

Karlfriedrich Herb

# Bürgerliche Freiheit

Politische Philosophie  
von Hobbes bis Constant



BAND 61

ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495996942>, am 29.05.2024, 16:26:58

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch:

Mit der politischen Moderne rücken Freiheit und Selbstbestimmung ins Zentrum philosophischer Reflexion über Recht und Herrschaft. Ob Freiheit in der individuellen Unabhängigkeit des Bürgers oder in seiner aktiven Teilhabe am Gemeinwesen besteht, daran scheiden sich die Geister. Herb fragt nach dem Begriff der politischen Freiheit, ihrem institutionellen Ausdruck und den Möglichkeiten ihrer geschichtlichen Vermittlung. Die ideengeschichtlich-systematisch angelegte Rekonstruktion beginnt mit Hobbes und endet mit Constant. Die Darstellung der Anatomie des kontraktualistischen Freiheitsbegriffes und seiner liberalen Kritik zentriert sich um die Grundbegriffe Freiheit – Herrschaft – Geschichte.

This book asks about the concept of political freedom, its institutional expression and the possibilities of its historical mediation. The systematic reconstruction begins with Hobbes and ends with Constant. The presentation of the anatomy of the contractual concept of freedom and its liberal criticism centers on the basic concepts of freedom – power – history.

Der Autor: Dr. phil. Dr. rer. pol. habil. Karlfriedrich Herb, geb. 1957, ist Privatdozent für Politische Philosophie und Politische Theorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Karlfriedrich Herb  
Bürgerliche Freiheit

*Alber-Reihe*  
Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von  
Jan P. Beckmann, Dieter Birnbacher,  
Heiner Hastedt, Ekkehard Martens,  
Oswald Schwemmer, Ludwig Siep  
und Jean-Claude Wolf

herausgegeben von  
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser  
und Annemarie Pieper

Band 61

Karlfriedrich Herb

# Bürgerliche Freiheit

Politische Philosophie  
von Hobbes bis Constant

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Gedruckt mit Unterstützung des  
Förderungs- und Beihilfefonds  
Wissenschaft der VG Wort.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Herb, Karlfriedrich:**

Bürgerliche Freiheit : Politische Philosophie  
von Hobbes bis Constant / Heidrun Hesse. –

1. Aufl. – Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 1999

(Alber-Reihe praktische Philosophie ; Bd. 61)

ISBN 3-495-47910-4

Texterfassung: Autor

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999

Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg

Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher

Satzherstellung: SatzWeise, Trier

Inhalt gesetzt in der Aldus und Gill Sans

Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999

ISBN 3-495-47910-4

# Inhalt

Einleitung . . . . .	13
----------------------	----

## ERSTER TEIL: FREIHEIT

I. Hobbes . . . . .	20
1. Naturzustand und Freiheit . . . . .	20
2. Abschied von der republikanischen Freiheit . . . . .	23
3. Freiheiten des Bürgers . . . . .	26
4. Freiheit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes . . . . .	30
5. Gesetz und Freiheit . . . . .	32
6. Innen und Außen . . . . .	34
7. Vom Bürger zum Untertan . . . . .	36
II. Rousseau . . . . .	39
1. Der vertragstheoretische Anfang . . . . .	39
2. Naturzustand und Naturrecht . . . . .	41
3. Freiheit und Gesetz . . . . .	43
4. Ambivalenz der Vertragstheorie . . . . .	46
5. Bürgerliche und politische Freiheit . . . . .	50
6. Bürgersein . . . . .	54
III. Kant . . . . .	57
1. Systematik der Staats- und Rechtsphilosophie . . . . .	57
2. Argumente gegen den Naturzustand . . . . .	60
3. Ideal des Staatsrechts . . . . .	62
4. Recht des Menschen . . . . .	64
5. Republikanische Bürgerrechte . . . . .	66
6. Individuelles und staatliches Recht . . . . .	71
7. Republikanismus ohne Tugendforderung . . . . .	73



IV. Constant . . . . .	79
1. Kritik des Gesellschaftsvertrages . . . . .	79
2. Individuelle Freiheitssphäre . . . . .	81
3. Antike und moderne Freiheit . . . . .	85
4. Kritik an Rousseau . . . . .	88
5. Die moderne Repräsentation . . . . .	89

## ZWEITER TEIL: HERRSCHAFT

I. Hobbes . . . . .	92
1. Freiheit und Staatsform . . . . .	92
2. Demokratie als Anfang . . . . .	94
3. Autorisation und Souveränität . . . . .	98
4. Repräsentation und Demokratie . . . . .	104
II. Rousseau . . . . .	107
1. Repräsentation in der vorkritischen Phase . . . . .	107
2. Republik als Legitimationsform . . . . .	110
3. Republik als politische Praxis . . . . .	112
4. Republik als Lebensform . . . . .	114
5. Republikanische Kritik der Moderne . . . . .	116
6. Souveränität und Repräsentation: Der Fall Polen . . . . .	123
III. Kant . . . . .	128
1. Kants schweres Erbe . . . . .	128
2. Republik und Repräsentation . . . . .	130
3. Republica noumenon und republica phaenomenon . . . . .	132
4. Staatsform und Regierungsart . . . . .	134
5. Das repräsentative System . . . . .	137
IV. Sieyès . . . . .	146
1. Ausstieg aus dem Kontraktualismus . . . . .	146
2. Kritik der Souveränität . . . . .	151

3. Repräsentation als Wesen der politischen Moderne . . . . .	154
4. Der liberale Begriff des Bürgers . . . . .	157
V. Constant . . . . .	160
1. Republik als gouvernement des modernes . . . . .	160
2. Kritik der unbegrenzten Souveränität . . . . .	162
3. Repräsentation zwischen Entlastung und Einheitsstiftung . . . . .	164
4. Die Gewalt der Abstraktion: Repräsentation als Zwischenprinzip . . . . .	167

## DRITTER TEIL: GESCHICHTE

I. Hobbes . . . . .	174
1. Civill History und Civill Science . . . . .	174
2. Nutzen der Staatsphilosophie . . . . .	175
3. Die düstere Zukunft der Staaten: final war . . . . .	176
4. Natürlicher und vertraglicher Ursprung des Staates . . . . .	178
5. Leviathan als Fürstenfiabel . . . . .	182
II. Rousseau . . . . .	185
1. Verweigerte Vermittlung . . . . .	185
2. Revolutionäres Staatsrecht und konservative Politik . . . . .	188
3. Verlangsamung des Fortschritts . . . . .	190
4. Gegensatz von homme und citoyen . . . . .	193
5. Die Vergeblichkeit der politischen Philosophie . . . . .	195
III. Kant . . . . .	198
1. Überwindung des Rousseauschen Skeptizismus . . . . .	198
2. Republik als innere und äußere Rechtsform . . . . .	202
3. Republikanismus als Reformprogramm . . . . .	203
4. Naturgeschichte unter republikanischem Vorzeichen . . . . .	207
5. Revolution als Geschichtszeichen . . . . .	209

Inhalt

IV. Constant . . . . .	214
1. Die Rettung der Prinzipien von 1789 vor den Phänomenen von 1793 . . . . .	214
2. Gleichheit als Gesetz der Geschichte . . . . .	216
3. Das Recht des Bestehenden . . . . .	218
4. Fortschritt durch bürgerliche Öffentlichkeit . . . . .	220
5. Unbehagen in der Moderne . . . . .	222
Schluß . . . . .	231
Quellen und Literatur . . . . .	233
Register . . . . .	241

## Danksagung

Die vorliegende Untersuchung stellt die geringfügig geänderte Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die von der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München im Sommersemester 1997 angenommen wurde. Mit der Veröffentlichung möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, für die Unterstützung und Anregungen zu danken, die ich im Fortgang der Arbeit in vielfältiger Weise erhalten habe. Mein Dank gilt der Fritz Thyssen Stiftung, die zu Beginn ein Habilitationsstipendium gewährte und einen Aufenthalt als *chercheur associé* am *Centre de recherche en épistémologie appliquée* (CNRS, Paris) finanzierte. Der Deutsche Akademische Austauschdienst ermöglichte einen Forschungsaufenthalt am *Centre Raymond Aron* an der *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (Paris) und am *Departamento de Sociologia* in Brasília. Herrn Professor Hans Maier und Herrn Professor Henning Ottmann gilt mein Dank für Rat und Unterstützung nach meiner Rückkehr nach München. Für die Begutachtung der Habilitationsschrift bin ich Herrn Professor Dietmar Herz (Bonn), Herrn Professor Henning Ottmann (München) und Herrn Professor Wilhelm Vossenkuhl (München) zu Dank verpflichtet. Mein Dank gebührt auch dem Alber Verlag für die Aufnahme der Arbeit in sein Programm und der VG Wort für die Übernahme der Druckkosten.

Frau Professorin Marilde Loiola de Menezes (Brasília) danke ich für viele anregende Gespräche und manch klugen Rat. Mein besonderer Dank gilt schließlich Frau Dr. Irmingard Böhm (München), die die Konzeption der Arbeit mit kritischem Urteil begleitet und ihre endgültige Form durch wertvolle Anregungen geprägt hat.

München im Juli 1999

Karlfriedrich Herb



# Einleitung

Als Benjamin sich Constant am Ende des achtzehnten Jahrhunderts in der politischen *Querelle des anciens et des modernes* zu Wort meldet, besteht für ihn am Sieg der Moderne kein Zweifel. Sein Vergleich zwischen Antike und Moderne vergewissert sich eines Abstandes, der jeden Gedanken an eine Rückkehr ausschließt. Die *liberté des modernes* ist die legitime Nachfolgerin der *liberté des anciens*. Mit ihr tritt der Anspruch auf Individualität und Freiheit vom Staat an die Stelle einer Bürgerfreiheit, die sich nur durch Teilhabe am Gemeinwesen realisieren kann. In der Freiheit des modernen Individuums wird der Vorrang der bürgerlichen vor der politischen Freiheit manifest und geschichtlich unabdingbar. Die politische Teilhabe am Staat zum Wesen modernen Bürgerseins zu erklären, heißt für Constant, sich gegen den Verlauf der Geschichte zu stellen. »Da wir in der Moderne leben, will ich die Freiheit, die der Moderne entspricht.«<sup>1</sup> So entschieden sich Constant zur Moderne bekennt, ohne jede Einschränkung wird ihr Sieg nicht konstatiert. Dafür spricht nicht nur die innere Entwicklung, die Constant bei der Frage andeutet,<sup>2</sup> sondern die grundsätzliche Einschätzung der *Querelle*. Constants Entscheidung der politischen *Querelle* bestätigt den Ausgang der ästhetischen *Querelle* des siebzehnten Jahrhunderts. Führt die Auseinandersetzung um die ästhetischen Normen von Antike und Moderne zum *beau relatif*, zeigt Constants *libre examen* von Politik und Recht

---

<sup>1</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in: Ders., *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*. Ed. Marcel Gauchet, Paris 1980, 509.

<sup>2</sup> Constant diskutiert den Unterschied zwischen antiker und moderner Freiheit in den *Principes de politique* von 1806 (chap. XVI: *De l'autorité sociale chez les anciens*), in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814) (chap. VI-IX) und in einem öffentlichen Vortrag vor der *Athénée* im Februar 1819: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Eine erste Formulierung findet die Gegenüberstellung in Madame de Staels *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France* (1798), ein Werk, auf dessen Entwicklung Constant wesentlichen Einfluß genommen hat.

die Relativität des politischen Ideals der Moderne.<sup>3</sup> Die *liberté des modernes* bildet das *juste relatif* des Liberalismus. Ihre eigentliche Stärke beruht in ihrem geschichtlichen Recht.

Die Berufung auf die antike Freiheit unter den Bedingungen der zeitgenössischen Gesellschaft stellt für Constant einen verhängnisvollen Anachronismus dar, der in der Jakobinerherrschaft politische und in Rousseaus *Contrat social* theoretische Gestalt annimmt. Überzeugt von Rousseaus Freiheitsliebe und seinem geschichtlichen Beitrag für die Rechte des Menschen,<sup>4</sup> erkennt er in ihm einen Hauptverantwortlichen für die Auswüchse der Revolution und einen Anstifter zur *imitatio perversa* der Antike. Die Jakobinerherrschaft ist kein Verrat der Rousseauschen Prinzipien, sondern deren konsequenter Ausdruck.<sup>5</sup> Constants liberale Geschichte der politischen Ideen reserviert Rousseau auch deshalb einen Platz in der Vorgeschichte des *gouvernement des modernes*, weil dieser seine Prinzipien des Staatsrechts noch vom Modell des Gesellschaftsvertrages her begründet. Der *contrat social* hat als Modell der Freiheits- und Rechtsbegründung ausgedient. Er begünstigt einen mit den Ansprüchen des modernen Individuums unverträglichen Eingriff in die Sphäre privater Freiheit und leistet der Überhöhung des Souveränitätsgedankens Vorschub. Constants Begriff der Freiheit der Modernen bedarf weder der Spekulation über einen vorstaatlichen Zustand noch beruft sie sich auf einen ursprünglichen Vertrag, um den *lien social* zu erklären. Die Begründungsprobleme des Kontraktualismus sind nicht die seinen. Wo es um die Frage der Begrenzung staatlicher Gewalt geht, gibt die vertragstheoretische Tradition keine hilfreiche Antwort. Auch in der Frage nach dem Wesen bürgerlicher Freiheit muß der Vertrag versagen, begründet er doch die Legitimität staat-

<sup>3</sup> »Alle Zeiten besitzen einen Charakter, der ihnen eigen ist; sie haben ihre Politik, ihr Interesse, ihre Angelegenheiten.« So formuliert Saint-Evremond bereits 1677 in der *Lettre à la Duchesse de Mazarin* die abschließende Erkenntnis der *Querelle*. Siehe hierzu Hans Robert Jauf, *Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des Anciens et des Modernes*, in: Charles Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences* (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 2), München 1964, 8–64, 62.

<sup>4</sup> »[Rousseau] a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits« (*Principes de politique* H 44).

<sup>5</sup> Constant steht damit im Widerspruch zu dem, was inzwischen als *opinio communis* gelten kann. Sie legt das Verhältnis von Revolution und *Contrat social* als *logique de la déformation* aus. Siehe hierzu Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris 1989; Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris 1989.

licher Herrschaft aus der Herrschaftsbeteiligung der Bürger. Diesen Begründungszusammenhang will Constant im Namen der modernen Freiheit auflösen. Die Beteiligung des Einzelnen an der staatlichen Gesetzgebung, das Ausmaß politischer Teilhabe ist kein Indikator individueller Freiheit. Die *jouissances* des modernen Menschen liegen nicht in der Gesetzgebung, sondern in einer Privatheit, die weitgehend von den Ansprüchen politischer Existenz verschont bleibt. Constants Bürgerbegriff löst die Einheit von Freiheit und politischer Teilhabe auf.

Diese offensive Verteidigung der Moderne, die politische Freiheit lediglich als Mittel der bürgerlichen Freiheit gelten zu lassen, macht Constant für seine Rezipienten zum klassischen Autor des Liberalismus und beredten Verteidiger liberaler Freiheit.<sup>6</sup> Seine Unterscheidung zwischen antiker und moderner Freiheit wird immer wieder in der aktuellen Diskussion um den politischen Freiheitsbegriff bemüht.<sup>7</sup> Eine solche Aktualisierung erfährt Constants Unterscheidung bereits in Berlins Gegenüberstellung von positiver und negativer Freiheit. Berlin bestätigt mit seiner Option für die negative Freiheit,<sup>8</sup> eine Sphäre integrierter privater Freiheit, die Forderung nach Ablösung des politischen Freiheitsbegriffs. Zugleich bekräftigt er

<sup>6</sup> Cf. Bertrand de Jouvenel, *Les débuts de l'Etat moderne. Une histoire des idées politiques au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris [o. J.], 116. – Isaiah Berlin feiert Constant als *most eloquent of all defenders of freedom and privacy* (*Four Essays on Liberty*, London / Oxford / New York 1969, 123). Constants Wiederentdeckung, die sich seit Beginn der achtziger Jahre in Neueditionen seiner Werke und einem regen Forschungsinteresse äußert, steht im Zeichen der Annäherung an die Autoren des frühen neunzehnten Jahrhunderts, die bis dahin im Schatten der Aufklärungsphilosophie standen. Siehe hierzu Pierre Rosanvalon, *Le Moment Guizot*, Paris 1984, 11 ff., 399 ff. Für die Vergegenwärtigung des Constantschen Erbes stehen Arbeiten von Marcel Gauchet, *Benjamin Constant. L'illusion lucide du libéralisme*, in: Benjamin Constant, *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*. Ed. Marcel Gauchet, Paris 1980, 11–91; Etienne Hofmann, *Les 'Principes de politique' de Benjamin Constant. La genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789–1806)* (= *Travaux d'histoire ethico-politique* 34), Genf 1980; Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven / London 1984; Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the post-revolutionary mind*, New Haven / London 1991; George Armstrong Kelly, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge u. a. 1992.

<sup>7</sup> Cf. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in: Axel Honneth (Ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. / New York 1993, 36–67; Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge u. a. 1991.

<sup>8</sup> Eine profilierte Kritik liefert Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1988.



Constants Trennung von individueller Freiheit und demokratischem Gesetz.<sup>9</sup> Will man die Anatomie des politischen Freiheitsbegriffs bei Hobbes, Rousseau und Kant erfassen, eignet sich die Constantsche Unterscheidung bestens als analytisches Raster. Solche Versuche, vertragstheoretische Freiheit im Rückgriff auf das Constantsche Muster zu bestimmen, sind in der Literatur vereinzelt unternommen worden. Dabei besteht keine Einigkeit über die Zuordnung zum Paradigma des positiven Begriffs politischer Freiheit und des negativen Begriffs bürgerlicher Freiheit. Berlins Vorschlag, Hobbes der negativen Freiheit zuzuordnen, widersprechen Skinner und Goldsmith entschieden.<sup>10</sup> Und wenn über die Dominanz des positiven Freiheitsbegriffs bei Rousseau nahezu<sup>11</sup> Einigkeit besteht, so ist dennoch strittig, inwieweit die Republik ihren Bürgern negative Freiheiten gewährt.<sup>12</sup> Auch Kant läßt sich hier keineswegs eindeutig festlegen. Sein ausdrückliches Bekenntnis zu Rousseau scheint unvereinbar mit der Logik negativer Freiheitsgewährung, wie sie Berlin und Bobbio annehmen.<sup>13</sup>

Für Constant steht fest, daß keiner der drei Vertreter des Kontraktualismus dem Anspruch der *liberté des modernes* angemessen Rechnung trägt. Hobbes wird ohne Argumentationsaufwand zu den Systematikern des Despotismus gerechnet.<sup>14</sup> Scheitert Rousseau am

<sup>9</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, London / Oxford / New York 1969, 130.

<sup>10</sup> Quentin Skinner, *Thomas Hobbes on the proper signification of liberty*, in: Transactions of the Royal Historical Society of London 40 (1990) 121–151, 127f.; M. M. Goldsmith, *Hobbes on Liberty*, in: Hobbes-Studies 2 (1989) 23–39, 31f.

<sup>11</sup> Ein Kuriosum bleibt Lester G. Crocker, der Rousseau gleichermaßen einen negativen und positiven Freiheitsbegriff abspricht (*Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland 1968, 30, 61).

<sup>12</sup> Robert Wokler, *Rousseau's Two Concepts of Liberty*, in: George Feaver / Frederick Rosen, *Lives, Liberties and the Public Good. New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, London 1987, 61–100. +03

<sup>13</sup> Berlin, *Liberty* 153; Noberto Bobbio, *Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant* (= La philosophie politique de Kant. Annales de philosophie politique 4), Paris 1962, 105–118. Kritisch hierzu Wolfgang Kersting, der eine geltungstheoretische Vorordnung des demokratischen vor dem liberalen Freiheitsbegriff ausmacht (*Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt 1993, 371).

<sup>14</sup> »L'homme qui a le plus spirituellement réduit le despotisme en système« (*Principes de politique* H 39). Constants Hobbes-Lektüre entspricht dem Stereotyp der revolutionären Generation, die sich Rousseaus Sicht vom *fauteur du despotisme* zu eigen macht. Siehe hierzu MacAdam, *The Friends of Despotism*, in: Howard R. Cell / James I. MacAdam, *Rousseau's Response to Hobbes*, New York u. a. 1988, 3–15. Zur Schwäche der Constantschen Hobbes-Rezeption siehe Simone Goyard-Fabre, *L'idée de souveraineté*

rechtlichen Rigorismus, so Kant am Rigorismus seiner Moraltheorie.<sup>15</sup> Mit seiner polemischen Fixierung des *contrat social* auf das antike Muster ist Constant allerdings wenig aufmerksam für die Ansätze negativer Bürgerfreiheiten in der Vertragstheorie. So signalisiert Hobbes mit seiner Rede von der *Freiheit im Schweigen der Gesetze*, daß der Vertrag die Freiheit der Bürger nicht zwingend auf die politische Teilhabe am Staat festschreibt. Schon Hobbes sucht die Freiheit des Bürgers in der *commodity of living*<sup>16</sup> jenseits staatlicher Intervention. Kant teilt mit seiner Bereitschaft, dem individuellen Anspruch auf privates Glück den Rang eines Grundrechts zu verleihen, die liberale Sorge um die *Sicherheit im privaten Genuß*<sup>17</sup>. Constants entschiedene Kritik des *Contrat social* läßt auf den ersten Blick kaum auf Übereinstimmungen schließen.<sup>18</sup> Wenn Rousseau auch nicht für die Sache der *liberté des modernes* zu gewinnen ist, im Kampf gegen die *modernen Imitationen der Republiken der Antike*<sup>19</sup> hätte er möglicherweise auf Constants Seite gestanden. Constant hat diese Gemeinsamkeiten nicht bemerkt. Er verdeckte sie durch eine Lesart des *Contrat social*, die er seinen Gegnern vorwirft, aber selbst unternimmt, indem er Rousseaus *Prinzipien des Staatsrechts* als Projekt für die moderne Republik versteht. Bedenkt man die geschichtsphilosophischen Gründe, die Rousseau zur Rückweisung der politischen Moderne führen sollte, so hat Kant dem Geist des *Contrat*

---

*du peuple et le libéralisme pur de Benjamin Constant*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1976) 289–327, 311 ff.

<sup>15</sup> Constants *Réactions politiques* von 1797, im Augenblick der vollständigen Liquidierung der politischen Prinzipien verfaßt, stempeln Rousseau und Kant zu den Protagonisten des Rigorismus. Kant fühlt sich von den Vorwürfen an den *philosophe allemand* angesprochen und reagiert umgehend mit der Schrift *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), die die Position des Prinzipiellen behauptet. Siehe hierzu Hariolf Oberer / Georg Geismann (Ed.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986, sowie François Boituzat, *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, Paris 1993.

<sup>16</sup> *Elements of Law* II, 28, 4.

<sup>17</sup> Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in: Ders., *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*. Ed. Marcel Gauchet, Paris 1980, 502.

<sup>18</sup> Das Verhältnis Constants zu Rousseau wird allerdings kontrovers diskutiert. Einen profunden Antirousseauismus diagnostizieren Philippe Raynaud, *Un romantique libéral. Benjamin Constant*, in: *Esprit* 3 (1983) 49–66, 52; Rosanvallon, *Le Moment Guizot* 77. Siehe dagegen Holmes, *Liberalism* 85 ff.; ähnlich Fontana, *Constant*; siehe ferner George Armstrong Kelly, *Constant and His Interpreters: A Second Visit*, in: *Annales Benjamin Constant* 6 (1986) 83–86.

<sup>19</sup> Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Ed. Etienne Hofmann, Genf 1980, 437.

*social* energisch widersprochen. Nimmt er doch dessen Buchstaben, um ein geschichtseröffnendes *ideal des Staatsrechts* (XIX 99) zu formulieren und in einen Gegenstand republikanischer Leidenschaft zu verwandeln. Diese zeigt sich in der Einschätzung der Revolution von 1789, deren Scheitern Rousseau im voraus bestätigt. Mit der Revolution gewinnt in Frankreich geschichtlich Gestalt, was Rousseau als Widerspruch denkt, und Kant und Constant dagegen zum Ausdruck moderner Freiheit erklären: die *moderne Republik*.

Vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Teile: Freiheit – Herrschaft – Geschichte. Sie fragt nach dem Begriff der politischen Freiheit, ihrem institutionellen Ausdruck und ihren geschichtlichen Möglichkeiten. Zunächst wird die Anatomie des kontraktualistischen Freiheitsbegriffs untersucht, die durch das dichotome Schema der Rechtsbegründung vorgegeben ist. Constants Vorbehalte gegen ein solches Schema legt sein Begriff individueller Freiheit jenseits von Naturzustand und Vertrag nahe. In welchen Institutionen sich die Freiheitsansprüche des Menschen und des Bürgers am besten verwirklichen lassen, thematisiert der zweite Teil. Er stellt den Begriff der Repräsentation in den Mittelpunkt. Wie das Spezifikum des modernen Republikanismus im einzelnen begründet wird, zeigen die Ausführungen zu Kant, Constant und Sieyès, der den Begriff vom *gouvernement des modernes* wesentlich prägt. Es wird sich herausstellen, daß sich dieser Begriff nur im doppelten Widerspruch zu Hobbes und Rousseau formulieren läßt. Wie Hobbes, Rousseau, Kant und Constant die Einheit von Freiheit und Herrschaft im politischen Ideal fassen, dementsprechend eröffnen sie die Perspektive auf die Zukunft des Ideals. Der dritte Teil behandelt ihre Ideen zur Vermittlung von Vernunft und Geschichte. Wenn sie in ihrem Bekenntnis zur normativen Kraft des Geschichtlichen auch übereinstimmen sollten, so sind dafür sicherlich unterschiedliche Gründe zu benennen. Ein Gegeneinanderhalten der Theorien versucht zu zeigen, daß die einen mit Blick auf die Geschichte an der Ohnmacht des Prinzipiellen verzweifeln, während die anderen sich durch den Gang der Geschichte bestätigt sehen. Constants Zuversicht in die Moderne gründet nicht mehr in den Sicherheiten eines vernunftrechtlichen Ideals. Sollte sein Plädoyer für die Freiheit der Modernen am Ende so zwiespältig ausfallen, weil es sich nach der Verabschiedung letzter Prinzipien der eigenen Relativität bewußt geworden ist?

# ERSTER TEIL

## FREIHEIT

Der Ausgang von einem vorstaatlichen Zustand verleiht der Freiheit des Individuums im Kontraktualismus einen ambivalenten Charakter. Sie erscheint in ihrer Vereinzelung als Prinzip von Vertrag und Herrschaft. In der natürlichen Gemeinschaft mit der Freiheit der anderen führt sie zu Dissenz und Konflikt. Der Mangel der natürlichen Freiheit gibt die erste Gestalt der bürgerlichen Freiheit vor. Sie ist wesentlich durch das Moment der Begrenzung definiert. Freiheit und Gesetz, individuelles Recht und staatlicher Zwang bilden einen positiven Zusammenhang. Constant läßt den Staat aus dieser ursprünglichen Affinität zur Freiheit des Individuums heraustreten.

# Kapitel I: Hobbes

## 1. Naturzustand und Freiheit

Hobbes ist sich der epochalen Bedeutung seines Beitrags zur politischen Philosophie der Neuzeit von Anfang an sicher. Selbstbewußt erhebt er den Anspruch, Erneuerer der *philosophia civilis*, ja deren eigentlicher Begründer zu sein. Die Wissenschaft vom Staat sei im Grunde nicht älter als sein Buch *De Cive*<sup>1</sup>. Hobbes verbindet seinen Anspruch auf theoretische Neuerung mit einer rigorosen Abgrenzung gegenüber der philosophischen Tradition, die er in souveräner Geste auf das Muster der aristotelischen Polis-Theorie verkürzt. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die aristotelische Vorstellung eines natürlichen Ursprungs des Staates und einer auf Staat angelegten Existenz des Menschen.<sup>2</sup> Der Staat gehe sowenig aus der Natur hervor wie die Existenz als Bürger zur Naturausstattung des Menschen gehöre. Weit davon entfernt, den Staat in seiner Naturwüchsigkeit immer schon als gegeben anzunehmen, stellt sich Hobbes das Problem, wie sich der Staat in seiner Nachträglichkeit gegenüber der *naturall condition of mankind* (*Leviathan* XIII) allererst begründen läßt. Damit wird zum rechtsphilosophischen Grundproblem, was Aristoteles' Frage nach bester Herrschaft immer schon voraussetzt, die grundsätzliche Legitimation von Herrschaft überhaupt. Wie unterschiedlich dementsprechend der vertragstheoretische Beginn der Hobbesschen Staatsphilosophie ausfällt, verdeutlicht ein Blick auf den Anfang der Aristotelischen Polis.<sup>3</sup> Mit der Analyse des Ganzen in seine Teile löst Aristoteles die Polis nicht in einen vorstaatlichen Zustand auf, sondern sieht sie in ihrer Naturwüchsigkeit bestätigt.

---

<sup>1</sup> »I shall deserve the reputation of having been ye first to lay the grounds of two sciences: this of the Optiques, ye most curious, and yet other of *Natural Justice*, which I have done in my book *De Cive*, ye most profitable of all other« (*A Minute or First Draught of the Optiques*, EW VII 467).

<sup>2</sup> Cf. Aristoteles, *Politik* I 2, 1253 a 1 ff.

<sup>3</sup> Cf. hierzu M. Riedel, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, in: *Hobbes-Forschungen*, R. Koselleck / R. Schnur (Ed.), Berlin 1969, 109ff.

Der methodische Rückgang vom Zusammengesetzten zum Einfachen kommt bereits mit den *ersten Gesellschaften* als den nicht weiter teilbaren ersten Elementen zum Stillstand.<sup>4</sup> Die Rekonstruktion der Genesis der Polis vermag die Einheit von Natur und Herrschaft nicht aufzubrechen, sie dient vielmehr der Vergewisserung dieser Einheit.

