

Peter Nitschke

Der Tod der demokratischen Ordnung Eine neoklassische Rekonstruktion

I. Krise

Gibt es eine politische Ordnung, die von Dauer ist? – Alle modernen politischen Theorien argumentieren so, als ob die jeweils intendierte Ordnung zielgerichtet bis in alle Ewigkeit beibehalten werden könnte. Insbesondere die liberale Demokratie, die sich im Rahmen der Aufklärungsphilosophie als teleologischer Mittelpunkt des Emanzipations- und Fortschrittsprozesses der Moderne versteht, wurde (und wird) seit dem Ende des Ost-West-Konflikts als konkurrenzloses Modell der politischen Herrschaftsordnung begriffen. Doch diese mehr im Westen als tatsächlich global begriffene Lesart zur Demokratie wird nicht nur durch das Wiedererstarken einer zutiefst religiösen Deutung von politischer Ordnung (wie im Islam), sondern auch durch zwar säkularistische, aber grundsätzlich undemokratische Regimeformen etwa in Asien systematisch herausgefordert. Zudem steht empirisch außer Frage: Der Tod einer politischen Ordnung kommt immer. Keine Ordnung ist von (ewiger) Dauer, auch nicht die der Demokratie. Dieser systemischen Erkenntnis, die wir in den richtungsweisenden Debatten zur griechischen (d.h. attischen) Demokratie und zur Römischen Republik vorfinden, entzieht sich die gegenwärtige Demokratietheorie. Sie formuliert keineswegs das Ende ihrer eigenen Existenz. Dabei wäre dies epistemologisch wichtig, um die Erfolgsaussichten für die Fortexistenz realistisch einschätzen zu können. Jede gute Prognose lebt schließlich von den Einsichten in die Gefährdungslagen zum Thema, um das es jeweils geht.

Wenn selbst Rom mit einer fast eintausendjährigen Geschichte in seiner politischen Existenz einem anderen Ordnungsgebilde weichen musste, und auch die erfolgreichste Republik des Abendlandes, die Republik von Venedig, ausgerechnet dann den Todesstoß erhielt, als die nationale Einigung Italiens das Tor aufmachte für eine moderne Form der demokratischen Ordnung, warum sollte dann unser bisheriges Verständnis von Demokratie für das 21. Jahrhundert weiterhin tatsächlich erfolgreich sein? – Anlass also genug, sich Gedanken zu machen über die existenziellen Herausforderungen, die der heutigen Demokratie mit auf den Weg gegeben sind.¹ Sollte Lord Bolingbroke mit seiner Bemerkung von 1749 Recht haben, dann besteht eine Gefährdung der Demokratie gerade darin, dass (wie bei allen übrigen Herrschaftsformen auch) in ihren eigenen Betriebsmechanismen der Untergang in

1 Vgl. auch Martin van Creveld, *The Rise and Decline of the State*, Cambridge 1999.

Form einer Selbstschädigung strukturell enthalten ist.² Im Grunde ist dies eine platonische Lesart von Politik: So, wie die Tyrannis auf den eigenen Untergang hinarbeitet, ist auch die demokratische Ordnung, wenn sie ihre Grundlagen nicht kritisch stets von neuem aufarbeitet, geradezu prädestiniert, sich selbst zu zerstören.

Für eine kritische Analyse liefert die eigene unmittelbare Gegenwart genügend Beispiele. Erstmals hat sich bei einer Umfrage eine knappe Mehrheit der bundesdeutschen Bürger mit 51 Prozent negativ zu den Erfolgchancen der eigenen demokratischen Ordnung geäußert. In Bezug auf Vertrauen und Enttäuschung ist dies die höchste, bis dato befragte Quote.³ In einem Streitgespräch über die Substanz des politischen System Deutschlands äußerten sich Warnfried Dettling und Arnulf Baring im Herbst 2005 düster in ihrer Prognose: Der Hauptvorwurf lautet, dass von beiden großen Volksparteien die »Mottenkisten des 19. Jahrhunderts« bedient werden.⁴ Kein Grand Design, kein klarer Blick in die Zukunftsfähigkeit der Demokratie, die sich den veränderten Bedingungen im globalen Zeitalter anpassen muss. Immer noch wird so getan, als könne man mit ein wenig Umbau, den so genannten *Reformen*, das bisherige Staatsmodell erhalten. Dabei ist die gesellschaftliche Fixierung auf den *Staat* das zentrale Problem. Was soll ein Staat noch ausrichten, wenn er sich weltweit in einem Leistungswettbewerb befindet, bei dem *ihm* die Besten seines Demos strukturell abhanden kommen, indem sie sich mit ihren Möglichkeiten einfach umorientieren, anderswo leben und anderswo investieren? Insbesondere Baring betont die Diskrepanz zwischen den strukturellen Herausforderungen und dem faktischen Verhalten des handelnden politischen Personals. Für ihn ist »nicht sicher, ob das Land nicht entschlossen ist, den Bach runterzugehen«.⁵ In der Tat erinnern die Diskussionskämpfe ums Kanzleramt an das Verhalten in den Niederungen der Römi-

- 2 »The best institutional governments, like the best constituted animal bodies, carry in them the seeds of their destruction: and, tho they grow and improve for a time, they will soon tend visibly to their dissolution.« – Henry St. John Bolingbroke, *The Idea of a Patriot King*, Indianapolis 1965, S. 40. – Ausführlich zu diesem Aspekt vgl. Terence E. Cook, *The Rise and Fall of Regimes. Towards Grand Theory of Politics*, New York u. a. 2000.
- 3 Vgl. zu dieser Forsa-Studie Günther Lachmann, »Bedingt regierungsfähig« in: *Welt am Sonntag*, 5. November 2006, S. 3. – Norbert Lammert hat in seiner Amtseigenschaft als Präsident des Bundestages das Ergebnis dieser Befragung mit der Einschätzung kommentiert, dass jede »faire Betrachtung« zeige, dass die Probleme, mit denen sich die Politik heute auseinandersetzen muss, objektiv größer und schwieriger sind als früher« (hier zit. n. ebd.). – Diese Interpretation mag die handlungstheoretischen wie praktischen Probleme früherer Demokratien verniedlichen, doch unbestritten spricht aus dieser Äußerung ein vorsichtiges Erahnen, dass die bisherigen Status-Quo-Linien in der Selbstinterpretation zur demokratischen Ordnung nicht mehr genügend verstanden und eingehalten werden. Für den Parteienforscher Franz Walther liefert die Forsa-Studie gar den Beleg dafür, dass Deutschland sich »am Abschluss der klassischen parlamentarischen Epoche« befinde (hier zit. n. ebd.). – Vgl. hierzu auch Jan Fleischhauer u.a., »Koalition der Kraftlosen« in: *Der Spiegel*, 30.10.2006, Nr. 44, S. 20 ff.
- 4 »„Das Bürgertum hat seine Strahlkraft verloren«. Ein Streitgespräch mit Arnulf Baring, Warnfried Dettling und Tobias Dürr« in: *Die Welt*, 6. Oktober 2005, S. 4.
- 5 Ebd.

schen Republik. Als wenn es am Staatskuchen irgendetwas noch groß zu verteilen gäbe, tut die Mehrzahl der beteiligten Akteure so, als wenn nur mit ihnen (und sonst gar nicht) das Staatsschiff wieder flott gemacht werden könnte. Dieser Befund gilt mehr oder weniger für weite Teile der westlichen Welt: »Am Anfang des neuen Jahrtausends werden politische und ökonomische Probleme sichtbar, mit denen es die bisher bekannten demokratischen Gemeinwesen noch nicht oder nur andeutungsweise zu tun hatten.«⁶ Es ist gerade die strukturelle Externalisierung der politischen Dezision im Rahmen der Globalisierung, welche die klassische Legitimation von demokratischer Politik durch den nationalen Souverän faktisch ins Leere laufen lässt. Zugleich geht mit dieser Legitimationskrise eine beispiellose Desintegration der am demokratischen Prozess partizipierenden Bürger und Bürgerinnen einher. Diese strukturelle Desintegration macht sich dann auch funktionslogisch bemerkbar, wenn viele Amerikaner die sozialen Auswirkungen einer Naturkatastrophe wie beim Hurrikan *Katrina* als Fehlplanung der zuständigen Behörden, sei es im kommunalen, regionalen oder bundesstaatlichen Bereich, empfinden. Für den Soziologen Richard Sennett ist dies ein Kennzeichen des »staatlichen Niedergangs«, der schon seit einem Vierteljahrhundert praktiziert werde und dessen schlimmste Erscheinung die kognitive Dimension sei:⁷ »Die Unfähigkeit, diese Krise zu bewältigen, ist eines der ersten Anzeichen für den Verfall der USA. Ich spreche nicht von Dekadenz im römischen Sinne, aber im Sinne eines Unvermögens, sich der Realität zu stellen. Ein Mangel an Realismus hat Amerika erfasst, von der Außen- bis zur Stadtpolitik. Nach 25 Jahren staatlicher Erosion scheinen wir als Gesellschaft die Fähigkeit verloren zu haben, die große Frage, wie der öffentliche Raum strukturiert werden soll, anzugehen. « Man mag diese Einschätzung als zu pessimistisch ansehen oder vielleicht als Frustration eines sozialromantischen Diagnostikers, doch der Hinweis auf die sinkende Stabilität des öffentlichen (politischen) Raumes ist nicht eifertig abzuweisen. Auch nicht für die europäischen Demokratien. Bevor sich hier manch ein Lordsiegelbewahrer des europäischen Sozialstaatsmodells darüber mokierte, dass dies ein typisch us-amerikanisches Problem sei, sollte man genauer hinsehen. Die kognitive Verweigerung vor der Realität bzw. die Illusion, dass das gepflegte Selbstbild schon die Realität sei, gehört gerade auch in den europäischen Breiten zum Kern des Dilemmas.

