

# Kapitel IV: Constant

## 1. Die Rettung der Prinzipien von 1789 vor den Phänomenen von 1793

In der Hoffnung auf eine republikanische Zukunft sieht sich Kant durch die politischen Ereignisse in Frankreich bestärkt. Das Zeichen, das die Französische Revolution in der Geschichte setzt, markiert einen untrüglichen Rechtsfortschritt der Menschheit, der gegen den Verdacht eines schimärischen Republikideals spricht. Freilich will Kant das hoffnungsvolle Zeichen weniger aus dem Handeln der Akteure als aus den Herzen der anteilnehmenden Zuschauer herauslesen. Für Constant, seit Mitte der neunziger Jahre Zuschauer und Akteur der Revolution, liefern die Ereignisse von 1789 mehr als ein Zeichen, sie markieren den geschichtlichen Beginn der modernen Republik. Mit ihrer Ausrufung ist der Kampf zwischen Erb- und Wahlsystem entschieden und damit die *Frage des Jahrhunderts* beantwortet.<sup>1</sup> »Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits«, dieser Anspruch der Verfassung von 1791 ist mit dem *gouvernement représentatif* zur geschichtlichen Realität geworden. Das Recht, das die neue Republik gegenüber dem *Ancien Régime* besitzt, ist über jeden Zweifel erhaben.

Die unmittelbare Anteilnahme an den revolutionären Ereignissen hat Constant die Treue gegenüber den Prinzipien der Revolution nicht leicht gemacht. Dennoch bleibt er ihnen – alles in allem – bis zum Ende treu. Als er sich im Februar 1819 zum letzten Mal im Streit zwischen den Alten und Modernen äußert, beginnt er seinen Vortrag mit dem Bekenntnis zu *unserer glücklichen Revolution* und beschwört damit nebenbei deren Einklang mit der *Charte*. Schon

---

<sup>1</sup> »Unter welchen Namen der Kampf, dessen Zeuge und zuweilen auch Opfer wir gewesen sind, geführt und unterhalten worden ist, er war im Grunde immer der Kampf des Wahlsystems gegen das Erbsystem. Dies ist die Grundfrage der Französischen Revolution und sozusagen die Frage des Jahrhunderts« (*Constitution républicaine* 113).

früh<sup>2</sup> entwickelt Constant die Grundidee seiner Revolutionshistoriographie. Um die Revolution angemessen zu bewerten, ist es notwendig, Prinzipien und Resultate der Revolution von ihrem Verlauf zu unterscheiden. Versuche, die Terrorherrschaft der Jakobiner als notwendiges und legitimes Moment zur Festigung der jungen Republik zu deuten, lehnt Constant grundweg ab. Dies bringt ihn in Konflikt mit Lesay-Marnesia, der den Terror bereits in den Ursachen der Revolution angelegt sieht und zur Substanz der Revolution selbst erklärt. Constant weigert sich, in den Ereignissen von 1793 mehr als eine Politik der Gewalt und Anarchie zu erkennen, die Ziele und Prinzipien der Revolution verrät. Die Jakobinerherrschaft pervertiert die Republik unter Berufung auf ihren Namen. An einem überholten politischen Ideal orientiert, führt sie zu einem Aufschub, der die fortschreitende Entwicklung der Gesellschaft vorübergehend hemmt. In ihren Voraussetzungen ist Constants Kritik von 1793 freilich nicht weniger anspruchsvoll als der Versuch, die Ereignisse aus der inneren Logik des revolutionären Prozesses zu rechtfertigen. Beide beanspruchen, die wirklichen Diktate der Geschichte zu kennen. Den Vorwurf des Anachronismus kann nur erheben, wer um die authentische Logik des Geschichtsverlaufs weiß. Der junge Marx, bestens vertraut mit Constants Werk und der Geschichtsschreibung der Französischen Revolution, nimmt die Idee vom falschen historischen Bewußtsein der Akteure der Revolution bereitwillig auf. Dieses falsche Bewußtsein erklärt Robespierres Verwechslung von antiker Demokratie und moderner Repräsentativverfassung. Es liefert Marx auch die schlüssige Erklärung für das zweite Auftreten des Napoleonischen Staates.<sup>3</sup> Marx ist weit davon entfernt, an die Endgültigkeit der politischen Revolution zu glauben. Dagegen ist die Geschichte für Constant mit der Abschaffung der Feudalherrschaft und der Errichtung republikanischer Verhältnisse im großen und ganzen an ihr Ende gekommen. Diese Konsequenz ergibt sich aus den Gründen und der Dynamik, die die Revolution selbst unausweichlich gemacht haben.

<sup>2</sup> Zunächst in den *Réactions politiques* (1797), dann in den *Effets de la Terreur* (1797), die auf die Einwände Lesay-Marnesias in den *Des causes de la révolution et ses résultats* antworten. Zum Verlauf der Kontroverse siehe François Furet, *Une polémique thermidorienne sur la Terreur. Autour de Benjamin Constant*, in: *Passé Présent* 2 (1983) 44–55.

<sup>3</sup> Karl Marx, *Deutsche Ideologie* MEW 3 22 f., *Heilige Familie* MEW 2 129, *Zur Judenfrage* MEW 1 366 f. Zu Marx' Bild der Revolution in Frankreich siehe François Furet, *Marx et la Révolution Française*, Paris 1986, 17 ff., 77.