Wenn Hobbes in seiner fiktiven Auflösung des Staates erst in den Einzelnen zu den ersten Elementen gelangt und deren Vereinigung im Staat als das Produkt eines naturüberschreitenden Handelns begreift, distanziert er sich nicht nur ein weiteres Mal inhaltlich von der Aristotelischen Naturteleologie. Er löst mit diesem Rückgang auf den vorstaatlichen Zustand zugleich ein Postulat ein, das in der allgemeinen Methodik seiner *Elementa philosophiae* verankert ist. Diese verschreibt der Staats- und Naturphilosophie einen analogen Anfang und verleiht ihnen darin systematische Einheit. Wie die *prima philosophia* mit der privativen Idee einer allgemeinen Weltvernichtung ihren Ausgang nimmt (cf. *De Corpore* VII 1), beginnt die *philosophia civilis* mit der gedanklichen Auflösung des Staates. Sie soll die Rechte des Staates und seiner Bürger bestimmbar machen (cf. *De Cive*, Ep. ded.). Mit dieser Selbstinterpretation des methodischen Anfangs von *De Cive* macht Hobbes die Theorie vom *statu Hominum extra Societatem civilem* (*De Cive* I) zum Grundlegungsmodell der Vertragstheorie. Ihr Begründungsgang läßt sich an der Architektonik des *De Cive* ablesen: *libertas – imperium – religio*. Herrschaft und Zwang sind nur vom Prinzip individueller Freiheit her zu rechtfertigen. Hobbes' Analyse des vorstaatlichen Zustandes zeigt, daß diese Freiheit unter bloß natürlichen Bedingungen einen problematischen Status hat. Sie scheitert, ungeachtet aller naturrechtlichen Vorgaben zur Harmonisierung, an der Freiheit der anderen. Subjektive Rechte lassen sich nur auf dem Weg einer durchgängigen und zwangsbewehrten Einschränkung der natürlichen Freiheit aller realisieren. Sie sind ihrem Wesen nach an die Institution des bürgerlichen Zustands gebunden. Für Hobbes geht die ursprüngliche Bedrohung individueller Freiheit nicht vom Staat aus, sondern von der Freiheit der anderen. Gegenüber den Freiheiten der Einzelnen kommt der Staat erst nachträglich ins Spiel: als Garant ihrer Freiheitsbeschränkung und Freiheitssicherung. Seine eigene rechtliche Einhegung ist demgegenüber ein nachgeordnetes Problem.

<sup>4</sup> Cf. Aristoteles, *Politik* I 2, 1252 a 18 f.

Hobbes spitzt seine Naturzustandsanalyse zur These vom *Krieg aller gegen alle* zu.<sup>5</sup> Mit ihr formuliert er die Quintessenz seiner rechtsphilosophischen Daseinsanalyse: Nicht Harmonie, sondern Zwietracht bestimmt das ursprüngliche Verhältnis der Individuen zueinander. Durchaus traditionell, definiert Hobbes das Naturrecht und die natürliche Freiheit durch den Zweck der Selbsterhaltung. Danach ist der Einzelne Eigner seiner selbst und souverän in der Handhabung seines natürlichen Rechts. Was die rechtslogische Analyse als notwendiges Implikat dieses Naturrechts herausstellt, das Recht, über den Gebrauch seiner Rechte selbst zu entscheiden, erweist sich in der vorstaatlichen Gesellschaft der Naturzustandssubjekte als prekäres Recht. Es macht den Rechtskrieg unausweichlich. Hobbes erhebt damit vehementen Einspruch gegen die Tradition des klassischen Naturrechts, die den vorläufigen gesellschaftlichen Frieden als natürliches Resultat zwangloser Herrschaft der *lex naturalis* begreift.<sup>6</sup> Den Beweis der prästabilierten Disharmonie führt Hobbes zu Beginn seiner theoretischen Entwicklung mit den begrifflichen Mitteln des traditionellen Naturrechts, indem er von einer ursprünglichen Begrenzung der natürlichen Freiheit durch die *leges naturales* ausgeht.<sup>7</sup> Die dadurch bestimmte *harmless liberty* verbürgt allerdings keine Harmonie der Freiheiten, scheitert an der Tatsache ihrer privaten Auslegung durch die einzelnen Naturzustandssubjekte. Im *Leviathan* streicht Hobbes die ursprüngliche Bindung der natürlichen Freiheit an Naturgesetz und *recta ratio* aus der Definition des subjektiven Naturrechts. »Das natürliche Recht, in der Literatur gewöhnlich *jus naturale* genannt, ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem eigenen Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als zu diesem Zweck geeignetstes Mittel ansieht« (*Leviathan* XIV 1). Damit ändert sich die Beschreibung der normativen Handlungslogik im Naturzustand. Statt kontroverser Auslegung der Naturgesetze steht nun die souveräne Rechtssetzung der Einzelnen im Vordergrund: Nicht die vielen Naturgesetzrichter, sondern die vielen

<sup>5</sup> Cf. *Elements of Law* I, 14, 11; *De Cive* I 12; *Leviathan* XIII 7.

<sup>6</sup> Cf. Achenwall, *Jus naturae* I 264; Cumberland, *De legibus naturae* I 22; Locke, *Second Treatise* II 19; Montesquieu, *Esprit des Lois* I 2; Pufendorf, *De jure naturae et gentium* II, 2, §9.

<sup>7</sup> *De Cive* XIII 15, 17; *Elements of Law* II, 28, 4.

Gesetzgeber liegen miteinander im Konflikt. Die moraltheoretische Entlastung, die zu einer neuen Krisenanalyse des Naturzustandes führt, schlägt sich im *Leviathan* im Begriff der bürgerlichen Freiheit nieder. Dieser findet in der *harmless liberty* keine Vorgabe.

## 2. Abschied von der republikanischen Freiheit

In den *Elements of Law* scheint Hobbes mit einem republikanischen Begriff bürgerlicher Freiheit zu sympathisieren, der sich auf das Prinzip politischer Teilhabe gründet. Angesichts seiner scharfen Kritik an der *geschwätzigen Philosophie des Aristoteles* (*Behemoth* EW VI 282) überrascht es, daß er Aristoteles mit der Gleichung von Freiheit und Demokratie<sup>8</sup> unter positivem Vorzeichen erwähnt. »Da nämlich Freiheit und Knechtschaft nicht nebeneinander bestehen können, so ist die Freiheit im Staat nichts anderes als Regierung und Herrschaft, und da diese sich nicht teilen läßt, muß sie als gemeinsam angesehen werden, und das kann nur in einem Volksstaat oder in einer Demokratie geschehen. Und Aristoteles merkt treffend (im 6. Buch, Kapitel 2 der Politik): ›Der Grund oder die Absicht eines demokratischen Staates ist die Freiheit‹; und dies führt er weiter aus, indem er sagt: ›Die Menschen behaupten gewöhnlich, daß niemand der Freiheit teilhaftig werden kann, außer in einem volkstümlichen Gemeinwesen‹« (*Elements of Law* II, 27, 3). Auch die vertragliche Konstitution von Staatlichkeit enthält ein genuin demokratisches Moment. Vom Vertrag her erweist sich die Demokratie als Grundform politischer Herrschaft. Ordnungspolitische Einwände gegenüber den plebiszitären Entscheidungen verhindern allerdings, daß der vertragslogische Vorrang der Demokratie zum Tragen kommt. Hobbes hegt so ausgeprägte Vorbehalte gegen eine dauerhafte Herrschaftsbeteiligung der Bürger, daß er schon 1640 nicht mehr ohne weiteres zu den Vertretern eines republikanischen Freiheitsbegriffs zu rechnen ist.<sup>9</sup> Der *Leviathan* wird die theoretische Option für mehr Bürgerbeteiligung weiter einschränken. Indem er die Legitimität des Staates in der ursprünglichen Autorisation verankert, entbindet er den Staat von der Notwendigkeit einer prozeduralen Festigung der

<sup>8</sup> Cf. Aristoteles, *Politik* VI 2, 1317.

<sup>9</sup> So aber Skinner, für den der republikanische Freiheitsbegriff in der Folge durch den Begriff der Freiheit als Bewegungsfreiheit abgelöst wird (*Liberty* 140).



Herrschaft durch den Bürgerwillen. Dieser wird vielmehr als Bedrohung staatlicher Einheit ausgemacht. Für einen Bürgerbegriff, der sich wesentlich auf das Prinzip politischer Teilhabe gründet, besteht kein Raum mehr.

Die Revision des republikanischen Freiheitsbegriffs beginnt nicht erst im *Leviathan*. Schon in *De Cive* nimmt Hobbes seine anfängliche Sympathie für die Gleichsetzung von Freiheit und Demokratie zurück. Gegenüber Aristoteles stellt er fest, daß die Demokratie unter Freiheitsgesichtspunkten keinen Vorsprung gegenüber anderen Staatsformen besitzt. Die spezifische Organisation des Staates ist für die Freiheit des Bürgers nicht einschlägig.<sup>10</sup> Aristoteles' *Irrtum* beruht auf der mangelnden Einsicht in das Wesen der Freiheit (cf. *De Cive* X 8). Hobbes will die Thematik politischer Teilhabe vollständig von der Frage bürgerlicher Freiheit trennen. Nach einer Begriffsreform soll die Frage der Bürgerbeteiligung nicht als *Freiheitsproblem*, sondern unter dem Titel *Herrschaft* verhandelt werden. Durch diese Umbenennung wird die Gewährung politischer Freiheit irrelevant für die *liberty of the subjects*. Sie taucht im Kanon der Freiheiten nicht mehr auf. In dem einschlägigen Kapitel XXI des *Leviathan* übergeht Hobbes die politische Teilhabe mit Stillschweigen. Die politische Freiheit tritt damit in den Schatten der bürgerlichen Freiheit. Mehr noch – um die bürgerliche Freiheit durch den Leviathan dauerhaft zu sichern, muß sie letztlich darin völlig verschwinden.

Hobbes deutet damit Constants Weigerung an, die *Beteiligung an der Gesetzgebung des Staates* als Indikator für individuelle Freiheit zu verbuchen. Schon Hobbes setzt die Zunahme politischer Rechte nicht mit einem Zuwachs bürgerlicher Freiheit gleich. Zu seinen Argumenten gegen die Demokratie zählt der Hinweis, daß die Bürger durch die Teilnahme an den Volksversammlungen daran gehindert werden könnten, ihre privaten Zwecke zu verfolgen, und damit ihre politische Existenz zu Lasten der privaten Existenz gehen könnte. Es wird deutlich, daß die Sorge um die *commodity of living* (*Elements of Law* II, 28, 4) die vorrangige Beschäftigung des Bürgers als Mensch ist. Diesem Umstand hat die staatliche Gesetzgebung Rechnung zu tragen. Auch überrascht es kaum, daß Hobbes wenig Begeisterung für den antiken Freiheitsbegriff zeigt. Die Pointe von

<sup>10</sup> *Leviathan* XXI 8; cf. *De Cive* X 8.

Hobbes' knapper Auseinandersetzung<sup>11</sup> mit der antiken Freiheit besteht darin, diese nicht als Freiheit des einzelnen Bürgers, sondern als Freiheit des Staates in seinen äußeren Beziehungen zu verstehen. Die Freiheit der Athener wird so kurzerhand zur Freiheit ihrer Polis. »Die Athener und Römer waren frei, das heißt, ihre Staaten waren frei. Das heißt aber nicht, daß jeder einzelne die Freiheit besessen hätte, seiner Vertretung Widerstand zu leisten, sondern daß seine Vertretung die Freiheit hatte, einem anderen Volk Widerstand zu leisten oder es anzugreifen« (*Leviathan* XXI 8).

Will man die antike Freiheit als Freiheit des Individuums verstehen, muß sie mit Hobbes vertragslogisch rückdatiert und im Naturzustand angesiedelt werden. Hier ist sie der ruinösen Konkurrenz mit der natürlichen Freiheit der anderen ausgesetzt. Als ein Prinzip bürgerlicher Freiheit ist sie in ihrer Unbegrenztheit nicht tauglich.<sup>12</sup> Hobbes spart nicht mit Kritik an der Antike. Wie bei Constant dient die Ablehnung der antiken Freiheit zur Kritik an ihren modernen Nachahmern. Was für Constant Rousseau ist, das sind ihm Autoren wie Machiavelli<sup>13</sup>. Sie gefährden mit ihrem Versuch, Staatsphilosophie mit Mitteln der Antike zu treiben, den Bestand des Staates. »Aber die Menschen lassen sich von dem bestechenden Wort *Freiheit* leicht täuschen [...] Und wird dieser Irrtum noch durch die Autorität von Leuten, die wegen ihrer Schriften über diesen Gegenstand berühmt sind, bestärkt, so ist es kein Wunder, wenn daraus Aufruhr und Staatsumwälzungen entstehen« (*Leviathan* XXI 9).

<sup>11</sup> *Leviathan* XXI 8, 9; cf. *De Cive* X 8. Siehe hierzu auch Benedikt Wolfers, *Geschwätzige Philosophie. Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg 1991, 117.

<sup>12</sup> »Die Freiheit, die so häufig in der Geschichtsschreibung und Philosophie der alten Griechen und Römer sowie in den Schriften und Reden derer gepriesen wird, die aus diesen Quellen ihr ganzes politisches Wissen geschöpft haben, ist nicht die Freiheit von Einzelmenschen, sondern die Freiheit von Staaten: Sie ist dieselbe wie die, welche jeder Mensch dann hätte, wenn es überhaupt keine bürgerlichen Gesetze und Staaten gäbe« (*Leviathan* XXI 8).

<sup>13</sup> Cf. Wokler, *Liberty* 64ff.; Quentin Skinner, *The paradox of political liberty*, in: The Tanner Lectures on human Values 17 (1986) 227–250, 239ff.

### 3. Freiheiten des Bürgers

Mit der Weigerung, Herrschaftsbeteiligung unter dem Begriff der Freiheit abzuhandeln, sind die Zeichen für Hobbes' Begriff bürgerlicher Freiheit endgültig gesetzt: er kann nur durch die Momente negativer Bürgerfreiheiten bestimmt werden. Die Formel von der Freiheit im *Schweigen der Gesetze* faßt diese konzeptionelle Ausrichtung prägnant zusammen. Die Freiheit des Bürgers liegt nicht in seiner Mitautorschaft an den Gesetzen, sondern außerhalb ihres Geltungsbereiches. Insofern spiegelt die Kapitelüberschrift *The liberty of the subjects* die Begründungslogik des Freiheitskapitels im *Leviathan* (XXI) korrekter wider als das Lateinische *libertas civium*. Bürger ist der Einzelne lediglich im Moment der Staatsgründung, während sich seine Stellung im Staat auf den *status negativus* des Untertans reduziert. Der Begriff der *liberty of the subjects* definiert sich – primär – aus dem Gegensatz zur staatlichen Gesetzgebung; sie ist als solche nur jenseits der Gesetze gegeben. In *De Cive* erscheint sie als jener Rest natürlicher Freiheit, die dem Einzelnen nach Abzug der staatlichen Einschränkungen bleibt. *Libertas civilis – residuum libertatis naturalis* lautet Hobbes' frühe Formel, die in den naturrechtlichen Vorgaben der *harmless liberty* gründet. Die natürliche Freiheit der Individuen, zu tun und zu lassen, was innerhalb der Grenzen der Naturgesetze erlaubt ist, bleibt in den gesetzlich nicht geregelten Bereichen des Staates erhalten (cf. *De Cive* XIII 15). Hobbes ersetzt die genannte Formel, möglicherweise in Folge der Veränderungen der Naturrechtslogik des Naturzustandes, im *Leviathan* durch die Gleichung *silentium legis – libertas civium*. »Was die anderen Freiheiten betrifft, so hängen sie vom Schweigen des Gesetzes ab. In den Fällen, wo der Souverän keine Regel vorgeschrieben hat, besitzt der Untertan die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu handeln oder es zu unterlassen« (*Leviathan* XXI 18).

Hobbes' Gleichung ist keineswegs zynisch gemeint. Sie steht nicht für eine Maximierung staatlichen Zwangs. Die Gesetze haben überall dort zu schweigen, wo mit Blick auf die Zwecke der Herrschaft kein unmittelbarer Regelungsbedarf besteht.<sup>14</sup> Hobbes geht davon aus, daß den Bürgern aufgrund der faktischen Interventionsgrenzen, denen die Gesetzgebung unterliegt, ein weiter Bereich indi-

<sup>14</sup> »Wenn ich nun auf die Freiheit der Untertanen zu sprechen komme, so nur in bezug auf diese Bande. Denn es gibt auf der ganzen Welt keinen Staat, der genügend Vorschrif-

vidueller Handlungsspielräume gegeben ist. Diese verdanken sich nicht einer juristischen Beschränkung, sondern ergeben sich aus der Sachlogik, der die Gesetzgebung des Staates unterliegt.<sup>15</sup> Eine umfassende gesetzliche Regelung der Handlungen der Bürger ist weder möglich noch naturrechtlich gefordert. Wo gesetzliche Reglementierung notwendig ist, hat sie dem Prinzip der Minimalität zu gehorchen. Der Souverän beschränkt die Freiheit der Untertanen in dem Maße, wie dies die staatliche Friedenssicherung verlangt. Darüber hinausgehende Einschränkungen entsprechen nicht der Logik des Leviathan-Staates: »Je mehr die Gesetze unbestimmt lassen, um so größere Freiheit genießen die Bürger. Das Übermaß ist nach beiden Richtungen ein Fehler; denn die Gesetze sollen die Tätigkeit der Menschen nicht beseitigen, sondern nur leiten [...] Das Maß für die Freiheit ist aus dem Wohle der Bürger und des Staates zu entnehmen« (*De Cive* XIII 15; cf. *Leviathan* XXI 5,18). Deutlicher als in dieser minimalstaatlichen Forderung zeigt sich Hobbes' liberaler Impetus in den Beispielen, die er als Sphären individuellen Handelns außerhalb eines staatlichen Eingriffs nennt. Die Adiphora des Souveräns liegen keineswegs in Randbereichen der bürgerlichen Gesellschaft, sie sind deren Lebenszentren: so entziehen sich die Privatsphäre der Individuen und die Sphären wirtschaftlichen wie vertraglichen Handelns dem Zugriff des Souveräns. »Die Freiheit eines Untertanen ist daher auf die Dinge beschränkt, die der Souverän bei der Regelung ihrer Handlungen freigestellt hat: so zum Beispiel die Freiheit des Kaufs und Verkaufs oder anderer gegenseitiger Verträge, der Wahl der eigenen Wohnung, der eigenen Ernährung, des eigenen Berufs, der Kindererziehung, die sie für geeignet halten, und dergleichen mehr« (*Leviathan* XXI 6).

So liberal die Gewährung solcher Freiheiten für sich selbst betrachtet sein mag, sie entbehren jeder subjektiv rechtlichen Fundierung und jeder institutionellen Verankerung. Fraglich bleibt darüber hinaus, wie sich die hier anklingende liberale Idee eines sich selbst regulierenden Bereichs gesellschaftlichen Handelns mit der Logik

---

ten zur Regelung aller menschlichen Handlungen und Äußerungen erlassen hat, (da dies unmöglich ist). Daraus folgt notwendig, daß die Menschen in allen vom Gesetz nicht geregelten Gebieten die Freiheit besitzen, das zu tun, was sie auf Grund ihrer eigenen Vernunft für das Vorteilhafteste halten« (*Leviathan* XXI 6).

<sup>15</sup> Es gibt bei Hobbes keine »specially protected sphere of liberty immune from the sovereign's interference« (Goldsmith, *Liberty*, 34). In dieser Hinsicht läßt sich sein Freiheitsbegriff nicht dem Berlinschen Paradigma negativer Freiheit zuordnen.

des Naturzustands vereinbaren läßt. Während Hobbes hier offensichtlich eine *invisible hand* im bürgerlichen Privatverkehr walten sieht, legt er im Bild des Naturzustandes den antagonistischen Charakter aller gesellschaftlichen Beziehungen offen und betont angesichts der konflikträchtigen Rechtsverhältnisse den universalen Regelungsbedarf der vorstaatlichen Gesellschaft. Die – später von Locke erneuerte – Idee einer kooperativen, wenngleich instabilen, vorstaatlichen Gesellschaft weist er entschieden zurück. In letzter Konsequenz ist für Hobbes die Vorstellung einer *societas civilis sine imperio* undenkbar. Angesichts der vitalen und juristischen Widersprüche im Naturzustand bleibt die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft an die Institution des Staates gebunden. Gerade mit Blick auf Locke treten die Grenzen des Hobbesschen Liberalismus deutlich hervor. Wenn er den Untertanen die Freiheit des Marktes gewährt, ist er weit davon entfernt, dem Staat das besitzindividualistische Profil des Lockeschen Staates zu verleihen. Während Locke individuelle Eigentumstitel unabhängig von der Institution des Staates begründet und den Staat auf die Sicherung der Besitzstände verpflichtet, bindet Hobbes individuelles Eigentum an die Gründung des Leviathan. Wie dieser allererst individuelle Besitztitel stiftet und sichert, behält er sich auch das Recht vor, zur Friedenssicherung jederzeit in das Eigentum der Bürger einzugreifen.

Hobbes spricht von der bürgerlichen Freiheit im Plural. Neben der residuellen Freiheit, die dem Einzelnen einen keineswegs gesicherten Bereich privaten Handelns außerhalb des staatlichen Zugriffs gewährt, sieht er die Freiheit der Untertanen im spezifischen Modus des Vertrages angelegt. Trotz aller Änderungen der Vertragskonzeption bleibt Hobbes bis zuletzt der Vorstellung treu, daß sich aus der vertraglichen Einigung selbst keinerlei herrschaftsbeschränkende Regelungen ableiten lassen. Relevanz für die Freiheit der Untertanen besitzt der Vertrag lediglich hinsichtlich der ihm vorausliegenden und ihn selbst beschränkenden naturrechtlichen Bedingungen. Wenn der Vertrag dem Souverän das Recht souveräner Dezision erteilt, erfordert der vorausgesetzte Zweck doch eine apriorische Beschränkung der Rechtsübertragung. Das Naturrecht auf Selbsterhaltung steht nicht zur Disposition. Verzichtet wird vielmehr auf die naturzustandsspezifische Art seiner Realisation, d. h. das Recht auf alles. Wie die Selbsterhaltung zum einen nur mit den Mitteln absoluter Souveränität zu garantieren ist, verleiht sie dieser Absolutheit zum anderen eine spezifische Bedingtheit. Bei aller positiv rechtlichen

Absolutheit bleibt der Souverän in seiner vertraglichen Existenz kontingent. Eine Verzichtsforderung vom Umfang der Rousseauschen *aliénation totale* kann er nicht stellen.

Während die Frage nach den Grenzen bürgerlichen Gehorsams in den *Elements of Law* nur am Rande auftaucht,<sup>16</sup> rückt sie im *Leviathan* in den Mittelpunkt der Freiheitsproblematik. Der individuelle Rechtsvorbehalt wird zur *true Liberty of a Subject*. »Wenn wir nun zu den Einzelheiten der wahren Freiheit eines Untertanen kommen, das heißt, was die Dinge sind, die wir trotz des Befehls des Souveräns verweigern können, ohne unrecht zu tun, so müssen wir in Betracht ziehen, welche Rechte wir bei der Schaffung eines Staates übertragen oder, was dasselbe ist, welche Freiheit wir uns vorbehalten, wenn wir ausnahmslos alle Handlungen des Menschen oder der Versammlung, die wir zu unserem Souverän ernennen, als eigene anerkennen« (*Leviathan XXI 10*). Die Gehorsampflicht des Untertans besteht so lange, wie die Staatsgewalt in der Lage ist, den Zweck des Vertrages – Selbsterhaltung und gesellschaftlichen Frieden – zu erfüllen. Mißbraucht sie ihre Gewalt oder erweist sie sich zum Schutz als unfähig, droht ihr unmittelbarer Legitimitätsverlust. In der konkreten Gefahr für Leib und Leben behält sich der Einzelne die Freiheit vor, im Widerspruch zum Souverän zu handeln und sein Naturrecht aus eigener Kraft zu suchen. »Denn das Recht, das Menschen von Natur aus besitzen, sich selbst zu schützen, wenn niemand anderer dazu in der Lage ist, kann durch keinen Vertrag aufgegeben werden« (*Leviathan XXI 21*).

Diese Freiheitsgewährung wirft zwei grundsätzliche Probleme auf. Was die praktisch politische Bedeutung der Vorbehaltstheorie angeht, muß sich die gewährte Freiheit als illusorisch erweisen.<sup>17</sup> In der Frage um Leben und Tod befindet sich der Einzelne angesichts der Machtfülle des Souveräns in einer aussichtslosen Situation. Zum anderen bricht die Konzeption der *true liberty* in die Logik der Souveränitätslehre ein. Sie führt zu Konflikten zwischen Natur- und Vertragsrecht und errichtet damit eine Konkurrenz zwischen natürlicher und staatlicher Rechtssphäre. Daß Hobbes dieses Eindringen des Naturzustandes in die staatliche Rechtsordnung unbedenklich erscheint,

<sup>16</sup> Cf. *Elements of Law* II, 1, 7; ausführlicher *De Cive* II 8.

<sup>17</sup> Peter Baumanns erkennt hier »die gänzliche Bedeutungslosigkeit eines solchen Rechts« (*Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, in: Ders., *Einführung in die praktische Philosophie*, Stuttgart 1977, 23–40, 107–130, 121).

mag daran liegen, daß diese Konkurrenz nur partikularen Charakter besitzen kann. Der Konfliktfall ist auf die konkrete Lebensbedrohung des Einzelnen beschränkt. »Niemand hat die Freiheit, dem staatlichen Schwert Widerstand zu leisten, um einen anderen Menschen, ob unschuldig oder nicht, zu verteidigen, denn diese Freiheit beraubt den Souverän der Mittel zu unserem Schutz und zerstört deshalb das eigentliche Wesen der Regierung« (*Leviathan* XXI 17). Die Vorstellung einer kollektiven Aufhebung der Gehorsamspflicht liegt Hobbes fern. Ein naturrechtlich begründetes Revolutionsrecht, wie Locke es vorsieht, kann das Volk schon deshalb nicht reklamieren, weil es außerhalb der Repräsentation durch den Souverän keine Einheit als Rechtssubjekt besitzt. Ein generelles Interesse an der Einhaltung der *leges naturales* berechtigt den Einzelnen ebenso wenig zu zivilem Ungehorsam wie die mangelnde Gewährung politischer Mitbestimmung. Auch hier ist allein das individuelle Lebensrecht maßgeblich: Legimitätsverlust droht dem Staat nicht unter Gerechtigkeits- oder Partizipationsgesichtspunkten, sondern bei Verstoß gegen das Telos der Selbsterhaltung. Wie die natürliche orientiert sich die bürgerliche Freiheit ausschließlich am Recht auf Selbsterhaltung.

#### 4. Freiheit in der eigentlichen Bedeutung des Wortes

Im *Leviathan* stellt Hobbes eine Definition ins Zentrum seiner Freiheitstheorie, die in *De Cive* (IX 9) noch marginal vorkommt: Freiheit als *Absence of Opposition*. Sie gilt Hobbes als *liberty in the proper signification of the word* und wird an exklusiver Stelle zusammen mit den Begriffen des Naturrechts und des Naturgesetzes vorgestellt (XIV).<sup>18</sup> Zugleich eröffnet sie in Kapitel XXI die Ausführungen zur *Freiheit der Untertanen*. »Freiheit bedeutet genau genommen das Fehlen von Widerstand, wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe. Dieser Begriff kann ebenso gut auf vernunft- und leblose wie auf vernünftige Geschöpfe angewandt werden. Denn alles, was in der Weise angebonden oder einge-

---

<sup>18</sup> »Unter *Freiheit* versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Abwesenheit äußerer Hindernisse. Diese Hindernisse können einem Menschen oftmals einen Teil seiner Macht wegnehmen, das zu tun, was er möchte, aber sie können ihn nicht daran hindern, die ihm verbliebene Macht so anzuwenden, wie es ihm sein Urteil und seine Vernunft gebieten« (*Leviathan* XIV 2).

geschlossen ist, daß es sich nur innerhalb eines gewissen Raumes bewegen kann, der durch den Widerstand eines äußeren Körpers bestimmt wird, hat, wie wir sagen, keine Bewegungsfreiheit« (*Leviathan* XXI 1). Wenn der Begriff auch bestens geeignet scheint, die theoretische Kohärenz der *Elementa philosophica* zu beweisen und die Prinzipien der Körperphilosophie im Bereich der Staatsphilosophie fortzuschreiben, so bleibt er doch über weite Strecken außerhalb des juristischen *universe of discours*. Ungeachtet ihrer frühen Einführung spielt die Freiheit als Abwesenheit von äußeren Hindernissen in der Naturzustands- und Vertragstheorie keine Rolle. Die natürliche Freiheit, die hier argumentativ einschlägig ist, ist nicht durch das Fehlen äußerer Hindernisse bestimmt, sondern durch die Abwesenheit äußerer Zwangs durch staatliche Gesetze. Sie beinhaltet das im Naturrecht verbürgte Recht jedes Einzelnen, in einem Zustand ohne allgemeine Zwangsgewalt souverän über die Mittel der eigenen Selbsterhaltung zu befinden. Während sich die juristische Freiheitstheorie durchgängig auf die Dichotomie von natürlichem und staatlichem Zustand stützt, bleibt die *liberty in the proper signification of the word* indifferent gegenüber beiden Rechtsebenen. Hobbes verleiht ihr im Ansatz einen anderen kategorialen Status. Umfaßt die Freiheit als Abwesenheit äußerer Hindernisse zugleich Vernunftwesen und *vernunftlose Geschöpfe*, bestimmen die korrespondierenden Begriffe des *Right of Nature* und des *Law of Nature* die normativen Ansprüche rationaler Wesen. Die kategoriale Dissonanz zwischen einem juristischen und bewegungsgesetzlichen Freiheitsbegriff zeigt sich auch in dem Versuch, beide Begriffe als Präfigurationen der *Liberty of the subjects* erkennbar werden zu lassen.<sup>19</sup> Wenn deren Freiheit im Schweigen der Gesetze beruht, so verdankt sie sich der Abwesenheit der Hindernisse, welche die staatlichen Gesetze der Freiheit des Einzelnen entgegenstellen. Den natürlichen Hindernissen der Bewegung entsprechen die *künstlichen Ketten*, die der Souverän seinen Untertanen anlegt. Freilich hat der Zwang seiner Gesetzgebung einen anderen Charakter als derjenige der *external Impediments of motion*. Er bezieht sich ausschließlich auf ratio-

<sup>19</sup> Zur konzeptionellen Problematik der Hobbesschen Freiheitstheorie siehe Frederick S. McNeilly, *The Anatomy of Leviathan*, New York 1968, 168–182; Roland J. Pennock, *Hobbes's Confusing Clarity. The Case of Liberty*, in: Brown K. C. (Ed.), *Hobbes Studies*, Cambridge 1965, 101–116. Dagegen argumentiert Skinner für die Einheit und Kohärenz der Hobbesschen Freiheitstheorie, sie stellt sich ihm *simple and unambiguous* dar (*Liberty* 128).



nale Wesen, die ihm nicht mit naturaler Notwendigkeit unterworfen sind. Die rechtlichen Hindernisse der Freiheit erhalten selbst durch den *terror of punishment* nicht die Unwiderstehlichkeit der äußeren Hindernisse der Bewegung.

