären ›Sphären der Gerechtigkeit‹ abzuwägen und ›Toleranz‹ (Walzer) zu thematisieren sowie über Prinzipien einer deliberativen D. und eines deliberativen Universalismus (Habermas, Benhabib, Gutman<sup>80</sup>) zu einer Verständigung zu gelangen.

Faktisch liegen allerdings zwei Prinzipien im Widerstreit: die Entwicklung zu transnationalen politischen Vereinigungen (z.B. EU) und schließlich zu einer Weltgesellschaft einerseits; andererseits die Entwicklung hin zu unmittelbarer Bürgerbeteiligung an der Diskussion und Entscheidung über Weltprobleme wie auch über den ureigensten Bereich, von dem her aufgrund der Überschaubarkeit und des Vertrauens (*face-to-face*) die Aktivität wohl nur zu mobilisieren sein wird.

Albrow, M., 1998, Abschied vom Nationalstaat, Fft./M. – Arendt, H., 1960, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart. – Arendt, H., <sup>2</sup>1962, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Fft./M. – Arendt, H., 1993, Was ist Politik? Aus d. Nachl. hg. v. U. Ludz, München/Zürich. – Arendt, H., 1994, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München/Zürich. – Aristoteles, 1959, Politikon (Pol.), London/Cambridge (MA) – Aristoteles, <sup>2</sup>1982, Metaphysik (Met.), Bücher I–XIV, hg. v. H. Seidl, griech. Text ed. W. Christ, Hamburg. – Beck, U. (Hg.), 1998, Politik der Globalisierung, Fft./M. – Benhabib, S., 1995, Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität. In: Dt. Zschr. f. Philos., 43, H.1. – Benhabib, S., 1996, The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, London. – Bleicken, J., 1986, Die athenische Demokratie, Paderborn/München/Wien. – Bobbio, N., 1988, Die Zukunft der Demokratie, Berlin. – Bohman, J./W. Rehg (Hg.), 1997, Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge (MA)/London. – Brandt, R., 1973, Rousseaus Philosophie der Gesellschaft, Stuttgart-Bad Cannstatt. – Brandt, R., 1988, John Locke. In: Grundriß d. Gesch. d. Philos., begr. v. F. Ueberweg, Die Philos. des 17. Jh., Bd. 3: England, hg. v. J.-P. Schobinger, 2.Halbbd., Basel. – Brunkhorst, H. (Hg.), 1998, Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Fft./M. – Brunkhorst, H./P. Niesen (Hg.), 1999, Das Recht der Republik, Fft./M. – Dewey, J., 1996 (1927), Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, Bodenheim. – Dippel, H., 1986, Démocratie, Démocrates. In: R. Reichhardt/E. Schmitt (Hg.), Hdb.pol.so.z. Grundbegr. in Frankreich 1680–1820, H. 6, München. – Fetscher, I., <sup>2</sup>1972, Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen, Stuttgart/Berlin/Köln. – Ferrero, G., 1947, Il potere Comunità, Mailand. – Finley, M.I., 1980, Antike und moderne

Demokratie, Stuttgart. – Finley, M.I., 1982, Die frühe griech. Welt, München. – Finley, M.I., 1986, Das politische Leben in der antiken Welt, München. – Goldschmidt, W., 1996, Pluralistische Gesellschaft und partizipatorische Demokratie. In: G. Abel/H.J. Sandkühler (Hg.), Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik, Dialektik 1996/3, Hamburg. – Goldschmidt, W., 1998, 250 Jahre – « Vom Geist der Gesetze ». In: Ders. (Hg.), Kulturen des Rechts, Dialektik 1998/3, Hamburg. – Guéhenno, J.-M., 1996, Das Ende der Demokratie, München. – Gutmann, A., 1993, Kommentar. In: Taylor 1993. – Gutmann, A., 1995, Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik. In: Dt. Zschr. f. Philos., 43, H.2. – Habermas, J., 1992, Faktizität und Geltung. Beitr. z. Diskurstheorie d. Rechts u. d. demokratischen Rechtsstaats, Fft./M. – Habermas, J., 1996, Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Fft./M. – Habermas, J., 1997, Popular Sovereignty as Procedure. In: Bohman/Rehg 1997. – Habermas, J., 1999, Zur Legitimation durch Menschenrechte. In: Brundhorst/Niesen 1999. – Hasbach, W., <sup>2</sup>1974, Die moderne Demokratie. Eine politische Beschreibung, Aalen. – Hegel, G. W.F., 1971, Werke in 20 Bde., Fft./M. – Hobbes, T., 1966, Leviathan oder Stoff Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hg. v. I. Fetscher, Neuwied/Berlin; engl., hg. v. J. Plamenatz, London <sup>3</sup>1967. – Honneth, A., 1999, Demokratie als reflexive Kooperation. J. Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart. In: Brunkhorst/Niesen 1999. – Jaspers, K., 1966, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München. – Kant, I., 1964, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders., WW in 6 Bde., hg. v. W. Weischedel, Darmstadt. – Kelsen, H., 1967, Demokratie und Sozialismus. Ausgew. Aufs., Wien. – Kelsen, H., 1981, Vom Wesen und Wert der Demokratie, Aalen (2. ND d. 2. Aufl. Tübingen 1929). – Kern, F., <sup>3</sup>1962, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, Darmstadt. – Kettner, M., 1998, John Deweys demokratische Experimentiergemeinschaft. In: Brunkhorst 1998. – Lambrecht, L., 1988, Das Problem der Demokratie und ihres Anfangs in der Antike. In: W. Goldschmidt/L. Lambrecht (Red.), Vernunft und Politik, Dialektik 15, Köln. – Lambrecht, L., 1990, Demokratie. In: EE, Bd. 1, Hamburg. – Leibholz, G., 1975, Strukturprobleme der modernen Demokratie, Kronberg/Ts. – Lévinas, E., 1991, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien. – Lippmann, W., (1922) 1990, Die öffentliche Meinung. ND, mit einem Beitr. v. E. Noelle-Neumann, Bochum. – Locke, J., 1977, Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hg. u. eingel. v. W. Euchner, Fft./M. – Machiavelli, N., <sup>2</sup>1977, Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsverfassung, hg. v. R. Zorn, Stuttgart. – Machiavelli, N., 1987, Il Principe. Dt.: Der Fürst, hg. v. W. Bahner, Leipzig. – Macpherson, C.B., 1973, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. Fft./M. – Macpherson, C.B., 1977, Demokratietheorie. Beiträge zu ihrer Erneuerung, München. – Marsilius von Padua, 1971, Defensor pacis. Dt.: Der Verteidiger des Friedens, hg. v. H. Rausch, Stuttgart. – Maus, I., 1994, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Fft./M. – Meier, C., <sup>2</sup>1970, Entstehung des Begriffs ›Demokratie‹. Vier Prolegomena zu einer kritischen Theorie, Fft./M. – Meier, C./P. Veyne, 1988, Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Stud., Berlin. – Michels, R., <sup>2</sup>1970, Soziologie des Par-

