

Ante Čović

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
ante.covic1@zg.t-com.hr

Demokratie und Partitokratie

Abhandlung über die moralischen Grundlagen der Politik

Zusammenfassung

Der Verfasser bezeichnet den Begriff des allgemeinen Willens bei Rousseau als den kategorialen Grundstein des modernen Demokratieverständnisses und betrachtet das Transponieren dieses Begriffs aus dem naturrechtlichen in den sozialen Horizont sowie seine Verwandlung zur Legitimationsgrundlage des gesellschaftlichen und politischen Lebens als Wendepunkt, an dem sich die Geschichte der Demokratie in zwei Epochen teilt. Im ersten Teil des Artikels wird anhand von Ausführungen bei Herodot, Platon und Aristoteles die Vorgeschichte des Demokratiebegriffes rekonstruiert. Sodann führt der Autor an, zu welchen wesentlichen Veränderungen es im Jahrhundert der Französischen Revolution in der Konzeption und der wirklichen Rolle der Demokratie gekommen ist; er grenzt den allgemeinen vom gemeinsamen Willen ab, um die moralische Dimension der Demokratie zu sichern, und konzentriert vor diesem Hintergrund seine Aufmerksamkeit auf die politische Philosophie Rousseaus. Im Schlussteil nimmt der Autor Stellung zur Partitokratie als einer der die Demokratie entstellenden Formen, wobei er sich auf den „Transitionstyp“ der Systempartitokratie beschränkt, die im Gefüge des historischen Phänomens des Postkommunismus auf den Plan tritt. In diesem Kontext wird der dominierenden Transitionstheorie die Theorie des postkommunistischen Chaos als eines alternativen theoretischen Ansatzes bei der Erläuterung des Geschehens nach dem Zerfall des Kommunismus gegenübergestellt.

Schlüsselwörter

Demokratie, Partitokratie, Gemeinwille, moralische Grundlagen der Politik, Platon, Aristoteles, Jean-Jacques Rousseau, postkommunistischer Chaos, Transition

Herodot:

Isonomie als das Wesen der Demokratie

Seitdem der Demokratiebegriff bei Herodot das erste Mal unter dieser Bezeichnung erschien, wurde Demokratie als eine von drei möglichen Herrschaftsformen bzw. als eine von drei möglichen Formen staatlicher Verfassung definiert. Die logische Vollständigkeit, mit der Herodot die möglichen Staatsformen in Demokratie, Oligarchie und Monarchie aufteilte, geht hervor aus dem Kriterium der *Anzahl* derer, die als Träger der staatlichen Macht auftreten, d.h., als Principium divisionis nahm man den Umstand, ob die Staatsmacht in den Händen einer Vielzahl von Menschen, weniger Menschen oder aber einer einzelnen Person lag.

Bei Herodot sind drei Reden überliefert, in denen die Rat haltenden sieben persischen Großen nach ihrem Handstreich gegen die Mager, mit dem sie die Thronräuber vom persischen Thron verjagt haben, über die Herrschaftsform entscheiden, die im Staate einzuführen sei. Otanes, der den Umsturz organi-

siert und angeführt hat, schlägt die Herrschaft des Volkes vor und argumentiert folgendermaßen:

„Die Herrschaft des Volkes aber hat vor allem schon durch ihren Namen – Gleichberechtigung aller – den Vorzug; ferner aber ist sie von allen den Fehlern frei, die die Alleinherrschaft hat. Sie bestimmt die Regierung durchs Los, und diese Regierung ist verantwortlich; alle Beschlüsse gehen von der Gesamtheit aus. – So ist denn meine Meinung, daß wir die Alleinherrschaft abschaffen und das Volk zum Herrscher machen; denn auf der Masse beruht der ganze Staat.“¹

Der zweite Vorschlag lautet, dass die Regierung einem „Ausschuss von Männern des höchsten Adels“ übertragen werden solle, während Dareios – der am Ende dieser verlaufsmäßig gut ausgeklügelten Machtübertragung selber König werden wird – die Alleinherrschaft vorschlägt.

Der Beschluss, eine Monarchie einzurichten, wurde auf demokratischem Wege herbeigeführt – durch Abstimmung; die Wahl des Königs hingegen sollte durch ein anderes demokratisches Verfahren erfolgen:

„Über die Königswahl selber beschlossen sie: sie wollten vor das Stadttor reiten, und wessen Pferd nach Aufgang der Sonne zuerst wiehere, der sollte König werden.“²

Aus zeitgenössischer Sicht und ausgehend vom modernen Demokratieverständnis ist auf den ersten Blick nicht erkennbar, worin der demokratische Gehalt eines solchen Verfahrens liegen soll, das uns eher danach aussieht, als habe man die Entscheidung aufs Geratewohl gefällt oder sie dem Zufall überlassen. Zunächst einmal gilt es, das geschilderte Verfahren als Sonderfall zu betrachten sowie als fantasievolle Umsetzung des allgemeinen Modells, dem gemäß eine politische Wahl durch Auslosen vollzogen wurde. In einem solchen Wahlverfahren spiegelt sich das Wesen selbst des antiken Demokratieverständnisses – jedoch keineswegs im Sinne einer Verzerrung der Demokratie, sondern durchaus als positive Bestätigung. Dies ist schon aus der Rede des Otanes abzuleiten, dessen Vorschlag eine Definition der Volksherrschaft enthält. Selbst Aristoteles, der in seiner *Politik* die Demokratie bereits als eine schlechte Herrschaftsform bezeichnete, betrachtet sie in seiner *Rhetorik* aus positiver Perspektive und definiert sie als „eine Staatsform, in der man durch Los die Ämter verteilt“; ihren Zweck wiederum sieht er in der Freiheit.³ Das Modell der Ämterbesetzung durch das Los bedeutet hier aber keineswegs eine „Entscheidung aufs Geratewohl“ oder einen „Zufallstreffer“, sondern bringt die Legitimierungsgrundlage der antiken Demokratie zum Ausdruck, nämlich die Gleichberechtigung, die Gleichheit vor dem Gesetz, oder ganz allgemein: die Chancengleichheit im gesellschaftlichen Leben. Alle diese positiven Merkmale der griechischen Demokratieverständnis sammeln sich im Begriff der *ισονομία*.

Wollte man das antike und das moderne Demokratieverständnis einander am bündigsten auf der Grundlage der Kategorie der Gleichheit gegenüberstellen, so könnte man sagen, dass die antike Demokratie Gleichheit der Bürger angesichts der Endergebnisse der gesellschaftlichen Vorgänge meinte, während die moderne Demokratie Gleichheit in der Sphäre ihrer Erzeugung bedeutet. Das erste Konzept setzt die Gegebenheit eines verbindlichen gesellschaftlichen Rahmens voraus, innerhalb dessen dem Einzelnen auf demokratische Weise sein Platz zugewiesen werden soll; wiederum das zweite geht von einem im gesellschaftlichen Leben verankerten Kollektivwillen aus und fordert vom Einzelnen, sich auf demokratische Weise an der Gestaltung und Umsetzung dieses Kollektivwillens zu beteiligen. Von diesen Grundlagen ausgehend kann man verstehen, warum die Bestimmung durch das Los als eine eminent demokratische Verfahrensweise in der langen Zeit der prämodernen Demokratie

galt.⁴ Doch hierin offenbart sich zugleich ihre wesentliche Einschränkung, da es auf diese Weise mit mathematischer Voraussicht zu einem Absinken der Herrscherschicht in Mittelmäßigkeit (Mediokratisierung) kommt und die Demokratie sich letztendlich als eine Mediokratie erweist. Behält man diese Verfahrensweise der Gegenüberstellung bei, so ist leichter einzusehen, dass der Sinn der modernen Demokratie keineswegs darin liegen dürfte, eine mediokratisierte Gesellschaftsrepräsentierung auf Staatsebene zu schaffen. Die Aufgabe der Demokratie bestünde idealerweise in einer dauerhaften meliokratischen Leistung, und zwar müsste sie über die gesellschaftliche Mittelmäßigkeit hinausgehende Herrschaftsstrukturen aufbauen und führende Positionen in Staat und Gesellschaft mit den besten und fähigsten Kräften besetzen.

Es ist interessant, dass Otones selbst, der die Alleinherrschaft heftig kritisiert und sich für die Einführung der Volksherrschaft ausgesprochen hatte, vom Wettbewerb um die Königskrone zurücktrat und dies mit dem Wunsch begründete, dass er „nicht herrschen und nicht dienen“ wolle. Dieses Detail ist von grundsätzlicher Bedeutung, da es eine politische Konsequenz zum Ausdruck bringt, die sich nicht allein in der Akzeptanz einer gefällten Entscheidung offenbart, sondern auch in der Bereitschaft, die Folgen von im Entscheidungsverlauf vertretenen Standpunkten zu tragen. Diese Geste will aber auch auf symbolischer Ebene eine bestimmte Botschaft vermitteln. Otones hat nämlich seinen Verzicht auf den Königsthron dadurch bedingt, dass nicht nur er, sondern auch seine Nachkommen von der Rolle von Untertanen ausgenommen werden müssten. Und so gelang es Otones im richtigen Augenblick und auf konsistente Weise herauszutreten aus dem demokratisch legitimierten Kreis einer undemokratischen Herrschaftsform, deren Pole in der Alleinherrschaft und in der Untergeordnetheit der Untertanen liegen. Er nahm eine Art Exil auf sich, in dem er von dem System der Monarchie ausgenommen war, und dies wiederum kann als Wiedergewinnung der Freiheit gedeutet werden. Herodot konnte also feststellen:

„Noch heute ist sein Haus das einzig unabhängige [ἐλευθέρη] Haus in Persien und ist dem König nur untertan, soweit es will, darf aber die Gesetze der Perser nicht übertreten.“⁵

Wir haben hier nun die demokratische Regierungsform eingehender erörtert, Herodot aber hat in der Manier einer narrativen *Isonomie* und mit demselben

1

Herodot, *Historien*, Deutsche Gesamtausgabe, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1955, S. 218. – Der Name, der an sich schon einen „Vorzug“ verleiht, lautet auf Griechisch ἰσνομία.

2

A.a.O., S. 221. – Im Übrigen führt Herodot an, dass sich Dareios mit einer List über das abgesprochene Verfahren zur Königswahl hinweggesetzt und mit der Hilfe seines Stallmeisters des persischen Thrones bemächtigt habe.

3

Aristoteles, *Rhetorik*, Wilhelm Fink Verlag, München²1987, S. 45–46.

4

Selbst Jean-Jacques Rousseau, der mit der Einführung der Kategorie des allgemeinen

Willens in die politische Theorie eine historische Wende im Verständnis und in der Entwicklung der Demokratie markierte, übernahm den Standpunkt Montesquieus, wonach „die Bestimmung durch das Los ... der Natur der Demokratie [entspricht]“. Rousseau änderte lediglich die begleitende Erläuterung. Natürlich dürfte ihm gemäß das Los nicht im Gestaltungsprozess des allgemeinen Willens in Erscheinung treten, doch akzeptiert er es als einen von zwei Wegen zur Besetzung von Staatsämtern. – Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Philipp Reclam Jun. Verlag, Stuttgart 2003, S. 118.

5

Herodot, *Historien*, S. 220.

Wohlwollen die Vorzüge auch der übrigen Herrschaftsformen dargelegt. Er sagt: „...nehmen wir sie alle in ihrer höchsten Vollendung an, stellen wir uns also die vollkommenste Demokratie, die vollkommenste Oligarchie und die vollkommenste Monarchie vor...“⁶ Dies hindert ihn jedoch nicht daran, auch ihre negativen Merkmale anzuführen – also ein Porträt mit allen Schattierungen zu zeichnen, indem er nämlich bei der Erläuterung der einzelnen Konzepte jeweils auf die Nachteile der anderen verweist. Auch wenn wir diesen Umstand in Erwägung ziehen, so können wir doch schließen, dass sich Herodot bei der Betrachtung und Abgrenzung der Staatsformen ausschließlich an das wertneutrale quantitative Kriterium gehalten hat.