Aufgrund der Ambivalenz des Freiheitsbegriffs gelingt es Hobbes nicht, die strikte Unterscheidung zwischen einer naturalen und einer künstlich normativen Sphäre menschlichen Handelns konsequent aufrechtzuerhalten. So kommt es, daß er das Moment notwendiger Beschränkung, wie es für den juristischen Freiheitsbegriff grundlegend ist, mit seinem bewegungsgesetzlichen Freiheitsbegriff wieder aufhebt. Die »Zustimmung eines Untertanen zur souveränen Gewalt« soll demnach »nicht die geringste Einschränkung seiner früheren natürlichen Freiheit« beinhalten (*Leviathan* XXI 14). Mit der vertragstheoretischen Sicht des Verhältnisses von Freiheit und Gesetz ist dies nicht mehr zu vereinbaren.

## 5. Gesetz und Freiheit

Die Rede von der Freiheit im *Schweigen der Gesetze* ließe erwarten, daß sich Freiheit und Gesetz allein durch ihren Gegensatz bestimmen. So jedenfalls ist ihr Verhältnis in den Definitionen von *Recht* und *Gesetz* angelegt. »Die Ausdrücke *lex* und *jus*, das heißt, Gesetz und Recht, werden oft miteinander verwechselt, und doch gibt es kaum zwei Wörter, welche eine mehr entgegengesetzte Bedeutung haben. Denn Recht ist jene Freiheit, welche das Gesetz uns läßt, und Gesetze sind jene Beschränkungen, durch welche wir nach gegenseitigem Übereinkommen die Freiheit eines anderen verkürzen. Gesetz und Recht sind deshalb nicht weniger verschieden als Beschränkung und Freiheit, die einander entgegengesetzt sind« (*Elements* II, 29, 5). Dieser Logik entspricht in *De Cive* der Begriff residueller Freiheit. Die Freiheit des Bürgers besteht im Rest der gesetzlich nicht beschränkten natürlichen Freiheit. Nehmen die Gesetze zu, verringert sich der Umfang individueller Freiheit. Die Entfernung der Gesetze führte zu vollständiger Freiheit (cf. *De Cive* XIII 5; XIV 3). Mit seiner Naturzustandsanalyse belegt Hobbes allerdings den defizienten Charakter der natürlichen Freiheit. Bedenkt man den Stellenwert, den die Freiheitseinschränkung für die Gewährung allgemeiner bürgerlicher Freiheit einnimmt, kann das Verhältnis von Freiheit und Gesetz nicht ausschließlich als *Widerspruch* gedeutet werden. Wie die natürliche

Freiheit selbst, besitzt das beschränkende Gesetz einen ambivalenten Charakter. Es ist in der Beschränkung zugleich Bedingung bürgerlicher Freiheit. In dieser Hinsicht bilden Freiheit und Gesetz einen positiven Bezug. »Aber das Naturrecht, das heißt die natürliche Freiheit des Menschen, kann vom bürgerlichen Gesetz beschnitten und eingeschränkt werden: ja, der Zweck des Erlasses von Gesetzen ist kein anderer als eine solche Einschränkung, ohne die kein Friede möglich ist. Und auf der Welt wurden Gesetze zu nichts anderem eingeführt als um die natürliche Freiheit der Einzelmenschen dergestalt zu begrenzen, damit sie sich nicht gegenseitig schaden, sondern beistehen und sich gegen einen gemeinsamen Feind zusammenschließen« (*Leviathan* XXVI 8).

Das Gesetz als Bedingung allgemeiner Freiheit könnte durchaus als Programm der künftigen Vertragstheorie stehen. Ihm folgen Rousseau und Kant wie selbstverständlich. In diesem Sinne spricht Hobbes im *Leviathan* von Gesetzen als *Hedges*. Sie sollen die Bewegung der Bürger nicht unterbinden, sondern durch Sicherstellung ihrer Verträglichkeit garantieren. »Denn Gesetze, die nur autorisierte Regeln sind, werden nicht dazu verwendet, um das Volk von allen willentlichen Handlungen fernzuhalten, sondern um es zu lenken und so in Bewegung zu halten, daß sie sich durch ihre heftigen Begierden, Voreiligkeiten und Unbesonnenheiten nicht selbst verletzen, so, wie Hecken nicht gepflanzt werden, um die Reisenden anzuhalten, sondern um sie auf dem Weg zu halten. Und deshalb ist ein Gesetz, das nicht nötig ist, nicht gut, da es nicht den wahren Zweck eines Gesetzes erfüllt« (*Leviathan* XXX 21).

Die Auszeichnung der Gesetze als *Rules Authorised* verdeutlicht, daß Hobbes die Gesetze nicht allein als Mittel der Freiheits-sicherung begreift, sondern zugleich als Ausdruck der rechtlichen Autonomie des Individuums. Der gesetzliche Zwang tritt dem Bürger nicht als etwas ihm Fremdes, Heteronomes gegenüber; er gründet vermittels der ursprünglichen Autorisation, die der Einzelne dem Souverän verleiht, in seinem eigenen Willen. Die Gesetze sind damit, um an die *liberty in the proper signification of the word* zu erinnern, keine *äußeren Hindernisse* individueller Freiheit, sondern deren Ausdruck und innere Bedingung. So nennt Hobbes die Gesetze bezeichnenderweise *künstliche Ketten*. In ihnen materialisiert sich die ursprüngliche Rechtsautonomie der Vertragspartner. »Aber wie die Menschen zur Erlangung von Frieden und Selbsterhaltung einen künstlichen Menschen geschaffen haben, genannt Staat, so haben

sie auch künstliche Ketten geschaffen, die man *bürgerliche Gesetze* nennt. Das eine Ende haben sie selbst durch gegenseitige Verträge an die Lippen des Menschen oder der Versammlung, denen sie die souveräne Gewalt übertragen, geheftet, und das andere an ihre eigenen Ohren« (*Leviathan* XXI 5).

Mit der Vorstellung der Verträglichkeit von Freiheit und Ketten verweist Hobbes auf die Grundproblematik des *Contrat social*. Rousseau wird den als Rechtsfiktion ausgelegten Gedanken der Selbstgesetzgebung beim Wort nehmen und zur dominierenden Logik des Gesetzesbegriffs machen. Nur so sieht er sichergestellt, daß die Gesetze tatsächlich zu *registres de nos volontés* werden. Hobbes widersetzt sich einer realistischen Interpretation des im Vertragsakt beheimateten Autonomieprinzips. Die Zustimmung des Einzelnen beschränkt sich auf den Ursprung des Staates, sie wird nicht zu seinem Gesetz. An dem *demokratischen* Ursprung des Staates ändert dies nichts. Der Vertrag bestätigt, wenn auch nur im Ansatz, die architektonische Zuordnung von Freiheit und Herrschaft. »Denn der Akt unserer *Unterwerfung* enthält sowohl unsere *Verpflichtung* als auch unsere *Freiheit*, weshalb sie mit Argumenten begründet werden müssen, die sich von dort ableiten lassen. Man kann nämlich nur durch sein eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei« (*Leviathan* XXI 10).

## 6. Innen und Außen

Wie immer Hobbes das Verhältnis von Gesetz und Freiheit im Verlauf seiner Argumentation auslegt, ob er das Gesetz als Einschränkung, Bedingung oder Ausdruck individueller Freiheit versteht, an seiner äußerlichen Funktion läßt er keinen Zweifel. Man kann dies durchaus als liberalstaatliches Moment des Leviathan verstehen. Hobbes beschränkt den Staat auf die gesetzliche Sicherung der Handlungsfreiheit der Bürger. Das Gesetz dringt weder in das Herz des Bürgers ein, noch gewinnt es dort seine innere Realität. In der Tendenz nimmt Hobbes damit Kants Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Freiheitsgebrauch sowie die darin anlegte Beschränkung der staatlichen Handlungssphäre vorweg. Zu systematischer Bedeutung gelangt die Trennung von *forum internum* und *forum externum* bereits in der Grundlegung der Staatstheorie. Sie liefert das Raster, auf dem die Verbindlichkeitsansprüche der natürlichen

Gesetze unter den Unsicherheitsbedingungen des Naturzustandes erörtert werden. Hobbes zeigt, daß die Naturgesetze unter solchen Bedingungen den Einzelnen lediglich zur Bereitschaft naturrechtskonformen äußeren Verhaltens verpflichten. Erst im Staat ist die strikte Erfüllung der Naturgesetze in Einheit mit dem individuellen Naturrecht möglich.<sup>20</sup> Im bürgerlichen Zustand reduziert sich die Zuständigkeit des Staates auf das *forum externum* der Bürger. Gegenstand staatlicher Gesetzgebung ist alles, was im Verhalten der Bürger äußerlich ist. Ihr Innenbereich entzieht sich äußerer Regelung. »Kein menschliches Gesetz beabsichtigt, das Gewissen eines Mannes zu lenken, sondern nur dessen Handlungen« (*Elements of Law I*, 25, 3).

Wenn Hobbes dem Bürger einen frei verfügbaren Bereich der Innerlichkeit außerhalb des Zugriffs des Staates zuspricht, so steht die Zuständigkeit des Souveräns in Fragen des religiösen Bekenntnisses nicht zur Disposition. Die Einheitsstiftung im Rechtlichen verlangt nach ihrer Fortsetzung im Kultischen. Die *consolidation of the Right Politique, and Ecclesiastique in Christian Sovereigns* (*Leviathan* XLII 77) berechtigt den Souverän auch in Angelegenheiten des offiziellen Kultes, unbedingten Gehorsam zu fordern, einen Gehorsam, über dessen Erfüllung nur Worte und Taten der Bürger Aufschluß geben können. Wie überall im Staat, führt der Souverän lediglich ein *government of mens externall actions*. Der private Kult dagegen ist frei, hier kommt die staatliche Gesetzgebung an ihre Grenze. »Da die Gedanken frei sind, hat ein Privatmann immer die Freiheit, die Taten, die für Wunder ausgegeben werden, in seinem Herzen zu glauben oder nicht zu glauben [...] Gilt es aber, diesen Glauben zu bekennen, so muß sich die private Vernunft der öffentlichen unterwerfen, das heißt dem Statthalter Gottes« (*Leviathan* XXXVII 13).<sup>21</sup> Die Unterscheidung von *fides* und *confessio*, die dem Einzelnen im Staat zwar nicht Bekenntnisfreiheit, wohl aber Gewissensfreiheit garantiert, haben einige Interpreten als Unterhöhnung

<sup>20</sup> Bis dahin genügt *a constant intention to endeavour and be ready to observe them* (*Elements of Law I*, 17, 10; cf. *De Cive* III 27, V 1; *Leviathan* XVII 2).

<sup>21</sup> Es ginge zu weit, Hobbes religiöse Toleranz zu unterstellen. So etwa Franck Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris 1988, 213. Ähnlich Michael Oakeshott, Einleitung zu Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Oxford / New York 1947, VII-LXV, S. L. Dennoch zeigt sich Hobbes' Staat in der Behandlung von Atheisten duldsamer als der Lockes und Rousseaus. Vor einem öffentlichen Bekenntnis können sie ruhig im Staat leben.

der Herrschaft des *Leviathan* gewertet. Ein solcher *Vorbehalt der Innerlichkeit* überschreite bald die Grenzen des Religiösen, erzeuge einen *Widerspruch* im Leviathan-Staat, an dem dieser über kurz oder lang zerbrechen müsse.<sup>22</sup> Diese Sorge scheint so wenig angebracht wie ein allzu großes Vertrauen in die freiheitsschützende Dynamik der Unterscheidung von Innen und Außen. Hobbes verrechnet mit ihr die immanenten Grenzen gesetzlicher Intervention. Diese ergeben sich aus der Sachlogik einer Gesetzgebung, die sich ausschließlich am Zweck der Friedenssicherung ausrichtet. Als solche entspringen die Aktionsgrenzen des Staates keiner juristischen Begrenzung, die sich vom Prinzip individueller Freiheit her rechtfertigte. Wie im Falle der *Freiheit des Marktes* unterliegt die Frage des möglichen Eingriffs in solche außerhalb der normalen Staatstätigkeit liegenden Sphären den Erfordernissen staatlicher Friedenssicherung. Sobald der Souverän eine solche Notwendigkeit sieht, besitzt er das Recht, in den privaten Innenraum seiner Untertanen einzugreifen: Aus Gründen der Prävention stehen dann nicht nur Worte und Taten, sondern auch Absichten zu Disposition (cf. *De Cive* XIII 7). Wenn es die an den Zwecken der Individuen orientierte Staatsräson erfordern sollte, ist der Einzelne seiner inneren Glaubens- und Gedankenfreiheit nicht mehr sicher. Liberalität gibt es auch in diesem Punkt nur unter staatsrechtlichen Normalbedingungen, über die allein die Staatsgewalt entscheidet.

## 7. Vom Bürger zum Untertan

Wenn das staatliche Gesetz seiner eigentlichen Bestimmung nach ausschließlich die äußere Freiheit des Individuums regeln und garantieren soll, wenn es eine künstliche Harmonie der Handlungen ohne positive Handlungsbestimmungen verbürgt, dann muß es in einem völlig äußerlichen Verhältnis zur Existenz des Bürgers bleiben. Von den liberalstaatlichen Vorgaben her ist das Gesetz weder darauf angelegt, eine wesenhafte Umwandlung der Natur des Menschen zu

<sup>22</sup> Bernard Willms, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München / Zürich 1987, 212. Carl Schmitt sieht in der von Hobbes begonnenen Konstituierung eines nicht tangiblen Innenbereichs und dessen kontinuierlicher Ausweitung die geheime Entwicklungslogik der Aufklärung am Werk, die letzten Endes zur Korruption des Staates führen müsse (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Löwenich 1982, 84 ff.).

bewirken, noch enthält es eine solche Umwandlung als Voraussetzung: seine Aufgabe ist die Konsolidierung der Rechtsgemeinschaft der Menschen, ohne diese in eine substantielle Lebensgemeinschaft übergehen zu lassen. Im Hobbesschen Staat muß der Souverän das auf Partikularität und Eigennutz beharrende Individuum nicht in den gemeinwohlorientierten Republikaner verwandeln. Um zum Gelingen der Herrschaft des Leviathan beizutragen, brauchen die Einzelnen kein *allgemeines Leben*<sup>23</sup> zu führen. Selbst wenn Hobbes an der traditionellen These *salus populi suprema lex* (cf. *De Cive* XIII 2) festhält und den Souverän auf das Gemeinwohl verpflichtet, knüpft er daran kein Konzept materialer Gerechtigkeit. Was das Gemeinwohl verlangt, ist die Garantie der rechtlichen Bedingungen für den *persuit of happiness*, dessen Bestimmung dem Belieben des Einzelnen überlassen bleibt. Als eine *Gemeinschaft in guten Handlungen*<sup>24</sup> können sich die unter der Herrschaft des Leviathan vereinten Bürger kaum verstehen. Sie haben den Staat nicht um ihres gemeinsamen Glücks willen, sondern lediglich zur Sicherung ihres Naturrechts ins Leben gerufen. Der Staat sorgt für die gesetzliche Einhegung der Konkurrenz privater Interessen, ohne diese selbst im Sinne eines republikanischen Gemeinwohls modifizieren zu wollen. Das Private als solches steht bei Hobbes nicht unter dem republikanischen Vorbehalt des vorläufigen Partikularen. Nicht eine neue bürgerliche Moralität, die sich von selbst dem Allgemeinen unterordnet, sondern die unbedingte Unterwerfung unter den Staat zeichnet die politische Tugend des Untertans aus. Sein Telos ist jedenfalls ohne innere Anhänglichkeit an die Sache des Staates zu realisieren. Im Notfall muß der Hobbessche Staat – im Sinne Kants provozierender Formel – auch in einem *Volk von Teufeln* (VIII 366) zu errichten sein.

Hobbes ist überzeugt, daß sich die bescheidenen Ziele des Staates nur mit der Herrschaft eines absoluten, vom politischen Willen seiner Bürger völlig unabhängigen Souveräns verwirklichen lassen. Rousseau mißtraut nicht nur dem Hobbesschen Leviathan, sondern auch dessen Bürgern. Sie waren für ihn von den Herstellern zur bloßen Materie des Staates verkümmert. Den Titel *citoyen* verdienen sie nicht. Diesen Titel hat ihnen Hobbes in seinen englischen Schriften bereits genommen.<sup>25</sup> Indem er den *civis* zum *subject* werden läßt,

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §258.

<sup>24</sup> Aristoteles, *Politik* III 9, 1281 a 1.

<sup>25</sup> Schon in der englischen Version des *De Cive* taucht er als Titel nicht mehr auf, und im

beschreibt er den paradoxen Begründungsgang seiner Freiheitstheorie. Der Souverän bedarf der rechtlichen Autonomie der Individuen in der vertraglichen Geburtsstunde des Staates; mit dem Faktum seiner Herrschaft reduzieren sich die Freiheiten der Individuen auf die der Untertanen. Der Begriff der politischen Freiheit und der des Bürgers sind für die Begründung innerhalb der staatlichen Herrschaftsordnung entbehrlich geworden. Für Rousseau ist Hobbes in seinem Anspruch auf eine Neubegründung der *scientia civilis* gescheitert. *Das Staatsrecht muß erst noch geschaffen werden* (Emile IV 836). Rousseau verschreibt sich schon im Titel dem Paradigma des *Contrat social*. Daß der Bürgerbegriff mit den Mitteln des Vertrages nicht problemlos zu retten ist, machen seine *Prinzipien des Staatsrechts* schnell deutlich.

---

englischen *Leviathan* findet sich der Begriff *citizen* nur noch an drei Stellen (XIII 10; XXI 7; XXXIX 2); ansonsten ist er schlichtweg durch den Begriff *subject* ersetzt. Die Pflichtenlehre des Bürgers wird so kurzerhand zu einer Theorie von den Pflichten des Untertanen. Die Preisgabe des Bürgerbegriffs ist auch Hobbes' frühen Lesern nicht verborgen geblieben. So bemerkt der Autor des Artikels *Citoyen* in der französischen Enzyklopädie: »Hobbes macht keinerlei Unterschied zwischen Untertan und Bürger«.

# Kapitel II: Rousseau

## 1. Der vertragstheoretische Anfang

Es gehört zu den Paradoxien von Rousseaus politischer Philosophie, daß er seine Reform der Vertragstheorie im *Contrat social* ohne die traditionelle Grundlegung beginnt. Das Modell des Naturzustandes wird als Auftakt zur eigenen Problemstellung nur flüchtig gestreift. Die Skizze, in der die Gründe für den Vertragsschluß genannt werden, greift Platons Idee auf, daß die Menschen die Hindernisse der äußeren Natur nur in Gemeinschaft arbeitsteilig bewältigen können (cf. III 360).<sup>1</sup> Nicht die konfliktreiche Existenz der Einzelnen im vorstaatlichen Zustand erzwingt den Vertrag; es sind vitale Notwendigkeiten der Gattung, die die isolierten Einzelnen zu gemeinsamer Lebensbewältigung nötigen. Nach diesem vertragstheoretisch unkonventionellen Beginn, der die Geschichte der Vergesellschaftung aus dem *Discours sur l'inégalité* vage anklingen läßt, zeigt sich Rousseau zunehmend bereit, der traditionellen Bedeutung des Naturzustands zu folgen. Der Naturzustand erscheint als rechtlicher Notstand, der durch allgemeine Rechtsunsicherheit gekennzeichnet ist und den elementaren Lebensinteressen des Einzelnen entgegenläuft.

Diese Annäherung an die Hobbessche Variante eines ursprünglichen Konflikts ist vor dem Hintergrund der Rousseauschen Kritik im *Discours sur l'inégalité* alles andere als selbstverständlich. Die Zeichen für diese Kehrtwendung setzt Rousseau in der Erstfassung des *Contrat social*. Dort thematisiert er die vorstaatliche Rechtsgemeinschaft der Menschheit unter genuin rechtsphilosophischen Gesichtspunkten und übernimmt die Hobbesschen Argumente. Die Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, ergibt sich aus der völligen Unsicherheit natürlicher Interessen und der Kontraproduktivität naturrechtskonformen Handelns. Im Diskurs des *unabhängigen Mannes* (III 285) tauchen denn auch die Stichwörter aus dem kontraktualistischen Vokabular auf: *Einzelinteresse*, *Sorge um die*

<sup>1</sup> Platon, *Politeia* 369 b-c.



*eigene Selbsterhaltung* und individueller *Vorteil* erweisen sich angesichts des Mangels staatlicher Garantien als stets gefährdet (cf. III 284 f.). Deshalb erhält die Staatsgründung zunächst einen instrumentellen Charakter. Der Staat soll die von Natur aus konkurrierenden Rechte der Einzelnen harmonisieren. Er dient lediglich den Interessen des *bourgeois*.

Rousseau integriert die rechtsphilosophischen Reflexionen zum Naturzustand in die Geschichtsschreibung der bürgerlichen Gesellschaft, wie er sie zuvor im *II. Discours* vorstellt. Dort nimmt er die Idee des vorgesellschaftlichen, sprach- und vernunftlosen *Naturmenschen* zum Bezugspunkt für eine umfassende Kritik des kontraktualistischen Naturzustandsbegriffs. Daß diese Kritik den Begründungsabsichten der Tradition nicht gerecht wird, macht der Argumentationsverlauf des *II. Discours* selbst deutlich. Bei der Kennzeichnung des *homme naturel* formuliert Rousseau einen ersten Freiheitsbegriff, der seiner genetischen Fragestellung verpflichtet ist. Die Eigenschaft, *ein frei Handelnder zu sein*, bildet die spezifische Differenz von Mensch und Tier. Mit ihrem Erwerb, ermöglicht durch die *perfectibilité*, überwindet das Gattungswesen Mensch seine Natur- und Triebbedingtheit und eröffnet die im eigentlichen Sinne menschliche Geschichte.<sup>2</sup> Rousseau erkennt in dieser Freiheit einen Beweis der *spiritualité de l'ame* (III 142). Diese Anklänge des Cartesianischen Dualismus können aber nicht darüber hinweg täuschen, daß Rousseau nicht metaphysisch, sondern biologisch argumentiert.<sup>3</sup> Die Freiheit des *homme naturel* ist eine Art der Mängelkompensation. Sie verschafft einen Anpassungsvorteil gegenüber Tieren, hat bloß dienende Funktion für den *Trieb* zur Selbsterhaltung. Die Verbindung zu einem Begriff rechtlicher Subjektivität des Individuums läßt sich aus diesem Freiheitsbegriff nicht gewinnen. Zur Bestimmung der normativ relevanten *qualité d'hommes* bedarf es einer Ergänzung (III 184).

Rousseau liefert sie im *Discours* bei der rechtsphilosophischen

<sup>2</sup> »Es ist daher nicht so sehr der Verstand, der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren ausmacht, als vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein (qualité d'agent libre). Die Natur befiehlt jedem Lebewesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet den gleichen Eindruck, aber er erkennt sich frei, nachzugeben oder zu widerstehen, und vor allem im Bewußtsein seiner Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele« (*II. Discours* III 141 f.).

<sup>3</sup> Cf. Heinrich Meiers Kommentar zu Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Ed. Heinrich Meier, Paderborn u. a. 1984, 99.

Kritik des neuzeitlichen Naturrechts. Erst hier erhält die Freiheit einen rechtlichen Inhalt, sie wird zum Naturrecht des Menschen schlechthin. Rousseaus Naturrecht verrät den Ursprung in Lockes politischer Philosophie. »Da das Eigentumsrecht nur auf Konvention und menschlicher Einrichtung beruht, kann jeder Mensch über das, was er besitzt, nach seinem Belieben verfügen; dasselbe gilt jedoch nicht für die essentiellen Gaben der Natur, wie das Leben und die Freiheit, die zu genießen einem jeden gestattet ist und bei denen es zumindest zweifelhaft ist, ob man das Recht hat, sich ihrer zu entäußern. Beraubt man sich des einen, so erniedrigt man sein Sein; beraubt man sich des anderen, so vernichtet man es, soweit dies bei einem steht; und da kein zeitliches Gut für die Freiheit oder das Leben entschädigen kann, würde man die Natur und die Vernunft zugleich beleidigen, wenn man auf sie verzichtete, um welchen Preis es auch sei« (III 184). Die Anleihen bei Locke sind alles andere als unproblematisch. So überspielt Rousseau den Übergang von der entwicklungsgeschichtlichen zur normativen Fragestellung mit der unverdächtigen Formel, die Tatsachen anhand des Rechts zu untersuchen (cf. III 182). Der Zusammenhang zwischen genetischer Naturrechtskritik, in die auch Locke als *Moderner* gerät, und den Anleihen bei Lockes geschichtsinvariantem Rechtsbegriff bleibt im Dunkeln. Um die schlichte Berufung auf die Natur hat sich Rousseau mit der geschichtsphilosophischen Relativierung gebracht.

## 2. Naturzustand und Naturrecht

Rousseaus *Principes du droit politique* ruhen auf einem bescheidenen privatrechtlichen Fundament. Während die Tradition ihre naturrechtlichen Vorstellungen systematisch entfaltet, definiert Rousseau seinen Naturrechtsbegriff in der Kritik alternativer Herrschaftsbegründungen. Ebenso wie die natürliche Freiheit verliert die Selbsterhaltung im Verlauf des *II. Discours* ihre naturale Bestimmung: aus dem *premier soin* des vorgesellschaftlichen Einzelgängers wird das *droit naturel* des Menschen als Rechtssubjekt. Im Sinne Lockes gehören Selbsterhaltung und Freiheit zu den *Dons essentiels*, die der Einzelne in seiner Eigenschaft als Mensch von der Natur erhält (III 184). Sie sind vertraglich nicht verfügbar. Auch im *Contrat social* liefert die *qualité d'homme* die Kurzformel für eine normative Anthropologie in staatsrechtlicher Absicht. Die *Natur des Menschen* (III 356) hat

Verpflichtungscharakter. Mit ihr verbindet sich die Idee ursprünglicher Rechte und Pflichten des Menschen, eine Idee, die Rousseau ohne Lockes theologische Grundlegung vorträgt. Schon im *II. Discours* versucht Rousseau, das von Locke vorgegebene Verhältnis zwischen Selbsterhaltung und Freiheit umzukehren. Der staatliche Gehorsamsanspruch, so die Quintessenz von Rousseaus Vertragsrechtskritik, läßt sich auf der Basis des Selbsterhaltungsrechts nicht abschließend begründen. Das Telos der Selbsterhaltung wird durch das individuelle Freiheitsrecht relativiert: die Freiheit ist das *edelste Vermögen des Menschen* (III 183). Ihr vertraglicher Verzicht degradierte die Natur des Menschen, führte zum *Schlimmsten*, was dem Einzelnen im Verhältnis zu anderen widerfahren könnte, nämlich »sich dem Belieben eines anderen ausgeliefert zu sehen« (III 181). Damit legt Rousseau zwei Definitionskriterien für die Freiheitsposition des Einzelnen fest: ein negatives, die Unabhängigkeit vom Willen eines anderen, und ein positives, die autonome Bestimmung des eigenen Willens.