II. Die neoklassische Perspektive

Ausgehend von dieser Diagnose ist die Frage angebracht, welche Antworten denn die Politische Theorie und Ideengeschichte hierzu liefert? – Sucht man nach systematischen Aussagen, dann fällt sehr schnell auf, dass eigentlich nur eine be-

6 Walter Euchner, »Zur Notwendigkeit einer Ideengeschichte der Demokratie« in: Richard Saage, *Demokratiethorien. Historischer Prozess – Theoretische Entwicklung – Soziotechnische Bedingungen. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, S. 20.

7 Richard Sennett, »„Zeichen des Verfalls“«. Ein Interview mit dem Soziologen R. Sennett« in: *Die Welt*, 24. September 2005, S. 30.

stimmte Gruppe in der Politischen Theorie überhaupt den Tod der politischen Ordnung eigens thematisiert hat. Wir könnten diese Gruppe von Autoren klassischerweise als *normativ-ontologisch* bezeichnen, doch ist dieser Begriff zu Recht kritisiert worden, weil hierdurch ein einseitiges Verständnis von Normativität festgelegt wird.⁸ Dieses Muster suggeriert zudem eine hermeneutische Differenz zwischen theoretischer Betrachtung und praktischer Handlung, weshalb Henning Ottmann für die Bezeichnung *neoklassisch* plädiert.⁹ Autoren, die man dieser Richtung methodologisch zurechnen kann, wären dann u. a. Hannah Arendt, Eric Voegelin und Leo Strauss. Es ist gerade der hermeneutische Ausgangspunkt dieser Autoren, nämlich die griechische Antike, die von einem Wirklichkeitsverständnis geprägt war, in der die (moderne) Unterscheidung von Theorie und Praxis in dieser Weise nicht vorkommt. Wenn beispielsweise Platon von der *Idee des Guten* redet, dann meint dies eben nicht eine Sollensperspektive im Sinne des deutschen Idealismus, sondern ein spezifisches Verständnis der Inklusion von empirischer und noetischer Welt. Streng genommen kennt das klassische (antike) Verständnis von Politik keine Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis. Selbst alle Metaphysik ist letztlich unmittelbare Praxis bzw. hat ihren Ort im Diesseits. Dies ist die klassische Ausgangsposition gegenüber der Moderne: *theoria cum praxi*, eine Perspektive, wie sie sich noch der Universalgelehrte Leibniz auf die Fahnen geheftet hat, ist in der Moderne, schon durch den Siegeszug der Naturwissenschaften, getrennt. Bei Thomas Hobbes, auf den im Verlauf unserer Argumentation noch zurückzukommen sein wird, sieht man diese Trennung in ganz eigentümlicher Weise: indem er ein in der Komplexitätsdichte reduktionistisch verkürztes Szenario formuliert und dies szientistisch hervorhebt, ist er der erste *Moderne* in der Politikwissenschaft.¹⁰

Dieses moderne Verständnis von Politik und politischer Ordnung hat aber zugleich die antike Hermeneutik ausgeschaltet – was keineswegs immer von Vorteil ist. Gerade die heutige Politikwissenschaft sollte sich, darin sind sich neoklassische Autoren einig, um im globalen Wettbewerb der Ideen als demokratische Wissenschaft bestehen zu können, von dieser (antiken) normativen Version nach wie vor (oder besser: erneut) inspirieren lassen. Was nützt z. B. »eine Wissenschaft, die zwischen Diktatur und Demokratie nicht werten will«?¹¹ Um eine Bewertung kommt man gerade im Rahmen des demokratischen Profils nicht herum. Menschenrechte erlauben keine Wertfreiheit des handelnden Subjekts, erst recht nicht der politischen Ordnung, die

8 Vgl. Henning Ottmann, *Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart*, Baden-Baden 2005.

9 Vgl. ebd. S. 7.

10 Nicht zufällig stößt sich daher Voegelin heftig an Hobbes, dem er eine fast schon eschatologische Gleichsetzung des Staates mit der Legitimation vom guten Sein (der Seele) vorwirft. – Vgl. hier Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, 4. Aufl. Freiburg/München 1991, S. 232 ff. – Es ist hier nicht der Ort, um über die Angemessenheit dieser Interpretation Voegelins zu streiten, doch unzweideutig resultiert die gnostische Zuordnung des Thomas Hobbes in der Lesart Voegelins aus der unterschiedlichen Auffassung, was denn die Antike als Paradigma für die Politik leistet oder nicht.

11 Ottmann, *Die neoklassische politische Philosophie*, aaO. (FN 8), S. 8.

doch Werte dieser Art schützen will. Insofern meint die Wiedergewinnung einer neoklassischen Perspektive keinen Antimodernismus.¹² Das ist die falsche, und im Grunde oberflächliche Schublade, unter der insbesondere in den deutschen Einführungen zur Politikwissenschaft die normative Dimension allzu oft verortet worden ist. Natürlich gibt es eine Grenze der neoklassischen Perspektive zur Moderne: sie besteht in der Relation der Basisfaktoren bzw. wie diese zugeordnet werden. Hier gibt es durchaus hermeneutische Grunddifferenzen, die aus der Relation zur antiken Position resultieren. Im Sinne einer dialektischen Klassifizierung mit antagonistischen Effekten kann man das Differenzmuster mit den Basisfaktoren wie folgt anzeigen:

Moderne		Klassik
Interesse	statt	Tugend
Wille	statt	Vernunft
Mehrheit	statt	Gemeinsamkeit

Das moderne Modell ist im Prinzip offen, weil sich die Mehrheitsverhältnisse immer nur aus der Dynamik eines pluralistischen Interessensdiskurses ergeben. Das bedeutet zugleich aber auch, dass der Kampf um die jeweilige Mehrheitsfähigkeit zentrales Kriterium für den Politikbegriff darstellt. Demokratische Politik ist demnach eine Angelegenheit des Interessenkampfes. Die Wahrheitsfrage ist hierbei von untergeordneter Bedeutung. Die jeweilige Mehrheit kann qua Mehrheit auch Entscheidungen tätigen, die dem spezifischen Sachgegenstand wenig zuträglich sind. Beispiele dafür finden sich beliebig in der aktuellen Politik. Die von vornherein strukturierte Grundtendenz der Behandlung politischer Fragen als reine, nach Mehrheitskompromissen auszuhandelnde Interessensachverhalte führt zu einer Reduktion der Wahrheitskomponente. Es geht vorrangig nicht darum, was sachlich richtig ist, sondern was eine Bündelung der Willensforen in der jeweiligen Mehrheit erzeugt. Demgegenüber ist er kantische Anspruch auf eine nach wie vor tugendhafte Aufklärung um der Wahrheit willen geradezu antimodern und kann hier als neoklassisch verstanden werden, weil tugendhaftes Handeln in der starken Verschränkung mit dem Vernunftbegriff auf eine, wenn nicht schon ontologische, doch zumindest auch empirisch größere Wahrheit dringt. Bei Kant ist dieses Modell bekanntlich nicht inhaltlich limitiert – insofern können sich moderne Kantianer wie Habermas mit dem Diskursmodell für eine offene Gesellschaft hier zweifellos bedienen. Andererseits zeigt aber der Blick auf Kants Vorgänger, etwa Montesquieu, Rousseau oder eben auch Leibniz, dass diese neoklassische Interpretation von der Grundannahme einer kulturell homogenen (also im Prinzip relativ geschlossenen) Gesellschaft ausgeht. Vielleicht ist der Begriff *geschlossene* Gesellschaft zu sehr durch Fichtes Handelsstaat und dann erst recht durch Poppers pauschale Kritik diskreditiert. Man muss hier eher in den Kategorien von Gemeinschaftsfähigkeit denken, um dieses Modell adäquat verstehen

12 Vgl. auch ebd. S. 9.

zu können. Die Gemeinschaftsfähigkeit heißt eben nicht, dass die soziale Gemeinschaft hermetisch geschlossen wäre. Es ist kein Totalitätsmodell, was die neoklassischen Autoren auf der Basis der Lektüre von Platon und vor allem von Aristoteles hierzu formulieren. In einem Punkt sind sie sich aber einig, dass nämlich die Größe der Gemeinschaft nicht beliebig ist. Je unmittelbarer der Wille des Demos sein soll, umso klarer wird man kleine Ordnungseinheiten anstreben müssen. Graf Sieyès bringt dies in seiner berühmten Rede zum Dritten Stand auf den Punkt, wenn er konstatiert, dass eine wahre Demokratie »bei einem großen Volk nicht möglich ist«.¹³

Einig sind sich neoklassische Analysen auch in ihrem Bezugspunkt, dem Anlass für die Rekonstruktion der politischen Ordnung. Es ist jeweils die Krise bzw. der Abgrund, an dem die eigene zeitgenössische Politik steht. Ob nun Platon, Aristoteles, Cicero oder selbst Machiavelli, sie argumentieren stets vor dem Hintergrund des funktionalen Notstands des politischen Regimes – der im Grunde einen Ausnahmezustand darstellt. Selbst ein moderner Autor wie Hobbes ist hiervon zutiefst geprägt.