Platon und Aristoteles: Ein ungünstiges Demokratieurteil

Das *qualitative* Kriterium wurde von Platon und Aristoteles eingeführt und systematisch ausgearbeitet, womit den beiden Denkern die Erstellung einer abgerundeten, sechsgliedrigen *quantitativ-qualitativen* Aufteilung der Staatsformen gelang. In *Der Staatsmann* wählt Platon als qualitatives Kriterium zur Unterscheidung guter und schlechter Herrschaftsformen das Kriterium der *Gesetzestreue* (in diesem Kontext wollen wir den generellen Gegensatz zwischen dem königlichen Alleinherrscher, der keiner Gesetze bedarf, und alternativen Herrschaftsformen beiseite lassen). Zu den besseren Staatsformen, in denen „nach Gesetzen“ (κατὰ νόμους) regiert werde, zählt Platon also die Monarchie, die Aristokratie und die gesetzmäßige Demokratie, während schlechtere Staatsformen, in denen es „gesetzlos“ (παρνόμως) zugehe, die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie ohne Gesetze seien.⁷ Wenn von der Demokratie, d.h. der Herrschaft der Menge (ἀρχὴ πολλῶν) die Rede ist, so unterscheidet Platon die gute und die schlechte Form nicht terminologisch, mit gesonderten Bezeichnungen, sondern lediglich paraphrasierend, anhand einer ergänzenden Umschreibung:

„Darum, sind alle diese Staaten gesetzmäßig, so ist sie unter allen der schlechteste; sind sie aber insgesamt gesetzlos, dann ist diese die beste. Und sind alle zügellos, so trägt es den Preis davon, in der Demokratie zu leben; sind sie aber wohlgeordnet, dann muß man am wenigsten in dieser leben...“⁸

Bekanntlich hat Platon in *Der Staatsmann*, dank seiner Lebenserfahrung und aus der Sicht eines reif denkenden Menschen, seine zuvor in *Der Staat* vertretene Lehre von den Staatsformen wesentlich abgewandelt. Obwohl er in formaler Hinsicht den Gegensatz zwischen einem idealen Staat und abweichenden Herrschaftsformen beibehalten hat, so bezieht sich die weittragendste Veränderung in den Auffassungen Platons gerade auf das Wesen selbst dieses Gegensatzes. Diese Veränderung besteht in einer völlig anders gearteten, der Erfahrung angemesseneren Kontrastierung zwischen einer idealen und einer realen Ordnung auf staatlicher Ebene. Die in *Der Staat* angeführten abweichenden Herrschaftsformen stellen theoretisch fixierte Verfallsstadien des Idealstaates dar, der zur Timokratie (Herrschaft der Ehrgeizigen und Mutigen), Oligarchie (Herrschaft der wenigen Reichen), Demokratie (Herrschaft der Armen) und Tyrannei (Herrschaft eines Gewalttätigen) herabsinkt. In *Der Staatsmann* wiederum sind die abweichenden Staatsformen als real bedingte Ersatzformen einer vorbildhaften Staatsverfassung gedacht.

Die Systematisierung der Staatsformen bei Aristoteles stimmt mit der platonischen fast völlig überein; gute Herrschaftsformen seien das Königtum, die

Aristokratie und die Politie (πολιτεία), schlechte wiederum die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie. Aristoteles vertieft jedoch das Verständnis für die Kriterien zur Unterscheidung von guten und schlechten Herrschaftsformen, und so gelingt es ihm, das moralische Substrat des Staates und den moralischen Sinn des Gemeinschaftslebens zum Ausdruck zu bringen. Das Kriterium liegt im Verhältnis zum gemeinsamen Wohl.⁹ Um gute Herrschaftsformen handelt es sich, wenn ein Einzelner, wenn wenige oder aber die Menge „zum allgemeinen Besten“ (τὸ κοινὸν συμφέρον) führen, wiederum um schlechte, wenn die Regierenden nur auf den „eigenen Vorteil“ (τὸ ἴδιον συμφέρον) bedacht sind.¹⁰ In Übereinstimmung mit der philosophischen Methode des Aristoteles können wir sagen, dass diejenigen Herrschaftsformen gut sind, in denen der Staat seinen Zweck erfüllt, und dass unter diesen Formen wiederum diejenige die beste ist, in der ein Staat am vollkommensten seinen Zweck erfüllt. Dieser Zweck ist das *Wohl des Staates* (πολιτικὸν ἀγαθόν), das Aristoteles als das Gerechte (τὸ δίκαιον) präzisiert und letztlich dem gleichsetzt, „was dem gemeinen Wesen frommt“ (τὸ κοινῇ συμφέρον).¹¹

Bei Aristoteles wird der Begriff des Guten (des Wohls) ontologisch begründet und erst dann ethisch gedacht, was bedeutet, dass er sich allgemein auf das Seiende und die Kategorien¹² bezieht, insofern auch auf den Menschen, sein Handeln sowie die Formen gemeinschaftlichen Lebens. Das Gute ist vor allem eine ontologische Qualität¹³, mit der die Vollendung und Vollkommenheit des Seienden bezeichnet wird, in welcher das Seiende zur Gänze seinen Zweck erfüllt (ἐντελέχεια). Von Platons Idee des transzendenten Gutes abweichend, gelangt Aristoteles letztendlich zum diametral gegenüberliegenden Gesichtspunkt des einzelnen oder gesonderten Gutes (ἴδιον ἀγαθόν). Nur bleibt ein gesondertes Gut nicht isoliert und für sich, sondern fügt sich fest in die teleologische Hierarchie des Guten.

6
A.a.O., S. 219.

7
Platon, *Der Staatsmann*, Werke in acht Bänden, Bd. 6, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970, S. 543–551.

8
A.a.O., S. 551.

9
Noch ist es nicht möglich, aus dem geistigen Horizont Platons und Aristoteles' das gemeinsame und allgemeine Wohl (Interesse) als gesonderte Kategorien herauszufiltern. Zum Zwecke dieser Distinktion, die sich als ausnehmend bedeutsam und von dauerhafter Aktualität erweisen soll, wird es notwendig sein, in den theoretischen Gesichtskreis die vermittelnde Kategorie des Willens einzuführen. Vom Standpunkt des allgemeinen Wohls ist es nämlich unter anderem möglich, die moralischen Grundlagen der Kategorie des gemeinsamen Wohls in der Sphäre der griechischen Polis in Abrede zu stellen, da sich diese Kategorie auf einen engen Kreis von Menschen bezog, zu dem ausschließlich freie Bürger im Mannesalter gehörten.

10
Aristoteles, *Politik* (III. Buch, 1279 a 28–31), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, S. 90.

11
A.a.O. (III. Buch, 1282 b 16–17), S. 102.

12
„Ferner: Nachdem ‚gut‘ in ebensoviel Bedeutungen ausgesagt wird wie ‚ist‘ – es wird in der Kategorie der Substanz ausgesagt, z.B. von Gott und der Vernunft, in der Kategorie der Qualität, z.B. von ethischen Vorzügen, in der Kategorie der Quantität, z.B. vom richtigen Maß, in der Relation, z.B. vom Nützlichen, in der Zeit, z.B. vom richtigen Augenblick, in der Kategorie des Ortes, z.B. vom gesunden Aufenthalt usw. – kann ‚gut‘ unmöglich etwas Übergreifendallgemeines, und nur eines sein. Denn sonst könnte es nicht in allen Kategorien ausgesagt werden, sondern nur in einer.“ – Aristoteles, *Werke*, Bd. 6, *Nikomachische Ethik* (I. Buch, 1096 a 23–28), Akademie-Verlag, Berlin 1956, S. 10.

13
Hier kann unter anderen gerade mit der aristotelischen Bestimmung der Polis argumentiert werden. Siehe: Aristoteles, *Politik* (I. Buch, 1252 b 27–35), S. 4.

Aus dieser Sicht muss auch Aristoteles' ethische Bewertung staatlicher Verfassungsformen gedeutet werden. Die verschiedenen Herrschaftsformen werden vornehmlich daran gemessen, was „des Staates Gut“ darstellt (das Gerechte, das Gemeinwohl), sodann auch am Maßstab *menschlichen Gutes*, das als *höchstes Gut* und weiterhin als *Glückseligkeit* bestimmt wird. Anhand des ersten Maßstabs wird zwischen guten und abartigen Staatsverfassungen unterschieden, während anhand des zweiten die beste Herrschaftsform ermittelt wird. Bereits im ersten Satz seiner *Politik* hat Aristoteles einen Bezug zwischen dem Staat und dem höchsten Gut hergestellt, indem er nämlich behauptet, dass der Staat als „die vornehmste“ aller Gemeinschaften nach dem „allervornehmsten Gute“ zu streben habe.¹⁴ Denselben Gedanken verfolgend, erläutert Aristoteles im 7. Buch der *Politik* die Ausrichtung des Staates auf das höchste Gut vor dem Hintergrund einer anthropomorphistischen Betrachtungsweise des Staates:

„So gelte uns denn als ausgemacht, daß einem jeden von der Glückseligkeit nur soviel zufällt, als ihm Tugend und Verstand und entsprechende Tätigkeit beschieden ist... Hieran aber schließt sich der auf denselben Gründen beruhende Satz, daß auch der Staat glücklich ist und wohl fährt, der der Beste ist. Wohl fahren kann aber keiner, der nicht das Gute tut. Eine gute Tat aber gibt es weder bei dem Einzelnen noch beim Staate ohne Tugend und Verstand. Starkmut aber und Gerechtigkeit und Verstand haben beim Staate dieselbe Bedeutung und Form, nach der sie bei dem einzelnen Menschen vorhanden sein müssen, wenn er gerecht, verständig und mäßig heißen soll.“¹⁵

Daraus folgt der Schluss, dass die Glückseligkeit des Einzelnen und die Glückseligkeit des Staates eins sind. Mit dieser anthropomorphistisch verdrehten Optik hat Aristoteles im Grunde die Harmonie der teleologischen Pyramide des Guten aus dem Gleichgewicht gebracht, da er dem Staat menschliches Gut als unvermittelten Zweck zugewiesen hat. Doch bereits bei der Beantwortung der Frage, welche Staatsverfassung als die beste erachtet werden müsse, korrigiert Aristoteles diese methodologische Inkonsequenz, denn seine Antwort lautet nicht, dass dies diejenige Verfassung sei, in der der Staat Glückseligkeit erlange, sondern jene, die den Bürgern ermögliche, Glückseligkeit als menschliches und höchstes Gut zu erlangen.

„Daß nun diejenige Staatsverfassung notwendig die beste ist, deren Einrichtung zufolge jedweder ohne Ausnahme sich wohl befindet und glücklich lebt, liegt auf der Hand.“¹⁶

Die beste Staatsverfassung, wie sie im VII. und VIII. Buch der *Politik* nach dem Maßstab des höchsten Gutes umrissen wurde, stellt im Grunde die aristotelische Version des Idealstaates dar, die der Philosoph mit den konstatierten Herrschaftsformen nicht einmal in Bezug setzt. Er unterstreicht vielmehr dessen ideale Jenseitigkeit, da es die „schlechthin beste Verfassung“ sei im Unterschied zur „nach den Umständen besten“, und führt reale Maßstäbe zur Bewertung von Staatsformen ein (gegebene Umstände, Erwünschtheit und Angemessenheit für alle Staaten).¹⁷ Auf diese Weise hat Aristoteles als die real beste aller Verfassungen die *Politie* (Verfassungsstaat) hervorgehoben und zugleich als Maßstab zur Rangierung schlechter Staatsformen aufgestellt: „...die Tyrannis als die schlechteste Staatsform [muß] sich am weitesten von dem Begriffe der Verfassung entfernen“; „nächstfolgend“ sei die Oligarchie, während „die erträglichste“ die Demokratie sein werde.¹⁸ In der *Nikomachischen Ethik* drückt sich Aristoteles bei der Positionierung der Demokratie sehr viel klarer aus und schließt: „Am wenigsten tief steht (unter den Abarten) die Demokratie, da sie nur in einem geringen Grade von der Form der *Politie* abweicht.“¹⁹ Und so sind wir bei der präzisen Bestimmung angelangt, die

Aristoteles auf die Demokratie anwendet: die Demokratie als *die am wenigsten schlechte Staatsform*. Diese Bewertung ist letztendlich nicht einmal so negativ, bedenkt man allein den ungünstigen Umstand, dass in der am Wohl des Staates gemessenen Dichotomie der Staatsformen die Demokratie ein abartiges Pendant zur real besten Staatsverfassung darstellt.