## 2. Gleichheit als Gesetz der Geschichte

Constant entwickelt seine geschichtsphilosophischen Vorstellungen in *De la perfectibilité de l'espèce humaine*. Sein Begriff der *perfectibilité* hat mit Rousseaus nur noch die Buchstaben gemein. Während die *perfectibilité* im *II. Discours* eine zutiefst zwiespältige und riskante Vergesellschaftung des Menschen ermöglicht, sieht Constant in ihr die Garantie einer durchweg positiven Entwicklung der Menschheit. Ihre Zwiespältigkeit verliert die Kunst zur Vervollkommnung schon in Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Sie äußert sich in erster Linie im Fortschritt der Künste und Wissenschaft. Constants Optimismus gilt der politischen Geschichte. Deren Gesetz hat einen einfachen Namen: Gleichheit. Sie ist der Motor einer unaufhaltsamen und unumkehrbaren Fortschrittsgeschichte. »Die Perfektibilität der menschlichen Gattung ist nichts anderes als die Tendenz zur Gleichheit. Diese Tendenz ergibt sich daraus, daß die Gleichheit allein der Wahrheit entspricht, das heißt den Verhältnissen der Dinge und der Menschen untereinander« (*Perfectibilité* G 581). Diese Tendenz läßt keinen Verlust des Erreichten zu, ihre Wirksamkeit schlägt sich in der jüngsten Geschichte deutlich nieder. »Der Mensch schreitet in keiner Hinsicht zurück [...] Es ist unmöglich, ihm eine andere als eine vorwärtsstrebende Bewegung zu verleihen [...] Die Gleichheit ist die Grundidee, die man niemals ganz aus dem Herzen des Menschen verbannt hat [...] Der Ursprung des gesellschaftlichen Zustands ist ein großes Rätsel, sein Verlauf ist einfach und gleichmäßig. Sobald das menschliche Geschlecht aus der undurchdringlichen Wolke heraustritt, die seine Geburt bedeckt, sehen wir es zur Gleichheit voranschreiten, auf den Trümmern von Institutionen aller Art. Jeder Schritt, den es in diese Richtung getan hat, war ohne Umkehr. Wenn man manchmal eine rückläufige Bewegung wahrzunehmen meint, so deshalb, weil man den Kampf für eine Niederlage hält und die Aufregung des Streits für eine Flucht.«<sup>4</sup>

Constants vier Phasen – Theokratie, Sklaverei, Feudalherrschaft und das neue republikanische Zeitalter – dokumentieren den Fortschritt der Menschheit. Jedes neue Zeitalter verdankt seine Existenz der Zerstörung des vorangehenden, jede Revolution baut Ungleich-

<sup>4</sup> *Du polythéisme romain*, Paris 1833, Bd. 2, 297; *De la force du gouvernement actuel de la France et le nécessité s'y rallier* R 76.

heiten und Unterschiede zwischen Herrschern und Beherrschten ab, vergrößert die Homogenität zwischen den Individuen. Mit der Französischen Revolution schlägt Constants *Histoire abrégée de l'égalité*<sup>5</sup> ihr letztes Kapitel auf. Die repräsentative Republik ist die unüberschreitbare Herrschaftsform der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>6</sup> In ihr kommt die brennende Leidenschaft der Gleichheit, von der Natur in die Herzen der Menschen gepflanzt,<sup>7</sup> zur Ruhe. Die Prophetie des Rückblicks, die in Constants Naturgeschichte der Herrschaft wirkt, begründet seine Kritik an den Nachahmern der Antike. Sie wollen in seinen Augen Politik gegen den Lauf der Weltgeschichte treiben. »Wer heute bemüht ist, die Menschen mit politischer Freiheit über den Verlust der bürgerlichen Freiheit hinweg zu trösten, bewegt sich im Widerspruch zum gegenwärtigen Wesen der menschlichen Gattung« (*Principes de politique* H 435). Das Eigentümliche der Constantschen Fortschrittstheorie ist, daß sie in der Repräsentativverfassung die Krönung der politischen Geschichte erkennt und deren Status als politisches Ideal zugleich relativiert. So überzeugt Constant vom Vorrang der modernen Regierung und der modernen Freiheit vor ihren antiken Entsprechungen ist, hat ihr Vorrang nichts Absolutes: er gilt nur für die Moderne. Die Kritik an der Nachahmung der antiken Freiheit läßt den Wert des antiken Ideals als solches unangetastet. Was Constant brandmarkt, ist der Versuch, die Freiheit der Antike unter ihr unangemessenen geschichtlichen Bedingungen zur Geltung zu bringen. Eine geringere Entsprechung der antiken Freiheit gegenüber dem Wesen des Menschen kann er in der antiken Freiheit nicht erkennen. Der Mensch kommt nicht erst in der Moderne zu sich selbst. Moderne und antike Freiheit haben beide ihr gleiches – relatives – Recht.<sup>8</sup>

Constant übersieht offenbar, wie sehr er sich mit dieser ge-

<sup>5</sup> Diese Homogenität steigert sich in einer fünften Phase, die Constant in einer späteren Schrift beginnen läßt. Hier wird die Herrschaft des Grundeigentums durch die der *propriété industrielle* abgelöst. Siehe *Du moment actuel de l'espèce humaine ou histoire abrégée de l'égalité*, in: Béatrice Fink (Ed.), *Un inédit de B. Constant*, in: *Dix-huitième siècle* 14 (1982) 205.

<sup>6</sup> Kelly sieht darin einen entscheidenden Unterschied zwischen Constant und Tocqueville (*The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge u. a. 1992, 41).

<sup>7</sup> Cf. *Histoire abrégée de l'égalité* 216.