Den Primat der Freiheit stellt Rousseau im *Contrat social* noch einmal in Frage, indem er die Freiheit von der Selbsterhaltungspflicht her begründet. Es ist die Pflicht zur Selbsterhaltung, die die rechtlichen Bedingungen des Vertrages definiert. *Force* und *liberté* müssen als Werkzeuge der Selbsterhaltung erhalten bleiben (III 360; cf. 376, 419 f.). Eine solche Bestimmung widerspricht allerdings der vorherrschenden Logik des Rousseauschen Vertragsbegriffs, mit der die Dominanz der Selbsterhaltung gebrochen wird. Das Interesse an Lebenssicherung und öffentlicher Ordnung entspringt den Bedürfnissen einer Untertanenphilosophie<sup>4</sup>. Mit bloßer Selbsterhaltung ist das vertragstheoretische Begründungsprogramm unzureichend. Freiheit als Unabhängigkeit vom Willen anderer wird zur obersten Legitimationsbedingung der Vertragsordnung. In der Vertragsgesellschaft muß der Einzelne seine ursprüngliche Freiheitsposition behaupten können: er muß *so frei bleiben wie zuvor* (III 360). Mit diesen naturrechtlichen Vorgaben erhält der Vertrag einen neuen Inhalt. Er soll nicht mehr über die *mutuall Relation between Protection and Obe-*

<sup>4</sup> »Die Untertanen rühmen die öffentliche Ruhe, die Bürger (Citoyens) die Freiheit des Einzelnen; der eine zieht die Sicherheit des Besitzes vor, der andere die der Personen« (CS III 419). Der *II. Discours* urteilt in der Kritik der Hobbes, Grotius und Pufendorf zumindest ebenso entschieden: *gemeinsame Sicherheit* (III 180) und *Frieden und Ruhe* (III 181) fungieren hier als inferiore Zwecke der Staatsgründung. Sicherung der Freiheit lautet die *Grundmaxime des gesamten Staatsrechts* (III 184).

dience (*Leviathan*, Conclusion 16) aufklären, sondern den *Einklang von Gehorsam und Freiheit* (III 427) garantieren.

### 3. Freiheit und Gesetz

Wie Hobbes bemüht Rousseau die Unterscheidung von natürlichem und bürgerlichem Zustand als analytisches Raster des Freiheitsbegriffs. Der Übergang in den Staat erscheint zugleich als Sicherung und Aufhebung der natürlichen Freiheit. Die Forderung des *problême fondamental*, daß die Einzelnen so *frei bleiben wie zuvor* (III 360), läßt das Verhältnis von Naturzustand und Staat zunächst als Kontinuum erscheinen. Der Staat ist verpflichtet, die natürliche Unabhängigkeit des Einzelnen mit den Mitteln gesetzlicher Beschränkung zu sichern. Daß sich die bürgerliche Freiheit als solche durch das Moment der Beschränkung bestimmt, ergibt sich aus dem defizitären Status der natürlichen Freiheit. Rousseaus knappe Äußerungen zu den Handlungsbedingungen im Naturzustand verraten Hobbes' deutliche Handschrift. So verfügt jeder Einzelne aufgrund seiner natürlichen Freiheit über ein »unbegrenztes Recht auf alles, was ihn reizt und was er erreichen kann« (III 364), also ein »Recht auf alles, was er braucht« (III 365). Wie im *Leviathan* tritt mit diesem Recht die Idee einer naturrechtlichen Normierung des vorstaatlichen *commercium* in den Hintergrund. Von einer Konterkarierung des Naturrechts durch die *laws of nature* ist bei Rousseau keine Rede. Bindet Locke Unabhängigkeit und Unterworfenheit unter das Naturgesetz im Begriff der *Natural Liberty of Man*<sup>5</sup> zusammen, führt Rousseau Hobbes' moraltheoretische Entlastung des vorstaatlichen Handlungszusammenhangs fort. Die natürliche Freiheit kennt »keine anderen Grenzen als die Kräfte des Individuums« (III 365). Daß der Zustand der natürlichen Freiheit kein harmonisches Beisammensein erlaubt, steht für den Rechtsphilosophen Rousseau fest: Da die *unvermeidlichen Kämpfe* niemanden seiner Freiheit sicher sein lassen, gilt ihm die natürliche Existenz als *unsichere und prekäre Seinsweise*

<sup>5</sup> »Die natürliche Freiheit des Menschen liegt darin, von jeder höheren Gewalt auf Erden frei zu sein, nicht dem Willen oder gesetzgebenden Gewalt eines Menschen unterworfen zu sein, sondern lediglich das Gesetz der Natur zu seinem Rechtsgrundsatz zu erheben [...] Und somit bedeutet natürliche Freiheit auch, keiner anderen Einschränkung als der des natürlichen Gesetzes unterworfen zu sein« (*Second Treatise* § 22).

(III 375). Freiheit im bürgerlichen Zustand muß über das Moment der Beschränkung definiert werden. Hier genießt der Einzelne eine »bürgerliche Freiheit, die durch den allgemeinen Willen begrenzt ist« (III 365). Um den Mangelcharakter der natürlichen Freiheit herauszustellen, bezeichnet Rousseau sie als *natürliche Unabhängigkeit*. Der Begriff *liberté* bleibt der bürgerlichen Freiheit vorbehalten (III 375). Freiheit läßt sich nur unter den Gesetzen des allgemeinen Willens realisieren. Allein die Republik kann die zur Natur des Menschen gehörende Unabhängigkeit vom Willen anderer auf Dauer sichern. Die *vollkommene Unabhängigkeit* ist demgegenüber eine *Freiheit ohne Regel* (III 283). In den *Lettres de la Montagne* nutzt Rousseau die Montesquieusche Unterscheidung<sup>6</sup> zwischen Unabhängigkeit und Freiheit für sein vertragstheoretisches Begründungsschema. »Man verwechselt gerne Unabhängigkeit und Freiheit. Diese beiden Dinge sind so verschieden, daß sie einander sogar ausschließen. Wenn jeder tut, was ihm gefällt, tut er häufig etwas, was anderen mißfällt, und das kann man keinen freien Zustand nennen. Die Freiheit besteht weniger darin, seinem Willen zu folgen als vielmehr darin, dem eines anderen nicht unterworfen zu sein. Sie besteht außerdem darin, den Willen des anderen nicht dem unsrigen zu unterwerfen. Jeder, der Herr ist, kann nicht frei sein, und herrschen heißt gehorchen. [...] Ich kenne keinen wahrhaft freien Willen als den, welchem niemand das Recht hat, zu widerstehen. In der gemeinsamen Freiheit (*liberté commune*) hat keiner das Recht, das zu tun, was die Freiheit eines anderen ihm verbietet, und die wahre Freiheit zerstört niemals sich selbst. Die Freiheit ohne Gerechtigkeit ist also ein echter Widerspruch, denn wie man es auch wendet, die Ausführung eines ordnungslosen Willens behindert alles« (III 841 f.).

Der Übergang zur Kantischen Rechtslehre scheint unmittelbar greifbar, wenn Rousseau den konstitutiven Zusammenhang zwischen Freiheit und Gesetz herausstellt. »Es gibt also weder Freiheit ohne Gesetze noch gibt es sie dort, wo jemand über den Gesetzen steht: Selbst im Naturstand ist der Mensch nur frei dank des natürlichen Gesetzes, das allen befiehlt. Ein freies Volk gehorcht, aber es dient nicht, es hat Oberhäupter, aber keine Herren, es gehorcht den Gesetzen, aber es gehorcht nur den Gesetzen, und durch die Gewalt der Gesetze gehorcht es nicht den Menschen [...] Mit einem Wort: Die Freiheit folgt stets dem Schicksal der Gesetze, sie herrscht oder

<sup>6</sup> Montesquieu, *Esprit des lois* XXVI 15, 20.

geht unter mit ihnen; ich wüßte nichts Gewisseres zu sagen« (III 842). Schon fast im Sprachgebrauch der Kantischen Rechtslehre formulieren die *Fragments politiques* die Idee der Selbstgesetzgebung. »Man ist frei, obwohl man den Gesetzen unterworfen ist, und nicht frei, wenn man einem Menschen gehorcht, denn in diesem Fall gehorche ich dem Willen eines anderen. Gehorche ich aber dem Gesetz, so gehorche ich nur dem öffentlichen Willen, der ebenso mein Wille wie der jedes anderen ist« (III 492). Indem Rousseau die Beziehung zwischen Freiheit und Gesetz grundsätzlich als positives Verhältnis faßt, distanziert er sich von dem Bemühen Hobbes', beide aus einem ursprünglichen Gegensatz zu verstehen und die Freiheit des Bürgers jenseits der staatlichen Gesetze zu verorten. Rousseau stellt das ins Zentrum des Gesetzesbegriffs, was Hobbes mit den *artificiell chains* (*Leviathan* XXI 5) nur am Rande andeutet, die Auffassung, daß die staatlichen Ketten ihrer Idee nach nicht Hindernisse, sondern Bedingungen der Freiheit sind: sie sind unmittelbarer Ausdruck der Autonomie des Menschen als Bürger – *Verzeichnisse unseres Willens* (*régistres de nos volontés*) (III 379).<sup>7</sup>

Rousseau geht damit über Lockes Vorstellungen hinaus. Gewiß stellt Locke Freiheit und Gesetz ausdrücklich in einen positiven Zusammenhang: Freiheit als Unabhängigkeit vom Willen anderer ist ohne ihre gesetzliche Beschränkung unmöglich, so daß diese selbst zur positiven Bedingung der Freiheit wird. »Denn in seinem eigentlichen Sinn bedeutet das *Gesetz* nicht so sehr die Beschränkung, sondern vielmehr die *Leitung eines frei und einsichtig Handelnden* in seinem eigenen Interesse, und seine Vorschriften reichen nicht weiter, als es dem allgemeinen Wohl derer dient, die unter diesem Gesetz stehen [...] Auch wenn es noch so oft mißverstanden werden mag, es ist nicht das *Ziel des Gesetzes*, die *Freiheit* abzuschaffen oder einzuschränken, sondern *sie zu erhalten und zu erweitern*. Denn bei

<sup>7</sup> Freilich gilt dies ausschließlich für die Gesetze der idealen Republik. Nur hier ist die gesuchte Einheit von Freiheit und Zwang gegeben (III 351). Daß die Ketten in der Geschichte nicht Ausdruck der politischen Autonomie des Individuums sind, zeigt Rousseau schon im *I. Discours*: Wissenschaft, Literatur und Künste legen Blumengirlanden über die Stahlketten des Staates, wohingegen die *ursprüngliche Freiheit* auf der Strecke bleibt (III 7). Ebenso verfehlt der Vertrag zwischen Armen und Reichen im *II. Discours* seinen eigentlichen Zweck. »Alle liefen auf ihre Ketten zu, im Glauben, ihre Freiheit zu sichern« (III 177). Der Blick vom Ideal auf das Leben beschert keine versöhnlichen Ausichten: »Gut unterrichtet über meine Pflichten und mein Glück, schließe ich die Bücher, verlasse den Klassenraum und blicke um mich, da sehe ich unglückliche Völker unter eisernem Joch seufzen« (*L'état de guerre* III 609).

sämtlichen Geschöpfen, die zu einer Gesetzgebung fähig sind, gilt der Grundsatz: *Wo es kein Gesetz gibt, da gibt es auch keine Freiheit*« (*Second Treatise* §57). Letztendlich bleibt das Gesetz eine äußere Bedingung der Freiheit. Nicht zufällig nähert sich Locke zuweilen der Hobbesschen Idee von der Freiheit im Schweigen der Gesetze: *Freedom of Men under Government* beruht bei ihm vornehmlich in der »Freiheit, mich in allen Angelegenheiten nach meinem Willen zu richten, wo die Regel nichts vorschreibt« (*Second Treatise* §22). Für Rousseau ist die Selbstgesetzgebung des Bürgers um so unverzichtbarer, als er darin die moralische Freiheit des Einzelnen, ja überhaupt dessen Menschsein verbürgt sieht. Diese Zuspitzung der im Vertrag angelegten Selbstgesetzgebung führt zugleich zur Preisgabe der vertragstheoretischen Grundidee. In einer paradoxen, an der antiken Polistheorie orientierten Wendung wird zur Folge des Vertrages, was zugleich seine ureigenste Bedingung war: die rechtliche und moralische Subjektivität des Einzelnen. Weit davon entfernt, die private Autonomie des Menschen als Bedingung der politischen Autonomie des Bürgers zu verstehen, macht er diese zur Bedingung von jener. Die innere Disparatheit, die hier sichtbar wird, ist keineswegs eine periphere Problematik, sie charakterisiert die Prinzipienlehre des Rechts über alle Entwicklungsstufen. Sie führt dazu, daß der Vertragsbegriff zugleich als Herzstück und Fremdkörper<sup>8</sup> des *Contrat social* erscheint.

#### 4. Ambivalenz der Vertragstheorie

Im Begründungsprogramm des *Contrat social* nimmt der Vertrag die zentrale Stellung ein. Die Eingangsfrage nach der Einheit von Freiheit und Ketten läßt sich nur mit kontraktualistischen Mitteln beantworten. Weder die Garantie individueller Selbsterhaltung noch die Sicherung der auf Positivierung drängenden *Laws of Nature*, sondern nur vertraglich begründete Verpflichtungen können dem Staat Rechtmäßigkeit verleihen. Mit dieser Auskunft erklärt Rousseau alle naturrechtlichen Begrenzungen für unzureichend. Die *Grenzen der souveränen Gewalt*<sup>9</sup> können nicht extern, mit Hinweis auf vorstaat-

<sup>8</sup> In diesem Sinne Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, Darmstadt 1994, 101 ff.

<sup>9</sup> Das Kapitel *Des bornes du pouvoir souverain* (CS II 4) besitzt eher paradoxen Cha-

liches Recht gezogen werden; sie ergeben sich aus der inneren Handlungslogik der Gesetzgebung. Die Vorstellung subjektiv öffentlicher Rechte als Abwehr gegen den Staat ist Rousseau fremd. Auf dem ursprünglichen Akt der Vereinigung und seiner Verzeitlichung in der Herrschaft des Gemeinwillens ruht die gesamte Begründungslast der *Principes du droit politique*. Im *Contrat social* gründen alle Prinzipien politischer Gerechtigkeit ausschließlich in der Idee der Vereinigung autonomer Rechtssubjekte. »Kann die Verbindlichkeit unter Menschen eine sicherere Grundlage haben als den freien Willen dessen, der sich verpflichtet? Man kann über jedes andere Prinzip streiten, über dieses kann man nicht streiten« (*Montagne* III 806 f.). Eine andere Frage ist, ob die Vertragsfigur über diese Begründungsaufgaben hinaus die Theorie der Republik tragen kann. Schließlich soll der Vertrag nicht allein das Prinzip der Freiheitseinschränkungen liefern, sondern auch die Umwandlung des Einzelnen in den republikanischen *citoyen* leisten. Diese Spannung von kontraktualistischer und republikanischer Aufgabenstellung bezeichnet bereits den Kern des Vertragsaktes, die *aliénation totale* (III 360). Ihr rechtstheoretischer Sinn ist eindeutig. Indem sie die Hobbesche Vertragsformel zuspitzt,<sup>10</sup> verlangt sie den Verzicht der Vertragskontrahenten auf die private Durchsetzung ihrer natürlichen Rechtsansprüche, um diese gänzlich der Distribution des Gemeinwillens zu überantworten. Mit dem Verzicht wird die Transformation der natürlich willkürlichen in die bürgerlich gesetzliche Freiheit besiegelt. Unter vertragsrechtlichen Gesichtspunkten ist die juridische Umwandlung des *Menschen* in den *Bürger* abgeschlossen. Und Kant ist der Überzeu-

---

rakter. Es bekräftigt die Unmöglichkeit einer externen Begrenzung des Gemeinwillens (CS I 7) gerade dort, wo es die Vertragsordnung unter der strikten Trennung vorstaatlicher und staatlicher Rechtsebene thematisiert. Rousseaus nachdrücklicher Verweis auf das *Naturrecht*, das die Individuen aufgrund ihrer *qualité d'homme* besitzen, führt so wenig zu *Grenzen der souveränen Gewalt* wie die flüchtige, an Locke erinnernde Idee eines partiellen Rechtsverzichts. Die Omnipotenz des Gemeinwillens wird angesichts dieser vorstaatlichen Rechtsmaterie bestätigt.

<sup>10</sup> Anders als bei Hobbes besitzt der Einzelne keinerlei Möglichkeit, sich mit Rücksicht auf sein Naturrecht den Ansprüchen des Staates zu entziehen. Die *aliénation totale* vereitelt jegliche Privatgerechtigkeit und verschafft dem Gemeinwillen ein uneingeschränktes Definitionsrecht. Für ein Residuum naturzuständlicher Rechte bietet die Republik keinen Platz. Der menschenrechtliche Anspruch auf Freiheit läßt sich nicht gegen die Rechte des Staates wenden: er ist gemäß der Idealstaatstheorie durch Integration in die Gesetzgebung zu gewährleisten.



gung, daß die Idee des Rechtsverzichts, die er in der selben Schärfe formuliert, damit ihre rechtstheoretische Aufgabe erfüllt hat (cf. VI 316).

Rousseau versteht die *aliénation totale* als existentiellen Akt, der auf die Natur der Vertragspartner durchgreift. Mit ihr wird der Einzelne als *être absolu* in den republikzentrierten *citoyen* verwandelt, der außerhalb des staatlichen *moi commun* unvollständig bleibt. Eine solche Wendung war vom Anfang des *Contrat social* her kaum zu erwarten: wie selbstverständlich bedient sich Rousseau zunächst der kontraktualistischen Vorstellung, daß die Rechte und Interessen der Individuen die fraglose Grundlage zur Begründung staatlicher Herrschaft abgeben. Dabei bemüht Rousseau vorübergehend die Perspektive des aufgeklärten Nutzens der Vertragspartner. Durch ein prozedurales Arrangement sollen die Interessen und Neigungen der Einzelnen harmonisiert, keineswegs aber umgewandelt werden. Die Errichtung des *ordre civil* zielt darauf, die Nutzenerwartungen der Vertragspartner mit den Forderungen der *Gerechtigkeit* abzugleichen. Damit kann sich der Staat auf die Rolle als Assekuranzanstalt individueller Interessen und Rechte bescheiden. Auf den Gemein Sinn des Einzelnen braucht er weder bei seiner Gründung noch im weiteren Verlauf seiner Herrschaft zählen. Wo die Staatsgründung als Herstellung einer *Übereinstimmung von Gerechtigkeit und Interesse* (III 351) erscheint, ist das Verlassen des Naturzustandes keine *sehr bemerkenswerte Veränderung* (III 364), sondern ein *vorteilhafter Tausch* (III 375): die Unsicherheiten des vorstaatlichen Zustands machen den Garantien des bürgerlichen Zustands Platz. Mit ihrem neuen Status verbessern die Menschen ihre Befindlichkeiten, ohne daß ihre Natur auch nur die geringste Veränderung erfahren hätte. Diese Selbstbescheidung entspricht Rousseaus anfänglicher Versicherung, die »Menschen so zu nehmen, wie sie sind, und die Gesetze so, wie sie sein können« (III 351). Daß die Vermutung eines Widerspruchs von *homme* und *citoyen* noch in weiter Ferne liegt, beweist die unbedenkliche Berufung auf die *Natur des Menschen*. Auf diese Natur bezieht er sich, um der Legitimität der Herrschaft des Gemeinwillens im natürlichen Interesse des Einzelnen eine natürliche Basis zu geben. »Warum hat der Gemeinwille immer recht, und warum wollen alle das Glück eines jeden, wenn nicht deshalb, weil es keinen gibt, der sich dieses Wort *jeder* nicht zu eigen macht und der nicht an sich selbst denkt, wenn er für alle stimmt? Das beweist: Gleichheit und der von ihr erzeugte Begriff der Gerechtigkeit rühren

von dem Vorzug her, den jeder sich selbst gibt und folglich von der Natur des Menschen« (III 373).

Es braucht kaum betont werden, daß es Rousseau bei dieser naturalen Begründung des Gemeinwillens aus dem Selbstinteresse des Individuums so wenig beläßt wie bei der selbstläufigen Vermittlung von allgemeinem und besonderem Willen, die in dieser Begründung anklingt.<sup>11</sup> Damit kann er in Konsequenz allerdings nicht mit dem zustandsresistenten *homo juridicus* der Tradition auskommen, den der *Contrat social* anfangs noch bemüht. Rousseau stellt sich dem Problem der Vermittlung von allgemeinem und individuellem Willen. Er bietet im *Contrat social* zwei unterschiedliche Lösungen an: eine vernunftrechtliche und republikanische Interpretation des Gemeinwillens. Beide gehen von der Voraussetzung aus, daß die Übereinstimmung des besonderen Willens mit der *volonté générale* nicht naturbedingt ist. Was der vernünftige Wille aller will, sind die Bedingungen, unter denen die von Natur aus konkurrierenden Freiheiten miteinander harmonisiert werden können, ohne dabei gegen die rechtliche Autonomie des Individuums zu verstoßen. *Homme* und *citoyen* bilden keinen existentiellen Widerspruch, sondern ein Nebeneinander zweier Perspektiven im Inneren des Bürgers. So hat der Einzelne als Mensch einen besonderen Willen, der sich von seinem allgemeinen Willen als Bürger unterscheiden kann (cf. III 362). Bei der Gesetzgebung ist der Einzelne allerdings gehalten, die Perspektive des Bürgers zu übernehmen: unter Vernachlässigung seiner partikularen Interessen soll er *als Bürger (comme citoyen)* stimmen (cf. III 438, *EP* III 286; *Pologne* III 980).

Ohne Zweifel sollte Kant derartige Äußerungen in seine Rechtslehre übernehmen. Sie stellen den Gemeinwillen als vernünftigen Willen dar, dem der Einzelne in seiner *Funktion* als Bürger verpflichtet ist. *Volonté générale* und *volonté particulière* verbleiben gemäß der vernunftrechtlichen Version in einem äußerlichen Verhältnis: die *Natur des Menschen* (III 373) muß im Bürger keine andere Gestalt finden. Schon bei den ersten Bestimmungen des Ver-

<sup>11</sup> Man ist hier erinnert an die Unterscheidung des *II. Discours* zwischen *amour de soi* und *amour propre*, natürlicher und gesellschaftlich pervertierter Selbstbezüglichkeit (cf. III 219). Die genannte Version des Gemeinwillens erfordert offensichtlich den *amour de soi* als sein Pendant. Der – unausgesprochene – Rückverweis auf den *II. Discours* ist offensichtlich, hilft aber bei der internen Problematik der Rechtsbegründung nicht weiter. Im übrigen fällt auf, daß sich Rousseau im *Contrat social* über seine alternativen Naturrechtsprinzipien des *amour de soi* und der *pitié* ausschweigt.

tragsmodells, mit der zweideutigen Idee der *aliénation totale*, wird klar, daß es bei dem Dualismus von menschlicher und bürgerlicher Existenz nicht bleiben kann. Die Republik verlangt mehr als die auf den Akt der Gesetzgebung beschränkte Identifikation mit dem Gemeinwohl. Um den Gemeinwillen herrschen zu lassen, muß der Einzelne den Privatmenschen nicht nur vorübergehend in sich zurücknehmen, vielmehr ist er verpflichtet, den *homme* zugunsten des *citoyen* aufzugeben: seine *absolute und von Natur unabhängige Existenz* (III 363), zunächst Existenz- und Rechtsgrund des Staates, wird damit selbst zu einem Hindernis für die Sache des Staates. Nirgendwo zeigt sich der Bruch, den republikanisches Bürgersein mit der natürlichen Existenz des Menschen voraussetzt, deutlicher als in der Forderung der Denaturierung, die Rousseau an das Genie des republikanischen Gesetzgebers richtet. »Wer es wagt, ein Volk zu errichten, muß sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern; jedes Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen zu verwandeln, von dem dieses Individuum in gewissem Sinne sein Leben und Dasein empfängt; die Verfassung (constitution) des Menschen zu ändern, um sie zu stärken« (III 381). Eine derartige Fortschreibung des Staatsrechts ist durch keinen noch so weiten Begriff vertraglicher Herrschaftsbegründung gedeckt.

## 5. Bürgerliche und politische Freiheit

Rousseau stimmt im Ansatz mit Hobbes überein, wenn er den Begriff bürgerlicher Freiheit durch das Moment der Beschränkung definiert; in der Frage des Prinzips und des Agenten der Beschränkung löst er sich von seinem Vorgänger. Die eigentümliche Verknüpfung von Freiheit und Gemeinwille in der Definition bürgerlicher Freiheit (III 365) macht deutlich, daß die rechtliche Organisation der Staatsgewalt für die Freiheit des Bürgers nicht mehr gleichgültig bleiben kann. Hobbes sieht die Freiheit der Untertanen in allen drei Staatsformen gleichermaßen gewährleistet, nachdem er die Freiheit auf ihren negativen Begriff beschränkt und die politische Teilhabe aus der Freiheitsproblematik ausgeklammert hat. Unter den Prämissen Rousseaus ist solche Indifferenz undenkbar. Er bejaht ohne Einschränkung, was Hobbes nur in den *Elements of Law* zugestehen will: den substantiellen Zusammenhang von Freiheit und Demokra-

tie. Die Forderung nach demokratischer Bestimmung der Freiheitsgrenzen gehört zum Begriff der bürgerlichen Freiheit selbst. Erst indem sich die politische Freiheit zur bürgerlichen Freiheit gesellt, durch die Teilhabe aller am Gemeinwillen, läßt sich das *problème fondamental* lösen.

Blickt man auf Constants analytische Unterscheidung zwischen bürgerlicher und politischer Freiheit, so erscheint seine polemische Verrechnung Rousseaus unter das Bild der antiken Freiheit durchaus berechtigt. Rousseau kann geradezu als Exponent der *liberté politique* verstanden werden. So dominant der positive Freiheitsbegriff bei ihm sein mag, muß er den negativen Freiheitsbegriff nicht zwangsläufig ausschließen, wie dies Constants Kritik nahelegt. Im Begründungsgang der Vertragstheorie ist er dem politischen Freiheitsbegriff sogar vorgeordnet. Die Herrschaft des Gemeinwillens ist zunächst als Instrument zu Gewährleistung der wechselseitigen Unabhängigkeit der Individuen konzipiert. Vom Vertragszweck her hat der Staat die Aufgabe, in der gesetzlich garantierten *indépendance* das Substitut der natürlichen Freiheit zu schaffen. Nimmt man die Prämissen der Hobbes-Kritik ernst, kann das Prinzip für die Harmonisierung der Freiheiten nicht in der Selbsterhaltung, sondern nur in der Freiheit selbst liegen. »Wenn man untersucht, worin genau genommen das größte Wohl aller besteht, das den Endzweck jedes Systems der Gesetzgebung bilden soll, so wird man finden, das es sich auf diese beiden Hauptgegenstände zurückführen läßt, die *Freiheit* und die *Gleichheit*« (III 391). Der Staatszweck der Freiheit verlangt ein Maximum individueller Freiheiten und eine möglichst sparsame Gesetzgebung. Für Rousseau ist die Gewährleistung der Unabhängigkeit der Bürger nicht nur mit deren vollständiger Abhängigkeit vom Staat verträglich; diese Abhängigkeit erweist sich als innere Bedingung der wechselseitigen Unabhängigkeit der Bürger untereinander. Unter solchen Prämissen macht Constants Anliegen, Sphären privater Selbstgestaltung als Fronten gegenüber der Gesetzgebung zu errichten, wenig Sinn. Unabhängigkeit gibt es für Rousseau erst aufgrund der staatlichen Gesetzgebung. Allerdings führt er den Gedanken der Wechselseitigkeit von persönlicher Unabhängigkeit und gesetzlicher Abhängigkeit in einer Weise fort, die Constants Skepsis noch vergrößern mußte. In einer unerwarteten Kehrtwendung erklärt er die Unabhängigkeit der Bürger kurzerhand zu einem Mittel der *force de l'Etat* (III 391). Der vertraglich fundierte Gesetzesbegriff wird damit republikanisch uminterpretiert nach Maßgabe

der Machiavellischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Freiheit.<sup>12</sup> Nur mit Mühe läßt sich dies in den vertragstheoretischen Begründungsaufbau einfügen. Der individuelle Vertragszweck wird schlichtweg zum Mittel der Selbstbehauptung des republikanischen Gemeinwesens degradiert.

Stehen bürgerliche und politische Freiheit gemäß den vertragstheoretischen Vorgaben zunächst einvernehmlich nebeneinander, dominiert im Republikideal eindeutig die politische Freiheit. Diese Gewichtsverlagerung verläuft stillschweigend, ist am Ende aber unverkennbar. Im Sinne der naturzuständlichen *Freiheit ohne Regel* wird die natürliche Freiheit als Unabhängigkeit durch die *wahre Freiheit* abgelöst: das Recht eines jeden Bürgers auf Freiheit, sofern diese mit der Freiheit aller anderen verträglich ist. In der Begründungsdynamik des *Contrat social* folgt dieser Freiheit die politische Freiheit. Daß die politische Freiheit zur Freiheit *tout court* wird, macht Rousseau im dritten Buch des *Contrat social* augenfällig. Der zynische Vorwurf an die Modernen, sie hätten für die Freiheit der Sklaven mit ihrer eigenen bezahlt, läßt die Freiheit des Einzelnen mit der Teilhabe an der Gesetzgebung zusammenfallen. In der Steigerung von natürlicher, bürgerlicher und politischer Freiheit wird der partizipatorische Freiheitsbegriff zum Paradigma der Freiheit des Bürgers. Indem der positive Freiheitsbegriff die Oberhand über den negativen gewinnt, stellt Rousseau die Gewährleistung negativer bürgerlicher Freiheit in Frage. Der ursprüngliche Zweck der Staatsgründung, die rechtliche Sicherung der Unabhängigkeit der Bürger, erscheint aus dem Blickwinkel der Republik in einem ungünstigen Licht: die Unabhängigkeit ermöglicht und begünstigt den Rückzug der Bürger ins Private. Von einander isoliert und ihren privaten Beschäftigungen überlassen, werden sie unsensibel für die Sache der Republik. Daß die Bürger des modernen Staates über kurz oder lang dieser Gefahr erliegen müssen, steht für Rousseau außer Frage. In seiner Kritik der Genfer Bürger treten die republikanischen Vorbehalte gegenüber der negativen Freiheit deutlich heraus. Die Freiheit der Modernen wird zur Freiheit des *bourgeois*. »Ihr seid Kaufleute, Handwerker, Bürger (Bourgeois), die immer mit ihrem Privatinteresse, ihrer Arbeit, ihrem Handel, ihrem Gewinn beschäftigt sind, also Leute, für die *die Freiheit selbst nur ein Mittel ist, ohne*

<sup>12</sup> Siehe Quentin Skinner, *The paradox of political liberty*, in: The Tanner Lectures on human Values 17 (1986) 227–250.