Allerdings, der englische Denker ist auch zugleich die eigentliche Schnittstelle für die moderne Demokratieinterpretation gegenüber der Antike: Er wettet gegen die Antike (und bemüht sie doch konsequent). Er argumentiert behavioristisch, empirisch – und doch eigentlich immer nur abstrakt. Wenn er sich gegen die Antike stellt, dann vor allem auch deswegen, weil er die Ansichten Platons oder die von Aristoteles allzu sehr von den scholastischen Autoren okkupiert sieht. In unserer Argumentation macht es dennoch Sinn, bei Hobbes zu verweilen, manifestiert sich doch in seiner Lehre ein systematisches Stück aus der antiken Kritik an der Demokratie – nunmehr im neuen Gewand.¹⁴

Die methodologische Neuausrichtung, die Hobbes vornimmt, ist allerdings auch zugleich neoklassisch, denn die nominalistische Methode, vermittelt durch das axiomatische Prinzip vom *more geometrico*, versteht sich in Frontstellung gegen den eigenen wissenschaftstheoretischen Zeitgeist, dem Mainstream der nach wie vor neoscholastischen Politikinterpretation an den englischen Universitäten des 17. Jahrhunderts.¹⁵ Gleiches gilt für die Neoklassiker des 20. Jahrhunderts: Ob das Arendt ist, Voegelin

- 13 Emmanuel Joseph Sieyès, »Was ist der Dritte Stand?« in: ders., *Politische Schriften 1788-1790 mit Glossar und kritischer Sieyès-Bibliographie*, 2., überarb. u. erweit. Aufl. München/Wien 1981, S. 179.
- 14 Zu Hobbes dezidiert Richard Tuck, *Hobbes*, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- 15 Jene Kommunikationsform, die durch *Dunkelheit* besteht, aber eben nicht durch die Klarheit der Ziele (und Methoden), vermitteln die Neoscholastiker seiner Zeit, die mit ihren metaphysischen Unterscheidungen und schwerverständlichen Begriffsakrobatik mehr Nebel als Aufklärung erzeugt haben. – Zur Kritik hieran vgl. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Neuwied/Berlin 1966, S. 250 u. passim. – Zur Einschätzung des methodologischen Kontrastprogramms gegen die aristotelische Universitätsbildung vgl. u. a. Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge 1993, S. 279 ff. – Horst Hegmann, *Politischer Individualismus. Die Rekonstruktion einer Sozialtheorie unter Bezugnahme auf Machiavelli, Bodin und Hobbes*, Berlin 1994, S. 242 ff. – Anja Lemke, »Überlegungen zur Sprachphilosophie bei Thomas Hobbes« in: *Zeitschrift für Politik* 43, H. 1 (1996), S. 1 ff.

oder Strauss, stets ist die Botschaft mit der Orientierung an die Antike sowohl methodologischer wie auch inhaltlicher Art.¹⁶ Insofern ist auch die jeweilige Krise Anlass für eine methodologische wie heuristische Bestandsaufnahme und Neuausrichtung: So, wie wir es gewohnt waren, die Dinge zu verstehen, können wir sie nicht mehr weiter deuten. Die Rekonstruktion der *eigentlich* richtigen Ordnung ist folglich das Grundmotiv für alle neoklassischen Bemühungen in der Interpretation von Politik.¹⁷

III. Die Freiheit und ihre Gefährdung

In der Lesart neoklassischer Politik kommt den Basisfaktoren des demokratischen Staates eine durchaus ambivalente Positionierung zu. Dies sieht man unmittelbar bei der Bewertung des Faktors *Freiheit*. Zwar soll der Staat die Freiheitsrechte des Einzelnen schützen und garantieren, zugleich dringt der moderne Staat aber über seine fürsorglichen Mechanismen in immer weitere Bereiche der (an sich) privaten Existenz der Individuen ein. Sozial-, gar Wohlfahrtsstaat und die Freiheitsrechte des Individuums sind nicht komplementär. Die kritische Interpretation des Neoklassikers Tocqueville, der in den Prinzipien von *Gleichheit* und *Freiheit* zwei durchaus antinomische Beweggründe für politisches Handeln verortet,¹⁸ wird vor allem gern von Liberalen aufgegriffen. Ralf Dahrendorf hat dies mehr als einmal am Beispiel des deutschen Wohlfahrtsstaatsmodells gerügt: Die personale Freiheit werde in Deutschland angesichts eines großzügig auftretenden Wohlfahrtsstaats, der hierzulande sein »lächelndes Antlitz« zeige, viel zu sehr eingeengt.¹⁹ Demnach steht hinter der netten Maske einer paternalistischen Fürsorge der gewaltige Hunger nach noch mehr Steuern für den Staat. Die Politik wird solchermaßen *etatistisch* ausgerichtet und orientiert sich mehr an den systemischen Bedarfslagen des Staates als an dem (eigentlich) verfassungsrelevanten Grundsatz der Freiheit der Individuen.²⁰

- 16 Natürlich entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, wenn z. B. Voegelin sein Programm eine *New Science of Politics* nannte, tatsächlich war und ist dies eine klassische Politikauffassung. In Zeiten eines positivistischen Mainstreams tut man allerdings gut daran, das scheinbar Alte als etwas durchaus *Neues* zu verstehen. – Vgl. hier Hans. J. Lietzmann / Peter Nitschke, (Hg.), *Klassische Politik. Politikverständnisse von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Opladen 2000.
- 17 Insofern ist auch die platonische Frage nach der Sinnexistenz der Philosophie auf dem Gebiet der Politik tatsächlich zeitlos, weist sie doch auf die strukturelle Unmündigkeit von Politikern hin, den Legitimationskern ihres jeweiligen Tuns aus sich selbst heraus angemessen begründen zu können. – Vgl. hier auch Theo Stammen, »Zeitdiagnose und politische Philosophie« in: *Aufgang – Jahrbuch für Denken, Dichten und Musik* 3 (2006), S. 473.
- 18 Vgl. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America*, London/New York 2003.
- 19 Ralf Dahrendorf, »Wir leben in normalen Zeiten – die sind schlecht für Liberale«. Ein Gespräch über den Begriff der Freiheit« in: *Die Welt*, 28. Januar 2006, S. 8.
- 20 Allein die begriffliche Tatsache, dass man von einem *Etatismus* reden kann, zeigt die paradigmatische Umorientierung des modernen Politikbegriffes an: Nicht die Bürger repräsentieren den Staat, sondern der Staat repräsentiert sich selbst durch die Bürger. Für diese Selbstrepräsentation bedarf es eigener etatistischer Maximen – und vor allem Ressourcen.

In dieser vom demokratischen System eigentlich nicht gewollten Konstellation offenbart sich das Machtparadoxon der Demokratie mit einer dysfunktionalen Komponente: Menschen legitimieren andere Menschen, über sie zu herrschen, zugleich wird ihnen dabei aber eine Kontrolle ihrer selbst auferlegt.²¹ Streng genommen ist es eine wechselseitige Kontrolle: wie im republikanischen Modell Ciceros beherrscht hier jeder jeden.²² Die Regierung das Volk und das Volk die Regierung. Funktionieren kann dieser dialektische Zusammenschluss allerdings nur, wenn die Freiheitsräume wechselseitig gesichert bleiben: Die Freiheit des Einzelnen wie auch die Freiheit der Regierung, im Zweifelsfall gegen den Einzelnen handeln zu können. Das Freiheitsmoment ist, wie bereits Aristoteles dies ganz richtig betont hat, für die Demokratien konstitutiv.²³ Ohne eine starke Freiheit kann es keine starke Demokratie geben. *Strong Democracy* im Sinne von Benjamin Barber ist folglich nur möglich,²⁴ wenn die freiheitlichen Interessen der Individuen in gut geschützten Zonen von der Verfassung (und vom Staat) gewährleistet werden. Das ist keine Einbahnstrasse, sondern gilt auch umgekehrt für die Selbstverpflichtung der Individuen untereinander – spezifisch aber hier: in Bezug auf den Staat. Wenn nun jedoch der Staat monopolistisch die Freiheitsräume definiert und ausdifferenziert – ohne dass die Individuen substantiell hierzu beitragen können, etwa in Form eines öffentlichen Diskurses, durch Bekundungen oder Wahlverhalten, dann verschiebt sich die Freiheit nicht nur rhetorisch zur strukturierten Unfreiheit.

Der Blick auf die neoklassische Interpretation bestätigt diese Analyse. Nehmen wir zuerst hierfür als Beispiel einen ansonsten nicht gerade unter Demokratieverdacht stehenden Autor wie Niccolò Machiavelli. Auch wenn der Renaissancedenker den Begriff der Demokratie nicht verwendet, so behandelt er doch den klassischen republikanischen Politikentwurf.²⁵ In dieser Hinsicht wäre die Demokratie eingebettet zwischen den Prinzipien der Alleinherrschaft, der Freiheit und der Anarchie. Das grundsätzliche Interesse des Volkes ist es, nicht unterdrückt zu werden.²⁶ Deshalb bedarf es hier einer ständigen Vorsicht, nicht zwischen Anarchie und Tyrannis zerrieben zu werden. Die Freiheit ist in dieser Analyse ein höchst dynamisches Prinzip: sie kann stets zu der einen oder der anderen Seite ins Extrem hin ausfallen. Interessanterweise sieht Machiavelli die Freiheit in den Republiken als Ergebnis

21 Vgl. auch Tilo Schabert, »Die Freiheit und ihre Verfassung« in: *Die Gazette*, Nr. 8 (Dezember 2005), S. 17 ff.

22 Vgl. zu Cicero immer noch sehr geeignet Viktor Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De re publica*, Nachdr. der ersten Aufl. 1936, Darmstadt 1990. – Neuerdings auch Emanuel Richter / Rüdiger Voigt, (Hg.), *Res Publica und Demokratie. Die Bedeutung Ciceros für das heutige Staatsverständnis*, Baden-Baden 2007.