Die moralische Dimension der Demokratie

Wenn man im Auge behält, dass die aristotelischen Ansätze bis ins 18. Jahrhundert hinein maßgeblich geblieben sind, wird klar, dass der Begriff der Demokratie im überwiegenden Teil seiner Geschichte negativ betrachtet wurde. Der Gedanke der Demokratie lässt sich von diesem unvorteilhaften Erbe nur befreien, wenn man die Zeit, in der er ein negatives Vorzeichen hatte, als die Vorgeschichte des modernen Demokratiebegriffes versteht. Dass ein solches Interpretationsverfahren über eine tiefere Rechtfertigung verfügt und nicht von einer terminologischen Spitzfindigkeit die Rede ist, dazu liefern die tiefgreifenden Veränderungen in der Konzeption und wirklichen Rolle der Demokratie, zu denen es im Jahrhundert der Französischen Revolution gekommen ist, den schlagenden Beweis.

Auf konzeptueller Ebene wurde das kodifizierte System von Staatsformen, in dem die Demokratie stets aufs Neue einen negativen Stellenwert einnahm, entkräftet und aufgegeben. In diesem Zusammenhang annullierte man auch den von Aristoteles eingeführten Gegensatz von Politie und Demokratie, der sowohl auf der Bedeutungs- als auch der Bewertungsebene wirksam war und zwei Jahrtausende lang die Perzeption des Demokratiebegriffes bestimmte. Außerhalb des aristotelischen kategoriellen Schemas stellte die Demokratie nicht länger eine *Herrschaftsform*, d.h. eine der möglichen Staatsverfassungen dar, sondern wandelte sich zu einer *Regierungsweise*, d.h. einem Modus der Konstituierung und Ausübung der Staatsmacht. Der wesentliche Unterschied zwischen *Herrschaftsform* und *Regierungsweise* offenbart sich auf der Ebene der *Legitimierung des herrschenden Willens*. Wenn von der Herrschaftsform die Rede ist, wird vorausgesetzt, dass der herrschende Wille lediglich eine *nachträgliche Legitimität* besitzt, die er aus dem Verhältnis zu den Gesetzen (Platon) oder aber aus dem Verhältnis zum gemeinsamen Gut (Aristoteles) ableitet. Bezüglich der Regierungsweise wiederum setzen wir voraus, dass der herrschende Wille eine *zweifache Legitimität* besitzen muss: eine *vorhergehende* oder *faktische*, die durch den Wahlvorgang des Konstituierens (gemeinsamer Wille) erwirkt wird, und eine *nachträgliche* oder *moralische*, die aus der Art und Weise hervorgeht, in der die Machtausübung vollzogen wird und sich das Verhältnis zum allgemeinen Gut gestaltet (allgemeiner Wille). Das allgemeine Gut hat hier eine moralische Bedeutung und geht über die Kategorie des gemeinsamen Gutes hinaus. *Auf wertmäßiger oder ethischer Ebene* hat sich die Demokratie von ihrem negativen Vorzeichen befreit, das

14
A.a.O. (I. Buch, 1252 a 4–6), S. 1.

15
A.a.O. (VII. Buch, 1323 b 21–36), S. 238.

16
A.a.O. (VII. Buch, 1324 a 23–25), S. 239.

17
Vgl. a.a.O. (IV. Buch, 1288 b 21–39), S. 123–124.

18
Vgl. a.a.O. (IV. Buch, 1289 a 2–5), S. 126.

19
Aristoteles, *Werke*, Bd. 6, *Nikomachische Ethik* (VIII. Buch, 1160 b 19–21), Akademie-Verlag, Berlin 1956, S. 184.

sie als Herrschaftsform gemäß dem Kriterium des gemeinsamen Gutes getragen hatte, und ist selbst zu einem Kriterium wertmäßiger Abgrenzung von Regierungsweisen (demokratischen und undemokratischen) geworden. Auf praktischer Ebene ist die Demokratie aus der abstrakten Position eines theoretischen Konstruktes herausgetreten, hat die praktische Rolle eines politischen Faktors übernommen und ist somit zu einer praktisch-politischen Kategorie (Motivationsbegriff) geworden.

Die genannten Veränderungen in der Auffassung und wirklichen Rolle der Demokratie wurden ermöglicht durch die historische Errungenschaft der Menschheit, den *allgemeinen Willen* als einzige Legitimierungsgrundlage zur Konstituierung und Ausübung staatlicher Macht einzusetzen und zu akzeptieren. Insofern können wir Demokratie als Regierungsmodus definieren bzw. als gesellschaftlich-politisches System, das als Umsetzung des *allgemeinen Willens* konstituiert wird und als solche funktioniert. Der allgemeine Wille ist nichts anderes als der gemeinsame Wille, der sich nach dem Maßstab des *allgemeinen Gutes* richtet. Das allgemeine Gut wiederum ist nicht gegenständlicher Natur, sondern ein Grundsatz moralischer Verallgemeinerung, wodurch die Legitimierungsgrundlage des gemeinsamen Willens zu vollständiger, moralischer Universalität erweitert wird. Durch die Bereitschaft, dem allgemeinen Gut Rechnung zu tragen, wird der gemeinsame Wille im Grunde auf moralischer Ebene relegitimiert, auf der er eine moralische Dimension annimmt und sich somit zum allgemeinen Willen wandelt.

Die häufig zitierte und Anspruch auf Selbstverständlichkeit und Unwiderlegbarkeit erhebende Floskel, wonach das Wesen der Demokratie in der Prozedur liegt, verabsolutiert nicht nur den prozeduralen Formalismus, sondern banalisiert auch das Problem selbst. Das Wesen der Demokratie liegt nicht in der Befolgung irgendwelcher Prozeduren, sondern in der Einführung grundlegender Prozeduren, mittels deren sich der gemeinsame Wille ausbildet (faktische Legitimität), ferner in der Einhaltung von Prozeduren, mittels deren der gemeinsame Wille ausgeführt wird (Legalität), sowie in der Achtung von Prozeduren, mittels deren er sich am allgemeinen Gut orientiert (moralische Legitimität). Bis zu welchem Maße und in welchem Umfang der prozedurale Formalismus gerade zur Nichtanerkennung und Fälschung des allgemeinen Willens dienen kann, könnte uns am besten eine vergleichende Analyse von Wahlprozeduren und -ergebnissen zeigen.

Für die Bestimmung der Demokratie sind also die Begriffe *allgemeiner Wille* und *allgemeines Gut* (Interesse) ausschlaggebend, und daher gilt es, sie klar gegen die Begriffe *gemeinsamer Wille* und *gemeinsames Gut* (Interesse) abzugrenzen. Die erste Anregung für eine solche begriffliche Abgrenzung und eine Art Ankergrund für diese Denklinie finden wir bei Rousseau, und zwar in dessen Unterscheidung des *Gemeinwillens* (*la volonté générale*) von dem *Willen aller* (*la volonté de tous*), während zur Erhellung des Problemgefüges selbst der von Augustinus angeführte Vergleich zwischen Räuberbanden und Königtümern von hervorragender Anschaulichkeit ist, zumal dessen provozierender Schluss, wonach „latrocinia“ gemäß ihren äußeren Merkmalen im Grunde mit „parva regna“ gleichgesetzt werden können. Das Attribut „allgemein“ bzw. „Gemein-“ bringt in diesem Kontext eine moralische Dimension ein und vermittelt – mit Kant gesprochen – eine kategorische Legitimität, während das Attribut „gemeinsam“ bzw. „aller“ lediglich ein Merkmal eines konkreten und variablen Kollektivs darstellt und – wiederum mit Kant gesprochen – eine hypothetische Legitimität vermittelt. Durch Einbringen der Dimension des Moralischen und der kategorischen Legitimität in die Definition der Demokratie erhält man ein wichtiges ethisches Korrektiv für funktio-

nalistische und kollektivistische Entstellungen in der Auffassung und Ausübung von Demokratie.

Rousseau: Der Gemeinwille und der Wille aller

Der zentrale Begriff der politischen Philosophie Rousseaus ist – so der Schluss I. Fetschers – nicht der „Gesellschaftsvertrag“, sondern der „Gemeinwille“.²⁰ Im breiteren Kontext wiederum ist der Gemeinwille (der allgemeine Wille) zur kategoriellen Grundlage des modernen Demokratieverständnisses geworden und zur Grenzmarke, an der sich die Geschichte der Demokratie in zwei Epochen teilt.

Zwei Hauptmerkmale sind es und zugleich zwei Hauptgründe, die dem Gemeinwillen theoretische und historische Bedeutung im angeführten Umfang vermitteln: Erstens konstituiert sich der Gemeinwille als gemeinsame und moralische Kraft, und zweitens wird er, gerade als solche, zur *einzigsten Legitimierungsgrundlage* des gesellschaftlichen und politischen Lebens, das sich als „sittliche Gesamtkörperschaft“ gestaltet und als öffentliche Person zustande kommt.²¹

In der Konstituierung selbst des Gemeinwillens vereinen sich Merkmale, die diesen nicht nur zum *gemeinsamen*, sondern auch *moralischen* Willen machen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Unterschied zwischen dem Gemeinwillen und dem gemeinsamen Willen zu ermitteln, um den Gemeinwillen näher bestimmen zu können und um anhand dieser Unterscheidung den moralischen Charakter des Gemeinwillens als die *Differentia specifica* herauszufiltern.

Für Rousseau haben die Attribute „allgemein“/„Gemein-“ (*générale*) und „gemeinsam“ gleichermaßen moralische Bedeutung, sodass er den moralischen Unterschied dieser kollektiven Willensformen anhand der terminologischen Abgrenzung des „Gemeinwillens“ vom „Willen aller“ (Gesamtwille) ermittelt. Im Rahmen der Erörterung über die Unfehlbarkeit des Gemeinwillens in *Vom Gesellschaftsvertrag* bringt Rousseau seinen diesbezüglichen Standpunkt am vollständigsten zum Ausdruck:

„Es gibt oft einen beträchtlichen Unterschied zwischen dem Gesamtwillen und dem Gemeinwillen; dieser sieht nur auf das Gemeininteresse, jener auf das Privatinteresse und ist nichts anderes als eine Summe von Sonderwillen: aber nimm von ebendiesen das Mehr und das Weniger weg, das sich gegenseitig aufhebt [...], so bleibt als Summe der Unterschiede der Gemeinwille.“²²

Der Gemeinwille und der Gesamtwille sind also keine voneinander unabhängige Größen. Der Gesamtwille ist dabei nicht lediglich die Summe von Son-

²⁰

Vgl. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1960, S. 111.

²¹

Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Philipp Reclam Jun. Verlag, Stuttgart 2003, S. 21. – Die Bestandteile und Aspekte der sittlichen Gesamtkörperschaft bzw. öffentlichen Person vereint Rousseau zu folgender bündiger Definition: „Diese öffentliche Person, die so aus dem Zusammenschluß aller zustande kommt, trug früher den Namen Po-

lis [...], heute trägt sie den der *Republik* oder der staatlichen Körperschaft, die von ihren Gliedern *Staat* genannt wird, wenn sie passiv, *Souverän*, wenn sie aktiv ist, und *Macht* im Vergleich mit ihresgleichen. Was die Mitglieder betrifft, so tragen sie als Gesamtheit den Namen *Volk*, als Einzelne nennen sie sich *Bürger*, sofern sie Teilhaber an der Souveränität, und *Untertanen*, sofern sie den Gesetzen des Staates unterworfen sind.“

²²

A. a. O., S. 31.

derwillen, sondern auch eine notwendige Voraussetzung zur Ausbildung des Gemeinwillens, der sich gerade aus dieser Summe durch das Verfahren der Abstimmung als der Wille der Mehrheit herauskristallisiert. Der Gesamtwille erhält bei diesem Verfahren gar eine legitimierende Funktion – durch die Ganzheitlichkeit seiner Summe soll er den Allgemeinheitscharakter des durch Abstimmung konstituierten Willen gewähren:

„Damit ein Wille allgemein sei, ist es nicht immer nötig, daß er einstimmig sei, aber es ist nötig, daß alle Stimmen gezählt werden; jeder förmliche Ausschluß zerstört die Allgemeinheit.“²³

Wünschenswert ist eine größtmögliche Übereinstimmung von Gemeinwillen und Gesamtwillen, denn „je näher die Meinungen der Einstimmigkeit kommen, um so mehr herrscht auch der Gemeinwille vor“.²⁴ Natürlich ist es auch möglich, eine völlige Übereinstimmung zu erzielen, doch einen solchen Zustand hält Rousseau für selten.²⁵ Das volle Ausmaß jedoch, in dem sich – auf verschiedenen Übereinstimmungsstufen – der Gemeinwille legitim konstituiert, reicht von „einer einzigen Stimme“, die „die Stimmengleichheit [zerstört]“, bis zur Einstimmigkeit.²⁶