<sup>8</sup> Dies aber ist, wie Manent zeigt, die Überzeugung, die Montesquieus Vergleich von moderner und antiker Freiheit zugrundeliegt (*Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Paris 1987, 192).

schichtsphilosophischen Einordnung dem Rousseauschen Denken nähert. Selbst Skeptiker, ist ihm die Skepsis, die Rousseau seinem Ideal der Republik eingeschrieben hat, entgangen. So überhört er Rousseaus Eingeständnis des anachronistischen Charakters der politischen Prinzipien genauso wie die von ihm gescholtenen Rousseauschüler. Freilich zieht Rousseau aus dem Befund des Anachronismus Konsequenzen, die Constants Überzeugungen vollkommen zuwiderlaufen. Er kritisiert die Moderne mit ihrem Repräsentativsystem und den von der Politik entlasteten Bürger vom Standpunkt der Antike aus. »Das Zeitalter des Patriotismus ist vorüber«, bemerkt Constant einig mit Rousseau, doch ohne Bedauern: »Es gibt nur noch Individuen auf der Welt« (ebd. 616). Deutlicher hätte die Absage an Rousseaus republikanische Zeitkritik aus dem *Emile* kaum ausfallen können. Mit der These von der Relativität des politischen Ideals stellt sich auch das Verhältnis von Ideal und Geschichte unter anderen Voraussetzungen. Für Kant muß die Geschichte der Staaten so gedacht werden, daß ihr Verlauf mit den Forderungen der Vernunft zu vereinbaren ist. Constant schiebt die Beweislast auf die Seite des politischen Ideals. Die Relativität des *gouvernement représentatif* wird hier zur Stärke: es allein entspricht dem Regelungsbedarf der modernen Gesellschaft und den Freiheitsansprüchen des modernen Bürgers. Diese Idee eines geschichtsphilosophisch begründeten Anpassungsvorteils der modernen Republik läßt Kants Staatsphilosophie nicht einmal ahnen. Die *alten sogenannten Republiken* (VIII 351 f.) sind für Kant despotisch, weil sie das repräsentative System nicht kennen: sie widersprechen dem Vernunftideal der Republik. Das Ideal selbst widerstrebt jeder historischen Relativierung. Die gewaltenteilige Gestalt der Republik ergibt sich aus der privatrechtlichen Ableitung nach Maßgabe des praktischen Syllogismus: Erfahrung, Geschichte und britische Muster sind hier als Argumente fehl am Platze. Dasselbe gilt für die Begründung der Repräsentation. In seinen Anfangsgründen will sich das Kantische Staatsrecht durch die politische Geschichte weder erschüttern noch stärken lassen.

### 3. Das Recht des Bestehenden

Wie Hobbes, Rousseau und Kant schätzt Constant den Wert bestehender Rechtsverhältnisse, wenn er sich auch des Abstandes zu den Forderungen des politischen Ideals bewußt ist. Grund dieser Wert-

schätzung ist aber weniger die vertragstheoretische Angst vor dem Naturzustand wie bei Hobbes und Kant oder Rousseaus Furcht vor Degeneration. Constants vorsichtiger Reformismus hat in den Zwischenprinzipien ihr theoretisches Fundament. Respekt gegenüber den bestehenden Institutionen heißt der Imperativ, zu dem die *principes intermédiaires* vor der Konkurrenz zwischen den Ansprüchen abstrakter Prinzipien und der Geschichte aufrufen. Wenn für die junge französische Republik allein der Umstand spricht, daß sie existiert,<sup>9</sup> dann sind alle notwendigen Neuerungen mit großer Umsicht und Langsamkeit zu vollziehen. »Man scheint geglaubt zu haben, daß ich, als ich zum Respekt vor der Vergangenheit riet, alle Neuerungen mißbilligte und weder den Fortschritt der Ideen gelten ließ noch die Notwendigkeit der Veränderungen anerkannte, welche die Zeit in den Meinungen einführt und folglich auch in den menschlichen Einrichtungen einführen muß [...] aber ich bin durchaus der Meinung, daß dort, wo es sich nur um Unvollkommenheiten handelt und die geforderten Veränderungen nicht aus strenger Billigkeit, sondern lediglich aus mutmaßlicher Nützlichkeit fordert werden, Neuerungen sehr langsam und zurückhaltend eingeführt werden sollten« (*Conquête* G 243). Das Grundproblem des revolutionären Zeitalters – *Comment terminer la révolution?* – will Constant mit einem moderaten Reformismus lösen. »Gehorcht der Zeit; tut jeden Tag, was der Tag fordert; seid weder eigensinnig im Festhalten dessen, was zusammenstürzt, noch allzu eilig im Einsetzen dessen, was sich anzukündigen scheint« (ebd. 252). Mit diesem Programm nähert sich Constant zuweilen den Überlegungen, mit denen Burke die *préjugés* vor den Prinzipien schützen will. Die zugrunde liegenden Motive sind jedoch anderer Art. Constants Achtung gegenwärtiger Verhältnisse gründet in dem uneingeschränkten Bekenntnis zur Revolution. Die konterrevolutionäre Sehnsucht nach dem *Ancien Régime* liegt ihm fern. Wo er nostalgisch wird, gilt sein diskreter Blick zurück nicht der nahen, sondern der fernen Vergangenheit – der Antike.

---

<sup>9</sup> »Diese Republik hat für sich einen ersten Vorteil, den man nicht genügend würdigt, nämlich eine Realität zu sein. Eine Frau von Geist sagte einmal zum Lob auf das Leben: Ist es nicht schon etwas, einfach da zu sein? Dieses Wort gilt vor allem für die Regierungen« (*Gouvernement actuel* 38).