teiwesens in der modernen Demokratie. Unters. über d. oligarchischen Tendenzen d. Gruppenlebens, hg. v. W. Conze, Stuttgart. – Mill, J.St., 1969, Über Freiheit, Fft./M. – Mill, J.St., 1971, Betrachtungen über die repräsentative Demokratie, Paderborn. – Mill, J.St., 1976, Der Utilitarismus, Stuttgart. – Montesquieu, C.L., 1976, De l'esprit des lois. Dt.: Vom Geist der Gesetze, hg. v. K. Weigand, Stuttgart. – Morgan, L.H., 1878, Ancient Society of Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation, NY. – Nicolaysen, R., 1997, Siegfried Landshut. Die Wiederentdeckung der Politik, Eine Biographie, Fft./M. – Neusüss, E., 1987, Demokratie: Theorien und politische Praxis. In: F. Neumann (Hg.), Hb. Politischer Theorien und Ideologien, Reinbek. – Ober, J./Ch. Hedrick (Hg.), 1996, Demokratia. A Conversations on Democracies, ancient and modern, Princeton (N.J.). – Platon, 1962, Politeia. In: Platonis Opera, T. 4, hg. I. Burnet, Oxford. – Rawls, J., 1996, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Fft./M. – Ritter, J. (Hg.), 1972, HWbPh, Darmstadt. – Rödel, U./G. Frankenberg/ H. Dubiel, 1989, Die demokratische Frage, Fft./M. – Rousseau, J.J., 1977, Politische Schriften. Bd. 1, Paderborn. – Rousseau, J.J., 1984, Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. KA d. integralen Textes, hg. v. H. Meier, Paderborn/München/Wien. – Sartori, G., 1997, Demokratietheorie, Darmstadt. – Schmidt, M. G., 1997, Demokratietheorien. Eine Einführung, Opladen. – Schumpeter, J.A., 1972, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, München. – Sieyes, E.S., 1988, Qu'est-ce que le tiers-état? Dt.: Was ist der Dritte Stand? Hg. v. O. Dann, Essen. – Sternberger, D., 1984, Drei Wurzeln der Politik, Fft./M. – Sternberger, D., 1986, Herrschaft und Vereinbarung, Fft./M. – Taylor, Ch., 1993, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Komment. v. A. Gutmann (Hg.) u.a. Mit einem Beitr. v. J. Habermas, Fft./M. – Tocqueville, A. de, 1985, Über die Demokratie in Amerika. Stuttgart. – Tomberg, F., 1973, Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluß an Aristoteles, Darmstadt/Neuwied. – Touraine, A., 1997, What ist Democracy, transl. by D. Macey, Colorado/Oxford. – Vernant, J.-P., 1982, Die Entstehung des griech. Denkens, Fft./M. – Vernant, J.-P., 1985, Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, Paris. – Waldenfels, B., 1997, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I u.II, Fft./M. – Walzer, M., 1996, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Fft./M. – Walzer, M., 1998a, Spähren der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Fft./M. – Walzer, M., 1998b, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg. – Welskopf, E.C., 1981, Die Bezeichnungen [*laos, demos, homilos, plethys, ethnos*] in den homerischen Epen. In: Dies. (Hg.), Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt, Bd. 3, Unters. ausgew. altgriech. sozialer Typenbegriffe, Berlin.