Somit wurde das Verhältnis zwischen Gemeinwillen und Gesamtwillen erhellt. Dabei ergab sich, dass es sich um komplementäre und nicht gegensätzliche Willensformen handelt, wie dies die binäre Formulierungsweise suggeriert. Der Gesamtwille ist ein Begriff, durch den die verstreuten Sonderwillen eines Naturzustands lediglich als pure Summe zusammengelegt werden, während der Gemeinwille die bürgerliche und moralische Ausformung dieser Sonderwillen darstellt. Die Analyse des Verhältnisses zwischen Gemeinwillen und Gesamtwillen verwies auf die unbesetzte Stelle, die auf die Einführung des Begriffes jenes Willens wartete, der dem Gemeinwillen wahrhaft konfrontiert ist – nämlich des Begriffes des im Dienste von Sonderinteressen stehenden Willens der Mehrheit. Zwar ist dieser Begriff in der Möglichkeit, „daß die Ratsversammlung einer Demokratie schlechte Verordnungen billigt und Unschuldige verurteilt“,²⁷ implizit enthalten und zaghaft angedeutet, ebenso in der Schilderung des Zerfalls des Staates, wobei unter dem Deckmantel der Gemeininteressen die Sonderinteressen die Oberhand gewinnen. Hiermit sind wir aber in den Bereich der internen Schwierigkeiten vorgestoßen, die Rousseaus Begriff des Gemeinwillens anhaften. Und doch ist gerade in der kontroversen Bestimmung des Gemeinwillens das Grundproblem des Rousseau'schen Denkens enthalten, das sich am allereinfachsten mit Hilfe zweier Feststellungen umreißen lässt, die sich zwar widersprechen, einzeln betrachtet aber unbestreitbar sind:

1. Der Gemeinwille bei Rousseau hat moralischen Charakter, bzw. Moralität ist sein Wesenszug und Unterscheidungsmerkmal in Bezug auf den Gesamtwillen (den „Willen aller“);
2. Rousseau hat den Gemeinwillen – indem er seine Gültigkeit auf das Gebiet eines Einzelstaates beschränkte – der Dimension der Allgemeingültigkeit enthoben und somit dessen moralischen Charakter wesentlich reduziert und in Frage gestellt.

Der moralische Charakter des Gemeinwillens

Um den moralischen Charakter des Gemeinwillens zu affirmieren, genügt ein Verweis auf die durchgeführte Unterscheidung des Gemeinwillens und des Gesamtwillens, und in dieser Hinsicht wäre die Weitersuche nach einem stichhaltigen Beweis eigentlich nicht notwendig. Desungeachtet empfiehlt

sich in diesem Kontext eine Untersuchung der Attribute, die Rousseau dem Gemeinwillen beimisst, um erkennen zu können, dass er in seinem Denken einen Punkt erreicht, an dem der Gemeinwille im Grunde dem moralischen Gesetz gleichgesetzt wird.

Das Bedeutungsspektrum, innerhalb dessen sich Rousseaus Begriff des Gemeinwillens bewegt, wird einerseits durch eine *formale*, andererseits durch eine *inhaltliche* Bestimmung eingeschränkt. Dies sind semantische Grenzpunkte, zwischen denen verschiedene Nuancierungen der Begriffsbedeutung möglich sind. Der Gemeinwille ist seiner formalen Bestimmung nach nichts anderes als die gesellschaftliche Manifestierung des moralischen Gesetzes selbst, während gemäß seiner inhaltlichen Bestimmung der Gemeinwille die gesellschaftliche Konkretisierung moralischer Gesetzmäßigkeit darstellt, und das heißt genauer: den moralisch gestalteten und im Wirken moralisch bestimmten Kollektivwillen eines Staatswesens.

In einem solchermaßen polarisierten Bedeutungsfeld des Begriffes des Gemeinwillens zeichnet sich der ethische Gegensatz zwischen Sein und Sollen ab und enthüllt sich die Voraussetzung, wonach der Gemeinwille eine formale oder ideale Existenz besitzt, bevor er die Gestalt des Gesamtwillens eines Einzelstaates annimmt und nachdem der gesellschaftliche Gehalt des „Willens aller“, im Prozess des Zerfalls eines Staates, aus der moralischen Form des Gemeinwillens wieder entweicht. Hierbei wäre es jedoch falsch, die ideale Existenz des Gemeinwillens nach platonischem Muster als Übergang in die „Welt der Ideen“ zu deuten. Der Gemeinwille kann einzig im Rahmen eines individuellen Willens, in dem er ohnehin konstitutiv und dauerhaft anwesend ist, aus seiner gesellschaftlichen Realisierung in eine ideale Existenz entweichen; ebenso kann er sich aus ebendiesem Rahmen heraus stets aufs Neue regenerieren, indem sich aus der Mehrheit individueller Willen im sozialen Milieu erneut ein Gemeinwille herausbildet. Sofern von der Ausbildung des Gemeinwillens die Rede ist, bezieht sich seine inhaltliche Bestimmung ausschließlich auf das Subjekt des Gemeinwillens, d.h. auf die gesellschaftliche Mehrheit, die sich durch Ausrichtung auf das allgemeine (gemeinsame) Gut auszeichnet und durch Abstimmen auf der natürlichen Grundlage des „Willens aller“ herausgesondert wird.

Die Gleichsetzung des Gemeinwillens mit dem moralischen Gesetz wird am deutlichsten in Attributen sichtbar, in denen die absolute und kategorische Gültigkeit des Gemeinwillens – Unfehlbarkeit, Unverwüstlichkeit, Unveränderlichkeit u.ä. – zum Ausdruck gebracht wird. Rousseau unterstreicht diese Attribute bedingungsloser Gültigkeit, um die Integrität des Gemeinwillens zu bewahren, und zwar in Situationen, wenn mit der Legitimität des Gemeinwillens ausgestattete politische Körperschaften falsche Entscheidungen treffen und sich in Phasen des staatlichen Zerfalls Sonderinteressen als Gemeininteressen aufdrängen. Rousseau lässt die Möglichkeit, dass der Gemeinwille irren könnte, nicht zu, und wenn im Namen des Gemeinwillens eine falsche

23
Vgl. a.a.O., S. 28 (Anmerkung).

24
A.a.O., S. 114.

25
Vgl. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes* III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, Paris 1964, S. 295.

26
J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, S. 117.

27
J.-J. Rousseau, *Politische Ökonomie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1977, S. 35.

Entscheidung getroffen würde, dann „würden öffentliche Entscheidung und Gemeinwille zwei verschiedene Dinge sein“.²⁸ Ebenso wenig lässt Rousseau die Möglichkeit zu, dass im Prozess des staatlichen Zerfalls – wenn „der Gemeinwille ... nicht mehr der Wille aller [ist]“²⁹ – der Gemeinwille zerstört, verändert oder verdorben würde. In dieser Hinsicht ist seine Einstellung völlig klar und unzweideutig:

„Folgt daraus, daß der Gemeinwille zunichte geworden oder verderbt ist? Nein, er ist immer gleichbleibend, unveränderlich und rein...“³⁰

In der Endphase des Zerfalls, „wenn schließlich der Staat seinem Untergang nahe ist und nur noch als eine eingebildete und leere Form besteht, wenn das gesellschaftliche Band in allen Herzen gerissen ist, wenn das niedrigste Interesse die Stirn hat, sich mit dem geheiligten Namen des Gemeinwohls zu schmücken: dann verstummt der Gemeinwille“ – so die Schlussfolgerung Rousseaus.³¹ Dies ist ein metaphorischer Ausdruck für den Übergang des Gemeinwillens aus einer realen sozialen Rolle in die ideale Existenz des moralischen Gesetzes. Denn sobald der Gemeinwille aus der Sphäre des gesellschaftlichen Geschehens heraustritt und in die Sphäre moralischen Sollens hinüberwechselt, nimmt er eo ipso die reine Form des moralischen Imperativs an, was selbstverständlich auch das bewahrt gebliebene Merkmal der Allgemeingültigkeit impliziert. Hierin sind bereits Formulierungen des moralischen Gesetzes zu erkennen, wie man sie bei I. Kant vorfindet, den ohnehin produktivsten Fortsetzer der Rousseau'schen Denkrichtung, sodass wir unsere Ausführungen mit einem Vergleich zwischen den Standpunkten dieser Denker abschließen können. So wie für Kant die Missachtung des moralischen Gesetzes keinerlei Einfluss auf dessen Allgemeingültigkeit hat,³² so wird laut Rousseau durch die Nichtumsetzung des Gemeinwilles seine Allgemeingültigkeit keineswegs beeinträchtigt. Dies bestätigt wiederum nur, dass der Gemeinwille bei Rousseau in erster Linie eine *moralische* Kategorie ist.

Das Änigma unvollkommener Allgemeinheit

Nach einer Einsicht in sämtliche Bemühungen Rousseaus, die Gründe für die bedingungslose Allgemeingültigkeit des Gemeinwillens innerhalb eines Staatswesens auseinanderzusetzen und zu verteidigen, stellt sich nun die Schlüsselfrage, warum Rousseau diese wichtige Errungenschaft entkräftet und in Frage gestellt hat, indem er die Gültigkeit des Gemeinwillens auf den Rahmen eines einzelnen Staates beschränkt. Er stellt nämlich folgende Behauptung auf:

„Während nämlich der Wille des Staates in bezug auf seine Mitgleider allgemeiner Natur ist, gilt dies nicht mehr im Verhältnis zu anderen Staaten und ihren Mitgliedern; vielmehr wird er für sie zu einem besonderen und einzelnen Willen, der seinen Gerechtigkeitsmaßstab im Gesetz der Natur findet...“³³

Daraus ergibt sich die logische Konsequenz, dass es „nicht unmöglich [ist], daß eine gut regierte Republik einen ungerechten Krieg führt“.³⁴ Mit anderen Worten: Bürger, die innerhalb eines Staates im bürgerlichen Zustand und in moralisch geregelten Verhältnissen leben, kehren – im Bezug zu Bürgern eines anderen Staates oder zu einem anderen Staat schlechthin – in den Naturzustand zurück und sind im Folgenden von jeglicher moralischer Rücksichtnahme ausgenommen. Dasselbe gilt für die Beziehungen der Gemeinwillen untereinander sowie ihre Verhältnisse zu ausländischen Bürgern. Hierbei hat

Rousseau die Pflicht zur Verallgemeinerung des moralischen Grundsatzes übersehen, ebenso entgeht ihm der unvermeidliche Schluss, dass durch die Ablehnung moralischer Verpflichtung in äußeren Verhältnissen die moralische Gültigkeit des Willens auch auf dem inneren Plan eines Staates zunichte gemacht wird.

Die Tatsache, dass Rousseau das von D. Diderot in dem Artikel „Naturrecht (Moral)“ im fünften Band der *Enzyklopädie* dargelegte Konzept des Gemeinwillens gut kannte,³⁵ verwundert umso mehr, als Rousseau auf der Einschränkung des Gemeinwillens auf die Grenzen von Einzelstaaten beharrte. Ausgehend von naturrechtlichen Voraussetzungen gelangt Diderot in seinem Artikel zu einer Definition des Gemeinwillens, die in klassischer Weise die Reziprozität der goldenen Regel zum Ausdruck bringt und die in allen ihren Strukturelementen, einschließlich der Rivalität zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, mit der späteren Bestimmung des moralischen Willens bei Kant übereinstimmt:

„Der allgemeine Wille ist in jedem Individuum als reiner Verstandesakt, weil der Verstand, während die Leidenschaften schweigen, darüber nachdenkt, was der Mensch von einem Wesen seinesgleichen fordern darf und was dieses Wesen seinerseits von ihm fordern kann.“³⁶

Sofern wir die angeführte Definition als Antizipierung von Kants kategorischem Imperativ akzeptieren können, müssen die nachfolgenden Sätze – in denen Diderot diesen moralischen Imperativ auf die vielfältigen Beziehungen zwischen Einzelmenschen und Gesellschaften anwendet – auf alle Fälle als negative Antizipierung der partikularistischen Abschweifung Rousseaus gelten, da in ihnen der bei Rousseau systematisch bestrittene moralische Bezug zwischen Gesellschaften besonders pointiert zur Geltung kommt:

28

A.a.O., S. 35-37.