#### 4. Fortschritt durch bürgerliche Öffentlichkeit

Trotz aller Unterschiede in der philosophischen Grundlegung des Republikanismus sind sich Kant und Constant über die enge Verbindung von Republik und Öffentlichkeit einig. Beide erkennen in ihm das entscheidende Medium für einen – nicht durch die Natur garantierten, sondern vernunftbewirkten<sup>10</sup> – Rechtsfortschritt. Kant sieht die Öffentlichkeit außerhalb der Staatsgewalt, ihr zugleich kritisch und wohlgesonnen, in der Universität institutionell verankert. Constant will der *opinion* in der Republik sogar ein doppeltes Heimatrecht verschaffen: sie soll vierte Gewalt im Staat und erste in der bürgerlichen Gesellschaft sein. Die *volonté générale* erhält damit eine doppelte Gestalt: sie existiert in der Republik als konstitutionelle und außerkonstitutionelle Gewalt. Daß die öffentliche Meinung innerhalb der Republik in Distanz zur Staatsgewalt existieren muß, machen Constants Analysen des französischen Weges zur Republik deutlich. Spielt sie doch beim Untergang des *Ancien Régime* eine entscheidende Rolle. Diese Bedeutung verdankt sich gerade der Tatsache, daß die öffentliche Meinung dort noch keinen institutionellen Ort hat. Sie äußert sich lediglich in den Urteilen einzelner Individuen und ist als solche nur einem begrenzten Zugriff des Staates ausgesetzt. In der Verfassung der Republik findet die Öffentlichkeit direkten Zugang zur Gewalt. *Pouvoir représentatif de l'opinion*, nennt Constant die Institution, die dem Volk politische Mitbestimmung unter der Herrschaft des konstitutionellen Monarchen verschafft. Daneben pocht er auf den Fortbestand der informellen Öffentlichkeit der Philosophen. Sie bildet das Korrektiv und die Ergänzung zur staatlichen Gewalt als Ganzer: sie zählt gleichermaßen zu den *Hütern der Verfassung* (*gardiens de la constitution*) und den Garanten der Freiheit. Pressefreiheit ist in diesem Sinne eine Selbstverständlichkeit republikanischer Rechtspolitik. »Keine Verfassung hat Bestand ohne öffentliche Meinung, sowie es keine öffentliche Meinung gibt ohne Pressefreiheit« (*Sur la liberté de la presse* P 1261).

Die exponierte Stellung der *opinion* formuliert Constant bereits in den Grundbestimmungen des Staatsrechts. Sie ist bei der vehe-

---

<sup>10</sup> Auch Constant kennt eine Art Naturgarantie, die in der Geschichte im Rücken der Individuen wirksam ist. »Die menschlichen Dinge haben eine Bewegung nach vorn, unabhängig von den Menschen, die ihr gehorchen, ohne sie zu kennen. Darin ist selbst ihr Wille inbegriffen« (*Du polythéisme romain* 168).

ment geforderten Begrenzung der Souveränität das erste Prinzip: Die *force* der öffentlichen Meinung rangiert vor allen Vorkehrungen institutioneller Freiheitssicherung (*Principes de politique* G 278). Über die Grenzen des Staatsrechts hinaus zeigt die Freiheit der öffentlichen Meinung ihre positiven Wirkungen: sie trägt auf lange Sicht zur allgemeinen Verbesserung der Moral bei.<sup>11</sup> Mit dem doppelten Ort der Meinung bestätigt Constant Kants Forderung, die Ausübung politischer Gewalt vom öffentlichen Vernunftgebrauch zu trennen. Auch in Frankreich verdirbt die Macht das freie Urteil der Vernunft. »Aber sobald die Gewalt sich auf die Seite der Philosophen schlug und zu ihren Gunsten ausgeübt wurde, war die öffentliche Meinung nicht mehr unabhängig und das Denken nicht mehr frei« (*Principes de politique* H 365). Constant läßt neben dem Idealtypus einer kritischen Öffentlichkeit das andere Gesicht der Öffentlichkeit sichtbar werden. Damit ruft er beim Leser nicht von ungefähr Erinnerungen an Rousseaus *Discours sur l'inégalité* wach, der die öffentliche Meinung als Schattenseite der Vergesellschaftung thematisiert. Bei Constant trägt diese andere Öffentlichkeit nicht die Züge von Aufklärung und Reflexion, sondern steht für eine diffuse Mischung aus Vorurteilen, unreflektierten Befürchtungen und Erwartung der Massen.<sup>12</sup> In dieser Gestalt ist die öffentliche Meinung kein Garant der Republik mehr, sondern, in der Hand geschickter Manipulateure, einer ihrer ärgsten Feinde. Constants Analyse der Napoleonischen Herrschaft zeigt, wie sich die Diktatur des *simulacre de l'opinion* bedient, um ihre Gewalt zu kaschieren. Diese Zweideutigkeit der Meinung tritt in seinem literarischen Werk noch stärker hervor. Im *Adolphe* wird die Meinung der anderen bereits als Bedrohung des Einzelnen erkennbar. Sie führt zur Entzweigung des

<sup>11</sup> »Die Freiheit ist insbesondere deshalb wertvoll, weil sie die Prüfung und Schätzung der öffentlichen Meinung sichert und auf diesem Wege zur Läuterung der Ideen, zur Reform des Mißbrauchs und zur Verbesserung der Moral beiträgt« (*Constitution républicaine* 417).

<sup>12</sup> Cf. hierzu Biancamaria Fontana, *Publicity and the »res publica«: The concept of public opinion in B. Constant's writings*, in: *Annales Benjamin Constant* 12 (1991) 53–63. Erste skeptische Überlegungen zur *opinion* finden sich in G. de Staels *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution*. »Indessen gibt es in der Nation eine stets regungs- und bewegungslose Masse, die in unruhigen Zeiten keine andere Sorge hat, als die stärkste Partei auszumachen, um sich ihr anzuschließen. Diese Masse [...] drängt auf die Dauer in ein und dieselbe Richtung und murmelt, sobald es Ruhe gibt und jede Gefahr vorbei ist, eine Art öffentlicher Meinung« (106 f.).



modernen Individuums. Damit nähert sich Constant erneut Rousseaus Vorstellungen, wie dies von seinem Fortschrittsoptimismus her kaum zu erwarten war.