<sup>1</sup> Zit. n. Sartori 1997 11. – <sup>2</sup> Shell in Mill 1971, 8; zu Montesquieu vgl. Goldschmidt 1998. – <sup>3</sup> Vgl. Lambrecht 1990. – <sup>4</sup> Finley 1980, 18. – <sup>5</sup> Vgl. Meier 1970. – <sup>6</sup> Vgl. Meier 1970, 8f., bes. 40. – <sup>7</sup> Morgan 1878, 85. – <sup>8</sup> Ebd., 63. – <sup>9</sup> Ebd., 67. – <sup>10</sup> Ebd., 71. – <sup>11</sup> Ebd., 74, 86, 115. – <sup>12</sup> Ebd., 85; vgl. 116f. – <sup>13</sup> Pol. III, 1279, 9f. – <sup>14</sup> Pol. III, 1279, 6-40; weitere Belege zum Verständnis von Hesiod, Homer bis zu den frühen Römern etc. bei Welskopf 1981, 163ff. sowie auf die wissenschaftliche, ethnologische etc. Literatur bei Lambrecht 1990. –

<sup>15</sup> Pol. 1308 b 38ff. – <sup>16</sup> Ebd., 1317 b 41f. – <sup>17</sup> Vgl. Meier 1970, Bleicken 1986, Finley 1986, Tomberg 1973, Arendt 1960. – <sup>18</sup> Vgl. Meier 1970, Finley 1982, 115. – <sup>19</sup> Aristoteles 1959, 1317 b 3. – <sup>20</sup> Bobbio 1988, 15, 47; Finley 1980, 22; Arendt 1993. – <sup>21</sup> Kern 1962, 217. – <sup>22</sup> Marsilius I, 12. – <sup>23</sup> Vgl. Machiavelli 1977, Disc. I, 3. – <sup>24</sup> Disc., I, 57. – <sup>25</sup> Princ., IX. – <sup>26</sup> Disc., I, 58. – <sup>27</sup> Princ., IX. – <sup>28</sup> Disc., I, 58. – <sup>29</sup> Ebd., II, 2. – <sup>30</sup> Brandt 1988, 672, 682. – <sup>31</sup> Locke 1977, II § 171. – <sup>32</sup> Ebd., § 45. – <sup>33</sup> Ebd., § 107. – <sup>34</sup> Ebd., § 205. – <sup>35</sup> Brandt 1988, 687. – <sup>36</sup> Locke 1977, § 228ff. – <sup>37</sup> Ebd., § 107; vgl. §§ 127-131. – <sup>38</sup> Ebd., § 90, 199ff. – <sup>39</sup> Vgl. ebd., §§ 132ff., 159. – <sup>40</sup> Ebd., II § 132f. – <sup>41</sup> Vgl. Brandt 1973, Fetscher 1978. – <sup>42</sup> Rousseau 1977, 160. – <sup>43</sup> Ebd., 159. – <sup>44</sup> Ebd., 84. – <sup>45</sup> Ebd., 85 f. – <sup>46</sup> Ebd., 158. – <sup>47</sup> Brandt 1973, 85. – <sup>48</sup> Rousseau 1977, 128. – <sup>49</sup> Ebd., 130. – <sup>50</sup> Kant 1964, 206. – <sup>51</sup> Ebd., 207. – <sup>52</sup> Ebd. – <sup>53</sup> Sternberger 1984, 193, 395f.; ders. 1986, 35. – <sup>54</sup> Hegel 1971/19, 226. – <sup>55</sup> Ebd., 12, 306f. – <sup>56</sup> Ebd., 12, 309. – <sup>57</sup> Ebd., 535. – <sup>58</sup> Ebd., 12, 312. – <sup>59</sup> Ebd. 7, 447. – <sup>60</sup> Mill 1969, 10ff. – <sup>61</sup> Vgl. Mill 1971. – <sup>62</sup> Mill 1969, 142. – <sup>63</sup> Mill 1971, 143. – <sup>64</sup> Ebd., 153. – <sup>65</sup> Ebd., 155. – <sup>66</sup> Ebd., 159. – <sup>67</sup> Tocqueville 1976, 227. – <sup>68</sup> L. Davis zit. n. Finley 1980, 37. – <sup>69</sup> Mill 1969, 138. – <sup>70</sup> Ebd., 11. – <sup>71</sup> Ebd., 138. – <sup>72</sup> Jaspers 1966, 203-214. – <sup>73</sup> Arendt 1962, 644, 683, 692; vgl. 696. – <sup>74</sup> Vgl. Benhabib 1996. – <sup>75</sup> Arendt 1994, 124. – <sup>76</sup> Ebd., 15. – <sup>77</sup> Arendt 1993, 11. (Herv.: H.A.). – <sup>78</sup> Arendt 1994, 23. – <sup>79</sup> Vgl. zur Position von S. Landshut: Nicolaysen 1997. – <sup>80</sup> Vgl. auch Bohman/Rehg 1997; Brunkhört 1998, Brunkhorst/ Niesen 1999.