29

J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart 2003, S. 113. – Diese Formulierung beschreibt eine Situation, in der der Gemeinwille die Unterstützung der Mehrheit, die ansonsten aus dem Willen aller abgeleitet wird, verloren hat. Einige Interpreten tun sich schwer mit dieser Textstelle, und das gerade wegen des nicht eingeführten Willensbegriffes, der hier notwendig vorausgesetzt werden muss, da gerade in dieser Situation an die Stelle des Gemeinwillens der für Sonderinteressen wirkende Mehrheitswille tritt.

30

A.a.O., S. 113. – Das Prädikativum „rein“ untermauert mit seinen kantischen Konnotationen die Interpretationsausrichtung dieses Artikels.

31

A.a.O., S. 113.

32

„Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß

man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte.“ – Immanuel Kant, *Werke* VII, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, S. 161.

33

J.-J. Rousseau, *Politische Ökonomie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1977, S. 33.

34

A.a.O., S. 35.

35

Die Diskussion über das Dilemma, ob Rousseau den Gedanken des Gemeinwillens von Diderot übernommen hat oder ob er ursprünglich auf ihn zurückgeht, ist durch peinlich genaue Analysen zu einer interpretativen Aporie hochgeschaukelt worden, die den Leser, der „selber urteilen muss“, in die ausweglose Lage eines Bouridan'schen Esels treibt. – Vgl. die Anmerkung von Robert Derathé in: J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes* III, *Discours sur l'Économie politique*, Gallimard, Paris 1964, S. 1394–1395.

36

Denis Diderot, *Philosophische Schriften* I, Aufbau-Verlag, Berlin 1961, S. 381.

„Diese Berücksichtigung des allgemeinen Willens der Gattung und des gemeinsamen Wunsches ist die Richtschnur für das Verhalten eines einzelnen gegenüber einem einzelnen in derselben Gesellschaft, eines einzelnen gegenüber der Gesellschaft, deren Mitglied er ist, und der Gesellschaft, der er angehört, gegenüber anderen Gesellschaften. Die Unterwerfung unter den allgemeinen Willen ist das Band aller Gesellschaften, ohne daß davon die Gesellschaften auszunehmen wären, die durch Verbrechen entstanden sind.“³⁷

Gerade die Momente des konsequent ausgeführten Universalismus und der negativen Antizipierung – durch die sich Diderots Bestimmung des Gemeinwillens im Artikel „Naturrecht“ auszeichnet – haben die Frage der Rousseau’schen theoretischen Inkonsequenz bei der Dimensionierung der Gültigkeit des Gemeinwillens potenziert und sie für die Interpreten zu einem wahren „Änigma unvollkommener Allgemeinheit“ gemacht. Es gab viele verschiedene Versuche, dieses Änigma zu lösen, und man kann sie nach mehreren Gesichtspunkten gruppieren. Wenn man zu diesem Zweck den ethischen Gegensatz von Sein und Sollen zum hermeneutischen Muster macht, erhält man eine Typologie von Versuchen, aus der Textsphäre eine Lösung herzuleiten, bzw. man erhält zwei Typen von Antworten, je nachdem ob sie aus dem bestehenden oder aus dem postulierten Text hergeleitet wurden. Im Folgenden wollen wir je ein Beispiel für die jeweiligen Antwortentypen anführen.

Eine Lösungstypologie

Iring Fetscher geht exegetisch an das Problem heran und sucht nach einer Lösung innerhalb des verfügbaren Textes. Die wichtigste diesbezügliche Äußerung meint er in der ersten Version des *Gesellschaftsvertrages* zu finden, wo Rousseau behauptet, der Ausdruck „Menschengeschlecht“ stelle nur einen kollektiven Gedanken dar, der nicht wirklich eine Verbundenheit unter den Menschen nach sich ziehe. Eine allgemeine Gesellschaft (*société générale*) gebe es daher nur in philosophischen Systemen, da in der Natur die Voraussetzungen für ihre Entstehung nicht gegeben seien. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung konstatiert Rousseau, die Menschen hätten kein Interesse daran, den Gemeinwillen auf Menschheitsebene anzunehmen, was Fetscher als Schlüsselstelle verwendet, um das Rätsel Rousseaus zu lösen:

„Der Grund für das Fehlen einer Gemeinschaft aller Menschen liegt nach Rousseau darin, daß sie kein *Intéresse* daran haben, sich einer angenommenen ‚volonté générale‘ der Menschheit zu unterwerfen...“³⁸

Der Begriff des persönlichen Interesses ist eine erfolgreich ausgeführte und gut getroffene Formel, aber nur für den Fall, dass man die Lösung in der immanenten Sphäre des Rousseau’schen Selbstverständnisses sucht. In einem interessanten Absatz seines *Discours sur l’Économie politique* gibt Rousseau einen abgerundeten Überblick politischer Gemeinwesen und rangiert sie gemäß ihrem Allgemeingrad als Einzelgemeinschaften innerhalb eines Staates, als politische Gemeinschaften auf staatlicher Ebene und als das Gemeinschaftswesen aller Menschen, was man natürlich auch als verschiedene Allgemeingrade des Willens auffassen kann. Zuletzt kommt er, ganz in Diderot’scher Manier, zu dem Schluss, dass „die Pflichten des Bürgers stets über denen des Senators, die des Menschen über denen des Bürgers [stehen]“ und dass „der allgemeinste Wille immer auch der gerechteste ist“. Er flicht aber in seine Schlussfolgerung die entmutigende Feststellung ein, dass „bedauerlicherweise ... jedoch das persönliche Interesse immer der Pflicht [entspricht] und in dem Maße zu[nimmt], wie die Vereinigung geschlossener und die Verpflichtung weniger heilig wird“.³⁹ Die Subversivität dieses Einschubs

im Kontext des im Sinne Diderots intonierten Abschnitts⁴⁰ wird gerade in jenem Text expliziert werden, auf den sich Fetscher beruft, um Rousseaus Widerstand gegen eine Verallgemeinerung des Willens auf Menschheitsebene zu erklären. Hier kommt aber nicht nur die These Rousseaus zum Ausdruck, dass sich das persönliche Interesse nur im Gefüge eines Einzelstaates im bürgerlichen und moralischen Sinne gestalten kann, sondern auch die ungünstige Implikation, dass das persönliche Interesse bei Rousseau als eine Art Limit in der Dimensionierung des Gemeinwillens auftaucht.

Otto Vossler geht in seinem Buch *Rousseaus Freiheitslehre* anders vor als Fetscher und formuliert seine Antwort auf der Grundlage textuellen „Sollens“, lehnt sich also an eine Textvorlage an, die es zwar nicht gibt, die jedoch aus bestimmten Gründen existieren sollte. Vossler geht von den abschließenden Sätzen des *Gesellschaftsvertrages* aus, in denen Rousseau verkündet, es werde notwendig werden, den Staat durch seine auswärtigen Beziehungen zu stützen, ebenso von einer entsprechenden Stelle in *Emile*, an der Rousseau den bedauernswerten Zustand der beständigen Konflikte zwischen den Staaten darstellt und dabei die Frage aufwirft, ob die Hauptursache dafür denn nicht in der „teilweisen oder unvollendeten Vergesellschaftung“ liege. Darauf gründet er die folgende Antwort:

„So wäre denn mit dem Gesagten unsere Frage, warum Rousseau im ‚Contrat social‘ sich mit dem Gemeinwillen nur in seiner Gestalt als Nationalwillen befaßt, nicht aber mit dem Menschheitswillen, aufs einfachste beantwortet: weil der ‚Contrat social‘ unfertig, ein Fragment geblieben ist, weil er nur die innerstaatliche Sittenordnung unter dem Nationalwillen behandelt, eine nur ‚teilweise und unvollendete Vergesellschaftung‘, während der zweite Teil, der die unerläßliche zwischenstaatliche Sittenordnung unter dem Menschheitswillen[,] also die ganze und vollendete Vergesellschaftung behandeln sollte, fehlt.“⁴¹

Vossler muss hierbei beträchtliche Textpassagen übersehen sowie zahlreiche Formulierungen außer Acht gelassen haben, die einen genau entgegengesetzten Schluss nahelegen. Obwohl man sich auf der Grundlage textuellen „Sollens“ schwerlich auf eine Diskussion einlassen kann, können wir doch fol-

37

A.a.O., S. 381–382.

38

Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1960, S. 117.

39

J.-J. Rousseau, *Politische Ökonomie*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1977, S. 35.

40

Der angeführte Abschnitt, der im Kontext von Rousseaus Ausführungen eine kontrastierende Funktion hat, ist am meisten dafür verantwortlich zu machen, dass einige Interpreten fälschlicherweise zu dem Schluss kamen, „Rousseau habe in der *Abhandlung über die politische Ökonomie* (1755) Diderots Auffassung des Gemeinwillens und des Naturrechts, die er später nachdrücklich kritisieren und verwerfen wird, in Ganzheit übernommen“ (Dragutin Lalović, „Poredak slobode. Rousseauovo shvaćanje demokratske političke zajednice“ [Die Freiheitsordnung. Rousseaus

Auffassung der demokratischen politischen Gemeinschaft], in: *Politička misao*, 1/1979, Zagreb, S. 22). Aber auch wenn wir den „subversiven Einschub“ außer Acht lassen, ist und bleibt eine Tatsache, dass sich der besagte Abschnitt in einem eindeutigen Kontext befindet, in dem Rousseau mit prägnanten Formulierungen den Gemeinwillen ausschließlich als Staatswillen dimensioniert.

41

Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, S. 256. – Im Übrigen berufen sich Autoren, die der interpretativen Methode des textuellen „Sollens“ zuneigen, gerne auf die angebliche Aussage Rousseaus, dass der *Gesellschaftsvertrag* überarbeitet werden müsse. Vgl. Victor Goldschmidt, „Individuum i zajednica u Rousseauovoj političkoj teoriji“ [Individuum und Gemeinschaft in Rousseaus politischer Theorie], in: J.-J. Rousseau, *Politički spisi* [Politische Schriften], S. 6.

gende Hypothese als gewiss erachten: Selbst wenn Rousseau eine Ergänzung zu seinem *Gesellschaftsvertrag* geschrieben oder den bestehenden Text umgearbeitet hätte, würden diese Textversionen denselben Konstruktionsfehler enthalten, sofern sie aus denselben kategorialen Voraussetzungen abgeleitet wären. Hierin ist auch der methodologische Hinweis enthalten, dass man bei der Erklärung der Inkonsequenz Rousseaus einen anderen Denkweg gehen und die wahren und tiefer liegenden Gründe dafür in der Sphäre des kategorialen Apriori suchen muss, innerhalb jener Begriffe und Einstellungen, welche Rousseau nicht hinterfragt, an die er sich in seinem Denken jedoch axiomatisch angelehnt hat.

Antwort aus verlängerter Perspektive

Will man einen Ausgangspunkt für diese Interpretationslinie festlegen, so ist dies zweifellos die textuelle und semantische Tatsache, welche zugleich das ganze Problem umfasst – dass nämlich der Moralitätsbegriff bei Rousseau den wichtigsten Wesenszug des bürgerlichen Standes im Unterschied zum Naturzustand darstellt:

„[Der] Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte.“⁴²

Der Begriff der Gerechtigkeit umfasst zwar als Bestandteile Recht und Moralität, welche auch innerhalb des Begriffes des Gemeinwillens unzertrennt bleiben, es ist jedoch offenkundig, dass Rousseau das Recht aus ethischer Perspektive betrachtet und in Moralität begründet. Dies geht klar aus der Bestimmung der sittlichen Freiheit hervor, die er als „Erwerb des bürgerlichen Standes“ sieht und der er das Verdienst zuschreibt, dass sie „allein den Menschen zum wirklichen Herrn seiner selbst macht; denn der Antrieb des reinen Begehrens ist Sklaverei, und der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz ist Freiheit“.⁴³ Die solcherart bestimmte sittliche Freiheit stimmt in Form und Inhalt in solchem Maße mit dem Freiheitsbegriff bei Kant überein, dass ein angesehener Kommentator der kantischen praktischen Philosophie diesen Umstand – in Analogie zur „kopernikanischen Wende“ in der theoretischen Philosophie Kants – als „rousseauistische Wende“ in dessen Ethik bezeichnet. Die dabei angeführte Erläuterung ist beachtenswert:

„Während die anderen Autoren des 18. Jahrhunderts das Gesetz nur als eine Beschränkung der Freiheit verstehen konnten, sah Rousseau den wesentlichen Zusammenhang zwischen Gesetz und Freiheit. Er entwickelte diesen Gedanken freilich nur in der politischen Philosophie, und hier konnte ihn Kant mit geringen Änderungen von ihm übernehmen. Aber Kant vertiefte den Gedanken der politischen Autonomie freier Bürger zu einer ethischen und metaphysischen Lehre. So kommt er dazu, mit Rousseau zu erklären, nur der Gehorsam gegen ein Gesetz, das man sich selbst gegeben hat, sei wirkliche Freiheit.“⁴⁴

Wenn wir den Rousseau'schen Gedanken in der produktiven Optik der kantischen Ethik deuten und weiterentwickeln wollen, können wir eine weitere Analogie feststellen, die sich ergibt zwischen dem Verhältnis der Freiheit und dem moralischen Gesetz in Kants Ethik einerseits und dem Verhältnis der moralischen Freiheit und dem Gemeinwillen in Rousseaus politischer Philosophie andererseits. So wie bei Kant nämlich die Freiheit durch das moralische Gesetz positiv bestimmt wird, welches insofern „Freiheit im positiven Verstande“ (Autonomie)⁴⁵ darstellt, so ist bei Rousseau die moralische

Freiheit – als Freiheit des bürgerlichen Standes – „durch den Gemeinwillen eingeschränkt“.