## 5. Unbehagen in der Moderne

Die öffentliche Meinung ist nicht der einzige Fall, in dem Constant die Gewißheiten seiner Geschichtsphilosophie und politischen Theorie anzweifelt.<sup>13</sup> Auch der Begriff des Individualismus, den er so selbstverständlich als Errungenschaft der Moderne beansprucht und verteidigt, kann seinen positiven Inhalt aufs Ganze gesehen nicht uneingeschränkt wahren. Über weite Strecken beteuert Constant den Sieg der modernen Freiheit und den Triumph der Individualität. »Statt der Unterwerfung des Individuums durch die Familie, die ihrerseits im Staat begründet ist, lebt jedes Individuum sein eigenes Leben und fordert seine Freiheit ein [...] In der Individualität, die man beklagt, sehe ich die Vervollkommnung der Gattung, denn die Gattung ist im Grunde nichts anderes als eine Anhäufung von Individuen, sie nimmt den moralischen Wert an, zu dem jeder einzelne von ihnen gelangt.«<sup>14</sup> Doch gibt es Aussagen, die eine andere Sprache sprechen und Rechenschaft über den Preis des Individualismus geben. Hier wird bezeichnenderweise wieder der Mensch der Antike als ein Wesen anderer Art bemüht, das noch nicht Opfer der Künstlichkeit und der *mauvaise foi* der modernen Gesellschaft geworden ist. »Die Alten sind anders als wir. Es ist vollkommen richtig, daß die Individualität die Künstlichkeit (le factice) hervorgebracht hat. Auch sind die Alten um so weniger gekünstelt als sie weniger Individualität besitzen.«<sup>15</sup> Bemüht man Constants Vergleich zwischen Antike und Moderne, zeigt sich, daß er zuweilen einen Blick auf die Antike wirft, der sich nicht mit seinen Selbstgewißheiten liberaler Moderne zusammenbringen läßt. »Was wir an Erkenntnis gewannen, haben wir an Vorstellungskraft verloren; eben dies macht uns unfähig zu einer dauernden Begeisterung: Die Alten waren ganz

---

<sup>13</sup> Siehe Markus Winkler, *Décadence actuelle. Benjamin Constants Kritik der französischen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1984, 340 ff.

<sup>14</sup> *Mémoires sur les Cent Jours* (1829), Ed. Pozzo di Borgo, Paris 1961, 15.

<sup>15</sup> *Lettres de Benjamin Constant à Prosper de Barante*, in: *Revue des deux mondes* 34 (1906) 241–272, 528–567, 558.

in der Jugend des moralischen Lebens, wir sind in der Zeit der Reife, vielleicht gar der des Alters. Wir schleppen stets irgendeinen Hintergedanken mit uns, der der Erfahrung entspringt und jeden Enthusiasmus dämpft. Erste Voraussetzung für den Enthusiasmus ist, sich selbst nicht allzu genau zu beobachten. Wir fürchten derart betrogen zu werden und vor allem es zu scheinen, daß wir uns unablässig auch in unseren aufregendsten Empfindungen beobachten. Die Alten hatten von allen Dingen eine ganzheitliche Auffassung; wir haben lediglich eine nachgiebige und schwankende Auffassung, über deren Unvollständigkeit wir uns vergeblich hinweg zu täuschen suchen. Das Wort *Illusion* findet sich in keiner alten Sprache, denn das Wort entsteht erst, wenn es die Sache nicht mehr gibt« (*Usurpation* G 185).

Die Rede von der Moderne als Reife oder Alter der Menschheit fehlt im Vortrag von 1819. Es wäre möglich, daß Constant der Widerspruch mit der linearen Fortschrittsgeschichte der *Perfektibilitätsschrift* zu eklatant erschien. Umso deutlicher werden die Selbstzweifel an der liberalen Abwertung der politischen Freiheit. Was sich zunächst als Errungenschaft der Moderne erweist, die *obscurité*, jene freiheitsbegünstigende Anonymität, die der moderne Staat seinen Bürgern ermöglicht, führt nun zur Indifferenz gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten des Staates. Sie wird als Gefahr für den freiheitlichen Bestand von Staat und Gesellschaft registriert. Indes läßt die verspätete Rehabilitierung der *liberté-participation* kaum nachvollziehen, wie die politische Freiheit von einem inferioren Mittel der Politik gleichsam ins Reich der Zwecke aufsteigen und zum »machtvollsten und wirksamsten Mittel zur Vervollkommnung, das uns der Himmel geschenkt hat« (*Liberté des modernes* G 513), werden kann. Schließlich gründet Constant seine Argumentation nach wie vor auf die Vorstellung eines bloßen Zweck-Mittel-Verhältnisses von bürgerlicher und politischer Freiheit. Ebenso ist schwer verständlich, wie es dem Staat gelingen kann, bei seinen Bürgern einen *reinen, tiefgründigen und echten Patriotismus* wachzurufen, nachdem Constant diesen so vorbehaltlos dem System der Bedürfnisse und der Logik der *commercial society* verschrieben hat.