23 Vgl. Aristoteles, *Politik*, 6. Aufl. München 1986, 1310 a.

24 Vgl. Benjamin Barber, *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg 1994.

25 So etwa im Kapitel IX über die Eigenschaften einer »bürgerlichen Fürstenherrschaft«; vgl. Niccolò Machiavelli, *Il Principe / Der Fürst*, Stuttgart 1986, S. 75.

26 Vgl. ebd. S. 77.

lang anhaltender innerer Auseinandersetzungen.²⁷ Ständische Kämpfe, die auf materiellen wie ideellen Interessensgegensätzen beruhen, erbringen somit erst *Freiheit*. Eine »gute Erziehung« muss alsdann dafür Sorge tragen,²⁸ dass der Wert dieser erstrittenen Freiheit von den nachfolgenden Generationen nicht vergessen, sondern stets reformuliert und von neuem behauptet wird. Je klarer man sich hierzu stellt, desto besser wird eine Republik existieren können:²⁹ »Wer einem Staatswesen eine Verfassung zu geben hat, tut immer klug daran, Vorsorge für den Schutz der Freiheit zu treffen«. Da aber diese Freiheit von allen nicht in gleicher Weise betrieben wird, weil jeder sich etwas anderes darunter vorstellt, ist es gefährlich, wenn sich die Republik auf politische Führungskräfte einlässt, denen es mehr um sich selbst als um das Gemeinwesen geht. Insbesondere vor der Vergötterung von Personen in politischen Führungspositionen warnt Machiavelli eindringlich.³⁰ Man kann diese Warnung vor dem Führungspersonal unmittelbar zu jener Argumentation von Platon zurückführen, der bekanntlich für die demokratische Ordnung wenig übrig hatte, allerdings auch zu allen politischen Systemen seiner Zeit eine kritische Position bezogen hat.

Platons Beschäftigung mit den Untergangsbestimmungen der Demokratie erfolgt im 8. Buch der *Politeia*, wo er sich systematisch mit den fünf Herrschaftsformen (Aristokratie, Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis) auseinandersetzt. Die Oligarchie, aus der schließlich die Demokratie hervorgeht, scheidet in seiner Analyse an der nicht gelösten Frage von Armut und Reichtum. Zuviel Armut führt zu einer strukturellen Kriminalität, die letztlich die oligarchische Ordnung hinwegspült. Es ist interessant, sich dieses frühe sozialrevolutionäre Argumentationspotential anzuschauen, denn hiermit wird im Kern bei Platon (wie auch bei Aristoteles) die Logik des demokratischen Systems begründet: Die Demokratie erscheint als ein Sieg der Armen über die Reichen.³¹ In ihr herrscht die Freiheit als oberstes Prinzip: Jeder kann in dieser Ordnung »tun was er will«. ³² Das ist dann allerdings auch das Dilemma. Der Sinn einer solchen Ordnung kann nicht darin bestehen, allen wirklich *alles* zu geben. Auch wenn dies versprochen wird, gibt es doch Unterschiede – eben zwischen arm und reich. Die demokratische Ordnung antwortet auf dieses Paradoxon, indem verschiedene Herrschaftsformen je nach Lage miteinander institutionalisiert werden. Wir nennen es heute gehoben eine *Mischverfassung*, für Platon ist dies eine »Trödelbude von Staatsverfassungen« gewesen.³³ In diesem Durcheinander von z. T. unausgewogenen politischen Bestimmungsformen gibt es eine generelle

27 Vgl. hier Niccolò Machiavelli, *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, 2., verbesserte Aufl. Stuttgart 1977, S. 19.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 21.

30 Vgl. ebd. S. 22.

31 Vgl. Platon, *Politeia. Sämtliche Werke* V, Frankfurt/M./Leipzig 1991, 557 a.

32 Ebd. 557 b.

33 Ebd. 557 d. – Ausführlich zum Modell der Mischverfassung Alois Riklin, *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt 2006.

»Nachsicht des Staates« in Bezug auf den Freiheitswillen seiner Bürger.³⁴ Auch wenn Platon das Wort *Interesse* so nicht kennt, ist dies das Problem der Freiheit. Welche Interessen vertragen sich mit der demokratischen Ordnung und welche nicht? Hier ist eine Nachsicht des Staates fehl am Platze, insbesondere bei der Frage, welcher Typus von Politiker denn die demokratische Ordnung inhaltlich erfüllen soll? Unmissverständlich wird der Fingerzeig auf die Achillesverse der Demokratie gegeben, wenn sie derart nachsichtig oder wohlwollend ignorantisch ist, mit »was für Bestrebungen und Geschäften einer herkomme, der an die Staatsgeschäfte geht, [...] wenn er nur versichert, er meine es gut mit dem Volk«. ³⁵ Die Lesart, die Platon hier einschlägt und im *Politikos* anschließend noch verstärkt, ist deutlich.³⁶ Gerade die Demokratie, die ohnehin nicht auf das Kriterium der Bestenauswahl setzt, müsste eigentlich sich genau dieses Prinzip zu Eigen machen – andernfalls wird das Volk schnell Beute eigensüchtiger Politiker. Da aber die demokratische Ordnung strukturell eine Pleonexie der individuellen Begierden begünstigt, kommt es gar nicht zur Optimierung demokratischer Politik, sondern zu einer sukzessiv fortschreitenden Verfallsprogrammatik: Unter dem Anspruch auf *Gleichheit* manifestieren sich dann eben doch ungleiche Besitzansprüche, die solipzistisch vorangetrieben werden. Platon kennt keine ökonomische Theorie der *invisible hand* für die Wohlfahrt des Gesamtsystems und würde diese auch abgelehnt haben. Eben weil die Demokratie zur Hingabe an die individuell differenten Affekte verleitet, es letztlich allen Gruppen oder Individuen recht machen will, verliert sie über die Zeit ihre Gemeinschaftsfähigkeit. Die negativen Faktoren, individuell sozialpsychologisch formuliert (Übermut, Unordnung, Schwelgerei und Unverschämtheit), überwiegen dann strukturell und pervertieren alle gut gemeinten Ansprüche auf demokratische Tugenden.³⁷ Ein »Gleichgewicht der Lüste« macht sich allenthalben breit, das individuell mal hierhin, mal dorthin neigt – und damit das Gesamtsystem zu labilen Schwankungen führt.³⁸ So lange das Gleichgewicht tatsächlich im Sinne einer Mäßigung eine stabile Mittelzone aufweist, so lange ist die Orientierung auf die Lüste an sich noch nichts Negatives. Schließlich versteht Platon darunter auch die Lust an der Wahrheit oder die Lust zur Wissenschaft. Problematisch wird es erst, wenn diese Mäßigung strukturell aus dem Blick gerät, das Gleichgewicht nicht mehr funktioniert und extreme Ansprüche (auf materiellen Gewinn, Ehre etc.) zu der einen oder anderen Seite radikal ausschlagen. Genau dazu aber wird es nach Platons Auffassung notwendigerweise kommen, da die Freiheit als oberstes Prinzip gilt und die Menschen in der reinen Demokratie sich der Zwangsverpflichtung der Gesetze sowohl normativ wie praktisch nicht stellen.³⁹ Alle behaupten von sich *gleich zu sein* –

34 Platon, *Politeia*, aaO. (FN 31), 558 a.

35 Ebd. 558 c.

36 Vgl. hier auch Platon, »Politikos (Der Staatsmann)« in: ders., *Werke Bd. 6, 2.*, unveränderte Aufl. Darmstadt 1990, S. 403-579.

37 Vgl. Platon, *Politeia*, aaO. (FN.31), 560 c.

38 Ebd. 561 b.

39 Vgl. ebd. 562 b – 564 e.

und sind es doch nicht! Indem ein Jedermann auf seine äußerste Freiheit pocht, wird die Willkür zum Lebensprinzip und gerät zur Selbstanmaßung über Andere.⁴⁰ Der politischen Tyrannis geht also eine soziale Tyrannei des Einzelnen voraus. Das Freiheitsprinzip ist in der platonischen Diagnose für die Demokratie somit ein Ordnungsproblem in systematischer Hinsicht – und zwar in doppelter Weise, weil hierbei a) der individuelle Anspruch nach Innen hin gelöst werden muss und b) dies wiederum in Einklang mit der Struktur des Ganzen als einer freiheitlichen Struktur begriffen werden muss. Das führt zur Frage nach den Austauschmechanismen innerhalb der Ordnung. Da Platon (wie alle antiken Autoren) hierbei gruppenspezifisch argumentiert, illustriert seine Analyse ein fraktionelles, kollektivistisches Sozialmodell. Demzufolge existieren in der Demokratie drei verschiedene Gruppen in einer wechselseitigen Rivalität um die Herrschaft:⁴¹

- die Oligarchen
- die Politiker (Drohnen)
- das Volk (als Mehrheit der an sich gleichberechtigten Bürger).