Da nun aber der innere Widerspruch in der Bestimmung des Gemeinwillens eine Spaltung in der gesamten Architektonik des Rousseau'schen politischen Denkens verursacht hat – und der Gemeinwille ja als der Trägerbegriff dieses politischen Denkens fungiert –, ergibt sich die Notwendigkeit, seine kategorialen Voraussetzungen zu hinterfragen. Hierbei darf man nicht aus dem Blick verlieren, dass die Maßstäbe und Orientierungspunkte für so eine Interpretationsweise im theoretischen Horizont des Rousseau'schen Denkens nicht immanent vorgegeben sein können; sie sind jedoch in der verlängerten Perspektive entwickelt, die dieses Denken in der praktischen Philosophie Kants bekommen hat. Hiermit sprechen wir uns für die methodologische Sichtweise aus, die Eric Weil in klassischer Form zum Ausdruck gebracht hat und die nicht nur als zweiseitig fruchtbarer, synthetischer Interpretationsgrundsatz aufzufassen ist, sondern weit darüber hinausgeht und als Schlüssel zum Verständnis der modernen Epoche anzusehen ist, deren geistiger Umriss gerade durch die Überlappung von Rousseaus philosophisch-politischer und Kants ethischer Perspektive entstanden ist. Es sei an dieser Stelle die eindrucksvolle Formulierung der Weil'schen Position angeführt, welche dieser ursprünglich in seinem Artikel „J.-J. Rousseau et sa politique“ aus dem Jahre 1952 veröffentlicht hat:

„Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass bis Kant keiner das Denken Rousseaus begriff und dass Rousseau der Erste war, der es nicht begriff: Es bedurfte eines Kant, damit aus Rousseau, ex parte post, ein Philosoph wurde. Tatsache ist aber, dass er dies ab jenem Tage wurde, als er, in Kants Geist, die einzige Revolution in der Philosophiegeschichte seit Platon auslöste und als er in diesem geistigen Sohn zum Vater der neuen Vernunftauffassung wurde.“⁴⁶

Wenn wir den Rousseau'schen Begriff des Willens – und dazu gehören sowohl der einzelne als auch der allgemeine Wille – analytisch darlegen, stellen wir fest, dass Rousseau hierin zwei Elemente unterscheidet: das Subjekt und das Objekt des Willens. Das Objekt des Willens wird als ein jeweiliges Interesse bestimmt, der Wille selbst als Handlungsrahmen für die Adäquation von Willenssubjekt und Willensobjekt bzw. als tätige Ausrichtung des Willenssubjektes auf sein Interesse. Rousseau geht von dem allgemeinen Standpunkt aus, dass „der Wille stets nach dem Wohle des wollenden Wesens trachtet“, was auf den Einzel- und auf den Gemeinwillen angewandt bedeutet, „dass der Sonderwille stets ein Privatinteresse zum Gegenstand hat, und der Gemeinwille das gemeinsame Interesse“.⁴⁷

Wenn wir nun aber vom Gemeinwillen sprechen, müssen wir berücksichtigen, dass das Merkmal der „Gemeinheit“ (Allgemeinheit) die moralische Qualität des Guten mit sich bringt, sodass das allgemeine oder gemeinsame Interesse

42 J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Philipp Reclam Jun. Verlag, Stuttgart 2003, S. 22.

43 A.a.O., S. 23.

44 Lewis White Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, Wilhelm Fink Verlag, München 1974, S. 189.

45 Immanuel Kant, *Werke VII, Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, S. 144.

46 Eric Weil, „J.-J. Rousseau et sa politique“, *Critique*, 7ème année, No. 56, 1952, S. 3–28 (Übers. S. S.).

47 J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes III, Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, Paris 1964, S. 295 (Übers. S. S.).

dem Gemeingut gleichgesetzt wird. Mehr noch, das allgemeine Interesse als Gemeingut wird zum Maßstab, nach dem sich das Subjekt des Gemeinwillens konstituiert und zugleich der Gemeinwille selbst als Handlungsrahmen der moralischen Adäquation eingesetzt wird. Im *Gesellschaftsvertrag* behauptet Rousseau, dass „weniger die Zahl der Stimmen als das sie einigende Gemeininteresse den Willen allgemein macht“.⁴⁸ Diese Einstellung war in der ersten Version des *Gesellschaftsvertrags* in einer Formulierung angeführt worden, die eine „Stimmzahl“ völlig ausschloss, was natürlich eine unhaltbare Übertreibung war, die jedoch Rousseau später selbst korrigieren sollte. Diese Unentschlossenheit bringt in gewisser Weise Rousseaus Vorahnung zum Ausdruck, dass es notwendig werden würde, den Begriff des gemeinsamen Willens einzuführen, der sich vom Gemeinwillen unterscheiden würde. Und allein die Trennung von „Stimmzahl“ und „gemeinsamem Interesse“ als den Faktoren, die den Gemeinwillen bilden, bezeichnet den Punkt, an dem sich Rousseaus Denkweg der begrifflichen Abgrenzung des Gemeinwillens einerseits und des gemeinsamen Willens andererseits am meisten angenähert hat. Man darf jedoch nicht die Tatsache übergehen, dass der Gemeinwille in dieser Hinsicht bei Rousseau undifferenziert geblieben ist, dass vielmehr das Moment des „Gemeinsamen“ eine entscheidende Rolle beibehalten hat, sodass der Umfang des gemeinsamen Interesses zum Maß der Allgemeinheit des Willens geworden ist.

Rousseau versteht also den Willen als Handlungsrahmen für die Verknüpfung des Willenssubjektes mit seinem Interesse, während er das Gut als ein gegenständliches Gut auffasst und dem gemeinsamen Interesse gleichsetzt, welches wiederum als Objekt und primäres Element des Gemeinwillens in Erscheinung tritt. Und gerade die interessenmäßige Bestimmung des Willens und die gegenständliche Bestimmung des Gutes enthalten jene kategorialen Limits, die die Reduzierung des allgemeinen Charakters des Willens unmittelbar beeinflussten, d.h. die Reduzierung der Gültigkeit des Gemeinwillens auf den Rahmen eines einzelnen Staatswesens. Dass es sich hierbei nicht um eine nachträgliche Schlussfolgerung bzw. um eine interpretativ hergestellte Verbindung handelt, sondern um einen notwendigen logischen Bezug, dessen sich Rousseau vollkommen bewusst war, kann die explizite Deutung der Merkmale der Universalität (Allgemeinheit) bezeugen, die uns der Philosoph im Rahmen einer Erörterung der Natur der Gesetze liefert und die er in der Folge anhand des Verhältnisses des Gemeinwillens gegenüber Fremden illustriert:

„Was bedeuten diese Worte *Universalität* oder *Allgemeinheit*, welche hier dasselbe sind? Eine Gattung, durch Abstraktion betrachtet, oder das, was dem Ganzen konveniert, um das es geht, und das Ganze ist ein solches nur im Hinblick auf seine Teile. Dies ist der Grund, warum der Gemeinwille eines ganzen Volkes für einen Fremden keineswegs [all]gemein ist; denn dieser Fremde ist kein Mitglied dieses Volkes.“⁴⁹

Wir können feststellen, dass damit das Änigma Rousseaus gelöst und das Problem erklärt wurde, welches darin chiffriert gewesen war – was jedoch keineswegs bedeutet, dass damit auch das Problem selbst gelöst worden wäre. Die Lösung des Problems der unvollkommenen Allgemeinheit des Willens sowie damit einhergehender konzeptueller Schwierigkeiten können wir, dem einmal übernommenen Ansatz folgend, in der verlängerten Perspektive des Rousseau'schen Denkens finden – auf dem Terrain der kantischen Ethik, und zwar bei der Ausarbeitung gerade jener Grundkategorien, die wegen ihrer theoretischen Unzulänglichkeit im Denken Rousseaus eine einschränkende Rolle hatten.

Zu diesen Grundkategorien gehört in erster Linie der Begriff des Willens. Kant bestimmt den Willen als ein Vermögen, nach Grundsätzen zu handeln, bzw. als „ein Vermögen [aller vernünftiger Wesen], ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen“.⁵⁰ Den Willen bestimmt also die Handlungsregel, nicht der Handlungsgegenstand. Selbst dann, wenn eine Handlung durch einen Gegenstand angeregt und geleitet wurde, muss dies im Horizont des Willens als entsprechende praktische Regel vergegenwärtigt werden. Der moralische Wille bei Kant ist ursprünglich als individueller Wille gedacht, was diesen jedoch keineswegs daran hindert, sich an dem universellen praktischen Grundsatz zu orientieren – vielmehr wird ihm das als unbedingt zu erfüllende Aufgabe auferlegt. Auf der Grundlage einer solchen Willensauffassung wurde eine „kopernikanische Wende“ im Verständnis dessen, was das Gute darstellt, erst möglich. Wie schon bei Rousseau ist auch bei Kant die Allgemeinheit Träger der moralischen Qualität des Guten, nur wird diese weder mit einem Gegenstand noch mit einem Subjekt in Beziehung gebracht, sondern wird selbst zu einer Eigenschaft der praktischen Regel. Erst aus der allgemeinen Natur des moralischen Prinzips kann das Gute als moralische Qualität hervorgehen und auf den Willen übergreifen bzw. auf die Person, die nach diesem Prinzip handelt.⁵¹ Diese Wende, „daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten [...] bestimme und möglich mache“⁵², die Kant als Paradoxon der Methode bezeichnet, markierte einen Epochenwandel in der Geschichte der Ethik.

Nun ist klar geworden, dass es eigentlich nicht möglich war, mit den Mitteln der vorkantischen *Ethik des gegenständlichen Guten* den neuen Geistes- und Geschichtshorizont, den Rousseau aufgerissen hatte, indem er den allgemeinen Willen aus dem Horizont des Naturrechts auf das soziale Terrain verlagerte, konsequent zu artikulieren. Die naturrechtliche Universalität des Menschengeschlechts auf dem sozialen Plan lässt sich nämlich nicht ohne die kategoriale Hilfe der kantischen *Ethik des Handlungsprinzips* zum Ausdruck bringen. Seine Konfrontierung mit Schwierigkeiten, die aus der angeführten Transponierung des allgemeinen Willens hervorgegangen sind, stellt Rousseau mit deutlich vernehmbarer Dramatik dar:

„Alle Gerechtigkeit kommt von Gott, er allein ist ihr Ursprung; doch wüssten wir sie von so hoher Instanz zu empfangen, bräuchten wir weder Regierung noch Gesetze. Ohne Zweifel gibt es für den Menschen eine universelle Gerechtigkeit, die aus der Vernunft allein entspringt und auf dem einfachen Menschheitsrecht gründet, doch, um angenommen zu werden, muss diese Gerechtigkeit auf Gegenseitigkeit beruhen.“⁵³

48

J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Philipp Reclam Jun. Verlag, Stuttgart 2003, S. 34.

49

J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes III, Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, Paris 1964, S. 327 (Übers. S. S.).

50

I. Kant, *Werke VII, Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, S. 142.

51

„Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszu-

stand der Person bezogen, und, sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.“ – A.a.O., S. 177.

52

A.a.O., S. 182.

53

J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes III, Du contrat social. Écrits politiques*, Gallimard, Paris 1964, S. 326 (Übers. S. S.).