Die unerwartete Begeisterung für die politische Freiheit zeigt andererseits überaus deutlich, daß die Aufgabenbestimmung des liberalen Staates vom Standpunkt der *Freiheit der Modernen* allein ihre Selbstverständlichkeit verliert. Die *Gefahr der antiken Freiheit* für die Moderne ist hinlänglich bekannt. Sie ist mit Rousseaus Ver-

such einer theoretischen und Robespierres Versuch einer praktischen Wiederherstellung manifest geworden. Neu ist die Kritik am eigenen Begriff der modernen Freiheit. »Die Gefahr der modernen Freiheit besteht hingegen darin, daß wir, allzu sehr von dem Genuß unserer privaten Unabhängigkeit und der Verfolgung unserer Privatinteressen in Beschlag genommen, zu leichtfertig auf unser Recht zur Teilhabe an der politischen Gewalt verzichten« (ebd. 513). Man mag dieses Bedürfnis nach Teilhabe am Gemeinwesen für ein spätes Verständnis für Rousseaus Vorbehalte gegenüber der modernen Freiheit halten und in der Erinnerung an die *schönen Seiten der Antike* eine Hinwendung zur Romantik erkennen,<sup>16</sup> sicher ist, daß Constant dies weder zur Revision seiner Rousseau-Kritik führt noch zur Nostalgie eines Chateaubriand verleitet. Bei ihm steht der moderne Mensch vor keinem Dilemma, das ihn zur Wahl zwischen zwei Unmöglichkeiten zwingt: der Unmöglichkeit der verlorenen Vergangenheit und einer unzugänglichen Zukunft. Die zaghafte Modernitätskritik ist Kritik der Moderne in eigener Sache. Zur modernen Demokratie, die bei ihm noch den Namen der Republik trägt, gibt es keine Alternative. Die Zukunft ist demokratisch.

Der problematische Ausgang, den die *querelle des anciens et des modernes* bei Constant findet, zeigt allerdings, daß diese Zukunft nicht als einfache Einlösung der Versprechen gedacht werden kann, die ihr Constant mit seiner optimistischen Geschichtsphilosophie macht. Folgt die Geschichte auch einem Plan, den ihr die Natur eingeschrieben hat, so kündigen sich mit der Gleichheit und Homogenität der Individuen neue Herausforderungen an die Herrschaft der Modernen an. Mit der Gleichheit als Gesetz der Geschichte nimmt Constant die Idee Tocquevilles von der *égalité croissante des conditions* vorweg: Wenn er die problematische Gestalt dieses Prozesses auch nur in Umrissen sichtbar werden läßt, so formuliert er doch bereits das Krisenbewußtsein des nachrevolutionären Liberalismus in Frankreich. Er deutet die Paradoxie an, daß der Fortschritt demokratischer Institutionen die politische Existenz des Bürgers stilllegt und das demokratische Gemeinwesen gefährdet. Constants Krisenanalyse rehabilitiert damit Einsichten des Rousseauschen Republikanismus, ohne dessen Zurückweisung der Moderne zu teilen. Das

<sup>16</sup> Cf. Philippe Raynaud, *Un romantique libéral. Benjamin Constant*, in: *Esprit* 3 (1983) 49–66.

Unternehmen der modernen Demokratie gründet in der vorbehaltlosen Anerkennung der Trennung von Mensch und Bürger. Die Spannung zwischen Antike und Moderne bleibt aber auch im modernen Bürgersein erhalten.

## Schluß

Mit der politischen Moderne rücken Freiheit und Selbstbestimmung ins Zentrum philosophischer Reflexion über Recht und Herrschaft. Wie sich allerdings Freiheit äußert – ob als individuelle Unabhängigkeit oder als aktive Teilhabe des Bürgers am Gemeinwesen-, daran scheiden sich die Geister in der politischen *Querelle des anciens et des modernes*. Für Constant hingegen ist die Streitfrage nach den Erfahrungen der Französischen Revolution endgültig entschieden. Es ist die Freiheit der Modernen, die den Einzelnen im Gehege republikanischer Institutionen private Existenz genießen läßt. Die Ablösung der politischen durch die bürgerliche Freiheit entspricht der eigentümlichen Entwicklung der politischen Moderne. Dieser Prozeß verbietet jeden Versuch einer *Nachahmung der Alten*. Im Plädoyer für die moderne Freiheit bündeln sich systematische Argumentation, geschichtsphilosophische Reflexion und polemische Ideengeschichtsschreibung. Constants kategoriale Unterscheidung zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit sowie die Fixierung der Vertragstheorie auf das Muster der Antike ist der Ausgangspunkt für die Rekonstruktion des Freiheitsbegriffes bei Hobbes, Rousseau und Kant, zugleich das analytische Raster für die Anatomie ihrer Theorien. An den Begriffen *Freiheit*, *Herrschaft*, *Geschichte* lassen sich der Wandel von bürgerlicher und politischer Freiheit, die Begründung für die Institutionen und die Reflexionen über den geschichtlichen Ort des politischen Ideals rekonstruieren.

Es gehört zu den vielen unerwarteten Allianzen im Streit um die moderne Freiheit, daß Hobbes zunächst die liberalen Forderungen Constants teilt. Die Vorstellung von der Freiheit im Schweigen der Gesetze macht ihn zum vertragstheoretischen Denker der negativen Freiheit. Die Teilhabe des Bürgers am Staat reduziert sich auf den Vertragsakt. Wie Hobbes denkt auch Rousseau das Verhältnis von politischer und bürgerlicher Freiheit als Konflikt, löst ihn aber zugunsten der politischen Teilhabe. Im Zentrum seines Bürgerbegriffs steht die politische Freiheit, die private Freiheit des Individuums hingegen fristet ein theoretisches Schattendasein: erweist sie sich doch

in der Welt des *citoyen* als kontraproduktiv. Erst vom Standpunkt der republikanischen Entzauberung aus wird das Recht auf Privatheit und Identität jenseits des Gemeinwesens einsichtig. Demgegenüber sucht Kant den Ausgleich zwischen politischer und bürgerlicher Freiheit. Er übernimmt Rousseaus Forderung nach politischer Autonomie, deutet sie aber so, daß auch die Ansprüche des Privaten Raum haben und politische Repräsentation möglich wird.