*Hindernisse zu erwerben und in Sicherheit besitzen zu können*« (Montagne III 881; Hervorh. KH).

Auch ohne Rousseau die Absicht auf Zerstörung der Privatheit<sup>13</sup> zu unterstellen, wird man eingestehen müssen, daß das liberale Konzept bürgerlicher Freiheiten im *Contrat social* einen theoretisch schweren Stand hat. Vermutlich bietet er deshalb so wenige Ansätze zu einem Begriff negativer Freiheit, weil diese für das republikanische Unternehmen erhebliche Risiken birgt. Gründen Dauer und Zukunft republikanischer Herrschaft in der existentiellen Zentrierung des Bürgers auf das gemeinsame Gute, so erweisen sich Freiheitssphären zur Verfolgung persönlicher Interessen der *res publica* wenig dienlich. Warum sollte Rousseau nach Garantien der Privatsphäre suchen, wenn sich darin die Entzweigung von öffentlicher und privater Existenz verfestigte, eine Entzweigung, die er mit der Herrschaft des Gemeinwillens gerade aufheben will? Wie sein liberaler Kritiker Constant verleiht Rousseau dem Verhältnis zwischen positiver und negativer Freiheit letztlich einen antagonistischen Charakter, freilich mit umgekehrten Vorzeichen. Sieht Constant die individuelle Freiheit des Bürgers durch die kollektive Gesetzgebungsautonomie des Volkes bedroht, beschwört Rousseau die Gefahren, die für Individuum und Staat mit der Gewährleistung negativer Bürgerfreiheiten einhergehen. Infolgedessen verweigert er seinen Bürgern die Errungenschaften der Constantschen Moderne, die *obscurité* des Privaten, die den Einzelnen vor dem Zugriff des Staates und den Blicken der Mitbürger schützt.<sup>14</sup> Auf Rousseau wirkt eine undurchsichtige Privatsphäre eher bedrohlich. Sie läßt sich mit der Forderung existentieller *aliénation* nicht vereinbaren. Der wahre *citoyen* braucht das Licht der republikanischen Öffentlichkeit nicht zu scheuen (cf. III 968, II 424).

<sup>13</sup> So aber Lester G. Crocker, *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland 1968, 30. Dagegen macht Wokler geltend, daß die Betätigung politischer Freiheit selbst eine staatlich geschützte Sphäre persönlicher Unabhängigkeit verlangt (*Two concepts* 80). Wokler führt ein engagiertes Plädoyer zugunsten der Rousseauschen Freiheitstheorie und verteidigt sie explizit gegen den Constantschen Despotismus-Vorwurf. Den Gegensatz von natürlicher und bürgerlicher Freiheit sieht er in dem cartesianischen Gegensatz von *le physique* und *le moral* angelegt (91).

<sup>14</sup> Benjamin Constant, *Principes de politique* 421.

## 6. Bürgersein

Der Zwiespalt von vertraglicher Sicherung und republikanischer Verneinung der *liberté-indépendance* prägt auch das Verhältnis zwischen natürlicher und bürgerlicher Existenz. Dieses Verhältnis kann aus dem Blickwinkel der Republik nur als Widerspruch ausgemacht werden. Rousseaus Republik läßt die kontingenten Bedingungen ihres Ursprungs schnell vergessen, und sie mißtraut den Motiven, die ihrer vertraglichen Stiftung zugrunde liegen. Der republikanische Bürger hat mit dem um seine privaten Interessen besorgten Individuum, dem *bourgeois*, nichts mehr gemein. Die Formung des *citoyen* kann sich nicht am Natürlichen orientieren, sie muß es beseitigen. »Was das Werk der Gesetzgebung so mühsam macht, ist weniger das, was man aufbauen, als das, was man zerstören muß« (III 391). Im Verlauf des *Contrat social* wird deutlich, daß sich republikanisches Bürgersein nicht allein durch das Prinzip politischer Autonomie bestimmt, sondern ebenso durch das Prinzip personaler Identität, die der Einzelne mit seiner Integration in das Gemeinwesen erwirbt. Die Einheit des Bürgers als Fragment des politischen Körpers ist nur um den Preis der völligen Absorption seiner natürlichen Existenz zu gewinnen. Die Republik läßt keine Wahl zwischen *homme* und *citoyen*. »Die guten gesellschaftlichen Einrichtungen sind jene, die am besten verstehen, dem Menschen seine Natur zu nehmen (*dénaturer l'homme*), ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das *Ich* auf die gemeinsame Einheit zu übertragen, so daß jeder Einzelne sich nicht mehr als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt und sich nur noch im Ganzen empfindet« (*Emile* IV 249).

Es ist nicht zufällig, daß Rousseau bei der Zeichnung seines Bürgerideals immer wieder auf das Vorbild der Antike zurückgreift. *Voilà le Citoyen, voilà la Citoyenne!* kommentiert er seine Beispiele spartanischer Bürgertugend (*Emile* IV 249). Hier treten die natürlichen Empfindungen des Einzelnen gegenüber seiner republikanischen Sensibilität zurück, gewinnt die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere Gestalt (cf. IV 249 f.). Wie immer die Erinnerung an die Antike im einzelnen einzuschätzen ist, sie macht deutlich, daß es bei der wechselseitigen Indifferenz von Bürger und Staat sowenig bleiben darf wie bei der Beschränkung der Gesetze auf die Regelung der Handlungsfreiheit. Rousseau revidiert die liberale Position des *Leviathan*, indem er das Aktionsfeld des Staates wieder erweitert.

Das Innenleben der Bürger fällt in die Zuständigkeit der republikanischen Gesetze zurück. Sie dienen nicht allein der äußeren Regelung der Freiheitssphären, sondern sollen bis ins Herz des Bürgers dringen. »Die absoluteste Autorität ist jene, die selbst das Innerste des Menschen durchdringt und nicht weniger auf seinen Willen wie auf seine Handlungen wirkt« (EP 251). Rousseau will für die Republik zurückgewinnen, was Hobbes aus dem modernen Begriff des Staates streicht: die Tugend der Bürger als subjektiven Faktor republikanischer Herrschaft.<sup>15</sup> Bei der Begründung des Gemeinwillens aus einem verallgemeinerungsfähigen Interesse kommt Rousseau kurzfristig ohne Bürgertugend aus. Doch vermag der vertragschließende *bourgeois* dem Anforderungsprofil des republikanischen *citoyen* auf Dauer nicht genügen. »Das Vaterland kann ohne Freiheit sowenig bestehen wie die Freiheit ohne Tugend und die Tugend ohne Bürger« (III 259). Die Herrschaft des Gemeinwillens kann letztendlich nur gelingen, wenn dieser im Wollen der einzelnen Bürger eine lebensweltliche Verankerung findet. Dazu muß die Sache der Republik wesentlich zur *res privata* der Bürger werden. »Wollt ihr, daß der Gemeinwille erfüllt wird? Dann müßt ihr dafür sorgen, daß alle Einzelwillen sich darauf beziehen. Da die Tugend nichts anderes ist als die Übereinstimmung des Einzelwillen mit dem Gemeinwillen, kann man mit einem Wort sagen, laßt die Tugend herrschen« (III 252).

Die Wiederbelebung des antiken Bürgerbegriffs hat nicht nur die Logik des neuzeitlichen Kontraktualismus gegen sich. Sie wird Rousseau auch zum geschichtsphilosophischen Problem. Die Herrschaftstheorie des *Contrat social* ist bereits durch die republikanische Überforderung<sup>16</sup> des Bürgers, wie sie in der Theorie des Gemeinwillens angelegt ist, belastet. Darüber hinaus enthält die Idee politischer Freiheit eine schwere Hypothek. Die Unveräußerlichkeit des Rechts politischer Selbstbestimmung zu behaupten, heißt der Republik enge Grenzen setzen. Indem Rousseau jegliche Repräsentation ablehnt,

<sup>15</sup> Freilich hat der Tugendbegriff einen spezifischen Sinn. Er steht nicht in der Spannung zwischen Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen. Er bezeichnet die spontan gelebte Dominanz des Allgemeinen. Der Rousseausche Bürger ist tugendhaft, ohne es zu wissen (cf. III 948, 961). Was der *législateur* zur Bildung des tugendhaften Bürgers unternimmt, liegt unterhalb der Ebene der Gesetze. Die *sensibilité publique* (III 245) wird affektiv gebildet, sie schlägt sich in republikanischen Sitten nieder. Siehe dagegen Fettscher, *Rousseau* 83–95.

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992, 132.



setzt er den *Contrat social* in einen ursprünglichen Widerspruch zum *gouvernement des modernes*. Kant verschreibt sich dem Ziel, diesen Widerspruch aufzuheben. Seine Aneignung des kontraktualistischen Erbes führt zu einer Bejahung des Prinzips der politischen Moderne, der Repräsentation. Um dorthin zu gelangen, bedurfte es allerdings neben einer vernunftrechtlichen Reform des *Ideals des Staatsrechts* (XIX 99) zunächst einer Neubestimmung der vertragstheoretischen Freiheit selbst. Mit ihr nimmt Kant in Angriff, was nach Rousseaus eigener Auskunft außerhalb des *Contrat social* liegt: *die philosophische Bedeutung des Wortes Freiheit* (III 365).

# Kapitel III: Kant

## 1. Systematik der Staats- und Rechtsphilosophie

In der Entwicklungsgeschichte des neuzeitlichen Kontraktualismus nimmt die Kantische Rechts- und Staatsphilosophie ihren unbestreitbaren Platz ein. Und zurecht ist sie als Höhepunkt und Abschluß der Vertragstradition bezeichnet worden.<sup>1</sup> Freilich sollte diesem Höhepunkt schon bald ein rasanter Abstieg des vertragstheoretischen Denkens folgen. Kritik und Ablehnung dieser Tradition bilden bereits am Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Gemeinsamkeit, die Autoren unterschiedlicher Provenienz und Zielsetzung miteinander verbindet. Constant kann sich mit seinen Vorbehalten gegenüber dem *Contrat social* mit Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, Burke und Hegel in guter Gesellschaft einig wissen. Wenn Kant historisch am Ende des Vertragsdenkens steht, so ist er auch bei der überraschenden Renaissance dieser Tradition im zwanzigsten Jahrhundert von Anfang an präsent. Die Erneuerung des kontraktualistischen Arguments in Rawls *Theory of Justice* findet in Kant ihren hervorragenden Bezugspunkt. Kant selbst stellt seine Zugehörigkeit zur Tradition des Vertragsdenkens nie in Frage. Schon in Reflexionen aus den sechziger Jahren bekennt er sich zur Tradition, indem er Hobbes und Rousseau zu den Hauptfiguren seiner *histoire intellectuelle* erklärt. Mit dem *Ideal des hobbes* übernimmt er die naturzuständige Grundlegung der Vertragstheorie, während er das Rousseausche *ideal des Staatsrechts* zur Ausgestaltung der Idee des bürgerlichen Zustands bemüht (cf. XIX 99). Mit diesem Bekenntnis legt Kant den Begründungsgang des Staatsrechts in seinen Grundzügen fest. Wie bei Hobbes erscheinen Naturzustand und natürliche Freiheit als pejorative Vorbegriffe des Vertrags, dessen Aufgabe er mit Rousseau in die Sicherung der individuellen Freiheit setzt.

---

<sup>1</sup> Siehe Patrick Riley, *On Kant as the most adequate of the social contract theorists*, in: *Political Theory* 1 (1973) 125; Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin 1984, 37.

Arbeiten zur Entwicklungsgeschichte des Kontraktualismus heben wiederholt hervor, daß die vertragstheoretischen Argumente in Kants Rechtslehre eine entscheidende Präzision finden.<sup>2</sup> Mit Kant wird die Vertragstheorie immun gegen jeden Vorwurf eines historischen Nebensinns ihrer Grundbegriffe. Als ausschließlich rechtstheoretische Fiktion bietet der Naturzustand keinen Raum mehr für eine geheime (Locke) oder ausdrückliche (Rousseau) Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Auch der Vertrag wird von vornherein außerhalb der Realgeschichte verortet. Er hat kriteriologische Funktion für jedes geschichtliche Recht. Kants Beitrag zur Vertragstheorie geht über die – bedeutsame – methodische Selbstaufklärung hinaus. Er bindet das traditionelle Begründungsprogramm des Vertrages in seine *philosophia practica universalis* und verleiht ihm damit einen neuen Stellenwert. Durch die Grundlegung in einem Rechtsbegriff, der in seiner Differenzierung der Vertragstheorie vorausgeht, werden Naturzustand und Vertrag von der Aufgabe einer exklusiven Begründung politischer Gerechtigkeit entbunden.<sup>3</sup> Die in der Systema-

<sup>2</sup> Günther Maluschke, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungstaates* (= Praktische Philosophie 16), München 1982, 107 ff.; Karlfriedrich Herb / Bernd Ludwig, *Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des ›Ideal des hobbes'›*, in: *Kant-Studien* 83 (1993) 283–316.

<sup>3</sup> Ob und inwieweit Kants Staatsrecht als *kritische* Philosophie oder gar Transzendentalphilosophie anzusehen ist, wurde in den letzten Jahren wiederholt diskutiert. So besteht etwa Julius Ebbinghaus auf der argumentativen Unabhängigkeit der Rechtslehre und sieht im negativen Begriff der Freiheit der menschlichen Willkür das hinreichende systematische Fundament der Rechtslehre (*Die Strafen für die Tötung eines Menschen und Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, in: Georg Geismann / Hariolf Oberer (Ed.), *Julius Ebbinghaus. Gesammelte Schriften* Bd. 2, Bonn 1988, 283–380, 296 ff.). Zur Diskussion siehe Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a. M. 1990, 78 ff.; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* 112 ff.; Hariolf Oberer, *Praxisgeltung und Rechtsgeltung*, in: Karl Bärthlein / Gerd Wolandt (Ed.), *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, Basel / Stuttgart 1977, 87–111, 99. Für die folgenden Überlegungen genügt die Feststellung, daß durch den Begriff der äußeren Freiheit der *Anwendungsbereich* der Rechtslehre bestimmt ist. Der Zwang des Rechts hat in der äußeren Freiheit ihren exklusiven Gegenstand. So vollständig der Objektbezug der Rechtslehre durch den Begriff der äußeren Willkür bestimmt ist, so wenig reicht er aus, sie als apriorische Pflichtenlehre zu begründen. Daß diese einen anspruchsvolleren Freiheitsbegriff zugrunde legen muß, zeigt Kant in den Präliminarien zur *Metaphysik der Sitten*. Die Pflichten der Rechts- und Tugendlehre lassen sich abschließend nur mit Rückgriff auf die moraltheoretischen Vorbegriffe der *Philosophia practica universalis* begründen. Dabei bildet der (*in praktischer Rücksicht*) *positive[n]* *Begriffe der Freiheit* den Geltungsgrund der *unbedingte[n]* *praktische[n]* *Gesetze* und die Ableitungsbasis des *Imperativs des Rechts* und des *Menschenrechts* (VI 221).

tik der Moralphilosophie angelegte Beschränkung des Rechts auf die Regelung der Handlungsfreiheit zeitigt für die republikanischen Inhalte der Vertragstheorie weitreichende Konsequenzen. Indem Kant Recht und Staat auf die Sphäre äußerer Freiheit beschränkt, revidiert er im Vorfeld die Grenzüberschreitung, die Rousseau mit der Entfaltung des republikanischen Gesetzes vollzieht. Er verleiht damit Hobbes' Ansätzen zu einer ursprünglichen Begrenzung des staatsrechtlichen Diskurses eine feste Verankerung in der Systematik der Rechtslehre. Schon an der systematischen Positionierung des Staatsrechts ist ablesbar, daß der Idee politischer Tugend keine allzu große Zukunft beschieden sein kann.

Die Äußerlichkeit des Zwangs wird in der systematischen Exposition des Rechtsbegriffs mehrfach deutlich. Die Rechtslehre als »Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist« (VI 229), verfügt über einen Imperativ, der allein der äußeren Freiheit gilt: »Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne« (VI 231).<sup>4</sup> Dementsprechend betrifft der »Begriff des Rechts [...] nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als *Facta* aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können« (VI 230). Was regelungsbedürftig ist, sind die Handlungen der Personen, nicht deren Motive. Regelungsbedarf entsteht der Sache nach erst bei einer Mehrzahl handlungs- und zurechnungsfähiger Subjekte. Diese Voraussetzung gilt als problemkonstitutiv zum Rechtsbegriff selbst. Die Definition des *Rechtsbegriffs*, der *rechtmäßigen Handlung* und des *allgemeinen Rechtsgesetzes* machen eine weitere fundamentale Bedingung des Rechts geltend: die notwendige Verträglichkeit der äußeren Freiheiten untereinander. Mit der Herstellung dieser nicht von Natur aus bestehenden Kompatibilität rechtfertigt Kant zunächst die Zwangsbefugnis des Einzelnen gegen seinesgleichen und leitet davon den Zwang des Staates gegen seine Bürger ab. Zwang ist somit kein sekundäres Phänomen des Rechts, sondern mit dessen Begriff gesetzt: »Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei« (VI 322). Die Verbindung von Recht und Zwang klingt bereits bei Hobbes und Rousseau an. Sie ist ver-

<sup>4</sup> Im Sinne dieser Beschränkung legt das *allgemeine Prinzip des Rechts* den Bereich des rechtlich Erlaubten fest. »Eine jede Handlung ist recht, die [...] mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann« (VI 230).

ankert in der Dichotomie von natürlichem und bürgerlichem Zustand. Kant entfaltet den Rechtsbegriff und infolge das Privatrecht, ohne auf das Begründungsschema der Vertragstheorie zurückzugreifen. Damit zeigt sich im Vorfeld, daß die Naturzustandstheorie die Stellung einer Propädeutik von Recht und Staat einbüßt.

## 2. Argumente gegen den Naturzustand

In der Beurteilung des Naturzustands teilt Kant schon früh den Hobbeschen Befund.<sup>5</sup> Im *Ewigen Frieden* bestimmt er den *status naturalis* ausdrücklich als *Zustand des Krieges*, einen Zustand wenn nicht aktueller, so doch drohender Konflikte (VIII 348; cf. VI 97). Die Beweisführung zugunsten des *Übergangs* in der *Rechtslehre* folgt zunächst den Hobbeschen Vorgaben. Kant verwirft die Vorstellung, daß sich in *Verhältnisse[n] eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins* (VI 307) von Menschen allein aufgrund freiwilliger Selbsteinschränkung der eigenen Freiheit ein Zustand gesellschaftlicher Harmonie herstellen läßt. Für das offensichtliche Sicherheitsdilemma des Naturzustandes macht er nur noch am Rande die konfliktbereite Natur des Menschen verantwortlich (cf. VI 307). Kant liefert eine rechtslogische Analyse des naturzuständlichen Handlungszusammenhangs, die als solche neutral gegenüber jeder anthropologischen Festlegung ist. Ob friedliebend oder streitsüchtig, entscheidend ist, daß die Einzelnen aufgrund ihres Rechts, unabhängig von allen anderen den Umfang ihrer natürlichen Rechte zu definieren, vor Rechtsverletzungen, den *Gewaltttätigkeiten* anderer, nicht sicher sein können (cf. VI 312). Wie Hobbes, allerdings ohne dessen anthropologische Vorgaben zu übernehmen, rechtfertigt Kant die Forderung, den Naturzustand zu verlassen, mit Blick auf die ruinösen Bedingungen des vorstaatlichen Zustandes. Und in Konsequenz des *exeundum* macht es keinen Unterschied, daß der Kantischen Naturzustandsanalyse ein anderer Naturrechtsbegriff zugrunde liegt. Entscheidend ist nicht der spezifische Inhalt dieses Rechts – Selbsterhaltung oder Freiheit –, sondern der naturzuständliche Modus der notwendig mißlingenden Realisation: die private Rechtsprechung der Einzelnen, in der Kant den wahren Mangel des Naturzustandes erkennt.

<sup>5</sup> Zur Auseinandersetzung mit dem *Ideal des hobbes* cf. XIX 99, 476f., 481f., 489f., 497f.; XXVII 1381f.

Kant macht allerdings umgehend deutlich, daß die Offenlegung des selbstzerstörerischen Charakters des Naturzustandes nicht ausreicht, das *Postulat des öffentlichen Rechts* (VI 307) zu begründen. So wie das rechtslogische das anthropologische Argument einschränkt, wird jenes nun seinerseits durch die vorangehende Argumentation des Privatrechts relativiert. Die Pflicht zum Verlassen des Naturzustandes läßt sich nicht vollständig aus Konflikten des Naturzustandes ableiten, sondern bedarf privatrechtlicher Fundierung: des Nachweises der Möglichkeit eines äußeren Mein und Dein. Liefße sich ein solches nicht für den Naturzustand belegen, so würde es »auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustand herauszugehen« (VI 313). Obwohl Kant dies nicht ausdrücklich formuliert, ist damit das Urteil über den argumentativen Wert des Hobbesschen *Ideals* gefällt. Es bedarf des systematischen Anschlusses an das Privatrecht, um zur abschließenden Begründung der Übergangsforderung *nach Regeln des Rechts* (XIX 100) zu gelangen. Erst aus der Peremption, die das provisorische Mein und Dein durch die positive Gesetzgebung erfährt, ist die Institution des Staates in vollem Umfang begründbar. In einem aufwendigen Beweissgang hat Kant zuvor die Möglichkeit eines äußeren Mein und Dein offengelegt, und zwar im Rahmen einer Entfaltung der verbindlichkeitstheoretischen Momente des Rechtsbegriffs, die der Unterscheidung von Naturzustand und Staat vorausliegt. Für eine solche Möglichkeit provisorischer Eigentumsansprüche ist ein *collectiver allgemeiner (gemeinsamer) und macht-habender Willen* (VI 256) die Bedingung.

Mit der privatrechtlichen Deduktion des provisorischen äußeren Mein und Dein kommt zugleich jener Begriff argumentativ ins Spiel, den Kant in den Mittelpunkt seines Staatsrechts stellt: die Idee der vereinigten Willkür. Im Privatrecht fungiert sie als Instanz, die die Bestimmung des zufälligen Mein und Dein des Individuums vornimmt und zugleich die Kompatibilität mit der äußeren Freiheit aller anderen sichert. Damit erhält der Kantische Begriff des Gemeinwillens ein anderes Fundament als Rousseaus *volonté générale*. Die vertragliche Konstitution des Gemeinwillens erklärt sich nicht aus einer vitalen Notsituation, sondern ist Ausdruck der unbedingten privatrechtlichen Verbindlichkeit zur Errichtung des bürgerlichen Zustands. Mit dieser Argumentation treten auch die Hobbesschen Gründe für das *exeundum* zurück. Daß der Naturzustand einen Widerspruch zu den vitalen Interessen und natürlichen Rechten des In-

dividuum darstellt, ist für Kant unbestritten, aber sekundär. Vielmehr beschreibt der Naturzustand an sich selbst einen Skandal der Vernunft, die Verhinderung des Menschenrechts und der Privatrechtsbeziehungen, die selbst Verpflichtungscharakter besitzen. Wer im Naturzustand bleiben will, handelt nicht nur gegen ein aufgeklärtes Selbstinteresse, sondern tut in höchstem Maße *unrecht* (VI 307). Deshalb hat jeder das Recht, den anderen »zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten« (VI 256).

### 3. Ideal des Staatsrechts

Die privatrechtliche Fundierung der *exeundum*-Pflicht verändert auch die Handhabung des Rousseauschen Vertragsbegriffes. Sie nimmt dem Vertrag den selbsttragenden Charakter, den er noch bei Rousseau besitzt. Im *Contrat social* erscheint die Gründung des Staates als normative *creatio ex nihilo*. Sie findet in der völlig unbestimmten vorvertraglichen Ordnung keine normativen Vorgaben, sondern bestimmt sich im Widerspruch zu ihr. Aus der Perspektive des Kantischen Privatrechts erscheint das Verhältnis von Naturzustand und Staat als Kontinuum. Hinsichtlich der Materie des Privatrechts sind beide Zustände identisch (cf. VI 306, 312 f.). Der Staat als solcher ist damit auf die Sicherung des äußeren Mein und Dein verpflichtet. Nach der Privatrechtsfundierung kann das Vertragsargument selbst knapp abgehandelt werden. Es wird von Kant mit geradezu provokanter Beiläufigkeit eingeführt. In der *Metaphysik der Sitten* markiert ein einziger Satz den Konversionspunkt der natürlichen in die bürgerliche Freiheit. »Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen« (VI 315).

Kant schützt den Vertrag mit der Auszeichnung als Idee nicht nur gegen Bedenken historischer Art.<sup>6</sup> Er entlastet ihn zugleich in

---

<sup>6</sup> Kant kehrt die Humesche Vertragskritik geradezu um. Dieser hatte nicht unbedingt den historischen Ursprung des Staates aus einem Vertrag in Frage gestellt, wohl aber die Aktualität dieses Ursprungs für die bestehende Herrschaft. Überzeugt von der Unmög-

legitimationstheoretischer Hinsicht. Während der Vertrag bei Rousseau als exklusiver Verpflichtungsgrund fungiert,<sup>7</sup> begründet Kant die Legitimität des bürgerlichen Zustands aus dem Postulat des öffentlichen Rechts: mit ihm erweist sich die Gehorsamspflicht des Bürgers unabweisbar. Nutzlos wird die Vertragsfigur damit allerdings nicht.<sup>8</sup> Vielmehr rückt der Vertrag im Begründungsgang der *Rechtslehre* an eine andere Stelle. Er wird argumentativ wirksam bei der Auflösung des von Rousseau gestellten Kompatibilitätsproblems: wie sich nämlich die Freiheitseinschränkungen des Souveräns mit den im Freiheitsgesetz verbürgten Ansprüchen der Einzelnen vereinbaren lassen. Der Vertrag trägt damit nicht mehr zur Ableitung der bürgerlichen Gehorsamspflicht bei, sondern spezifiziert die Bedingungen für das Herrschaftsrecht des Souveräns. Die Rechtsförmigkeit seiner Existenz läßt sich nur aus der Vertragsidee begründen. »Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen« (VI 329).

Es fällt auf, daß Kant den Vertrag ausschließlich auf die Normierung des Herrschers zuschneidet. Der *Bürgerbund* wird zum Handlungsgesetz eines eindeutig herrscherorientierten Kontraktualismus. Durch den Vertrag ist der Souverän moralisch verpflichtet, seine Herrschaft an Vertrag und Gemeinwille zu orientieren (cf. VI 329, VIII 297). Dieser moralischen Verpflichtung entsprechen keinerlei rechtliche Befugnisse auf seiten der Untertanen. An bürgerliche Reform oder revolutionäre Praxis, die sich auf die Vertragsidee beruft, ist nicht zu denken. Die Herrschaftspraxis des Souveräns wird von Anfang an ausdrücklich gegen die vernunftrechtlichen Ansprüche

---

lichkeit eines vertraglichen Ursprungs besteht Kant mit Nachdruck auf der aktuellen Bedeutung des Vertrages als Beurteilungskriterium. Zu Humes Kritik des Vertrages siehe Simone Goyard-Fabre, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa 1983, 204–210.

<sup>7</sup> Trotz aller Tendenz zu einer moraltheoretischen Entladung des Naturzustandes hält Hobbes im *Leviathan* neben der vertragstheoretischen auch die naturrechtliche Begründungsstrategie aufrecht. Die Vertragskonstruktion bleibt naturrechtlich eingehegt, sie gehorcht nicht der Logik der *aliénation totale*. Wie immer man die spezifische Verbindlichkeit der *laws of nature* bestimmen mag, sie bleiben im bürgerlichen Zustand normative Richtlinien des Souveräns. Hinsichtlich des Gehorsams des Bürgers liegt Hobbes auf Rousseaus späterer Linie. Der *covenant* stiftet *Rights, and Facultyes* auf Seiten des Souveräns und die Gehorsamspflicht des Untertanen (*Leviathan* XVIII 2).

<sup>8</sup> Siehe dagegen J. W. Gough, den dieser Befund zur These vom *end of the history of contract theory* führt (*The Social Contract*, Oxford 1957, 183).



des Vertrages in Schutz genommen. »Die idee des socialcontracts ist nur die Richtschnur der Beurtheilung des Rechts und der Unterweisung der prinzen imgleichen einer möglichen Vollkommenen Staatserrichtung, aber nach dieser idee hat das Volk nicht wirkliche rechte« (XIX 504).

#### 4. Recht des Menschen

Wie der Vertrag bleibt auch der bürgerliche Zustand an die Materie des Privatrechts gebunden. Die Sicherung des inneren und äußeren Mein und Dein, der angeborenen und erworbenen Rechte des Menschen, ist seine vornehmste Aufgabe. »Die bürgerliche Gesetzgebung hat zu ihrem wesentlichen obersten Princip das natürliche Recht der Menschen, welches im statu naturali (vor der bürgerlichen Verbindung) eine bloße Idee ist, zu realisiren, d.i. unter allgemeine, mit angemessenem Zwange begleitete, öffentliche Vorschriften zu bringen, denen gemäß jedem sein Recht gesichert, oder verschafft werden kan« (XI 10). Mit dieser Rückbindung an das *natürliche Recht der Menschen* schreibt Kant das Ableitungsverhältnis von natürlichen und bürgerlichen Rechten für seine Vertragstheorie bindend fest: Rechtssubjektivität und Freiheit des Individuums sind Voraussetzungen des Vertrages und nicht dessen Folge. »Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so fern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist« (VIII 291). Wie der Rechtsbegriff ist der Begriff des Menschenrechts begründungstheoretisch in der Moralphilosophie verankert und durch die Anwendung auf die äußere Freiheit der Subjekte näher bestimmt. Dies zeigt sich in der *Rechtslehre* im expliziten Verweis auf die kritische Unterscheidung von der *zweifachen Eigenschaft* des Menschen als *homo noumenon* und *homo phaenomenon* (VI 239),<sup>9</sup> wie in der Rückbindung des Rechts des Menschen an die *Menschheit* als Quelle moralischer Verbindlichkeit. Kant besteht auf der Singularität des Menschenrechts<sup>10</sup> und versteht damit die

<sup>9</sup> »So kann man die *Causalität* dieses Wesens [des Menschen] auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer Handlung eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel* nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt« (III 366; cf. V 87).