Abschließend soll darauf hingewiesen werden, dass Rousseaus Beitrag aus einem zweifachen Verdienst besteht, dessen Aspekte in historischer Hinsicht gleichermaßen bedeutsam sind: In erster Linie ist ihm anzurechnen, dass er den Willen aller als Legitimierungsgrundlage des allgemeinen Willens aufgestellt hat; sodann hat er den Allgemeinwillen als Legitimierungsgrundlage des gesellschaftlichen und politischen Lebens aufgestellt. Hierbei ist es ihm nicht gelungen – und zwar aus Gründen, die in den vorhergehenden Analysen beleuchtet wurden –, die kategorielle Verflechtung von allgemeinem und gemeinsamem Willen zu entwirren. Dies wurde in der Folge zur Daueraufgabe all jener, die die Aufgabe des Denkens und Handelns im Horizont der modernen Demokratieauffassung fortgesetzt haben.

Partitokratie und Postkommunismus

Will man den aristotelischen Spruch von der Erreichbarkeit ethischer Tugend paraphrasieren – dass es nämlich leicht ist, ein Ziel zu verfehlen, dafür aber schwer, es zu treffen, bzw. dass man nur auf eine Weise gut sein kann, auf mannigfaltige Weise jedoch schlecht –, kann man sagen, dass es nicht leicht ist, echte Demokratie, auf die die vorhergehende Darlegung des Problems und die Elaborierung der Definition verweisen wollen, zu verwirklichen, dass es hingegen zahlreiche Möglichkeiten gibt, Wesen und Sinn der Demokratie zu entstellen. Eine akute und weit verbreitete Form verzerrter Demokratie ist die *Partitokratie*. Während verschiedene Formen von Diktatur und totalitären Regimen die Demokratie direkt und ganz offensichtlich negieren, selbst wenn sie dies mit demokratischen Ornamenten zu vertuschen suchen, stellt die Partitokratie eine sophistische Form entstellter oder fiktiver Demokratie dar. Im Falle der Partitokratie verwirrt nicht allein der Umstand, dass diese sich hinter der Bezeichnung Demokratie verbirgt und sich auf demokratische Grundsätze beruft, sondern auch die Tatsache, dass sie formal über demokratische Prozeduren abläuft und im Rahmen demokratischer Institutionen wirksam ist.

Auf der Erscheinungsebene dieses Problems sind zwei Typen von Partitokratie zu unterscheiden: Partitokratie als Abweichungsform (abweichende Partitokratie) und Partitokratie als System (Systempartitokratie). Die *abweichende Partitokratie* tritt, wie die Bezeichnung schon sagt, als eine gewisse Abweichung oder Deviation innerhalb eines demokratisch konstituierten Staatswesens in Erscheinung. Etablierte demokratische Systeme können im Allgemeinen gut mit dem Problem der abweichenden Partitokratie umgehen, und das nicht nur in Fällen, wenn diese in flüchtigen und beschränkten Formen auftritt, sondern auch dann, wenn sie ausgesprochen scharfe Konturen annimmt oder sich als chronische Schwäche der Demokratie entpuppt, was in den meisten Ländern mit fortschrittlichen demokratischen Systemen auch sichtbar ist.⁵⁴ Demgegenüber stellt die *Systempartitokratie* eine deviante, undemokratische Regierungsform dar, welche die partitokratische Konstituierung (Ebene der faktischen Legitimität) und die partitokratische Ausübung (Ebene der Legalität) der Staatsmacht voraussetzt und den Bezug zum allgemeinen Wohl (Ebene der moralischen Legitimität) verloren hat.

Da sich eine Systempartitokratie nur in Staaten und Gesellschaften entwickeln kann, in denen die demokratischen Strukturen nicht ausreichend ausgebaut oder aber eingebrochen sind, haben sich die im Postkommunismus in einem weiten Kreis chaotisierter Staaten entstandenen Verhältnisse als ideale Voraussetzungen für die Etablierung partitokratischer Systeme erwiesen. Den Partitokratien, die sich in den postkommunistischen Ländern heranzubilden

begonnen hatten, wurde gleich am Start – sozusagen zur Orientierung – das Ideologem der „Transition“ zur Verfügung angetragen. Daraus leitete man sehr schnell ein theoretisches und politisches Instrumentarium zur ideologischen Verzerrung der Darstellung der wirklichen Vorgänge und der wirklichen Entwicklungstendenz ab, sodass sich diese Länder selbst als wahrhaftige Demokratien darstellen konnten – als Demokratien *in statu transeundi* zwar, aber immerhin. Auf diese Weise wurde ein neuer, „transitionsmäßiger“ systemhafter Partitokratie-Typus geschaffen, der sich durch eine besondere Komplexität auszeichnet und der als ein aus der Geschichte unbekanntes Phänomen einen besonderen theoretischen Ansatz erfordert.

Transition oder Chaotisierung?

Es ist schwer zu erkennen, in welchem Maße die *Transitionstheorie* das intellektuelle Unvermögen widerspiegelt, Vorgänge in Ländern, deren totalitäre Systeme zerfallen sind, zu erklären und in einen sinnvollen Kontext einzuordnen, und in welchem Maße wiederum sich diese Theorie aus einer ganz bestimmten Interessenoptik herleitet, die von außen und von innen aufgezwängt wurde mit dem Ziel, die wahre Demokratisierung und die damit verbundene Regenerierung der gesellschaftlichen Potenziale zu stören, zu hemmen und entgleiten zu lassen in – mit Hegel gesprochen – eine schlechte Unendlichkeit. Es steht jedoch unzweifelbar fest, dass dieses ideologische Konstrukt zunächst entwickelt und dann zur offiziellen Doktrin befördert wurde, um das allgemeine Chaos in den postkommunistischen Ländern zu rechtfertigen, und zwar durch die Interaktion der genannten Faktoren – autonome Machtlosigkeit und heteronome Interessen –, die im Übrigen gemeinsam den Gesamtverlauf der Ereignisse und den Charakter selbst der postkommunistischen Ära bestimmt haben.

Der Faktor der *autonomen Machtlosigkeit* bringt die objektive Unzulänglichkeit und die subjektive Unausgegorenheit der intellektuellen und politischen Kräfte zum Ausdruck, die als Träger der geschichtlichen Wandel in Erscheinung getreten und die demzufolge nicht in der Lage sind, die Umwälzungsprozesse autonom zu lenken und zu einem authentischen historischen Novum umzugestalten. Das *heteronome Interesse* wiederum hat sich zwar von harmonischer Einflusskraft bezüglich der postkommunistischen Ereignisse erwiesen, doch besteht es im Grunde aus zwei komplementären Interessenarten: einem inneren und einem äußeren Interesse. Auf dem innenpolitischen Plan ist es als das *partikuläre Interesse* jener Kräfte ausgebildet, die als die neuen Herren der Lage und als anfangs mit neuen Ideen ausgerüstete, politisch und auch moralisch motivierte Gesellschaftsgruppen auftraten; dann aber entwickelten sie sich mit erstaunlicher Geschwindigkeit zu Klüngeln, die rücksichtslos das Ziel verfolgten, schnell zu Reichtum zu kommen, und institutionalisierten sich letztendlich als transitionstypische Partitokratien. Komplementär dazu bildete sich auf dem internationalen Plan das gemeinsame Interesse der herrschenden internationalen Machtkonstellation aus mit dem Ziel, die neu entstandenen oder neu konstituierten Staaten der postkommunis-

54

Bei dieser Gelegenheit soll lediglich auf das über den hier gegebenen thematischen Rahmen hinausgehende Problem aufmerksam gemacht werden: dass nämlich die Demokratie – die wir gewöhnlich als „fortschrittlich“ oder „etabliert“ bezeichnen und die wir ohne

weiteres als die gelungenste historische Realisierung der Idee der Demokratie bewerten können – heute bereits auch andere sehr ernst zu nehmende Schwächen zeigt, welche wiederum auf die Notwendigkeit struktureller Reformen verweisen.

tischen Welt im internationalen Rahmen dauerhaft oder zumindest langfristig in der Rolle eines „geschwächten Subjekts“ zu halten, was real bedeutet: in der Rolle eines „Objekts“ der internationalen Politik.

Doch in diesem Zusammenspiel von Faktoren hat gerade die *autonome Machtlosigkeit* die Dimension echter Tragik in diese geschichtliche Umbruchphase eingebracht. Die Tatsache, dass sich die Transitionstheorie nicht nur als geradezu allgemein verbreitete Erklärung, sondern auch als Leitgedanke der umwälzenden postkommunistischen Ereignisse durchzusetzen vermochte, kann auch als Debakel der intellektuellen Gesellschaftsschicht in den betroffenen Ländern gedeutet werden. Während sich ein Teil der Intelligenz einfach auf die Zentren des äußeren Interesses umorientierte und zu einem authentischen Interpreten der Transitionsziele wurde, blieb der andere, hauptsächlich aus Dissidenten bestehende Teil seinen selbst erschaffenen Mythen verhaftet und außer Stande, sich umzuorientieren, sich einen kritisch-analytischen Zugang zur Realität anzueignen und die neue geschichtliche Lage zur Erschließung visionärer Perspektiven zu nutzen.

Nachdem die *Transitionstheorie* für mehr als ein Jahrzehnt konzeptuell und praktisch in das postkommunistische Geschehen eingebunden war, zeigte sich in aller Klarheit, dass diese Alibi-Theorie in keinsten Weise dazu beigetragen hat, die chaotischen Vorgänge in den postkommunistischen Ländern zu erhellen; sie diente, ganz im Gegenteil, lediglich zu ihrer ideologischen Rechtfertigung. Selbst größte politische und soziale Abweichungen, die die Merkmale systematischer und von staatlichen Strukturen begangener Verbrechen trugen, wurden erfolgreich relativiert und gerechtfertigt mit der Ausrede, es handle sich einfach um „unausweichliche Transitionsprozesse“ oder „typische Transitionserscheinungen“. Zudem wurde man des öfteren durch die Floskel getröstet, dass ja die „Lage in anderen Transitionsländern noch viel schlimmer“ sei. Und so kam es, dass das in der Transition befindliche gemeine Volk den massiven Raub und die Umverteilung der nationalen Güter – umgangssprachlich als der „Raub des Jahrtausends“ bezeichnet – mit unerklärlicher Ruhe über sich ergehen ließ, offenbar weil es dies als geschichtliche Notwendigkeit, als notwendiges Transitionsopfer auf dem Wege der Erlösung erlebte.

Wir können also schließen, dass die Theorie bzw. die Ideologie der Transition zu einem konstitutiven Moment der chaotisierenden Vorgänge in den postkommunistischen Ländern geworden ist, zu einem Bestandteil und zu einer Institution des realisierten Chaos. Es ist klar, dass eine solche Schlussfolgerung innerhalb eines theoretischen Horizontes, an dessen Rande die Transitions-Fatamorgana aufscheint, nicht möglich wäre; vielmehr setzt eine solche Schlussfolgerung das Vorhandensein eines umfassenderen, aber auch völlig anders gearteten, alternativen Horizontes voraus. Gemeint ist der geistige Horizont der *Theorie des postkommunistischen Chaos*,⁵⁵ welche bereit ist, sich der direkten Konfrontierung mit dem offensichtlichen politischen und gesellschaftlichen Chaos zu stellen, und die sich darum bemüht, es von einem autonomen geschichtlichen Standpunkt aus zu betrachten und zu deuten. Ihr Ansatz befindet sich also jenseits des ideologischen Schleiers, hinter dem die Transitionstheorie hartnäckig das Chaos verstecken will, während sie zugleich danach trachtet, es fälschlicherweise als eine Tendenz darzustellen, die auf imaginäre Transitionsziele ausgerichtet ist.

Die Theorie des postkommunistischen Chaos

Gemäß der Theorie des postkommunistischen Chaos können die Vorgänge in den postkommunistischen Ländern keinesfalls als mühsames Fortschreiten

oder als Transition zu den in formalem Sinne ansonsten unbestrittenen Zielen der *Demokratisierung* und *freien Marktwirtschaft* gedeutet werden. Besonders in moralischer Hinsicht ist es unzulässig, die allgegenwärtigen und üblich gewordenen Abweichungen im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben in den Rahmen transitionsbedingter Normalität zu zwingen und machiavellistisch durch die Heiligkeit der vorgegebenen Ziele zu rechtfertigen. Was die Transitionstheorie als „mühsames Fortschreiten“ in Richtung der Transitionsziele darstellen will, erweist sich im alternativen Blickfeld der *Theorie des postkommunistischen Chaos* als eine bewusste Chaotisierung der Verhältnisse in Staat und Gesellschaft, die auf genau entgegengesetzte Ziele ausgerichtet ist – nämlich auf *die partitokratische Unterwerfung der Gesellschaft und die nicht marktwirtschaftliche Aneignung materieller Güter*.