In der Frage der Herrschaftsordnung steht die Rousseausche Antwort außer Konkurrenz. Während Hobbes, Kant und Constant Repräsentation und Republik in Einklang bringen, ergreift Rousseau die Partei der Alten: er fordert unmittelbare Volksherrschaft und erklärt Teilhabe zum Lebensprinzip des Gemeinwesens. Hobbes wendet das Verdikt, indem er die Demokratie im Namen staatlicher Repräsentation verwirft. Zum Proprium des modernen Republikanismus wird das *gouvernement représentatif* allerdings erst bei Kant und Constant – auch bei Sieyès, der Constants Position wesentlich vorbereitet. Die Repräsentation entdeckt sich als anti-rousseauisches Projekt zu Rousseauschen Zwecken. Sie soll die Herrschaft der *volonté générale* operabel machen. Freilich folgen die Autoren dabei unterschiedlichen Begründungsstrategien. Kant argumentiert vernunftrechtlich und rekurriert auf die politische Freiheit des Bürgers. Sieyès und Constant kombinieren rechts- und gesellschaftstheoretische Argumente: zum einen leistet Repräsentation staatliche Einheitsstiftung, zum anderen entlastet sie das System der Bedürfnisse.

Wie sich die normative Kraft des Faktischen gegen das politische Ideal behauptet, zeigt die geschichtliche Einordnung. Hobbes erklärt die geschichtlichen Gründe staatlicher Herrschaft für irrelevant und setzt sich in ein entspanntes Verhältnis zur Gegenwart der Staaten, die bürgerlichen Gehorsam mit staatlichem Schutz vergelten. Sein karges Ideal läßt weder romantisch in die Vergangenheit noch hoffnungsvoll auf die Zukunft blicken. Im Wissen um das Ende der Republik sieht sich Rousseau gezwungen, sich mit den bestehenden Verhältnissen zu arrangieren. Daß diese dem republikanischen Bürger keine Heimat mehr bieten können, versteht sich von selbst. Solcher Skepsis begegnen Kant und Constant mit dem Vertrauen in das republikanische Ende der Geschichte.

Hält man die verschiedenen Entwürfe gegeneinander, wird deutlich, daß sich der Wandel des Verhältnisses von politischer und bürgerlicher Freiheit nicht als lineare Fortschrittsgeschichte philosophischer Reflexion interpretieren läßt. Dies belegt auch die aktuelle

Kommunitarismus-Debatte, in der eine Vielfalt von Motiven der *Querelle* des 18. Jahrhunderts wiederkehrt. Die Stärken und die Schwächen der Tradition sind hier ungleich verteilt, je nach dem, ob das Augenmerk der rechtsphilosophischen Begründung oder der Empirie des demokratischen *lien social* gilt. Hobbes' Freiheits- und Herrschaftstheorie vermittelt wenig Neugier für die Bindekraft gemeinsamer Lebensformen. Dies ist keineswegs zufällig. Die Herrschaft des individuellen Interessenskalküls und des staatlichen *terror of punishment* läßt den Leviathan-Staat nicht zum Objekt republikanischer Leidenschaft werden. Äußerlich bleibt die Herrschaft des Leviathan allemal. Einerseits entbindet sie das Individuum von innerer Anteilnahme am Staat, andererseits enthebt sie den Staat der Verantwortung für personale Identität. Identitätsstiftende Funktion hat der Souverän nur für den politischen Körper, nicht für seine Glieder. Hobbes bleibt dem verpflichtungstheoretischen Externalismus des Vertragsrechts treu. Die Vertragsgesellschaft soll ohne Bürgertugend und gemeinsame Werte auskommen. Selbst im drastischen Wandel von der Wolfsnatur zur Gottähnlichkeit des Mitbürgers ist keine Metamorphose des Menschen auszumachen. Der Vertrag verändert zwar die *naturall condition of mankind* von Grund auf, läßt aber die Natur des Individuums unberührt. Der interessengeleitete und rationalitätsfähige Einzelne bildet das unauswechselbare Paradigma in Hobbes' Politischer Anthropologie. Mit ihrem Individualismus und sozialen Atomismus ist sie einzig auf die Begründungsabsichten der Rechtstheorie zugeschnitten. Infolge muß sie jeden enttäuschen, der Antworten auf Probleme der gesellschaftlichen Konstitution des Bürgers erwartet. Hier jedenfalls gehört Hobbes in die Ideengeschichte des Liberalismus.

Ebensowenig wie Hobbes gelangt Kant von den philosophischen Rechtsgründen der Republik zu einer politischen Theorie ihrer lebensweltlichen Voraussetzungen. Insofern erstaunt es kaum, daß schon Kants Zeitgenossen die Abstraktheit seines vernunftrechtlichen Republikanismus kritisieren. Ähnlich ergeht es dem Vertragstheoretiker von heute, der keine Bedenklichkeit gegenüber den Identitätsproblemen des freischwebenden Selbst hegt. Kant widersteht einer historischen Situierung der Vertragssubjekte. Er mißtraut den Einwänden des Kommunitaristen Rousseau gegenüber Hobbes und Locke und drängt auf eine Republik der bloß äußeren Freiheit. Diese muß schlimmstenfalls auch für ein *Volk von Teufeln* taugen. Anthropologischer Minimalismus und die strenge Trennung von Innen und