<sup>10</sup> In seinen früheren Werken spricht Kant noch von einem Plural der Menschenrechte (etwa VIII 350). Der Menschenrechtsmonismus ist eine Eigentümlichkeit der *Metaphy-*

verschiedenen *jura connata*, wie er sie dem Werk Achenwalls entnimmt,<sup>11</sup> als Implikate des einen Menschenrechts. Die Ansprüche auf Gleichheit, die Qualität des Menschen, sein eigener Herr zu sein (*sui iuris*) und als unbescholten zu gelten (*iusti*), liegen damit »schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden« (VI 238).

In der Definition des Menschenrechts nimmt Kant die Kompatibilitätsbedingung, wie sie im Rechtsprinzip und Imperativ des Rechts vorliegt, in den Begriff der äußeren Freiheit auf und verleiht dieser zugleich die Qualität eines angeborenen *Rechts*. »Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht« (VI 237). Dem Freiheitsrecht des Einzelnen entspricht die Zwangspflicht aller anderen, die Sphäre individuellen Handelns zu respektieren, sofern sie die geforderte Kompatibilitätsbedingung erfüllt. Die Tatsache des *unvermeidlichen Nebeneinanderseins* (VI 307) der vielen Freiheiten wird notwendig vorausgesetzt. Die Rede vom Recht des isolierten Individuums geht an der Sache vorbei.<sup>12</sup> Menschenrecht und Rechtsprinzip bestimmen interpersonelle Rechtsverhältnisse; der dem Freiheitsrecht korrespondierende Zwang ist ein Zwang der Menschen gegeneinander. Demgegenüber hat der Staat als Zwangsanstalt im Begründungsgang der Rechtslehre einen nachträglichen Charakter.<sup>13</sup> Dies unterscheidet Kants Vorstellung grundsätzlich von der Constants, der die Problematik der individuellen Freiheiten untereinander auslöst, indem er die Unabhängigkeit des Individuums vom Staat zum originären Moment des negativen Freiheitsbegriffs macht. Die ursprüngliche Bedrohung der liberalen Freiheit geht vom Staat aus. Weil für Kant die Verträglichkeit der vielen Freiheiten kein natürliches Phänomen ist,

---

*sik der Sitten* (später auch XXI 462). Wie Gau-Jeng Ju nachweist, hatte Kant hierin allerdings Vorgänger (*Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten*, Würzburg 1990, 121).

<sup>11</sup> Unter dem Titel *ius naturale originarium* liefert Kant im *Naturrecht Feyerabend* bereits eine solche Liste, in offensichtlichem Anschluß an Achenwalls *Ius naturale*, das in den sechziger Jahren seinen Vorlesungen über Naturrecht zugrunde liegt.

<sup>12</sup> So Bobbio, *Deux notions* 107. Ebenso problematisch erweist sich dieses Stereotyp mit Blick auf das Recht der Hobbesschen Naturzustandssubjekte.

<sup>13</sup> Cf. Höffe, *Rechtsprinzipien* 139.

sondern durch positives Recht hergestellt werden muß, erscheint der Staat als Zwangsgewalt unter positivem Vorzeichen. Die Monopolisierung der individuellen Zwangsbefugnis in seinen Händen dient der Sicherung der individuellen Freiheitsrechte. Das Bedürfnis einer Begrenzung staatlicher Kompetenzen mit Hilfe individueller Freiheitssphären stellt sich hier nicht. Kant trägt Constants Forderung nach *Sicherheit im privaten Genuß* durchaus Rechnung, indem er dem Einzelnen das Recht zur freien Glückssuche zuspricht. Allerdings hat dieses Recht einen anderen Stellenwert als Constants *but des modernes*. Nicht von der Ermöglichung des individueller Glückssuche her rechtfertigt sich der Staat, sondern aus der Sicherung des Freiheitsrechts. Dieses gibt die rechtlichen Bedingungen an, unter denen der Einzelne jenes andere abgeleitete Recht genießen kann.

## 5. Republikanische Bürgerrechte

Kants Schrift *Über den Gemeinspruch* verleiht dem Recht auf individuelle Glückssuche den Rang eines staatsbürgerlichen Grundrechts. Zusammen mit den Prinzipien der Gleichheit und Selbständigkeit<sup>14</sup> bestimmt die *Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen* die apriorische Binnenstruktur der Republik und das Profil republikanischen Bürgerseins (cf. VIII 280). »Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut«

---

<sup>14</sup> Für die Verbindung von ökonomischer Unabhängigkeit und politischer Mündigkeit im Prinzip der Selbständigkeit ist Kant von seinen Interpreten vielfach kritisiert worden. Sie gilt den einen als Ausdruck eines besitzindividualistischen Interessenstandpunktes und den anderen als Rückfall in Aristotelisches Oikos-Denken, der zur Empirisierung des apriorischen Staatsrechts führe. Mit der Selbständigkeit verteidigt und kritisiert er die Politik der französischen Republik. Die Unterscheidung zwischen Aktiv- und Passivbürger bestätigt die Praxis des Zensurwahlrechts. Die Streichung der *fraternité* entspricht der Beschränkung der Republik auf Handlungsregelung. Einen legitimen Ort findet das Gebot der Verbrüderung im Weltbürgerrecht.

(VIII 290 f.).<sup>15</sup> Kants erstes Bürgerrecht gibt sich als Derivat des Menschenrechts auf allgemein gesetzlich bestimmte Freiheit zu erkennen. Es ist beheimatet in den menschenrechtlich bestimmten Sphären individuellen Handelns, die sich rechtlich dem Zugriff der anderen entziehen. Der Anspruch auf privates Glück besteht im Verhältnis der Individuen zueinander sowie im Verhältnis des Individuums zum Staat. Hier gewinnt es politischen Charakter. Dies wird konkret in der Forderung nach der Gleichgültigkeit des Staates gegenüber den Glücksvorstellungen der Einzelnen und einer formalen Bestimmung des Staatszwecks. Beide Momente lassen sich als Begrenzung staatlichen Handelns auslegen.

Im *Gemeinspruch* verdeutlicht Kant den restriktiven Sinn der Freiheitsdefinition mit der Kritik der *väterliche[n] Regierung* (VIII 290). Ihre Herrschaftsausübung ist illegitim, weil sie den Bürgern ihre Vision individueller Glückseligkeit aufzwingt und ihnen zugleich die Privatsphäre raubt, eigenen Glücksvorstellungen nachzugehen. Die Paternalismus-Kritik prägt denn auch einen Despotismus-Begriff, der in *diesem* Freiheitsbegriff sein Fundament hat: Eine »Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines *Vaters* gegen seine Kinder errichtet wäre«, ist für Kant »der größte denkbare *Despotismus* (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt)« (VIII 290 f.).<sup>16</sup> Dem Einzelnen ein Recht zur Verwirklichung des eigenen Glücks zu verleihen, heißt zugleich, eine allgemeingültige Definition dieses Glücks durch den Staat für unmöglich zu halten. Wie Hobbes lehnt Kant jede Bestimmung staatlichen Handelns aus einem teleologisch definierten *summum bonum* ab. In Kants Erinnerung *salus publica suprema lex* (VIII 298) ist jeder Bezug auf materiale Bestimmungsgründe der Freiheit des Einzelnen gestrichen. Die »Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft« (XI 10) wird zur einzigen Formel des Gemeinwohls, die mit dem Frei-

<sup>15</sup> Claudia Langer ordnet die *Privatfreiheit* in den zeitgeschichtlichen Kontext ein. Sie beinhalte das gegen die Ständegesellschaft gerichtete Recht eines jeden auf freie Wahl der Lebensart (*Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants* (= Sprache und Geschichte 11), Stuttgart 1986, 133).

<sup>16</sup> H. Klemme weist in seinem Kommentar zum *Gemeinspruch* (Hamburg 1992, XXI, 106) auf Wilhelm von Humboldt hin, der in seinen *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst* (1792) die vermeintliche Zuständigkeit des Staates für das Glück der Bürger als »ärgste[n] und bedrückendste[n] Despotismus« kritisiert (Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Berlin 1903, Bd. 1, 83).

heitsrecht verträglich ist. Einen Rekurs auf die empirischen Zwecke der Bürger als Prinzip ihrer rechtlichen Vereinigung schließt Kant aus. Mit einem solchen Verfahren läßt sich der »Wille [der Bürger] unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz« (VIII 290) ordnen.

Äußert sich die Angemessenheit der Republik gegenüber dem Recht der Menschheit<sup>17</sup> im *Gemeinspruch* darin, daß sie ihren Bürger die Freiheit der Modernen, die *indépendance privée*, zugesteht, sucht sie diesen Anspruch in der Schrift *Über den Gemeinspruch* und der *Metaphysik der Sitten* auf andere Weise einzulösen: sie gewährt den Bürgern an erster Stelle das Recht auf politische Teilhabe, Constants *Freiheit der Alten*. Die Republik erhält dadurch eine zweifache Profilierung. Erscheint sie 1793 in liberaler Gestalt, so gewinnt sie in den Schriften 1795 und 1797 demokratische Züge. Die »äußere (rechtliche) Freiheit«, heißt es in der *Friedensschrift*, beruht auf der »Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können« (VIII 350).

Die *Metaphysik der Sitten* bestätigt die Ablösung der negativen durch die positive Freiheit. »Gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem [der Bürger] seine Beistimmung gegeben hat« wird nun zum ersten, vom Begriff des »Staatsbürger[s] (cives) [...] unabtrennlichen Attribut[e]« (VI 314). Deutlicher hätte Kant seine Bereitschaft, dem Rousseauschen *Bürgerbund* auch bei der Definition des Bürgerbegriffs zu folgen, kaum zeigen können. Ist im *Ewigen Frieden* noch von der bloßen Zustimmungsmöglichkeit des Einzelnen die Rede, setzt Kant hier kategorisch das Recht des Bürgers auf Zustimmung zur Gesetzgebung. Eine konsequente Hinwendung zu einem Republikanismus der Bürgerbeteiligung liegt hier allerdings nicht vor. Die unterschiedliche Formulierung ergibt sich aus den theoretischen Ebenen, auf denen Kant die politische Freiheit definiert. Im *Ewigen Frieden* dominiert das Bemühen, den normativ kriteriologischen Gehalt des Republikideals unmißverständlich herauszustellen. Die Freiheit zur Teilhabe an der

<sup>17</sup> »Um die republikanische Verfassung in Vergleichung mit jeder anderen kentlich zu machen muß ich anmerken daß die Verfassung (constitutio) eines Staats (civitas) so fern sie dem Recht der Menschheit angemessen sein will allerwärts auf eben denselben Principien (der Freyheit und Gleichheit) gegründet d. i. ihm Geiste nach *republikanisch* seyn müsse deren Gegenteil die nicht nach jenen Principien eingerichtet ist die despotische heißt« (XXIII 164).

Gesetzgebung wird weniger als faktischer Rechtsanspruch mit zwingenden institutionellen Konsequenzen, denn als Bewertungskriterium der staatlichen Gesetzgebung vorgestellt. Diese muß, wer immer sie ausübt, so beschaffen sein, daß jeder einzelne Bürger ihr hätte zustimmen können. Entsprechendes gilt für den Begriff des allgemeinen Willens. Dieser schreibt der Gesetzgebung keine demokratische Praxis vor, der die *Friedensschrift* hier noch *Despotism* (VIII 352) vorwirft, sondern bestimmt »allein, was unter Menschen Rechtens ist« (VIII 378). Dieselbe kriteriologische Uminterpretation erfährt auch der Vertrag. Er wird zur »bloße[n] Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes« (VIII 297). Dagegen präsentiert die *Metaphysik der Sitten* sowohl die politische Freiheit als auch den Gemeinwillen realistisch. Dieser Gleichklang verdankt sich ihrer Zugehörigkeit zum Begriff des »Staat[es] in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll« und »jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient« (VI 313). Charakterisiert Kant im *Gemeinspruch* und im *Ewigen Frieden* die einzelnen Grundbegriffe seines Staatsrechts ausdrücklich als Normbegriffe, entwickelt die *Metaphysik der Sitten* die Momente des *Staates in der Idee* in realistischer Erzählung, um sie dann in toto zur normativen Konstruktion zu erklären. Die deskriptiven Bestimmungen der Republik werden damit in urteils- und handlungsleitende Begriffe umgewandelt.<sup>18</sup>

Wie nun die realistische Darstellung des Gemeinwillens nicht zur Einrichtung einer direkten Demokratie führt, erfordert das politische Freiheitsrecht des Bürgers keine unbedingte Beteiligung aller an der Gesetzgebung. Daß es Kant tatsächlich mit der politischen

<sup>18</sup> Mit etwas interpretatorischem Wohlwollen läßt sich eine solche Strategie ansatzweise auch im *Contrat social* erkennen. Im *Emile* trifft Rousseau eine Feststellung, mit der er seine *Principes du droit politique* als Ganze in den Rang einer Normentheorie erhebt. »Ehe man beobachtet, muß man Regeln für seine Beobachtungen aufstellen: Man muß einen Maßstab aufstellen, nach dem man die genommenen Maße ausrichtet. Unsere Prinzipien des Staatsrechts sind dieser Maßstab. Unsere Maße sind die politischen Gesetze eines jeden Landes« (*Emile* IV 837).

Teilhabe des Bürgers nicht so ernst ist, wie dies im Kontext des *Staates in der Idee* erscheint, zeigt der weitere Begründungsverlauf der *Metaphysik der Sitten*. Der Staat in der Erscheinung ist auf die Zustimmung der Bürger nicht in derselben Weise angewiesen wie die Rousseausche Republik. Schließlich soll er durch ein Prinzip bestimmt werden, das Rousseau aus der Politik verbannen will, das Prinzip politischer Repräsentation. Die zwei unterschiedlichen Definitionen unter dem Titel *Bürgerfreiheit* legen den Schluß nahe, daß Kant das Verhältnis von liberalem und demokratischem Inhalt unproblematisch erscheint. Eine Konkurrenz, wie sie Rousseau zwischen beiden Inhalten ausmacht, sieht er nicht. Dafür spricht auch die einvernehmliche Beiordnung, die politische und bürgerliche Freiheit in einer Kategorialanalyse des bürgerlichen Gesetzes erhalten. Unter der Kategorie der Quantität thematisiert Kant vermittels der kollektiven Gesetzgebungsautonomie den Begriff politischer Freiheit, während er unter der Kategorie der Qualität die Freiheit des Einzelnen zur unabhängigen Glückssuche faßt.<sup>19</sup> In der Tat sollte die Aufnahme, die Kant Rousseaus politischem Freiheitsbegriff bereitet, eine Konkurrenz von liberalem und demokratischem Freiheitsbegriff erst gar nicht aufkommen lassen. Kants kritisches Staatsbürgerkonzept will dem *bourgeois* und dem *citoyen* gleichermaßen zu seinem Recht verhelfen. Eine radikale Option für den *citoyen*, wie sie Rousseau zur Voraussetzung der Vertragsgesellschaft macht, wird damit entbehrlich.

---

<sup>19</sup> »Nach der Ordnung der Categorien müssen [die öffentlichen Gesetze] 1. was die Quantität betrifft so gegeben werden, als ob einer sie für alle und alle für einen jeden einzelnen freywillig beschlossen hätten. 2. die Qualität des Zwecks dieser Gesetze, als Zwangsgesetze, ist nicht Glückseeligkeit, sondern Freyheit für jeden, seine Glückseeligkeit selbst, worinn er sie immer setzen mag, zu besorgen, nur daß er anderer ihrer, gleich rechtmäßigen Freyheit, nicht Abbruch thut. 3. Die Relation der Handlungen welche Zwangsgesetzen unterworfen sind, ist nicht die des Bürgers auf sich selbst, oder auf Gott, sondern blos auf andere Mitbürger d. i. öffentliche Gesetze gehen bloß auf äußere Handlungen. 4. Die Modalität der Gesetze ist, daß die Freyheit nicht durch willkürliche Zwangsgesetze, sondern nur [durch] die, ohne welche die bürgerliche Vereinigung nicht bestehen kan und die also in dieser schlechthin nothwendig sind, eingeschränkt werde. Salus reipublicae (die Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft) *suprema lex est*« (XI 10). Auch in den Vorarbeiten zur Rechtslehre stellt Kant beide Definitionen gleichberechtigt nebeneinander (XXIII 292, 17 und 293, 13).

## 6. Individuelles und staatliches Recht

Obwohl Kant das Recht auf freie Glückssuche und politische Teilhabe als alternative Begriffe der Freiheit des Bürgers nebeneinander stellt, räumt er beiden unterschiedliche Positionen und Aufgaben im Begründungsverlauf der Rechtslehre ein. Zweifelsohne ist der negative Freiheitsbegriff der theoretisch ursprünglichere: er schließt unmittelbar an die Exposition der Rechtslehre an und ist ein Derivat des Menschenrechts. Er liefert ein Kriterium für die Qualifikation staatlicher Gesetze, wie etwa bei der Kritik des paternalistischen und eudämonistischen Staates. Über den institutionellen Modus der Gesetzgebung indes sagt er nichts aus. Hier greift der positive Freiheitsbegriff, der ausschließlich in der Theorie des öffentlichen Rechts beheimatet ist. Er ist das Korrelat des *vereinigten Willens* und bestimmt mit diesem den institutionellen Aufbau der Republik. Mit seiner Verbindung von positivem Freiheitsbegriff und allgemeinem Willen ergreift Kant indirekt Partei für den *Contrat social*. Er entlastet ihn vom Vorwurf des Despotismus. Kant gibt mit dem in der politischen Freiheit zentrierten Bürgerbegriff zu erkennen, daß er keineswegs dem liberalen Muster einer Defensivstrategie folgen will.<sup>20</sup> Steht hinter Constants Formulierung individueller Abwehrrechte das Krisenbewußtsein staatlicher Freiheitsbedrohung, so argumentiert Kant – wie Rousseau – als Platoniker des modernen Staatsrechts. Sein Idealstaat<sup>21</sup> stellt das *primum bonum* für die Freiheit der Individuen dar. Nicht das geschichtliche Bewußtsein von der Defizienz des Staates bestimmt Kants Problemstellung, sondern die vertragstheoretische Erkenntnis, daß Freiheit und Recht allein unter der zwangsbewehrten Herrschaft des Staates zu realisieren sind. Auf der Ebene des Idealstaats ist ein Widerspruch zwischen dem Gemeinwillen und den Rechten des Menschen und Bürgers per definitionem

<sup>20</sup> Dies gilt im übrigen auch für den negativen Freiheitsbegriff. Wenn Kant mit ihm einen liberalstaatlichen Anspruch formuliert, so ist die Defensive nachträglich: Originär ist der Staat eine positive Größe: erst durch seine positiv-gesetzliche Bestimmung der Freiheitsphären hat der Einzelne einen gesicherten Anspruch auf die Unabhängigkeit vom Willen der Anderen.

<sup>21</sup> »Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit [...] wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß« (IV 201 f.).



ausgeschlossen. Die Rechte des Individuums und des Staates rivalisieren nicht miteinander.

Diese Strategie verfolgt auch Rousseau, indem er der Volkssouveränität und den Bürgerrechten im *Contrat social* einen gemeinsamen Ursprung verschafft. Der rechtliche Status des Bürgers läßt sich allein aus den Handlungsgesetzen des allgemeinen Willens ablesen. Eine *Theorie* staatsbürgerlicher Grundrechte sucht man im *Contrat social* vergebens. Den Einseitigkeiten der Rousseauschen Konstruktion begegnet Kant auf zwei Ebenen. Er bindet die Republik explizit an das vorstaatliche Recht des Individuums und verleiht dem Gemeinwillen eine Flankierung mit staatsbürgerlichen Rechten. Dadurch erhält die Republik eine neue individualrechtliche Dimension, die dem *Contrat social* völlig fehlt. Jene Ansprüche, die dem Mechanismus der Gesetzgebung implizit eingeschrieben sind, bekommen die Qualität subjektiver Rechte. Dem Gemeinwillen korrespondieren damit individuelle Rechte, die ihre Normativität nicht aus der Handlungslogik selbst gewinnen, sondern ihr vorausliegen. Als solche sind sie ein integrales Moment des republikanischen Staates und keine äußerlichen Prinzipien seiner Begrenzung.

Damit wird deutlich, daß der allgemeine Wille keineswegs zu der von der liberalen Kritik vermuteten Unbegrenztheit der Staatsgewalt führt. Kant macht ausdrücklich, was schon für Rousseaus Theorie gilt: der allgemeine Wille ist im Sinne einer Strategie der Begrenzung der Staatsgewalt zu verstehen und nicht als deren Verabsolutierung. Diese Begrenzung ergibt sich bei Kant auch aus dem politischen Freiheitsrecht selbst. Es fordert von Staaten auf dem Weg zur Republik, die Gesetze im Sinne der Teilhabe aller zu geben. Mit seiner strikt normativen Auslegung des Gemeinwillens wendet sich Kant gegen die maßstabgetreue Übersetzung des Staatsideals in politische Institutionen. Idee und institutionelle Realität der *volonté générale* sind bei ihm nicht mehr eines. Damit muß auch das Recht politischer Teilhabe als Moment des Idealstaates einige realitätsbedingte Abstriche erfahren. Man wird kaum darüber mutmaßen müssen, daß Rousseau lediglich in Kants wörtlicher Version des positiven Freiheitsbegriffs (cf. VI 314) eine Verwandtschaft mit seinem eigenen Republikideal erkannt hätte. Eine Umwandlung des Teilhabepinzips in ein Kriterium republikanischer Herrschaft liegt außerhalb seiner Toleranzen. Ebenso hätte Rousseau jenes erste Freiheitsrecht, das jedem das Recht privaten Glücks einräumt, allenfalls vom schnell überwundenen Standpunkt des Vertrages aus bloßen Privat-

interessen akzeptiert. Die Garantie jener Privatheit verschärft nur den Zwiespalt zwischen dem gemeinschaftlichen *citoyen* und dem auf seiner Privatheit beharrenden *bourgeois*. Von den Zielen der Republik her muß sich die Einhegung der Sphäre des Privaten als kontraproduktiv erweisen. Fatalerweise sinken die Chancen der Republik in dem Maße, in dem sie dem *bourgeois* zu seinem Recht verhilft.

## 7. Republikanismus ohne Tugendforderung

Kants Umwandlung des Rousseauschen Erbes deutet das an, was in den Theorien von Sieyès und Constant immer augenfälliger wird: die zunehmende Trennung von Gemeinwillen und republikanischem Bürgersein. Rousseau will die Herrschaft des Gemeinwillens in der Tugend der Bürger verankern. Ohne dieses Fundament im Bürgersinn ist die Republik nicht lebensfähig. Kant streicht diese Rückbindung, indem er den Gemeinwillen allein als legitimitätsverbürgendes Handlungsgesetz des Staates versteht. Die *volonté générale* hört damit auf, das Lebensgesetz der Bürgergemeinde zu sein; gegenüber dem Willen des Einzelnen wahrt sie eine bloß äußerliche Position. Anders als der Rousseausche sucht der Kantische Gemeinwille keinen Zugang zum Herzen der Bürger, und auf eine affektive Hinwendung seitens der Bürger kann, ja darf die Kantische Republik nicht hoffen. Als Identifikationsbasis des Einzelnen hat sie ausgedient. Ihr Telos ist nicht das seine.

Die lebensweltliche Dimension, die den Rousseauschen Bürgerbegriff charakterisiert und seine problematische Gestalt bestimmt, bleibt damit ausgeklammert. Um Bürger der Republik zu werden, bedarf es keiner Metamorphose vom *bourgeois* zum *citoyen*. Und die Vorstellung, daß sich die moralische Existenz des Menschen, sein Menschsein zuallererst seinem Bürgersein verdankt, muß sich vor Kants Moralphilosophie als absurd erweisen. Dort begründet Kant die Rechtsfähigkeit des Bürgers aus der moralischen Autonomie des Menschen. Was bei Rousseau immer mehr zum existentiellen Grundproblem des Republikanismus wird – die Konkurrenz von allgemeinem und besonderem Willen – verlagert Kant in den Bereich des Kriteriologischen. Der Standpunkt des Allgemeinen hat sich nur in einem staatsrechtlichen Experiment zu behaupten, er muß nicht gelebt werden. Die republikanische Überforderung des Bürgers bleibt aus. Ob man diese Reduktion als Verpflichtung zur *Teilnehmerper-*

*spektive der ersten Person Plural*<sup>22</sup> versteht oder als Aufforderung zur *Abstraktion*<sup>23</sup> von zufällig partikularen Interessen, offensichtlich ist, daß Kant die Perspektive vernünftiger Allgemeinheit, die der Einzelne als Staatsbürger einnehmen soll, nicht zu einer republikanischen Lebensform steigern will. Zu einem Zwiespalt zwischen privater und öffentlicher Existenz, Menschsein und Bürgersein will es Kant nicht kommen lassen. Die *Autonomie des Besonderen*<sup>24</sup> soll durch den Gemeinwillen gewährleistet, nicht relativiert und korrigiert werden. Die Selbstbeschränkung der Republik führt zu einer weiteren Entlastung der Vertragsfigur. Diese muß nicht mehr für die Erklärung der *sehr bemerkenswerten Veränderung* bemüht werden, die bei Rousseau mit dem Eintritt in den Staat einhergeht. *Bemerkenswert* ist dieser Wandel ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der rechtlichen Diskontinuität von Naturzustand und Staat. Wie Hobbes und Rousseau bezeichnet Kant die vorstaatliche Freiheit des Einzelnen als *ungebundene, brutale* oder gar *barbarische* Freiheit und erneuert damit den pejorativen Begriff der natürlichen Freiheit. »Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der *ursprüngliche Contract*, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen *Theil* seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.« (VI 315 f.)

Kant zeichnet den Übergang mit der Schärfe der Rousseauschen *aliénation totale*, ohne deren existentielle Ausweitung zu übernehmen. Die Transformation vollzieht sich an der *äußeren* Freiheit. Der Wandel der Handlungsbedingungen bleibt gegenüber der inneren Existenz des Menschen indifferent. So kann sich der Übergang auf

<sup>22</sup> Habermas, *Faktizität* 637

<sup>23</sup> Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt a. M. 1992, 213.

<sup>24</sup> Maus, *Demokratietheorie* 215.

eine bloß rechtliche Konversion vom Menschen zum Bürger beschränken. Der Einzelne bleibt im Staat, was er auch außerhalb dessen ist, ein sinnliches Vernunftwesen, das zur Sicherung seiner angeborenen Freiheit der allgemein gesetzlichen Bestimmung ihrer Grenzen bedarf. Auch im *Übergang* bestätigt sich die ursprüngliche Beschränkung des Rechts auf die Regelung äußerer Freiheit. Kant ist sich der Konsequenzen dieser Selbstbescheidung offenbar bewußt. »Die republikanische Verfassung [ist] die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen« ist. Ihre Stiftung und Erhaltung erweist sich jedoch zugleich als die *schwerste* (VIII 366). Diese Schwierigkeit erkennt auch Rousseau, wenn er die *Demokratie* in letzter Konsequenz nur für ein *Volk von Göttern* für praktikabel hält. Vielleicht hat Kant auch Rousseau im Blick, wenn er von den *vielen* spricht, die die Republik angesichts der *selbstsüchtigen Neigungen* der Menschen allenfalls für einen *Staat von Engeln* geeignet halten (cf. VIII 366). Sicher ist, daß er diese Zuflucht der Republik zur Moralität der Bürger ablehnt. Schon in ihrer Grundlegung verlangt die Rechtslehre einen Republikanismus mit niedrigem Profil. Er darf in der moralischen Gesinnung der Bürger keine Bestandsgarantie für die Republik suchen. »Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte. Denn er würde dadurch nicht allein das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen« (VI 96).