Das theoretische Instrumentarium, mittels dessen sich die Theorie des postkommunistischen Chaos den diffusen und irreführenden Erklärungen der Transitionstheorie entgegenstellt, besteht aus folgenden tragenden Kategorien: Chaotisierung – Chaos, Zersetzung des Staates, parastaatliche Struktur, Kristallisierung.

Chaotisierung ist nicht dem *Chaos* gleichzusetzen. Das Chaos ist ein Zustand oder Vorgang, die man im Rahmen der Wahrnehmung und Beschreibung nicht auf logische und rationale Formen reduzieren kann, und daher ist, auf der Ebene des Phänomenalen, das Chaos im Grunde – unerklärbar. Diese Unerklärbarkeit gilt jedoch nicht auf der Ebene der Genesis, gilt nicht für Ursachen, Motive und Arten seiner Entstehung. Vielmehr ist das Verständnis des Chaos auf dieser Ebene die Voraussetzung für seine praktische Beseitigung. Gerade die Chaotisierung stellt diese Generierungsebene dar, auf der Verfahren und Vorgänge offenbar werden, aus denen, wiederum auf phänomenaler Ebene, das Chaos als ihre Folge hervorgeht. Insofern sind verschiedene Typen und Formen der Chaotisierung möglich. Chaotische Zustände in Gesellschaft und Politik können etwa infolge von Machtlosigkeit, Ignoranz oder Unvermögen der Akteure auftreten oder aber infolge verschiedener objektiver Umstände. So groß auch die Unterschiede zwischen ihnen sein mögen, so gehören die angeführten Chaotisierungsformen doch zum selben Typ nicht intendierter Chaotisierung, die letztendlich zum unerwünschten Chaos führt. Demgegenüber gehört die Chaotisierung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, wie sie in den postkommunistischen Staaten am Werk war, zum konträren Typ der beabsichtigten oder intendierten Chaotisierung, aus der das Chaos als geplantes Ergebnis hervorgeht. Das postkommunistische Chaos ist also nicht zufällig entstanden noch aber als Folge von Ignoranz oder Unvermögen auf Seiten der herrschenden Schicht, sondern als das Ergebnis bewusster, an bestimmten Interessen orientierter Handlungen von Seiten der Machthaber.

Aus einem naiven Blickwinkel betrachtet – was in den Anfangsphasen des Postkommunismus ziemlich gang und gäbe war – schien es, dass das gesellschaftliche und politische Chaos aus dem Unvermögen oder der Ungeschicktheit der neuen Machtträger hervorging, doch verminderte sich dieser Eindruck mit der Zeit, um zum Schluss ganz zu verschwinden, da es nämlich eine Illusion war. Jetzt wurde nämlich völlig klar – um dies an einem der akuesten Probleme zu illustrieren –, dass es die herrschende Partitokratenschicht schon längst und ohne besondere Schwierigkeiten hätte schaffen können, das Rechtssystem zu ordnen und seiner ursprünglichen Funktion zuzuführen,

dass die chaotischen Zustände in diesem Bereich nicht notwendig gewesen wären, um die eigenen partikulären Interessen zu schützen. Im Übrigen wurde aus ebendiesem Grund das gesamte Rechtssystem – obwohl *conditio sine qua non* jeder Demokratisierung – planmäßig in einen chaotischen Zustand versetzt wurde. Dies wurde sogar ohne jegliche Verschleierung vollbracht, begleitet von der offiziellen Proklamation, dass das Rechtssystem im Dienste der Staatspolitik zu stehen habe.

Die *Zersetzung (Dissolution)* des substanziellen Staates beginnt notwendig als eine *dissolutio iuris*, denn erst durch die Außerkraftsetzung des Rechtssystems wird Raum geschaffen für die Kräfte entfremdeter Staatsmacht und ihr ungestörtes Wirken. Als substanziellen Staat kann man jenen Staat bezeichnen, in dem die Staatsmacht ein untrennbares Attribut des Gemeinwillens ist, das heißt, dass die Macht dergestalt gleichmäßig verteilt ist, dass ihre Unterordnung unter das Gemeingut institutionell gewährleistet ist. Die Zersetzung der Rechtsgrundlage eines Staates wird auf zweierlei Wegen erreicht: durch Chaotisierung der normativen Sphäre und durch Einführung einer politischer Kontrolle über das Rechtssystem. Wie schon aus der Antike bekannt ist,⁵⁶ kann das System der Gesetzgebung am leichtesten durch eine scheinbare Fortentwicklung, durch eine Hyperproduktion von Gesetzen außer Kraft gesetzt werden, die durch ihre Unstimmigkeit die Konsistenz des Normensystems unterminieren und im rechtlichen Sinne untauglich machen, in politischer Hinsicht jedoch ganz außerordentlich gut verwendbar sind. Nicht anwendbare Gesetze und ein politisch kontrolliertes Rechtswesen sind die Voraussetzungen, die den vollkommenen Transfer der Staatsmacht auf einen bestimmten Dissolutionspunkt ermöglichen.

Auf das Beispiel Kroatien angewandt befand sich der Dissolutionspunkt im Kabinett des damaligen Staatspräsidenten – in der Arbeitsdomäne seines innenpolitischen Beraters, dessen Name (I. Pašalić) völlig zu Recht zum einprägsamen Terminus technicus („Pašalićismus“) geworden ist, mit dem der Vorgang der strukturalen Zersetzung des Staates gemeint ist. Die Zerstörung des Rechtssystems im Falle Kroatiens, im Kontext der nach jahrhundertelangen Bemühungen endlich erzielten Eigenstaatlichkeit, nahm besonders tragische, ja sogar groteske Züge an, da der Staat, minimalistisch aufgefasst und auf das abstrakte Substantiv „Staatlichkeit“ reduziert, auf viele Jahrhunderte latenter Existenz in den Kategorien des Staatsrechts zurückblicken konnte, woraus sich im gesellschaftlichen und nationalen Bewusstsein ein geradezu kulthafter Bezug zu Rechtlichkeit und Gerechtigkeit entwickelt hatte.

Die Zersetzung eines Staates geht im Grunde so vor sich, dass die zentrale zersetzende Kraft ihren „Staat im Staat“, d.h. eine „Hinter-den-Kulissen“-Struktur bildet, die wir als *parastaatliche Struktur* bezeichnen und auf die nicht nur staatliche Vollmachten, sondern auch nationale Reichtümer übertragen werden. Wenn man bei den Erklärungsversuchen bezüglich der postkommunistischen Vorgänge irgend sinnvoll den Begriff „Transition“ einsetzen wollte, so wäre damit in erster Linie gerade diese „Übertragung“ von Macht und materiellen Gütern aus der öffentlich-staatlichen in die parastaatliche Sphäre zu bezeichnen. Durch den Zersetzungsprozess wird also der reale Staat in einen öffentlichen und einen „hinter den Kulissen“ aufgebauten Staat gespalten. Dabei wird der öffentliche Staat auf ein administratives Gehäuse und den bloßen Staatsapparat reduziert, der zum infrastrukturellen Instrument im Dienste der parastaatlichen Macht wird. Gleichzeitig generiert der Zersetzungsprozess ein allgemeines Chaos, welches verhindert, dass sich die Gesellschaft dieses Problems bewusst wird und dass die gesellschaftlichen

Potenziale auf produktive Weise in Bewegung gesetzt werden. Daher benötigen postkommunistische Gesellschaften vor allem eine *Kristallisierung* der geschichtlichen Lage als realen gesellschaftlichen Prozess und als Strategie, um dem postkommunistischen Chaos Herr zu werden.

Die Theorie des postkommunistischen Chaos ist in ihren Konturen hauptsächlich auf der Grundlage der kroatischen „Transitionserfahrung“ entworfen worden.⁵⁷ Sie entstand als intellektuelle Antwort auf die tragische Kluft zwischen den wirklichen Vorgängen, deren Hauptmerkmal ein allgemeines Chaos ist, und der „eschatologischen“ Erklärung dieser Vorgänge. In dieser Erklärung werden die chaotischen Ereignisse mit ideologischen Rechtfertigungen versehen, um den Mythos von der „Transition“ ins Gelobte Land aufrechtzuerhalten. Da die kroatische Erfahrung paradigmatische Merkmale sowie eine unbestreitbare Vergleichbarkeit mit anderen speziellen Erfahrungen innerhalb des geschichtlichen Phänomens des Postkommunismus aufweist, so ist es durchaus angebracht, wenn wir abschließend auf den beliebten Refrain unserer Transitologen zurückgreifen und daran erinnern, dass „die Situation in anderen Transitionsländern ohnehin viel schlimmer ist“.

Aus dem Kroatischen
Silvia Sladić

Ante Čović

Democracy and Partitocracy

A discussion of the moral foundations of politics

Abstract

The author considers Rousseau's concept of the general will to be the categorical groundwork of the modern understanding of democracy, and its transposition from the natural-legal to the social context, as well as its being built into the legal foundation of both social and political life to be the turning point at which the history of democracy is divided into two epochs. In the first section of the article the author reconstructs the prehistory of the concept of democracy based on Herod, Plato and Aristotle's views. He then identifies the significant changes in the concept and true role of democracy, which emerged in the century of the French Revolution, and differentiates between the concepts of general and common will in order to establish the moral dimension of democracy, in the light of which he focuses on Rousseau's political philosophy. In the final section the author turns to partitocracy as one of the possible perversion forms of democracy. In doing so, he limits himself to the "transitional type" of systematic partitocracy, which emerged within the framework of the historical phenomenon of Post-Communism. Within this context, as an alternative theoretical approach to explaining Post-Communism – i.e. the prevalent theory of transition – the author opposes the theory of Post-Communist chaos.

Key Words:

Democracy, partitocracy, general will, moral foundations of politics, Plato, Aristotle, Jean-Jacques Rousseau, post-communist chaos, transition

56

„Corruptissima re publica plurimae leges.“
– C. Tacitus, *Annales*, III, 27.

57

Sie wurde im Laufe des letzten Jahrzehnts im Rahmen von öffentlichen Auftritten sowie Zeitungstexten und fachliterarischen Veröffentlichungen artikuliert. Genannt sei hier stellvertretend nur der wissenschaftliche Beitrag „Rekonstitucija versus tranzicija. Postko-

munizam kao filozofijskopovijesni problem“ [Rekonstitution versus Transition. Postkommunismus als geschichtsphilosophisches Problem], in: *Filozofska istraživanja* 50 (3/1993), S. 523–530. Mit diesem Text begann faktisch diese alternative Denklinie, mit der man versuchte, das postkommunistische Geschehen zu hinterfragen und bewusstzumachen.

Ante Čović

La démocratie et la partitocratie

Traité du fondement moral de la politique

Résumé

Le concept de volonté générale de Rousseau est présenté par l'auteur comme le fondement catégoriel de la compréhension moderne de la démocratie, et sa transposition d'un contexte naturel légal dans un contexte social, ainsi que la légitimation de la vie sociale et politique est prise comme une ligne de partage qui scinde l'histoire de la démocratie en deux époques.

Dans la première partie de l'article l'auteur se base sur les explications de Hérodote, Platon et Aristote pour reconstruire l'histoire ancienne du concept de démocratie. Il passe ensuite aux changements essentiels dans la conception et le rôle réel de la démocratie qui se sont manifestés au siècle de la Révolution française, il distingue la volonté générale de la volonté commune pour établir la dimension morale de la démocratie, et sous cet aspect il se concentre sur la philosophie politique de Rousseau. En conclusion il se penche sur la partitocratie qui n'est qu'une forme d'aberration de la démocratie tout en se limitant au type transitoire de la partitocratie systématique qui apparaît dans le cadre du phénomène historique du postcommunisme.

Dans ce contexte, à la théorie dominante de la transition l'auteur oppose la théorie du chaos postcommuniste qui est envisagée comme une approche théorique alternative de l'explication des événements postcommunistes.

Mots clés

démocratie, partitocratie, volonté générale, fondement moral de la politique, Platon, Aristote, Jean-Jacques Rousseau, chaos postcommuniste, transition