Die Funktion der Drohnen besteht darin, den materiellen Austausch zwischen den armen und den reichen Bürgern zu organisieren. Sie tun das aber in einer Weise, »indem sie das meiste für sich behalten«,⁴² und nur den Rest unter das Volk verteilen! Damit stehen alle drei Gruppen in einem tendenziell antagonistischen Verhältnis zueinander: Die reichen Oligarchen müssen grundsätzlich um ihr Vermögen fürchten, welches Politiker im Namen des Volkes von ihnen einfordern. Die Politiker wiederum agieren zwar für das Volk – aber auch zum eigenen Vorteil. Das Volk will immer von allem Etwas, schädigt aber durch die Pleonexie seiner Leidenschaften und Bedürfnisse die fragile Stabilität zu den beiden anderen Gruppen – und bekommt in der Summe auch nicht das, was ihm zusteht. Insofern ist die platonische Lesart der demokratischen Ordnung die eines potenziell jederzeit ausbrechenden Bürgerkriegs, der unter der Oberfläche der formellen Gesetzmäßigkeiten intentional betrieben wird. Die Ruhe im Rahmen des Gleichgewichts der Lüste ist nur vordergründig und trügerisch, nie stabil, weil sie kein wirkliches Zentrum für die Mäßigung aller Beteiligten aufweist.

40 Dieses Spannungsverhältnis zeigt sich noch in der »modernen« Analyse bei Tocqueville, der allerdings unter der Leitidee des individuellen Interesses hier zu einer wesentlich positiveren Gesamtbewertung kommt. In einem Brief an Ernest de Chabrol, den er bereits während seiner Amerikareise nach Frankreich schickte, notiert Tocqueville den zentralen Punkt für die Neuartigkeit des Demokratieverständnisses. Nicht der Anspruch auf Gemeinwohl mache die Republik aus, sondern die Formulierung und Durchsetzung von partikularen Interessen, die in der Summe irgendwie eine tragfähige Konstante ergeben: »Was dient als Band dieser verschiedenen Elemente? Was macht aus all diesem ein Volk? Das Interesse. Hierin liegt das Geheimnis. Das Sonderinteresse, das in jedem Augenblick durchbricht, das Interesse, das sich übrigens augenscheinlich bezeugt und sich selbst wie eine soziale Theorie ankündigt. Damit sind wir von den antiken Republiken, man muss es gestehen, weit entfernt und trotzdem ist dieses Volk republikanisch, und ich zweifle nicht daran, dass es dies noch lange sein wird.« – Hier zitiert n. J. P. Mayer, *Alexis de Tocqueville. Analytiker des Massenzeitalters*, 3., veränderte u. erw. Aufl. München 1972, S. 28.

41 Vgl. Platon, *Politeia*, aaO. (FN 31), 564 d – 565 d.

42 Ebd. 565 a.

Die Zerstörung des politischen Gleichgewichts erfolgt nach platonischer wie auch aristotelischer Diagnose immer durch das Individuum selbst. Bevor also der Tyrann politisch zum Tyrannen wird, ist er es schon privat gewesen. Dieser Topos wiederholt sich bei den Klassikern der Antike. Cicero wirft Caesar gerade dessen unerträglichen Machthunger vor, der die Grundlagen der Republik zerstört. Beide Kontrahenten, Pompeius wie Caesar, sieht Cicero hierbei als Eiferer einer Pleonexie der Macht für sich selbst: »Um Alleinherrschaft geht es dem einen wie dem anderen, nicht darum, dass die Bürgerschaft in Ehren glücklich sei.«⁴³ Auch Hobbes, obwohl doch eigentlich ein Mitgebrüder der Moderne, argumentiert hier ähnlich.⁴⁴ Wenn er von den »Dingen, die einen Staat schwächen oder zu seiner Auflösung führen« spricht,⁴⁵ dann meint er über weite Strecken seiner Argumentation die demokratische Ordnung. Zunächst einmal fällt hier auf, dass Hobbes die Verfasstheit des Staates im Sinne einer Analogie zur Medizin formuliert: Der politische Körper ist wie der menschliche Körper »durch innere Krankheiten« bedroht.⁴⁶ Der Mensch muss sich zur Bekämpfung dieser (ihm immanenten) Krankheiten an die »Gesetze der Natur oder die Gerechtigkeit« halten.⁴⁷ Demnach kommt *seiner* Logik ein hoher Stellenwert zu. Fast hat man den Eindruck, als würde Hobbes hierbei einem biologischen Kreislauf das Wort reden: aus dem Gesunden geht das Kranke hervor und umgekehrt das Gesunde aus dem Kranken. Dies ist möglich, weil es einen perfekten Organismus nicht gibt. Übertragen auf die politische Welt impliziert dies, dass die Genese von Staatlichkeit auch deren jeweiligen Untergang mit präjudiziert! Ein Hauptübel, quasi ein intrinsisches Leiden bzw. ein solcher Defekt, liegt in dem anthropologischen Begehren begründet, dass ein Jeder sein eigener Richter sein möchte.⁴⁸ Durch eine solche Maxime gerät der Staat zwangsläufig »in Verwirrung und wird geschwächt«.⁴⁹ Die strukturelle Schädigung des Staates durch private Interessen kann nur überwunden bzw. in Zaum gehalten werden, wenn der Staat seinerseits über Mittel verfügt, die der Einzelne so nicht hat. Zentral ist daher für Hobbes das Gewaltmonopol des Staates. Ohne ein Gewaltmonopol kein Staat. Dieses Monopol ist aus seiner Sicht nur dann gegeben, wenn es zu keiner Aufteilung der Gewalten kommt:⁵⁰ »Geteilte Gewalten zerstören sich nämlich gegenseitig«, womit er insbesondere die Mischverfassungen meint. Da geteilte Gewalten ein funktionales, d. h. systemisches Interesse haben, für sich selbst zu sorgen und nicht mehr das Ganze im Blick haben, streben sie eine fragmentierte Nutzenorientierung ihrer jeweiligen Positionen an. Daher sieht Hobbes besonders in demokratischen Ordnun-

43 Hier zitiert n. Manfred Fuhrmann, *Cicero und die Römische Republik. Eine Biographie*, 4., durchgesehene u. bibliographisch erweiterte Aufl. Düsseldorf/Zürich 1997, S. 189/190.

44 Zentral hierzu das 29. Kapitel des *Leviathan*.

45 Hobbes, *Leviathan*, aaO. (FN 15), S. 245.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd. S. 246.

49 Ebd. S. 247.

50 Ebd. S. 248 u. 252.

gen eine fatale, weil »mangelhafte Politik« am Werke,⁵¹ die darin besteht, statt der Sachfragen personales Wohlergehen der jeweiligen sektoralen Führungskräfte über die Ordnung selbst zu stellen.

V. Der Tod der politischen Ordnung

Symptomatisch besteht demnach für die neoklassische Perspektive das Problem der Demokratie darin, die Ansprüche zwischen (individueller) Freiheit und der Konsistenz des Systems selbst dauerhaft zu organisieren. Die Schnittstelle, an der dieses Problem offenkundig wird, ist das politische Führungspersonal. Aber man kann das Problem noch ausdehnen auf den Repräsentationsaspekt in der Moderne und der daraus folgenden Machtlogik für den demokratischen Staat.

Das Repräsentationsmodell schließt den ursprünglichen Willen des Individuums – aber auch des Demos selbst – aus. Es ist nur ein indirekter Wille, der sich hier anzeigt. Man kann natürlich auch fragen, was denn ein ursprünglicher Wille, wie Rousseau ihn gefordert hat, überhaupt sei? Tatsächlich würde es schwierig, dies exakt zu beantworten: ist die Wahl bzw. Abstimmung zu einem konkreten Gegenstand in der politischen Debatte schon der ursprüngliche Wille eines Bürgers? – Wohl kaum. Schon die Reduzierung der Komplexitätsdichte im Falle einer Abstimmung mit *ja* und *nein* geht an der Originalität des erkennenden Subjekts vorbei. Was übrig bleibt, ist dann zunächst nur eine formalisierte Willensbekundung. Die viel gerühmte Authentizität freier, gleicher und geheimer Wahlen ist insofern auch nur formal authentisch, weil man im spezifischen Sinne gar nicht sagen kann, was man wirklich möchte. Die Parteien fungieren somit als mediale Kommunikatoren und Kommunikationsforen, um die Individualität und Originalität der Stimmen zu formalisieren. Damit ist aber die Individualität auch zurückgedrängt, mediatisiert zugunsten korporativer Formen, eben der Parteien, der *factions*. Zwischen den diversen Factionen ist das Interesse auf den Machtzugang gleich: da keine Seite alles allein haben kann, muss notwendigerweise in einem pluralistischen System die repräsentative Demokratie auf eine Gewaltenteilung hinaus laufen. Ohne diese könnte sie nicht existieren. Ein reiner Kontraktualismus hingegen, wie er bei Rousseau formuliert wird, bedarf keiner Gewaltenteilung, sondern setzt weitgehend die Homogenität des Publikums voraus.⁵² Die Homogenität besteht dann in der kulturellen Übereinstimmung qua Sprache, Sitten (und Religion). Insofern ist Rousseau in dieser Hinsicht weitaus prämoderner bzw. neoklassischer als z. B. die Autoren der amerikanischen Verfassung. Das Grunddilemma haben aber auch die amerikanischen Verfassungsväter nicht ausräumen können: Wie soll der Minimalkonsens im Volk bei all den differenten Factionen aussehen? – Sofern man die hobbesische Schutzformel als reinen Funktionalismus verwirft und auf eine normative Begrün-

51 Ebd. S. 249.

52 Vgl. hier auch Richard Saage, *Demokratietheorien. Historischer Prozess – Theoretische Entwicklung – Soziotechnische Bedingungen. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, S. 109.

dung setzt, wird es schwierig. Im Grunde schon bei Hobbes selbst: In der Hobbesschen Theorie bildet die Geometrie die Welt der Figuren ab, die Physik die der Bewegungen und die Ethik die der Regungen. Der *Leviathan* muss all diese drei Bedeutungsebenen systematisch *beherrschen*, sonst kann seine Gewalt nicht funktionieren. In der Figur des einen *body politic* manifestieren und arrangieren sich folglich Bewegungen und Regungen der Menschen kongruent und eben auch kongenial – denn schließlich ist es genau diese Symbiose, die den Menschen zu einem *animal rationale* (und damit zum politischen Tier) macht.