Vielleicht spricht sich die Neutralität, die Kant der Republik gegenüber dem Bürgersinn verordnet, nirgends deutlicher aus als in der These ihrer Tauglichkeit für ein *Volk von Teufeln*. »Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: ›Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätte.‹ Ein solches Problem muß auflöslich sein« (VIII 366). Kants Überzeugung läßt sich als Fortschreibung einer Rechtstheorie verstehen, die Regeln zur Harmonisierung der äußeren Freiheit entwirft und sich damit jeder besonderen anthropologischen Festlegung enthält. Allerdings findet sich

Kants These in einem geschichtsphilosophischen Diskurs; er beleuchtet den Prozeß der Republikanisierung von der Naturseite her. Als Geschichtsphilosoph hält Kant diesen Prozeß für unvermeidlich, aber keineswegs von der moralisch guten Gesinnung der Bürger getragen. Es ist die naturwüchsige Dynamik der *unfriedlichen Gesinnung in einem Volk* (VIII 366), die der allmählichen weltweiten Republikanisierung zugrundeliegt. Damit kehrt sich das gängige Schema von Republik und bürgerlicher Moralität um. Das *Innere der Moralität* der Bürger verursacht sowenig die *gute Staatsverfassung*, als diese »die gute moralische Bildung eines Volks« allererst hervorbringt (VIII 366).<sup>25</sup>

Wenn Kant als Geschichtsphilosoph den anthropologischen Minimalismus der Rechtslehre aufgibt und mit einem skeptischen Begriff von der sozialen Natur des Menschen operiert, so erklärt er die Staatsbildung zugleich aus Gründen, die er als Rechtsphilosoph ausdrücklich zurückweist. Hier ist es die aus der wilden Freiheit resultierende *Noth*, die zum Staat zwingt.<sup>26</sup> In diesem Zusammenhang trifft man auf eine weitere Vorstellung, die der Rechtsphilosophie fremd ist: die Vorstellung einer Domestizierung der menschlichen Natur durch den Staat. Ging es der Rechtstheorie um bloße Koordination konkurrierender Handlungsfreiheiten, wird der Staat nun zum Korrektiv der triebhaft egoistischen Neigungen.<sup>27</sup> Wie man die Konkurrenz von rechts- und geschichtsphilosophischer Perspektive auch immer bewertet, die naturgeschichtliche Version der Republikanisierung bestätigt den Befund der Rechtstheorie: die These eines

<sup>25</sup> Reinhard Brandt weist darauf hin, daß Kant sich zuweilen auch die gegenteilige Position zu eigen macht (*Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift*, in: Volker Gerhardt / Henning Ottmann / Martyn P. Thompson (Ed.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*, Stuttgart 1994, 75–102, 91). »Die Staatsverfassung stützt sich am Ende auf die Moralität des Volkes« (XXIII 162).

<sup>26</sup> »In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, daß sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können« (VIII 22).

<sup>27</sup> »Der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit Aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen« (VIII 23).

gesinnungsindifferenten Republikanismus der bloß äußeren Freiheit. Mit ihr gibt Kant ein klassisches Problemfeld des Republikanismus auf. Die Tugendforderung muß aus dem Inventar des modernen Republikanismus gestrichen werden. Sie wird allenfalls in der moralischen Verpflichtung des Herrschers aufrecht erhalten. Die *vertu* als Prinzip der Republik zurückzuweisen, heißt nicht, sich vorbehaltlos zum Prinzip der Marktgesellschaft zu bekennen. Die Alternative *vertu* oder *marché* gilt nicht für Kant.<sup>28</sup> Rechts- und Geschichtsphilosophie erheben Einspruch gegen die Vorstellung, daß die Harmonie gesellschaftlicher Beziehungen bereits dem interessegeleiteten Handeln der Individuen eingeschrieben ist. Weder die Rechtsidee des konfliktträchtigen Naturzustands noch die Figur der *ungesellige[n] Geselligkeit* läßt sich mit der Vorstellung selbstläufiger gesellschaftlicher Kooperation vereinbaren. So sehr Kant den Bürger gegen die Tugendforderung seitens des Staates abschirmt, einen *homo oeconomicus* will er nicht aus ihm machen.

Mustert man Kants Republikbegriff vor dem Rousseauschen Hintergrund, fällt auf, daß er sich von den Befürchtungen seines Vorgängers löst. Für Rousseau schlägt sich der Zwiespalt von *citoyen* und *bourgeois* auch im Widerstreit von *Tugend* und *Handel, Sitten* und *Geld* nieder (cf. III 19). Der republikanischen Empörung gegenüber dem *esprit de commerce* verschließt sich Kant. Wie er die Repräsentation als Staatsrechtler fordert, hegt er an dem *System der Finanzen* keinen Argwohn. Seine Republik pflegt ein affirmatives Verhältnis zum System der Bedürfnisse. Der Handel wird nicht zur Bedrohung des Bürgersein: er verlangt aus eigenem Interesse nach bürgerlicher Freiheit und stellt ihr eine Art gesellschaftlicher Garantie zur Seite.<sup>29</sup> Bei der Beförderung der eigenen Zwecke trägt er zur Befriedung der zwischenstaatlichen Verhältnisse und so zur allgemeinen Republikanisierung bei. Mit diesem weitverbreiteten Argument zugunsten der *douceur du commerce* stellt sich Kant auf die Seite derer, die den Eigennutz von den negativen Vorzeichen des Republikanismus befreien wollen (cf. VIII 28, 368).<sup>30</sup> Indem er sich in ein positives Verhältnis zur Dynamik der Marktgesellschaft setzt, distanziert er sich

<sup>28</sup> Bernard Manin, *Les deux libéralismes: marché ou contre-pouvoirs*, in: *Intervention* 9 (1984) 10–24.

<sup>29</sup> Aus dem Repertoire des anderen Republikanismus stammt noch die Verbindung von *niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit* mit dem *bloßen Handelsgeist* (V 263).

<sup>30</sup> Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1987, 65 ff.

von den problematischen Schlußfolgerungen des *Contrat social*. Er gibt nicht nur den modernitätskritischen Impetus des Rousseauschen Republikideals auf, sondern verleiht den Forderungen des *gouvernement des modernes* sogar ein vertragstheoretisches Fundament. Die vernunftrechtliche Version des *Bürgerbundes* mündet in eine Option, die Constant mit einem ungleich bescheideneren Begründungsaufwand aus dem Begriff der *Freiheit der Modernen* trifft. Freilich bleibt festzuhalten: Wenn Kant den Staat auch unabhängig vom Gemeinsinn der Bürger machen will, beruft sich seine philosophische Begründung des Staates doch keineswegs auf das Selbstinteresse verständiger Egoisten oder auf irgendein anderes *Interesse* der Bürger. Es ist offensichtlich zweierlei, den Staat auf der Basis bloßen Selbstinteresses für existenzfähig zu halten und ihn als Rechtsinstitution aus diesem Interesse allein legitimieren zu wollen. Sollte sich herausstellen, daß der Kantische Staat, wenn überhaupt, nur bescheidene Ansprüche an den Gemeinsinn der Bürger stellt, so hat er doch einen philosophischen Existenzgrund, dessen begründungstheoretisches Profil ungleich anspruchsvoller ist als das des Constantschen Staates. Das *Postulat des öffentlichen Rechts* verlangt schließlich den Aufwand der gesamten Rechtslehre, so wie die *kategorische* Pflicht zum Eintritt in den Staat nur im Sittengesetz als oberstem Grund aller Verpflichtung zu begründen ist. Unter einem solchen Begründungszwang sieht sich Constant mit seinem Bekenntnis zum *gouvernement des modernes* zu keinem Augenblick. Für ihn stellt das *Faktum* staatlicher Herrschaft kein philosophisches Problem dar, das die umwegige Begründung aus der Rechtsidee eines vorstaatlichen Zustands notwendig machte. Ein solcher Umweg mußte, wie sich schnell zeigt, die Verteidigung der Freiheit der Modernen geradezu vereiteln.

# Kapitel IV: Constant

## 1. Kritik des Gesellschaftsvertrages

Versucht Kant, den *Contrat social* im Sinne moderner Rechtsbegründung weiterzuentwickeln, schlägt Constant die entgegengesetzte Richtung ein. Er will den modernen Rechts- und Freiheitsbegriff von der spekulativen Last der Vertragstheorie befreien. »Einen Gesellschaftsvertrag anzunehmen«, formuliert Chateaubriand über alle politischen Lager hinweg die gemeinsame Überzeugung der Vertragsgegner, heißt »allen philosophischen Schimären verfallen«. <sup>1</sup> Für Constant wird das theoretische Hirngespinnst zum politischen Schreckgespenst. »Man wird sehen, denke ich, daß die sublimen Metaphysik des *Contrat social* heutzutage nur dazu dient, Waffen und Vorwände für alle Arten der Tyrannei zu liefern, der eines einzigen, mehrerer oder aller.« <sup>2</sup> Die Vertragstheorie ist bereits im Ansatz gescheitert. Den Blick auf ihr narratives Äußeres gerichtet, sieht Constant den Vertrag durch die Geschichte widerlegt. Statt die Gesellschaft zu begründen, ist der Vertrag an ihren Fortschritt gebunden. Er kann nur in einer entwickelten Gesellschaft geschlossen werden. <sup>3</sup> Der geschichtliche Ursprung liegt im Dunkeln. <sup>4</sup> Wenn für Constant die Vorstellung eines vorstaatlichen Zustandes undenkbar wird, so gibt er zugleich die Begründungsabsichten auf, die die Vertragstheorie mit ihrem Grundlegungsmodell verfolgt. Die Dichotomie von Naturzustand und Staat hat ausgedient als architektonisches Grundmuster der Rechtsbegründung. Mit dem Begriff des Naturzustandes verschwindet das rechtsphilosophische Problem. Für Constant muß der Staat nicht mehr eigens von der Rechts*idee* des vorstaatlichen Zustandes her begründet werden. Seine rechtliche Existenz gilt ihm mit dem *Faktum* der bürgerlichen Gesellschaft und deren – beschei-

---

<sup>1</sup> *Mercure de France*, 21 décembre 1805, 588.

<sup>2</sup> *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* G 186.

<sup>3</sup> *De la justice politique* Ed. Pollin 120 note.

<sup>4</sup> *De la force du gouvernement actuel* 95 f.



denem – Bedarf an rechtlicher Regelung als hinreichend gesichert. Nicht die Legitimation von Herrschaft überhaupt steht auf dem Spiel, sondern die eines spezifischen Typus von Herrschaft. Die Frage nach der Legitimität des Staates stellt sich unmittelbar als Problem, die Grenzen seiner Wirksamkeit zu bestimmen.

Gegenüber der vertragstheoretischen Doppelstrategie von Rechtfertigung und Begrenzung staatlicher Gewalt versucht Constant, die Legitimität des Staates über die Momente seiner rechtlichen Beschränkung zu erweisen. Was Hobbes, Rousseau und Kant als Grundanliegen der Staatstheorie gilt, die Rechtsgründe des Staates als Zwangsgewalt darzulegen, wird für Constant zur Selbstverständlichkeit. Der Staat hat, heißt es beiläufig, für die Sicherheit der Bürger nach Innen wie nach Außen zu sorgen.<sup>5</sup> In seiner Unbedenklichkeit gegenüber dem grundlegenden Legitimationsproblem des Staates nähert sich Constant der Vorstellung vom Staat als notwendigem Übel, einer These Paines, die er in den *Principes de politique* zustimmend zitiert.<sup>6</sup> An anderer Stelle bezieht er allerdings entgegengesetzt Position, indem er die Vorstellung eines herrschaftsfreien Zustands als Utopie zurückweist.<sup>7</sup> Hier stellt der Staat als Konfliktschlichter der Gesellschaft und Schutzmacht nach Außen geradezu eine positive Notwendigkeit dar, sein Engagement erscheint, solange es innerhalb der vorgegebenen Grenzen verbleibt, als unerläßlich für die Freiheitssicherung der Einzelnen. Hobbes wird für die Wahrheit gelobt, die Notwendigkeit einer *Zwangsgewalt* für die Herrschaft des Staates betont zu haben (*Principes de politique* H 41). Dieses vertragstheoretische Verständnis des Staates streitet nicht nur mit der These vom *mal nécessaire* (ebd. 29), es steht auch zu den Voraussetzungen von Constants eigenem Freiheits- und Rechtsbegriff in einem Spannungsverhältnis.

<sup>5</sup> »Die Funktion der Legislativgewalt besteht darin, den allgemeinen Willen zum Ausdruck zu bringen, das heißt, im Namen der Nation die Mittel für ihre innere und äußere Sicherheit anzugeben« (*Constitution républicaine* 151).

<sup>6</sup> Cf. *Principes de politique* H 39. Bei Paine heißt es: »Society in every state is a blessing, but Government, even in its best state, is but necessary; in its worse state is an intolerably one« (*The Writings of Thomas Paine*, Ed. M. Conway, New York 1894, vol.1, 69).

<sup>7</sup> Cf. Constants Rezension von Godwins *Justice politique* (1793) in *Mélanges de littérature et de politique* 1829, 211–224. Die Arbeit an der Übersetzung Godwins inspiriert Constant um 1799 zu eigenen systematischen Überlegungen, die sich in seinen *Fragments d'un ouvrage abandonné* niederschlagen.

## 2. Individuelle Freiheitssphäre

Das Zentrum der Constantschen Überlegungen bildet ein protopolitischer Freiheitsbegriff, der den gesamten *Principes de politique* als Ableitungsbasis dient. Er bestimmt die Rechte des Einzelnen im Verhältnis zur Staatsgewalt. »Es gibt [...] einen Teil der menschlichen Existenz, der notwendigerweise individuell und unabhängig bleibt und der von Rechts wegen außerhalb jeder gesellschaftlichen Kompetenz liegt. Die Souveränität besteht nur in begrenzter und relativer Weise. Da, wo die Unabhängigkeit der menschlichen Existenz beginnt, endet die Rechtsprechung dieser Souveränität. Überschreitet die Gesellschaft diese Linie, macht sie sich ebenso der Tyrannei schuldig wie der Despot, der als Rechtstitel nur das Schwert der Ausrottung besitzt. Die Legitimität der Macht hängt ebenso von ihrem Gegenstand wie von ihrer Quelle ab. Erstreckt sich die Macht auf Gegenstände außerhalb ihrer Sphäre, wird sie illegitim« (ebd. 49). Die Idee dieses *Teils der menschlichen Existenz* außerhalb jeglichen fremden Zugriffs beschreibt abstrakt eine Sphäre individueller Handlungsfreiheit und führt zugleich zu einer apriorischen Festlegung der Grenzen staatlicher Souveränität. Der Umfang legitimen staatlichen Machtgebrauchs bestimmt sich durch die Erfordernisse zur Freiheitssicherung der Individuen. »Die Regierung hat eine ihr eigene Sphäre. Sie wurde um der Bedürfnisse der Gesellschaft willen geschaffen und soll deren Glieder hindern, sich wechselseitig zu schaden; sie belastet die Bürger nur dann, wenn sie sich schaden« (*Mélanges de littérature et de politique*, 1829, 214f.). Der Staat ist in seiner Souveränität damit apriorisch durch die Rechte des Individuums beschränkt. Er rechtfertigt seine Existenz in dem Maße, in dem er die Integrität dieser individuellen Freiheitssphäre gesetzlich sichert. Constants individualrechtliche Überlegungen gründen in der Vorstellung, daß die Rechte des Einzelnen denen des Staates absolut entgegenstehen, freilich bei unbedingtem Vorrang der individuellen Rechte. »Ein Mensch geht der Gesellschaft voraus; er hat Rechte, die von jeder Vereinigung unabhängig sind« (*Constitution républicaine* 401). In der Figur des Rechtsverzichts, bei Rousseau zur Forderung nach *vollkommener Veräußerung* gesteigert, erkennt Constant das *proton pseudos* der Vertragstheorie. In ihr ist die unbegrenzte Souveränität des Staates angelegt. Demgegenüber drängt Constant von Anfang an darauf, die intangible Freiheitssphäre des Einzelnen zu einem Prinzip der Beschränkung der Staatsgewalt zu

machen. »Die Souveränität des Volkes ist nicht unbegrenzt; sie wird vielmehr umschrieben durch die Grenzen, die ihr die Gerechtigkeit und die Rechte der Individuen setzen« (*Principes de politique* G 276).

Obwohl Constant ebenso wie Kant das Moment negativer Freiheit im Begriff des individuellen Rechts betont, entwickelt seine Argumentation eine andere Dynamik. Bestimmt Kant mit seinem Rechtsbegriff zunächst das Verhältnis der individuellen Freiheiten untereinander und kommt anschließend auf die Konsequenzen für das Verhältnis von Individuum und Staat zu sprechen, erklärt Constant die Unabhängigkeit des Individuums vom Staat zum *originären* Moment des negativen Freiheitsbegriffs. Dadurch kommt es zu der Auslassung des vertragstheoretischen *problème fondamental*, das die Beziehungen der individuellen Freiheiten zueinander thematisiert: für Constants Liberalismus liegt der *conflict originel* im Verhältnis von Individuum und Staat. Sein Begriff des individuellen Rechts folgt der Logik eines Abwehrrechtes. Sie geht von den Defekten des Staates aus. Constant fügt der abstrakten Definition der *droits des individus* einen Katalog inhaltlicher Rechte hinzu, die die Ansprüche des Einzelnen als Bürger gegenüber dem Staat näher bestimmen. »Die Bürger besitzen individuelle, von jeder gesellschaftlichen oder politischen Macht unabhängige Rechte, und jede Macht, die diese Rechte verletzt, wird unrechtmäßig. Die Rechte der Bürger sind individuelle Freiheit, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, welche auch sein Recht auf Öffentlichkeit einschließt, der Genuß des Eigentums und der Schutz gegen jede Willkür. Keine Macht kann diese Rechte antasten, ohne ihren eigenen Rechtstitel hinfällig zu machen« (ebd. 275).

Die Kritik, die Constant mit seiner Entgegensetzung von privater und öffentlicher Sphäre gegenüber der vertraglichen Rechtsbegründung zum Ausdruck bringt, läßt sich zugleich als eine kritische Lesart der Französischen Menschenrechtserklärungen verstehen. Constant ist offensichtlich bemüht, den Zwiespalt aufzuheben, der dem doppelten Erbe der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte entspringt: die *Déclaration* will die Festschreibung unantastbarer Grundrechte im Sinne Lockes mit der Gesetzesherrschaft der *volonté générale* verbinden. Daß Constant mit dem staatsrechtlichen Erbe Rousseaus – *Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens* (Art. 6) – nicht einverstanden ist, unterstreicht er mit seiner Kritik des Artifizialismus und der Abstraktheit, die beide aus dem

Rousseauschen Gesetzesbegriff resultieren.<sup>8</sup> Fragt man nach den Grundlagen von Constants eigenem Rechtsbegriff, fällt eine eindeutige Antwort schwer. Constants Auskünfte zur theoretischen Basis seines Rechtsbegriffs bleiben so vage, daß seine Interpreten ihn zu gleichen Teilen und mit dem selben Recht zu den Verfechtern<sup>9</sup> und Kritikern<sup>10</sup> des Naturrechts rechnen. Bei dem Versuch, dem Recht des Individuums gegen den Staat einen absoluten Boden zu schaffen, scheut er offensichtlich die naturrechtliche Rhetorik und formuliert einen schlichten Rechtsapriorismus. Sowenig er dabei auf eine theologische Fundierung des Naturrechts, etwa nach Lockeschem Muster, zurückgreift, will er andererseits die Idee des Naturrechts nicht der Relativierung überlassen. Die *Idee des Naturrechts und der Gerechtigkeit* und der *natürlichen, unveräußerlichen und unverzichtbaren Rechte* wird entschieden gegen die Einwände des Benthamischen Utilitarismus verteidigt (*Principes de politique* H 59). Prinzipien des Rechts lassen sich nicht aus Nützlichkeitsabwägungen ableiten oder durch solche ersetzen. Die Idee des Rechts ist *unabhängig von jedem Kalkül*, heißt es deklamatorisch und mit Berufung auf Gründe, die keine sind: »Das Recht ist ein Prinzip; die Nützlichkeit ist nur ein Resultat. Das Recht ist eine Ursache, die Nützlichkeit nur eine Wirkung« (ebd. 60). Constant bringt seine Suche nach einer sicheren Grundlage für seine *Principes de politique* auch mit seinem Vorschlag von *Zwischenprinzipien* (*principes intermédiaires*) zu keinem glücklichen Abschluß. Diese Zwischenprinzipien sollen die Erfordernisse der politischen Praxis mit den Ansprüchen der Rechtsprinzipien vermitteln, denen Constant wiederum eine Erfahrungsbasis verleiht. Danach ist die Wahrheit universeller Prinzipien des Rechts nichts anderes als das »allgemeine Resultat einer bestimmten Zahl von Einzelfällen« (*Réactions politiques* 132).

Allerdings wirft Constants Rechtsbegriff nicht nur hinsichtlich seiner philosophischen Grundlagen und seiner uneingestandenem Berufung auf das Naturrecht Fragen auf. Seine Idee einer – gleichsam apriorisch vermessenem – Freiheitssphäre des Individuums, in die der

<sup>8</sup> »Man hat die Gesetze als Ausdruck des allgemeinen Willens definiert. Diese Definition ist ganz und gar falsch. Die Gesetze sind die Erklärung der Verhältnisse der Menschen untereinander« (*Principes de politique* H 530f.).

<sup>9</sup> Michel Terestchenko, *Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction*, Paris 1992, 95.

<sup>10</sup> Biancamaria Fontana, *The shaping of modern liberty: commerce and civilisation in the writings of Benjamin Constant*, in: *Annales Benjamin Constant* 5 (1985) 5–15.

Staat nicht eindringen darf und deren gesetzlicher Schutz das negative Legitimationskriterium staatlichen Handelns abgibt, mag in den empfindlichen Ohren der Thermidorianer beruhigend geklungen haben; sie bietet bei aller Schlichtheit doch eine unübersehbare Schwierigkeit. Denn so sehr Constant den Staat auf die Garantie der Freiheit seiner Bürger verpflichtet, so kommt auch er um die Einsicht nicht herum, daß der Staat zu diesem Zweck die Freiheit der Bürger gesetzlich beschränken muß, ja sogar, daß politische Herrschaft als solche wesentlich Beschränkung ist. Constant verbucht dies am Rande als Selbstverständlichkeit. »Herrschaft ist der Gebrauch öffentlicher Gewalt gegen die Individuen; wird diese Gewalt benutzt, um diese zu hindern, sich gegenseitig zu schaden, ist es eine gute Regierung. Wird die Gewalt dazu genutzt, die Individuen zu unterdrücken, ist es eine schreckliche Regierung, aber keinesfalls Anarchie« (*Principes de politique* H 24). Was hier so selbstverständlich erscheint, der legitime Gebrauch von politischer Gewalt gegenüber den Bürgern, erweist sich mit Blick auf Constants Begriff persönlicher Freiheit als problematisch. Veranschlagt er doch eine individuelle Rechtssphäre, die *per definitionem* außerhalb des Zugriffs dieser Gewalt liegt. Nachdem er das Individuum als *absolu* denkt, hat Constant Schwierigkeiten, die notwendige Unterordnung dieses Individuums unter die Staatsgewalt vertreten zu können.<sup>11</sup> In seiner abstrakten Unbestimmtheit bleibt sein protopolitischer Freiheitsbegriff nicht nur ein allgemeines Prinzip legitimer Beschränkung schuldig, er läßt die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Beschränkung fraglich werden. Der Vorschlag zu einer apriorischen Begrenzung der Staatsgewalt bleibt damit grundsätzlich mit einem Problem belastet, dessen vertragstheoretischem Ausdruck Constant sich verweigert: der Drohung eines latenten Naturzustandes. Es ist anzunehmen, daß Constant diesen Umstand so wenig gescheut hätte wie Locke den Naturzustand angesichts der Willkür eines absoluten Souveräns. Beider Interesse zielt auf eine weitgehende Stilllegung staatlicher Souveränität, die in der *aliénation totale* eine monströse Rechtsgrundlage gefunden hat.

<sup>11</sup> Siehe auch Philippe Raynaud, *Un romantique libéral. Benjamin Constant*, in: *Esprit* 3 (1983) 49–66.

### 3. Antike und moderne Freiheit

Was Constant auf der Grundlage eines unbefangenen Rechtsapriorismus<sup>12</sup> als geschichtsunabhängigen Anspruch des Menschen auf private Freiheit jenseits staatlicher Eingriffe formuliert, erhält im Rahmen seiner Gegenüberstellung von antiker und moderner Freiheit einen geschichtlichen Ort. Das Recht auf Privatheit wird zum Wesen der modernen Freiheit. Die Freiheit der Modernen hat zwar in den *ewigen Rechten auf Gerechtigkeit, Gleichheit und Schutz* ihre unveränderliche Grundlage (ebd. 436), ihre eigentümliche, geschichtlich erstmalige Gestalt verdankt sie jedoch den besonderen Bedingungen der Moderne. Diese verlangen auch eine andere Form politischer Herrschaft. Nur das Repräsentativsystem vermag die *neuen Bedürfnisse*, die aus dem Fortschritt der Zivilisation und den Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte resultieren, zu erfüllen. Die Rechte des Individuums mögen, zumindest vom Standpunkt der *Principes de politique*, ewig gelten: die Formen politischer Herrschaft sind relativ. Sie haben der Entwicklung der Gesellschaft Rechnung zu tragen. »Wir brauchen die Freiheit, und wir werden sie erhalten; da aber die Freiheit, die wir brauchen, eine andere ist als die der Alten, brauchen wir für die Freiheit eine andere Organisationsform als die, welche der alten Freiheit entspräche« (*Liberté des modernes* G 511). Für Constant sind es die besonderen sozialgeschichtlichen Bedingungen, geringe Ausdehnung des Staates, Sklaverei, Kriegsführung, die in der Antike für die direkt demokratische Herrschaft des Staates und die Dominanz der politischen Freiheit maßgeblich sind. »Jeder Bürger hatte in den antiken Republiken mit ihrem eng umschriebenen Territorium politisch gesehen eine sehr große persönliche Bedeutung. Die Ausübung der politischen Rechte bildete dort das Vergnügen und die ständige Beschäftigung aller [...] Sein Wille hatte einen wirklichen Einfluß und war nicht empfänglich für eine verlogene Fälschung oder eine mißbräuchliche Repräsentation« (*Principes de politique* 420 f.). Mit der Entstehung der *commercial society* wird der antike Republikanismus mit direkter Demokratie unpraktikabel. Dem Bürger der Moderne fehlt die Muße für zeitraubende Volksversammlungen, er läßt sich repräsentieren und genießt die bürgerliche Freiheit, die ihm das *gouvernement des modernes* gewährt. Handel, Repräsentation und individuelle Freiheit: das sind die Säulen der Mo-

<sup>12</sup> Siehe *Mélanges de littérature et de politique* G 553; *Principes de politique* G 273 f.

derne. »Wir sind Menschen der Moderne; jeder von uns will seine Rechte genießen und, soweit es uns recht scheint, seine Fähigkeiten entfalten, ohne dem anderen zu schaden [...] die individuelle Freiheit, ich wiederhole es, ist die wahre Freiheit der Moderne« (*Liberté des modernes* G 508 f.).

Dem Gegensatz von Krieg und Handel, politischer Teilhabe und Repräsentation fügt Constant den Gegensatz von Aktion und Reflexion hinzu. Die Vorherrschaft der Reflexion entspricht der Dynamik der Entlastung des Bürgers vom Politischen, wie sie in der Entwicklung der modernen Marktgesellschaft angelegt ist. Mit ihr kündigt sich aber auch die Ambivalenz der Errungenschaften des modernen Bürgers an. »Der Vorteil, den das Volk durch die Freiheit erlangte, wie die Alten sie verstanden, bestand darin, daß jeder einzelne tatsächlich zu den Regierenden gehörte; das war ein wirklicher Vorteil, ein gleichermaßen schmeichelhaftes und gesichertes Vergnügen. Der Vorteil, den die Freiheit bei den Modernen dem Volk verschafft, besteht darin, repräsentiert zu werden und zu dieser Repräsentation durch eigene Wahl beizutragen. Zweifellos ist dies ein Vorteil, weil es eine Garantie darstellt, jedoch ist das unmittelbare Vergnügen weniger ausgeprägt, weil es nicht mit dem Genuß von Macht verbunden ist; es ist ein Vergnügen der Reflexion, während das der Alten ein Vergnügen der Handlung war« (*De l'esprit de conquête et de l'usurpation* 184). Im Bild der *Freiheit der Alten* läßt Constant positive und negative Freiheit als Widerspruch erscheinen: Der Genuß politischer Freiheit geht auf Kosten der bürgerlichen Freiheit. Die Antike kennt keinen Begriff eines individuellen Bürgerrechts. Alle Ansprüche des Einzelnen stehen der Gesetzgebung der Volksversammlung zur Disposition. Im Ideal der *Freiheit der Modernen* will Constant den Gegensatz von politischer und bürgerlicher Freiheit aufheben. Die *liberté-participation* steht nicht im Widerspruch zur *liberté-indépendance*, sie tritt vielmehr in deren Dienst: sie wird zur Garantie der negativen Freiheit. Was die Freiheit des modernen Bürgers erfordert, ist ein Arrangement von positiver und negativer Freiheitsgewährung, bei dem die Unabhängigkeit den Vorrang vor der politischen Teilhabe besitzt. Die geschichtsphilosophische Sicht des Verhältnisses von moderner und antiker Freiheit bestätigt die Forderungen der politischen Prinzipien: Die Garantie ist ein Mittel der Freiheit, nicht diese selbst. In Constants *gouvernement des modernes* gerät die politische Existenz des Bürgers zum bloßen Mittel der bürgerlichen Existenz. »Die Freiheit bei den Modernen kann nicht das sein, was

sie bei den Alten war. Die Freiheit der Antike bestand in allem, was den Bürgern den größten Anteil an der Ausübung der gesellschaftlichen Macht zusicherte. Die Freiheit der Moderne liegt in dem, was die Unabhängigkeit der Bürger gegen die öffentliche Gewalt schützt. [...] Die Modernen brauchen Ruhe und Genuß. Die Ruhe findet sich nur in der kleinen Anzahl von Gesetze, die verhindern, daß sie gestört wird, der Genuß besteht in einer großen individuellen Freiheit. Jede Gesetzgebung, die diesem Genuß Opfer abverlangt, ist unvereinbar mit dem gegenwärtigen Zustand der menschlichen Gattung« (*Principes de politique* H 432).