Außen begründen die Universalität der republikanischen Rechtsform. Mit ihr wird die Innenwelt der Bürger tabu. Gerade diesen Rückzug aus der Gesinnungssphäre der Bürger vermerkt der Kommunitarismus kritisch. Unsensibel für empirische Fragen individueller und kollektiver Identitätsbildung gelange Kant zu einem *kognitivistisch halbierten Bürgersinn*<sup>1</sup>. Die kommunitaristische Enttäuschung erscheint verständlich. Sie rührt jedoch aus Erwartungen, die Kants Rechtslehre weder erfüllen kann noch will. Wer in ihr ein kommunitaristisch geschärftes Problembewußtsein für die Lebenswelt der Republik sucht, wird kaum fündig. Ob man diesen Befund als reflexives Manko oder theoretische Tugend der reinen Rechtslehre wertet, hängt von dem Erkenntnisinteresse ab, mit dem man der Kantischen Theorie begegnet. Für Kant hat solche Enthaltbarkeit durchaus Methode.<sup>2</sup> Deshalb ist es fraglich, inwieweit sich der Kantische Republikanismus um die lebensweltliche Dimension eines Kommunitarismus erweitern läßt und zu einer vollständigen politischen Philosophie beitragen kann<sup>3</sup>. Feststeht, daß Kant für die rechtstheoretische Grundlegung des Republikanismus eine solche Vereinigung liberaler und kommunitaristischer Interessen ausschließt. Über den Vorrang des Rechten vor dem Guten läßt sich mit ihm nicht streiten. Die Forderung nach der »Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft« (AA XI 10) erlaubt keine materiale oder ethische Definition des republikanischen *bonum commune*. Indifferenz gegenüber den Glücksvisionen der Bürger prägt das Selbstverständnis des liberalen Republikanismus.

Rousseau rechnet eine derartige Gleichgültigkeit zur Pathologie der Republik. Für ihn ist die Frage nach dem Gerechten und Guten, nach Recht und Sitte, nach Zwang und Gesinnung auf Dauer nicht zu trennen. Der *Gesellschaftsvertrag* verbindet die Legitimation politischer Herrschaft mit dem Problem, wie die Republik in der Gesinnung und den Gewohnheiten der Bürger zu verankern ist. Daß die

<sup>1</sup> So Wolfgang Kersting, der für eine kommunitaristische Ergänzung der Kantischen Rechtslehre wirbt (Verfassung und komunitäre Demokratie, in: Günter Frankenberg (Ed.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1994, 84–102, 95).

<sup>2</sup> Ähnliches gilt auch für die institutionelle Gestalt der Republik: Kant liefert alles andere als einen empirisch gesättigten politiktheoretischen Begriff der Institution. Bemerkenswert ist immerhin, daß Kant die verfahrensrechtliche Republik (Sandel) fest an ihre Institutionen knüpft und sich – über deren privatrechtliche Fundierung hinaus – wenig über sie äußert.

<sup>3</sup> Siehe hierzu die Ausführungen Kerstings, *Verfassung und komunitäre Demokratie*.



Prinzipien des Staatsrechts auf beides antworten müssen, ist gewiß. Schließlich ist die Republik nur möglich, wenn die Vertragsgesellschaft zur substantiellen Lebensgemeinschaft mutiert. Damit verstößt sie allerdings gegen die ursprüngliche Logik des Vertrages: dem Bürgersein folgt das Menschsein. Rousseaus *communitarian turn* stiftet zwischen den liberalen und gemeinschaftlichen Werten kein einvernehmliches Verhältnis. Die Reflexion auf die lebensweltlichen Voraussetzungen der Republik endet aporetisch. In allzu großem Widerspruch zu der Legitimationstheorie des Kontraktualisten stehen die Analysen des Kommunitaristen Rousseau, als daß sich beide zu einer vollständigen politischen Philosophie vereinigen ließen. Das kommunitaristische Feingefühl für die moralischen Grundlagen der demokratischen Gesellschaft zerstört die Ambitionen des Gesellschaftsvertrages. Im herrschenden *System der Bedürfnisse* wird die Republik zum Hirngespinnst und der republikanische Bürger zum Fossil. Die bürgerliche Freiheit entpuppt sich als Freiheit des *bourgeois*. Damit wird auch für Rousseau der Individualismus der negativen Freiheit zum – zwiespältigen – Signum der Moderne. *Garantie de l'obscurité* und Intimität sind nicht Sache des Bürgers, sondern des modernen Menschen. Sie setzen den Verlust einer gemeinsamen öffentlichen Welt voraus. Und das Unternehmen, diese verlorene Welt wiederherzustellen, erweist sich als illusorisch.

Auch Constant kennt diese Sehnsucht und weiß um ihre Vergeblichkeit. Während Rousseaus Philosophie das Bewußtsein um das Scheitern des republikanischen Projekts von Anfang an eingeschrieben ist, läßt sich Constants skeptische Sicht der Moderne nur aus der Konkurrenz zu den Prinzipien seines politischen Liberalismus verstehen. Um diese tragische Dimension zu begreifen, sind die Erfahrungen des Individuums in Constants literarischem und autobiographischem Werk zu bemühen. Nicht der politische, sondern der private Mensch erwirkt die Aufgabe des Fortschrittsoptimismus. Constants politische Theorie stellt sich von vornherein in ein affirmatives Verhältnis zur modernen bürgerlichen Gesellschaft. Signifikant dafür ist Repräsentation, die politische Institution der Moderne schlechthin. Sie gehorcht den Ansprüchen des modernen Bürgers und der liberalen *raison d'Etat*: dem Einzelnen garantiert sie Entlastung von politischer Existenz und der depotenzierten Staatsgewalt rechtliche Identität und Einheit. Aus solcher Idee spricht nicht nur die Skepsis gegenüber unbegrenzter Souveränität, sondern auch das Bedürfnis nach einer neuen politischen Theorie. Die Lehre von den