Das, was den *body politic* zusammen hält, ist in erster Linie das formale Recht, basierend auf dem originären Kontrakt. Da Moralvorstellungen individualisiert sind, spielen sie für den Funktionsablauf im kontraktgeordneten politischen Körper keine Rolle mehr. Zunächst jedenfalls nicht, so lange sie minimalistische Überzeugungsformen nicht (noch) unterschreiten. Das ist z. B. im religiösen Bereich in der Hobbesschen Theorie der Überzeugungssatz »*Jesus is the Christ*«. ⁵³ Wer hier versagt, also nicht zustimmt, der diskreditiert auch alles Weitere. Insofern ist es eben doch nicht beliebig, was die Bürger im *Leviathan* denken und fühlen. Wahrscheinlich, so könnte man mit Hobbes argumentieren, würden sie, sofern ihnen dieser Satz wichtig ist, diesen auch in den Urkontrakt mit hinein nehmen. Über Selbstverständliches allerdings spricht man nicht, man behält hierzu vielmehr einen stillschweigenden Konsens. Das Problem taucht auch nur dann und dort auf, wo dieser durchbrochen wird. Dann allerdings tritt der *Leviathan* mit Macht in Szene. Da aber die Vertragspartner in Generationenfolge sich von dem einen Urkontrakt empirisch durchaus entfernt haben können, sowohl normativ wie durch faktisches Verhalten, entsteht das Problem der Anerkennung des neuen Status Quo. Alle Bürger sind Steuerzahler – und wer die Steuern zahlt, bestimmt mit Mehrheit, welche neuen Grundsätze in den Vertrag aufgenommen werden sollen oder nicht. Also wird die Minderheitenfrage, besonders in ihrer ethnischen oder religiösen Dimension, zum eigentlichen Problem der Kontraktdemokratie. Faktisches Verhalten einer größeren Gruppe im Volk, die sich als Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft versteht, kann die Rahmenbedingungen nachhaltig ändern bzw. gefährden. Wenn der *Leviathan* durch seine rechtsformalen Regeln keine angemessene Zivilität mehr herstellen kann, auch nicht die Aufrechterhaltung des Gewaltmonopols zur Erzwingung von Mindeststandards, dann droht der Rückfall in den Naturzustand, der ja nie aufgehoben, sondern strukturell nur verhindert worden ist. ⁵⁴

53 Die zentrale Bedeutung, die dieser Satz für die Vertragslehre bei Hobbes einnimmt, findet sich u. a. in der Argumentation des 32. Kapitels des *Leviathans* »Von den Grundsätzen christlicher Politik«; vgl. Hobbes, *Leviathan*, aaO. (FN 15), S. 285 ff. Überhaupt wird kein *Autor* von Hobbes so häufig erwähnt wie Jesus Christus. Man kann daher hier durchaus von einer latenten (säkularen) Christologie sprechen.

54 Ausführlich dazu an anderer Stelle, vgl. Peter Nitschke, »Identität und Verneinung. Die kulturellen Herausforderungen für eine Globalisierung des Westens (Teil 2)« in: *Aufgang – Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 3, (2006), S. 478 ff.

Das Sicherheitsinteresse an der Aufrechterhaltung des *body politic* wird von Hobbes für den Staat wie für die Bürger gleichermaßen hoch veranschlagt. »Tatsächlich war Hobbes von dem Gedanken, dass das Sicherheitsinteresse des Souveräns mit dem Sicherheitsinteresse seiner Bürger zusammenfallen und dieses in sich aufheben würde, so fest überzeugt, dass er dazu neigte, die realen Schwierigkeiten des Verhältnisses zwischen einem um den Erhalt seiner Macht bemühten Souverän und den um ihre Selbsterhaltung besorgten Bürgern zu verleugnen.«⁵⁵ Die Synthese zwischen dem Schutzinteresse der Bürger und dem Selbstinteresse des Staates auf Bewahrung seiner Gestaltungsmittel ist in der konkreten Situation immer nur funktional. Strukturell gesehen besteht aber ein asymmetrisches Verhältnis schon allein deshalb, weil der Staat Gewaltmittel quasi auf Vorrat ansammelt, um im entscheidenden Fall in der Konsequenz als Sieger dazustehen. Die Potenzierung seiner Verfügungsmacht kommt nahe an die Omnipotenz der Gottesfrage heran. Auch wenn der Staat ein Negativum in Bezug auf die göttliche Allmacht darstellt, ist er gemessen an seiner eigenen Legitimation per Kontrakt der Individuen das Non-Plus-Ultra. Die Ausgestaltung der Wahrheitsfrage wird vom *Leviathan* nach *seinen* Gesetzen geregelt. Jeder Versuch von Seiten der Individuen als *Bürger*, dies anders zu gestalten, setzt eine systematische Veränderung am Urkontrakt voraus. Das aber ist insofern schwierig, weil der Staat mit seinen Mitteln und Möglichkeiten die Bürger geradezu auf den Urkontrakt hin konditioniert. Wie in der platonischen Höhle haben sie nichts anderes kennen gelernt als das, worauf sie sich begründen. Insofern ein fulminanter Zirkelschluss, der hier von Hobbes angelegt worden ist. Allerdings steht genau jene Tautologie in der Postmoderne unter enormen Legitimationsdruck. Das internationale Migrationsgeschehen lässt tautologische Begründungen aus einem in sich geschlossenen nationalen System nicht mehr zu. Unter dem Handlungsdruck einer Effizienz des globalen Marktgeschehens steht der jeweilige nationale Urkontrakt unter permanenten Rechtfertigungszwang. Je größer und je zahlreicher die ethnischen Minderheiten sind, die in ein nationales System immigrieren, desto stärker die Erosion des Urkontrakts der autochthonen Bevölkerung. Je schneller der Demos in seinen Interessenslagen rotiert, umso deutlicher wird die Notwendigkeit zu einem fortwährenden Diskurs über die Grundlagen des sozialen Zusammenseins bzw. über die Nachhaltigkeit der Argumente. Das ist die Geburtsstunde der deliberativen Demokratie.⁵⁶ Aber auch sie kommt um die Notwendigkeit erst recht nicht herum, den Bürgerinnen und Bürgern die Grenzen ihrer Handlungsfähigkeit zugunsten des Demos deutlich zu machen. Das Gewaltmonopol wird also gerade in pluralistischen Gesellschaften noch wichtiger als in absolutistischen Monarchien.

55 Tuck, *Hobbes*, aaO. (FN 14), S. 111.

56 Vgl. hier u. a. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4. Aufl. Frankfurt/M. 1994, S. 349 ff. – Rainer Schmalz-Bruns, *Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik*, Baden-Baden 1995. – David Strecker / Gary S. Schaal, »Die politische Theorie der Deliberation – Jürgen Habermas« in: André Brodocz / Gary S. Schaal, (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen 2001, S. 89 ff.

Dies auch deshalb, weil die Durchsetzung der im Prinzip universalistischen Ansprüche des individuellen Interesses faktisch kontingent bleibt – und nur über den Umweg mit der Repräsentation des staatlichen Souveräns einigermaßen befriedigend eingelöst werden kann.⁵⁷

Obwohl Hobbes in der Person des Staates die zentrale Qualität für die menschliche Existenz sieht, bleibt selbst der unpersönliche Gott, der hier nur philosophisch artikuliert wird, von grundlegender Bedeutung.⁵⁸ »Man versteht die Hobbes'sche Idee einer natürlichen Religion wohl am besten, wenn man sie als eine Form des Deismus, d. h. als einen Gottesglauben aus Vernunftgründen begreift.«⁵⁹ Religion und Zivilreligion werden hier von Staatswegen synthetisiert. Die Moderne kennt allerdings beide Wege: a) die strikte Trennung von Verfassungsmoral und religiöser Moral, b) die Übereinstimmung dieser beiden Moralitäten. Oft genug existieren beide Varianten als komplexe Mischformen, was es auch so schwierig macht, den Prozess der Säkularisierung als eindeutig für eine Richtung auszulegen. Säkularisierung ist aber gerade deshalb auch nicht gleichzusetzen mit der *Demokratisierung*, wie viele Analysten zur Demokratietheorie meinen.⁶⁰ Der Bauernaufstand von 1525 z.

57 Tuck urteilt dazu: »Der begrenzte Umfang der Rechte jedes einzelnen Bürgers gegenüber dem Souverän, der allen liberalen Grundsätzen zu widersprechen scheint (und auch tatsächlich widerspricht), resultiert also aus dem begrenzten Umfang der universal gültigen Rechte jedes einzelnen Menschen; und deren begrenzter Umfang wiederum resultiert, [...] aus dem Unvermögen, eine allgemein zustimmungsfähige, widerspruchsfreie und zwingend begründete Moraltheorie von hinreichender Differenziertheit und Komplexität zu entwickeln. Vielleicht wird nirgends so deutlich wie hier, dass ein moralischer Relativismus – den vermutlich viele moderne Liberale intuitiv durchaus befürworten würden – sehr wohl in einer illiberalen Politik münden kann – ein Umstand, der den maßgeblichen Repräsentanten des Relativismus damals sehr wohl bewusst war.« – Tuck, *Hobbes*, aaO. (FN 14), S. 119. – Vgl. hierzu auch die Problemanalyse bei Giuseppe Duso, *Die moderne Repräsentation – Entstehung und Krise des Begriffs*, Berlin 2006.

58 Vgl. auch Tuck, *Hobbes*, aaO. (FN 14), S. 122.

59 Ebd. S. 124.

60 Dies gilt im Grunde für die meisten demokratietheoretischen Abhandlungen. Sowohl Saage (2005), als auch Frevel (2004), Höffe (2002) oder Schmidt (2000) formulieren ihre Bestandsaufnahme zur Demokratie ideenhistorisch vor dem unausgesprochenen Paradigma einer Geschichtsphilosophie, derzufolge die Moderne das Produkt von Säkularisierung (= Individualisierung + Aufklärung) sei, was wiederum mit den demokratischen Prinzipien gleichgesetzt wird. Diese Verengung, die in mancherlei Hinsicht einem hegelianischen Reflex sowohl von postmarxistischer wie von liberalkonservativer Seite geschuldet ist, wird den Erscheinungsformen nicht gerecht. Zumal dann nicht, wenn schließlich noch ein ökonomischer Mehrwert mit dem demokratischen Programm gleichgesetzt wird. Der wirtschaftliche Erfolg Singapurs hat nichts mit den Menschenrechtsstandards zu tun, auch wenn Singapur bei alledem (noch) eine Demokratie sein mag. – Vgl. zur Literatur Saage, *Demokratietheorien*, aaO. (FN 52). – Bernhard Frevel, *Demokratie. Entwicklung – Gestaltung – Problematisierung*, Wiesbaden 2004. – Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, überarb. u. aktualisierte Neuauflage München 2002. – Manfred G. Schmidt, *Demokratietheorien. Eine Einführung*, 3. Aufl. Opladen 2000.

B. hatte nichts mit Säkularisierung zu tun, wohl aber mit einer naturrechtlichen Begründung der Rechte des gemeinen Mannes, die in ihrer radikalen Formulierung sehr wohl *demokratisch* genannt werden können. Das die Individualisierung in der jüngeren Geschichte zu einer Gleichsetzung mit Demokratie geführt hat, sollte nicht zu dem Schluss verleiten, dass ohne eine Individualisierung kein demokratisches Profil möglich sei. Tatsächlich legt das Ausmaß der Parteiendemokratie insbesondere in Deutschland gerade für die aktuelle Situation den Umkehrschluss nahe, dass Individualinteressen sehr wohl (und außerdem recht nachhaltig) in korporatistische Interessenslagen verwandelt werden können. Insofern ist auch der Hinweis, dass die Demokratiefrage als eine offene prozessuale Frage betrachtet werden solle,⁶¹ zwar ein schöner Gemeinplatz für die emanzipatorische Perspektive von demokratischer Ordnung, ändert aber nichts an der Notwendigkeit einer Beantwortung ihrer Quintessenz – nämlich zu welchem Zweck das Ganze betrieben wird?

Wenn der Zweck gemeinhin mit dem Volk als Adressaten von selbstimmanenter Herrschaftsausübung gleichgesetzt wird, dann ist die Frage nach der Dauerhaftigkeit dieser Herrschaft um so berechtigter, je mehr das Verständnis dafür, wer oder was das *Volk* spezifisch ist, in Zeiten eines weltweit hohen Migrationsdruckes kaum mehr in den traditionellen Legitimationsbahnen des 19. oder 18. Jahrhunderts fixiert werden kann. Hierzu lohnt noch einmal abschließend der Blick auf einen antiken Klassiker, dieses Mal auf Aristoteles.

Die zentralen Fragen zum Untergang der Demokratie (oder besser: der politischen Ordnung an sich) werden von Aristoteles im fünften Buch der *Politik* abgehandelt. Das Grundproblem, vor dem sich jede politische Ordnung gestellt sieht, besteht in der Inkongruenz von Stabilität und der Dynamik des Lebens. Auch ein noch so gut eingerichteter Staat wird eines Tages an die Leistungsgrenze seiner austarierten Ordnungsformen kommen – und dann wird sich erweisen, ob die Verfassung von (weiterer) Dauer ist, ob sie mit Modifikationen überlebt – oder stirbt. Da es keine politische Ordnungsform *sub specie aeternatis* gibt, die so von Dauer ist, dass sie ewig wäre, stellt sich der Tod der Ordnung gerade für die Demokratie mit besonderer Dringlichkeit, denn hier stirbt nicht nur ein einzelner Monarch oder Tyrann, sondern möglicherweise ein ganzes Volk. Das ist zunächst nicht physisch im existenziellen Sinne gemeint, obwohl dies auch der Fall sein kann, wofür es genügend historische Beispiele gibt. In erster Linie ist der Tod des Demos zunächst einmal kognitiver Natur: Das Volk stirbt, weil es sich nicht mehr als Demos versteht bzw. in einer solchen Weise artikulieren kann (oder will). Gesetze und die Struktur der öffentlichen Ämter sind hierfür ganz entscheidend. Insbesondere eine Demokratie muss ein nachhaltiges Interesse daran haben, dass nur diejenigen in öffentliche Ämter kommen, die sich auch an die bestehende Verfassung halten werden.⁶² Doch die Frage, wie man zum richtigen Politiker wird, steht hier nicht im Vorder-

61 Vgl. hier Saage mit einem Verweis auf Fetscher von 1973, *Demokratietheorien*, aaO. (FN 52), S. 31, bes. Anm. 20.

62 Vgl. Aristoteles, *Politik*, aaO. (FN 23), 1302 b – 1303 b.

grund, sondern die Perspektive auf die Systematik bzw. Inkongruenzen der demokratischen Ordnung selbst. Für Aristoteles liegen alle Fehler schon im Anfang begründet.⁶³ Insofern stellt sich für ihn die Frage nach der Ausgangslage für ein Volk, dem originären Zusammenschluss, als Frage nach der Substanz der Verfassung und ihrer jeweiligen Genese. Hierbei sind ihm zwei Dinge elementar: a) die Qualität der Tugend im Staate, b) die Relation zwischen Reichtum und Armut. Man kann mit guten Gründen bereits in Aristoteles den ersten Begründer eines wohlfahrtsstaatlichen Politikbegriffs sehen, da die Demokratie nicht ohne die materielle Kompetenz für alle als Gleichberechtigte auskommt:⁶⁴ »Der wahrhafte Demokrat muss also vielmehr darauf schauen, dass das Volk nicht gar zu arm werde. Denn dies ist die Ursache, wenn eine Demokratie schlecht wird.« Der Niedergang der Demokratie bedingt sich demnach durch eine schleichende Selbstreferentialität des handelnden Personals, wenn diese (relational) mehr Leistungen für sich selbst im Namen des Staates verbrauchen, als sie effizient an die Bedürftigen im Staat ausschütten. Eine damit rhetorisch wie strukturell organisierte wohlfahrtsstaatliche Politik erscheint dann als das Einfallstor für massive Schädigungen im Volk selbst:⁶⁵ »Die Demokratien verändern sich hauptsächlich durch die Zügellosigkeit der Volksführer. Diese führen Prozesse gegen die Wohlhabenden und treiben sie zum Zusammenschluss [...], oder sie hetzen allgemein das Volk gegen sie auf.« Das Aufhetzen von armen gegen reiche Bürger trägt letztlich nur zur Zerrüttung des Gemeinwesens bei, denn damit wird der bereits von Platon diagnostizierte tendenzielle Bürgerkrieg zur Erscheinung gebracht. Der populäre Interpret der angeblichen Bedürfnisse der breiten (verarmten) Masse ist dabei noch stets der (zunächst gezügelte) Tyrann: Ob Caesar, Robespierre, Lenin, Hitler oder Mao, die meisten Tyrannen »haben als Volksführer begonnen.«⁶⁶ Hier bedarf es gerade für die demokratische Ordnung einer besonderen Wachsamkeit, denn die Vorboten späterer Tyrannen sind zunächst immer die scheinbar harmlosen Veränderungen der Begrifflichkeiten in der Verfassung. Insofern kommt (wie bei Platon) auch bei Aristoteles der »Erziehung zur Verfassung« ein hoher integrativer wie normativer Stellenwert zu.⁶⁷ Dies ist für demokratische Ordnungen deshalb so wichtig, weil sie ohne die Tugend nicht auskommen kann. Schließlich werden alle Unterschiede zwischen Arm und Reich eben nicht durch materielle Verteilungsfragen allein gelöst. Die Freiheit besteht auch in der Differenz des Privatbesitzes. Hier darf es deshalb nicht hemmungslose Aneignungsmaßnahmen geben. Vielmehr ist der richtige Umgang mit Privatbesitz für *alle* Bürger entscheidend. Insofern kommt der Selbstregulierung im Sinne der wechselseitigen Anerkennung ein hoher normativer Stellenwert zu. Für die Politik bedeutet dies, dass sie notwendige Anerkennungsprozesse in der Gesellschaft gerade in der Relation zwischen Arm und Reich stimulieren und auf ihre wechselseitige Akzeptanz hin

63 Vgl. ebd. 1303 b.

64 Ebd. 1320 a.

65 Ebd. 1304 a.

66 Ebd. 1305 a.

67 Ebd. 1310 a.

kommunizieren und koordinieren muss. Im praktischen Alltag einer Demokratie darf tugendhaftes Handeln kein Widerspruch zur Freiheit – und Gleichheit kein Widerspruch zum Privatbesitz sein, sondern muss vielmehr als deren reziprokes Korrelat aufgefasst werden. Die Verfassung gibt die Parameter des tugendhaften Bewusstseins insgesamt vor (wie dies im Prinzip auch für die Grundgesetzartikel gilt); eben deshalb ist ein »Gehorsam gegen die Verfassung [...] nicht als Knechtschaft aufzufassen, sondern als Rettung der Verfassung«. ⁶⁸ Aber genau hieran mag es im Zuge postmoderner Befindlichkeiten mangeln: die Einsichtsfähigkeit in die normative Berechtigung der Tugendprinzipien einer Verfassung darf erst recht in einer Demokratie nicht allein Sache einiger Weniger sein. Demokratie als *Regierung der Menge*, wie Platon es formuliert hat, ⁶⁹ hat ein strukturelles kognitives Problem, was auch alle Umfragen nicht aufheben können: Die Menge kann nicht wirklich *politisch* sein, weil ihr dazu epistemologisch die Grundlagen fehlen. ⁷⁰ Gibt es dann jemanden, der wie Sokrates alle übrigen kognitiv weit überragt, dann ist der Tod oder doch zumindest die Verfemung die Folge, denn die Menge duldet im Sinne der Gleichheit keinen überragenden Geist in ihrer Mitte. Umso mehr bedarf es gerade in der Demokratie einer richtigen Anleitung zur guten Ordnung und ihrer Aus-Bildung für alle Beteiligten: *Paideia* bleibt eine zentrale Aufgabe für den demokratischen Verfassungsstaat, will er nicht einfach nur existieren, sondern nachhaltig überleben.

VI. Rückblick auf das Weitere

So lange eine Demokratie tatsächlich funktioniert, ist die Sache auch für die hier genannten Autoren unproblematisch. Doch während der Philosophenkönig Platons oder etwa der weise Monarch der Fürstenspiegelliteratur des Mittelalters frühzeitig merken sollte, wenn etwas mit der Ordnung nicht mehr richtig gewesen ist, stellt sich die Frage: Wann merken es die Demokraten? – Und zwar in ihrer Mehrheit als Bürger? – Hier wird es schwierig in Bezug auf die epistemologischen Grundlagen. Konsequenterweise positioniert sich daher die neoklassische Perspektive – ausgehend von der antiken Vorbildfunktion – in zweierlei Hinsicht systematisch mit einem Appell an das Volk als handelnden Akteur:

A) In der Formulierung eines skeptischen Potentials gegenüber der jeweils eigenen zeitgenössischen Politik, insbesondere mit deutlichen Kritikpunkten am jeweils handelnden politischen Personal. Nach der Demokratie droht hier noch stets das Abgleiten in die Tyranis, Despotie, Diktatur, wobei die unterschiedlichen Begriffe nur Synonyme für die Schreckensherrschaft des einen, fehlgeleiteten, seiner maßlosen Triebstruktur folgenden Politikers sind. Anarchie ist die andere Konsequenz, die aus dem Tod der demokratischen Ordnung folgt. Am Ende steht gar der Bürger-

68 Ebd.

69 Platon, *Politikos*, aaO. (FN 36), 291 d.

70 Vgl. ebd. 292 d.

krieg (*stasis*), der hier historisch als empirische Größe für die griechischen Poliswelten ebenso wie für das Ende der Römischen Republik (bei Cicero) oder aber für die Neubegründung des Politischen bei Machiavelli wie für den *Leviathan* bei Hobbes strukturell den Ausschlag gibt. *Demokratisches* Denken lässt sich von hierher als Denken und Argumentieren im Bewusstsein einer Krise diagnostizieren. Und zwar einer strukturellen Krise, die nicht einfach mit kleinen Reformen austariert werden kann.⁷¹ Demokratisches Bewusstsein ist folglich ein Bewusstsein der Krisenhaftigkeit menschlicher Existenz im Sinne der anthropologischen Anfälligkeiten. Der *homo defectus* als *homo democraticus* ist demnach eine Sichtweise, die sich sowohl bei den *Federalists* als auch bei Spinoza paradigmatisch durchformuliert findet.⁷² Die systemische Balance liefert die ordnungspolitisch strukturierte Mäßigung aller Affekte sowie (gleichzeitig) deren plurale Öffnung.

B) Da der Mensch defizitär ist (und bleibt), muss man das Beste aus seinen Möglichkeiten machen. Dies stellt eine erhöhte Anforderung an die strukturelle Organisation der demokratischen Ordnung. Wenn die Freiheit des Ganzen wie des Einzelnen oberste Maxime ist – und dabei die Gleichheit gewahrt werden soll, dann ist *Freiheit* aber nicht identisch mit der *Gleichheit*.⁷³ Der Unterschied zwischen Arm und Reich, den alle hier veranschlagten Autoren thematisieren, muss im Sinne eines *compositum mixtum* gelöst werden. D. h., keine Seite darf zuviel bekommen – erst recht nicht die als Vermittlungsagenten auftretenden Politiker! – Da der Zustand der strukturierten Mäßigung nie stabil ist, sondern auf den Kommunikationsbedingungen der (modern gesprochen) *deliberativen* Variante von Demokratie beruht, die sich vom Phänotyp bereits in der attischen Demokratie mit ihrem unmittelbaren basisdemokratischen Appell findet, sind die Schwankungen, die es hier geben kann, Motor der dynamischen Veränderung. Im Gegensatz zur Einpersonenherrschaft ist daher die Demokratie am Besten geeignet, auf Veränderung der Lebensformen vom *Prozedere* her in der wechselseitigen Akzeptanz adäquat einzugehen. Das bedeutet aber zugleich auch, sich die Frage nach dem jeweils Besseren in der Entscheidungsfindung möglichst schonungslos zu stellen. Denn nur dann, wenn der Diskurs breit, offen und um der Wahrheit willen geführt wird, ist das Modell der positiven Pro-

71 So gesehen ist es auch nicht verwunderlich, dass sich neoklassische Denker des 20. Jahrhunderts wie Arendt, Voegelin, Strauss oder auch Collingwood an der Auseinandersetzung mit der Hitlerdiktatur orientiert haben. Der 2. Weltkrieg ist in dieser Hinsicht tatsächlich ein Weltbürgerkrieg gewesen, der das zivilisatorische System des Abendlandes in eine interne Stasis verwandelt hat. Sehr systematisch hierzu der in Deutschland leider in der Rezeption völlig ignorierte Collingwood; vgl. R. G. Collingwood, *The New Leviathan or Man, Society, Civilization & Barbarism*, revised Edition, Oxford 2000.

72 Vgl. Baruch de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, 2. Aufl. Hamburg 1984. – Alexander Hamilton / James Madison / John Jay, *Die Federalist Papers*, Darmstadt 1993.

73 Die Eigenständigkeit der Freiheit wird bei Tocqueville schon im Vorwort interessanterweise mit der religiösen Fundierung in Verbindung gesetzt: »the reign of liberty cannot be established without morality, nor morality without beliefs! – Tocqueville, *Democracy in America*, aaO. (FN 18), S. 21.

gression in Sachen *Demokratie* strukturell *nachhaltig* – und bleibt damit der Tod der demokratischen Ordnung, wenn auch nicht für alle Ewigkeit aufgehoben, so doch in der Zeitachse aufgeschoben.

Zusammenfassung

Kein politisches System existiert ewig. Jede politische Ordnung stirbt einmal – das gilt auch für die demokratische Ordnung. In der antiken Reflexion über Aufstieg und Niedergang politischer Ordnungen ist nach der Analyse von Platon und Aristoteles ein solches Sterben natürlich, weil jede Form von Politik selbstimmanente Schädigungen induziert. In der Rekonstruktion der maßgeblichen Theoreme zeigt der Beitrag, auf welchen Feldern die klassische Politikinterpretation diese Selbstschädigungen der Demokratie verortet und wie sie im aktuellen Bezug einer von systemischen Krisen gekennzeichneten Gegenwart erneut dechiffrierbar sind. Die Kritik am handelnden politischen Personal tritt hierbei ebenso in den Vordergrund wie das axiomatische Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit, an dem die Demokratie bei nicht angemessener Berücksichtigung der Eingangspostulate zugrunde gehen kann.

Summary

There is no eternity for a political system. Every political order dies one day – this is also true for the polity of Democracy. Relating to the analysis of Plato and Aristoteles, the antique interpretation about the upcoming and decline of polities is a natural act in perspective towards the death because every form of polity suffers under self-immanent conflicts. In the reconstruction of the basic theoretical sentences this article demonstrates the topics of the classical interpretation of politics relating to the disarrangements of Democracy and how they can be identified again in the actual scenario for the contemporary crisis of modern democracy. The critique classified the acting personnel in doing politics and the substantial antagonism between liberty and equality as the main aspects for the final decline of a democratic polity.

Peter Nitschke, The Death of Democracy: A neoclassical Reconstruction