Wenn Constant von der Antike spricht, meint er in erster Linie Sparta und Rom. Athen, das ist in gewisser Weise die Moderne in der Antike.<sup>13</sup> In Athen ist die Dominanz des Kriegshandwerks durch den Handel gebrochen, es existieren erste Formen individueller Freiheit. Athen ist die Vorwegnahme der Moderne, wie die Politik der Jakobiner die verspätete Antike darstellt. Constants Verteidigung der Moderne führt keinen Angriff gegen die Antike. Hinter dem entschiedenen Plädoyer steht verhalten das Bewußtsein der Gleichwertigkeit beider. Die moderne Freiheit mit ihrem Vorrang der bürgerlichen vor der politischen Freiheit ist die wahre Freiheit des modernen Menschen, nicht des Menschen schlechthin. Die *jouissances*, die er aus seiner privaten Existenz gewinnt, haben denen der Alten, die sich nur im Inneren der Polis realisieren lassen, nichts voraus – außer der Authentizität des geschichtlichen Augenblicks. Schließlich geht es Constant nicht um die Kritik des antiken Ideals, sondern um dessen unzeitgemäße Betrachtung in der Moderne. Die Politik der Jakobiner steht für eine praktische Rehabilitierung der Antike, der Rousseau mit seiner politischen Renaissance der Antike die Stichworte liefert.

<sup>13</sup> Siehe hierzu Pierre Vidal-Naquet / Nicole Loraux, *La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750–1850*, in: R. R. Bolgar (Ed.), *Classical Influences on Western Thought. A. D. 1650–1870*. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge 1977, Cambridge u. a. 1979.



#### 4. Kritik an Rousseau

Die Kritik an Rousseau und den Jakobinern hat für Constant einen gemeinsamen Nenner: den Irrtum über das Wesen der Moderne, dem beide unterliegen. Der Gegenwart das politische Prinzip der Antike aufzudrängen, die politische Freiheit über die bürgerliche Freiheit zu stellen, entdeckt sich in seinen Augen als ein verhängnisvoller Anachronismus, der in der Französischen Revolution Form angenommen hat. Die Verbindung von Rousseau-Kritik und Revolutionshistoriographie geht weit über den Vorwurf hinaus, die Revolution als verfehlte Anwendung des Gesellschaftsvertrags zu erklären. Constant macht die Pathologie des revolutionären Terrors an den *Principes du droit politique* fest. Es versteht sich von selbst, daß Constants Kritik mit ihrer Schuldzuweisung kaum zu einer soliden Rousseau-Interpretation führen kann, die einen Einblick in systematische Probleme gewährt.<sup>14</sup> Wenn seine Kritik auch dem rechtsphilosophischen Niveau Rousseaus nicht gerecht wird, macht sie doch auf zwei Eigentümlichkeiten des *Contrat social* aufmerksam. Sie zeigt die begründungstheoretische Einseitigkeit in Rousseaus Versuch auf, die Rechte des Bürgers einzig aus der Handlungslogik des souveränen Volkswillens zu bestimmen und jede Resistenz individueller Rechte gegenüber dem Staat als Bedrohung der Rechtsordnung zu erachten.

Die Kritik benennt zum anderen die Paradoxie des *Contrat social*, die neuzeitliche Legitimation des Staates aus der Freiheit des Einzelnen in eine Neubelebung des antiken Polis-Ideals münden zu lassen. Indem Constant die individuelle Freiheit als authentischen Ausdruck der Freiheit des modernen Bürgers ausweist, fixiert er Rousseaus Freiheitsbegriff auf das antike Muster und versteht ihn als geschichtlich überholt. Wer wie Rousseau und die ihm folgenden Revolutionäre am Konzept der *liberté-participation* und der vollständigen Unterwerfung des Individuums unter das Kollektiv festhält, verweigert sich der Entwicklungslogik der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Wie die Moderne den Vorrang des Gesellschaftlichen vor der politischen Sphäre verlangt, so verlangt sie die Dominanz der bürgerlichen Freiheit über die politische. Der moderne Staat soll seinen Bürger von der politischen Existenz entlasten: von der Warte

<sup>14</sup> Zum Verlauf der Auseinandersetzung mit Rousseau siehe Jean Roussel, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution 1795–1830. Lectures et légende*, Paris 1972, 494–505.

der Freiheit der Modernen aus läßt sich die politische Freiheit nur noch als Mittel zu solcher Entlastung begründen.

## 5. Die moderne Repräsentation

Sowohl die Antike als auch die Moderne versprechen die Möglichkeit der *jouissances*. Freilich haben sie in beiden Fällen einen anderen Inhalt. In der Antike verwirklicht sich der Einzelne als Teil der politischen Gemeinschaft, in der Moderne findet er außerhalb des Staates, in der *obscurité* seines privaten Lebens, zu sich. Die Repräsentation ist die institutionelle Garantie für den modernen *persuit of happiness*. Ihre Einrichtung geht mit der Einführung der Arbeitsteilung einher. Im Zusammenhang der *Querelle* verleiht Constant der Repräsentation einen unpolitischen Ursprung. Sie wird nicht von der politischen Freiheit begründet, sondern von der privaten Existenz der Bürger, in deren Dienst sie sich stellt. Repräsentation wird nicht zum Mangel, zum schwachen Ersatz für eine direkte Beteiligung aller. Sie ist der positive, authentische Ausdruck der politischen Moderne, weil sie für Constant der Logik der Entwicklung der *commercial society* und ihrem Prinzip der Arbeitsteilung in vollkommener Weise entspricht. »Das Repräsentativsystem ist nichts anderes als eine Organisationsform, mit deren Hilfe eine Nation das, was sie selbst nicht machen kann oder will, auf einige Individuen ablädt. Arme Menschen führen ihre Geschäfte selbst aus, reiche Leute nehmen sich Vertrauenspersonen« (*Liberté des modernes* G 512).

Constant hat in seiner harschen Kritik an Hobbes offenbar nicht gemerkt, daß er in ihm einen energischen Gegner der Nachahmung der Antike gehabt hat. So hätte er sich mit seiner Weigerung, in der Ausübung politischer Gewalt einen Zuwachs individueller Freiheit zu erkennen, durchaus auf Hobbes berufen können. Schließlich klingt seine These von der Entlastung der Bürger durch Repräsentation in Hobbes' Kritik der direkten Demokratie an. In ihr hatte Hobbes eine Einschränkung der privaten Existenz der Bürger erkannt. Die entscheidenden Anstöße erhält Constant allerdings von einem Autor, der vor ihm auf den entscheidenden Zusammenhang von Repräsentation und Arbeitsteilung aufmerksam macht: Sieyès. Auch für ihn steht bereits fest, daß die Freiheit des modernen Bürgers nicht dort zu finden ist, wo Rousseau sie gesucht hatte – in der Teilhabe des Bürgers am politischen Leben des Gemeinwesens.



## ZWEITER TEIL

# HERRSCHAFT

Die Grundposition – Herrschaft als Vereinbarung – ist Hobbes, Rousseau und Kant mit Sieyès und Constant gemeinsam, wenn sie die Freiheit des Individuums zum Prinzip staatlicher Herrschaft erklären. Welche Gestalt die Freiheit im Staat annimmt, ist strittig. Erkennen die einen in der politischen Teilhabe das Lebensprinzip des Staates, sehen die anderen die politische Existenz des Bürgers in Konkurrenz zu den Zwecken des Staates oder des Individuums. Daß politische Repräsentation zum Wesen des modernen Staates gehört, gilt allen Autoren als sicher. Nur Rousseau macht darin einen Widerspruch zur Freiheit des Bürgers aus. Während Hobbes Repräsentation vom Staat her denkt, wird sie bei Kant, Sieyès und Constant zum institutionellen Ausdruck modernen Bürgerseins.

# Kapitel I: Hobbes

## 1. Freiheit und Staatsform

Daß die Freiheit in allen drei Staatsformen dieselbe sei, ist die These, mit der sich Hobbes schon in *De Cive* ausdrücklich gegen die Vorstellung einer besonderen Affinität der Demokratie zur Freiheit des Bürgers wendet. Er widerspricht damit der Aristotelischen Position, die er in den *Elements of Law* zustimmend zitiert. Zugleich löst er sich von seinen bescheidenen republikanischen Anfängen. Für die Frage nach der Freiheit des Einzelnen im Staat, so Hobbes' endgültige Überzeugung, ist das Ausmaß der Teilhabe an der staatlichen Gesetzgebung nicht mehr einschlägig. Unter rechtfertigungstheoretischen Gesichtspunkten verliert die politische Partizipation jegliches Gewicht. Sie wird ausdrücklich in die theoretische Zuständigkeit der *imperium*-Theorie verwiesen. So kann Hobbes im *Leviathan* sagen: »Ob ein Staat monarchisch oder demokratisch ist – die Freiheit bleibt dieselbe« (*Leviathan* XXI 8). Die Abkoppelung der politischen Teilhabe zeitigt weitreichende Konsequenzen für die Freiheits- und Begründungsthematik. Da Hobbes der Bürgerbeteiligung keine unmittelbare rechtliche Bedeutung bei der Qualifikation der Staatsformen zukommen läßt, kann er für seine Präferenzordnung andere Kriterien geltend machen. Dabei orientiert er sich am Telos der Selbsterhaltung: Den Vorrang erhält diejenige Staatsform, die individuelle Selbsterhaltung und gesellschaftlichen Frieden am wirksamsten gewährleistet. Die ordnungspolitischen Bedenken, die Hobbes gegenüber der Herrschaftsbeteiligung anmeldet, führen mit der konzeptionellen Entscheidung der Teilhabefrage dazu, daß der politischen Freiheit der Bürger ein Heimatrecht im Gemeinwesen verwehrt wird. Eine solche Freiheit könnte letztlich nur die Ziele des Leviathan gefährden. Unter solchen Prämissen läßt sich der Begriff bürgerlicher Freiheit nur noch negativ formulieren. In einer rigorosen Reduktion des Bürgers auf den Untertan behält Hobbes dem Einzelnen für die Ausübung seiner natürlichen Freiheit jene Bereiche vor, die außerhalb der Herrschaft des Souveräns liegen. Damit verliert das

Bürgersein seinen politischen Inhalt. Frei ist der Bürger nicht aufgrund der Herrschaftsteilhabe und des Zugangs zu politischen Ämtern, frei ist er vielmehr dort, wo die Gesetze des Staates schweigen. Hobbes plädiert aufgrund des Staatszwecks, der sich an den Interessen des Einzelnen orientiert, für einen möglichst schweigsamen Gesetzgeber. Schließlich soll der Staat mit einem Minimum gesetzlicher Regelung für ein Maximum freien gesellschaftlichen Verkehrs sorgen. Dennoch ist offensichtlich, daß sich Ausmaß und Stabilität solcher Freiheitsphären nicht nach Maßgabe eines individuellen Freiheitsrechtes bestimmen, sondern ausschließlich den Erfordernissen der staatlichen Friedensordnung gehorchen. In ihr hat die Selbsterhaltung der Untertanen gegenüber der Selbstbestimmung der Bürger absoluten Vorrang.

So, wie die Freiheit des Einzelnen für Hobbes in allen drei Staatsformen dieselbe ist, verfügen auch monarchische, aristokratische und demokratische Staatsgewalt über dieselben souveränen Kompetenzen. Das abstrakte Maß staatlicher Souveränität bleibt von der Frage der Staatsformen unberührt. Um die Gefahr des Naturzustandes auf Dauer zu bannen, bedarf die Staatsgewalt notwendig absoluter Rechtskompetenzen: »Souveräne Gewalt muß in allen Staaten absolut sein« (*Leviathan* XIX 1). Diese Forderung gehört von Anfang an zur Hobbesschen Staatsphilosophie. Dagegen gibt Hobbes auf die Frage des vertraglichen Ursprungs dieser Absolutheit, die *generation of the great Leviathan*, im Verlauf seiner theoretischen Entwicklung unterschiedliche Antworten. Vereinfachend kann man sagen, daß die Demokratie mit dem *Leviathan* ihre exklusive Position in der Chronologie vertraglicher Herrschaftsbegründung einbüßt. Dort ist der Gedanke ursprünglicher *Volkssouveränität*, der in den beiden ersten Werken den Ausgangspunkt der Vertragskonstruktion bildet, nicht mehr anzutreffen. Der demokratische Impetus, wie er der Hobbesschen Vertragstheorie zumindest in ihrem legitimationstheoretischen Ansatz eignet, bricht ab. Die Grundidee des Gesellschaftsvertrages, staatliche Herrschaftsansprüche aus der freiwilligen Selbstverpflichtung der Vertragspartner zu begründen, findet in der Herrschaftsordnung des *Leviathan* keine institutionelle Entsprechung. »Man kann nur durch sein eigenes Handeln verpflichtet werden, denn alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei« (XXI 10), heißt es im Sinne moderner Rechtsbegründung. Die Logik der Selbstgesetzgebung erfährt in der Vertragsfigur der Autorisation allerdings eine problematische Fortschreibung.

## 2. Demokratie als Anfang

Den konzeptionellen Wandel, den Hobbes bei der vertraglichen Begründung der Souveränität vollzieht, hat die Forschung schon früh vermerkt.<sup>1</sup> Vergleicht man die beiden frühen Fassungen mit der ausgereiften Staatsphilosophie, so zeigt sich, daß das vertragliche Engagement der Bürger, die innere Chronologie der Staatsgründung und die Genese der Souveränität voneinander abweichen. Zu wesentlichen Veränderungen der Hobbesschen Staatsphilosophie führen diese Abweichungen allerdings nicht. Die Unterscheidung von natürlichem und bürgerlichem Zustand bleibt weiterhin architektonisches Gliederungsprinzip der Vertragstheorie. Der Staat bewahrt das Attribut rechtlicher Absolutheit, seine bevorzugte Gestalt bleibt die Monarchie. Ausgehend von Hobbes' Reflexionen zum Naturzustand läßt sich die rechtliche Verfaßtheit der Menschen nur als Produkt ihres eigenen Handelns begreifen. Schon in den *Elements of Law* grenzt sich Hobbes von der traditionellen, noch von Bodin verfochtenen These ab, daß die *societas civilis* vor aller Herrschaft besteht.<sup>2</sup> Mit Blick auf den natürlichen Widerstreit der Interessen und Rechte der Menschen muß die Gründung der politischen Gemeinschaft als *creatio ex nihilo* erscheinen.<sup>3</sup> Erst mit dem Vertrag aller mit allen wird die dissoziierte Menge zur rechtlichen Entität, zum Volk. Staat und Herrschaft sind simultane Produkte der vertraglichen Einigung, mit der die Individuen den lebensbedrohlichen und naturrechtswidrigen Naturzustand verlassen.

Es ist bezeichnend für die frühe Phase des Hobbesschen Denkens, daß die Stiftung des bürgerlichen Zustands mit der Errichtung der Demokratie zusammenfällt. Das Volk, die durch den Vertrag in ein handlungsfähiges Rechtssubjekt verwandelte Menge, fungiert als *pouvoir constituant*. Die demokratische Staatsform erhält so Priori-

<sup>1</sup> Cf. Ferdinand Tönnies, *Die Lehre von den Volksversammlungen und die Versammlung in Hobbes' Leviathan*, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 89 (1930) 1–22; Hanna F. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation*, in: The American Political Science Review 58 (1968) 328–340, 902–918.

<sup>2</sup> Cf. Manfred Riedel, *Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles*, in: Otfried Höffe (Ed.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg 1981, 93–111, 106.

<sup>3</sup> »There be two ways of erecting a body politic; one by arbitrary institution of many men assembled together, which is like a creation out of nothing by human wit« (*Elements of Law* II, 20, 1).

tät gegenüber Monarchie und Aristokratie,<sup>4</sup> dies gleichermaßen in zeitlicher wie logischer Hinsicht. Während die Demokratie unmittelbar aus dem Vertrag hervorgeht, verdanken die beiden anderen Staatsformen ihre Einrichtung einem auf Mehrheitsbeschluß basierenden Akt des souveränen Volkswillens, haben also keinen unmittelbaren vertraglichen Existenzgrund. Ihre rechtlich absolute Stellung resultiert jeweils aus der Übertragung der Souveränität seitens des Volkes. »Aus derselben Demokratie geht die Einsetzung eines politischen Alleinherrschers in derselben Weise hervor wie die Einsetzung der Aristokratie, nämlich durch einen Beschluß des souveränen Volkes, die Souveränität einem Manne, der besonders namhaft gemacht und durch Stimmenmehrheit gewählt wurde, zu übertragen« (*Elements of Law* II, 21, 9; cf. *De Cive* VII 7, 11). Obwohl Hobbes der Demokratie in den *Elements of Law* einen souveränitätsrechtlichen Vorrang einräumt und ihr überdies die besondere Affinität zur Freiheit der Bürger bescheinigt, will er der demokratischen Herrschaft keineswegs einen normativen Vorsprung vor Aristokratie und Monarchie einräumen. Die Herrschaftsform der Demokratie hat lediglich als Provisorium ihr Recht.

Wenn es einen Punkt theoretischer Nähe zwischen Hobbes und Rousseau gibt, dann ist er hier anzutreffen. Der *Contrat social* läßt sich als Versuch verstehen, den Moment der Konstituierung der Vertragsgesellschaft zu ihrem bleibenden Gesetz zu machen. Was Rousseau zum Sündenfall der politischen Theorie erklärt, die Übertragung der Souveränitätsrechte an einen partikularen Willen, faßt Hobbes als notwendigen Fortschritt in der Entfaltung des bürgerlichen Zustands. Die Bedenken, die er bereits in den *Elements of Law* gegenüber der Demokratie vorbringt, gründen in der Voraussetzung, daß demokratische Herrschaft immer nur unmittelbare, nicht-repräsentative Herrschaft aller ist. Daß es sich um Demokratie in antiker Gestalt handelt, dafür sprechen die Gründe, die Hobbes für ihre notwendige Vorläufigkeit anführt. Räumliche Distanz zu den Volksversammlungen, Erschöpfung durch die Ratsversammlungen, Verhinderung der wirtschaftlichen Tätigkeiten<sup>5</sup> bewegen die Bürger

<sup>4</sup> »Die erste, der Zeit nach, von diesen drei Arten ist die Demokratie, und das muß notwendig so sein, weil eine Aristokratie und eine Monarchie die Ernennung von Personen erfordern, über die man sich verständigt haben muß« (*Elements of Law* II, 21, 1).

<sup>5</sup> In *De Cive* wird dieser Punkt ausdrücklich zu den *Nachteilen* der Demokratie gerechnet: »Seine häuslichen Angelegenheiten vernachlässigen: dies, sollte man meinen, sind Nachteile« (X 9).



dazu, ihre politischen Rechte zu übertragen. Darüber hinaus ist die tiefe Skepsis gegenüber der Ausübung staatlicher Gewalt durch das Volk deutlich spürbar. Sie gilt vor allem dem demokratischen Entscheidungsverfahren, das Hobbes' Argwohn schon in der *Thukydides*-Übersetzung hervorruft.<sup>6</sup> Während die Demokratie jedem Bürger *de iure* den gleichen Anteil an der Herrschaft gewährt, liegt die tatsächliche Ausübung politischer Macht in den Händen weniger. Diese verschaffen sich in den Volksversammlungen mit den Mitteln der Rhetorik einen solchen Einfluß, daß die Demokratie in einer *aristocracy of orators*, letztlich in einer *monarchy of orators* endet.<sup>7</sup>

Es steht für Hobbes außer Frage, daß sich diese informelle Machtverteilung nachteilig auf die Stabilität der staatlichen Ordnung auswirken muß. Demokratie und Aristokratie, die er hinsichtlich ihrer politischen Entscheidungsfindung auf eine Ebene stellt, besitzen gegenüber der Monarchie erhebliche Nachteile. Hobbes' Entscheidung für die Monarchie tritt deutlich zutage. So eindeutig die Option auch ausfällt, sie entspringt keineswegs einer Begründung spezifisch monarchischer Herrschaft. Wenn Hobbes die *imperium*-Theorie im Modell des Naturzustandes grundlegt, so geht es ihm um den Nachweis der Notwendigkeit einer obersten rechtssetzenden Instanz. Die Absolutheit der Staatsgewalt erfordert der bürgerliche Zustand als solcher. Sie ist nicht das eigentümliche Profil einer einzelnen Staatsform. Freilich ist Hobbes von Anfang an überzeugt, daß die geforderte Überwindung des Naturzustandes mit den Mitteln der Monarchie am sichersten geschehen kann. Sie gilt in *De Cive* als die

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu F. O. Wolf, *Hobbes' neue Wissenschaft. Zu den Grundlagen der politischen Theorie der Neuzeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1969, 30ff. Für Wolf enthält das Titelblatt zu Thukydides' *Peleponnesischem Krieg* bereits die Essenz der Hobbesschen Demokratiekritik. Es stellt mit den kriegführenden Parteien Athen und Sparta die unterschiedliche Entscheidungsfindung des aristokratischen und demokratischen Gemeinwesens polemisch gegenüber. Während die *aristoi* Spartas nach Sachgesichtspunkten entscheiden, ist die Athenische Volksversammlung der Demagogie der Rhetoren ausgesetzt. Bezeichnenderweise wird sie nicht als *demos*, sondern als *hoi polloi* bezeichnet.  
<sup>7</sup> »Obgleich in allen Demokratien die Versammlung, also virtuell der ganze Körper, das Recht der Souveränität hat, so ist die Ausübung derselben doch stets in den Händen eines Mannes oder weniger Männer [...] Insofern ist also eine Demokratie ihrer Wirkung nach nicht anderes als eine Aristokratie von Rednern, die manchmal durch die zeitweilige Alleinherrschaft eines einzigen Redners unterbrochen wird« (*Elements of Law* II, 21, 5).

beste Staatsform von allen.<sup>8</sup> Die Feststellung ist politischen, nicht theoretischen Ursprungs: sie ist für Hobbes der einzige Punkt, der nicht bewiesen, sondern nur wahrscheinlich gemacht worden ist.

Wenn Hobbes an den vertrags- und souveränitätsrechtlichen Vorstellungen der *Elements of Law* weitgehend festhält, so will er offenbar den vertragslogischen Abstand zwischen Staatsgründung und Einrichtung der Demokratie vergrößern.<sup>9</sup> Schließlich bedarf es für die faktische Ausübung der Souveränitätsrechte durch das Volk ein Mindestmaß an rechtlicher Organisation. Dazu gehört vor allem die Festsetzung von Ort und Zeitpunkt der Volksversammlung, die jedem Bürger die Wahrnehmung seines politischen Freiheitsrechtes gewährleisten soll.<sup>10</sup> Auch hier zeigen sich Zweifel an der Stabilität der Demokratie. Der Vorschlag, die Volkssouveränität bei staatlichem Handlungsbedarf zwischenzeitlich einem Einzelnen oder mehreren zu übertragen (cf. VII 6), führt allerdings zur Preisgabe des demokratischen Prinzips.<sup>11</sup> Eine solche Praxis hätte Hobbes' eigene souveränitätstheoretischen Bedenken gegen sich. Die Einheit der staatlichen Gewalt wäre bei dem Wechsel der Souveränitätsausübung nicht mehr gesichert. Daß Hobbes die Demokratie nach antikem Muster letztlich für unpraktikabel hält, dafür spricht auch der Umstand, daß er in ihr eine beständige Tendenz zur Auflösung des Herrschaftsverbandes selbst erkennt. Auf Dauer vermag die Bürgergemeinde ihren vertraglich begründeten Stand als Volk nicht zu behaupten: sie läuft ständig Gefahr, in den Zustand der *multitudo* zurückzufallen.

Ungeachtet der herrschaftstechnischen Vorbehalte ist Hobbes jedoch bemüht, bei dem notwendigen Übergang von der Demokratie in Aristokratie und Monarchie die Erinnerung an den ursprünglichen *lieu de pouvoir* in der Urversammlung wachzuhalten. »Das Volk ist eine Einheit mit *einem* Willen und ist *einer* Handlung fähig; all das

<sup>8</sup> »Die unbeschränkteste Monarchie ist die beste Staatsform von allen« (*De Cive* X 17; cf. *Leviathan* XIX, 8).

<sup>9</sup> »Wenn mehrere mit der Absicht der Errichtung eines Staates zusammentreten, so entsteht beinahe schon durch dieses Zusammenkommen eine Demokratie« (*De Cive* VII 5).

<sup>10</sup> »Diese Versammlung vieler befaßt entweder *alle* Bürger (so daß jedermann ein Stimmrecht hat und, wenn er will, an der Versammlung teilnehmen kann) oder nur einen Teil derselben« (*De Cive* VII 1).

<sup>11</sup> Siehe Maluschke, der in Hobbes' Erörterung der Demokratie eine *reductio ad absurdum* erkennt (*Philosophische Grundlagen* 39).

kann von einer *Menge* nicht gesagt werden. Das Volk herrscht in jedem Staate, selbst in der Monarchie; denn da äußert das Volk seinen Willen durch den *eines* Menschen. Die Menge besteht dagegen aus den Bürgern, d. h. aus den Untertanen. In der Demokratie und Aristokratie sind die Bürger die Menge, und die Versammlung ist das Volk; in der Monarchie sind die Untertanen die Menge, und (wenn dies auch paradox ist) der König das Volk« (*De Cive* XII 8). Die Zweideutigkeit des Begriffes *Volk* wird schon in den *Elements of Law* erwähnt. Bei der Unterscheidung von *Volk* und *Menge* geht es Hobbes vor allem darum, den irreversiblen Charakter der Rechtsübertragung hervorzuheben. Dadurch soll jede Konkurrenz von Souveränitätsansprüchen zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt ausgeschlossen werden. Nachdem das Volk seine Rechte an den Souverän übertragen hat, hört es auf, als rechtliche Person neben der Person des Herrschers zu existieren (*De Cive* VII 8, 11). Die Rede von einer Rebellion des Volkes gegen den Monarchen kann somit nur uneigentlichen Charakter haben. *Rex est populus*.

### 3. Autorisation und Souveränität

Bei der Neuformulierung seiner Staatstheorie im *Leviathan* verzichtet Hobbes auf die Vorstellung eines demokratischen *rite de passage* bei der Staatsgründung. Dadurch erhält auch der Begriff der Souveränität selbst eine andere Färbung. Dieser Wandel läßt sich an Hobbeschen Formulierungen deutlich nachweisen: Liegt das Wesen des politischen Körpers für den frühen Hobbes im Verzicht auf Widerstand seitens der einzelnen Glieder,<sup>12</sup> so bindet der *Leviathan* die *Essence of the Common-wealth* an die vertragliche Autorisierung, die der Herrscher von den Individuen erhält. Damit rückt ein Begriff in den Mittelpunkt, der in der frühen Souveränitätskonzeption keine Rolle spielte: der Begriff der Repräsentation.<sup>13</sup> Zu Beginn der vierzi-

<sup>12</sup> »The essence [...] of a body politic [...] is the not-resistance of the members« (*Elements of Law* XX, 20, 18).

<sup>13</sup> Röd weist auf eine Passage in den *Elements of Law* hin, wo die Vorstellung der »absorptiven Repräsentation [...] in Ansätzen festzustellen« sei (*Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen NF H. 70), München 1970, 196). Dort heißt es von der Vertragspatern. »Das erste also, was sie tun müssen, ist, [...] daß sie dem Willen des

ger Jahre versteht Hobbes die Staatsgründung ausschließlich als Rechtsverzicht, den die Einzelnen zugunsten eines vertragsunbeteiligten Dritten leisten. Alle Vertragspartner verzichten wechselseitig auf das *ius in omnia*, dessen Wahrnehmung im Naturzustand zur ruinösen Konkurrenz des Naturrechts geführt hat.<sup>14</sup> Mit diesem Akt wird der begünstigte Dritte zum alleinigen Subjekt des *ius in omnia*, das er unangefochten zum Zweck gesellschaftlicher Friedenssicherung ausübt. Die vertragliche Monopolisierung politischer Gewalt setzt der Konkurrenz privater Rechtsurteile ein Ende und verhilft dem Staat zu rechtlicher Einheit. Gleichwohl bleibt das Herrschaftsrecht des Souveräns kategorial auf einer Ebene mit den Rechten der Individuen. Auch im *Leviathan* bemüht Hobbes die Figur der Konzession eines exklusiven Gebrauchs des Rechts auf alles, um die vertragliche *Erzeugung des großen Leviathan* zu erklären.<sup>15</sup> Im Mittelpunkt des Vertrages steht nun die Autorisierung des Vertragsbegünstigten, die von den Vertragspartnern den Verzicht auf das eigene Recht der Selbstregierung verlangt. »Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt [...] liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können [...] Dies ist mehr

---

größeren Teils ihrer Gesamtheit oder dem Willen des größeren Teils irgendeiner bestimmten Anzahl Männer, von ihnen bezeichnet und namhaft gemacht, oder endlich dem Willen irgendeines einzelnen Menschen gestatten, für den Willen jedes einzelnen genommen zu werden und ihn zu verkörpern (to involve and be taken for the wills of every man)« (II, 20, 3). Sollte dies schon die spätere Vorstellung ankündigen, so entbehrt sie allerdings des vertragstechnischen Rückhalts: aus dem wechselseitigen Rechtsverzicht läßt sie sich nicht ableiten. An einer einschlägigen Stelle in den *Elements of Law*, an der sich der Begriff der Repräsentation quasi aufdrängt, bedient sich Hobbes bezeichnenderweise noch des – älteren Traditionen verpflichteten – Begriffs des *minister*: »Wenn aber die Macht des Volkes bei der Erwählung ihres Königs auf Lebenszeit nicht aufgelöst wird, dann ist also das Volk noch souverän, und der König ist nur ein Minister desselben, aber so, daß er die volle Souveränität ausübt« (II, 21, 9).

<sup>14</sup> »Die Übertragung der eigenen Gewalt und Stärke ist nichts anderes als die Aufgabe oder Entsagung seines Rechtes, jenem, dem man seine Macht überträgt, Widerstand zu leisten« (*Elements of Law* II, 19, 10; cf. *De Cive* V 7).

<sup>15</sup> »Auf das Recht auf irgend etwas verzichten heißt sich der Freiheit begeben, einen anderen daran zu hindern, den Nutzen aus seinem Recht hierauf zu ziehen. Denn verzichtet jemand auf sein Recht oder überträgt er es, so gibt er damit niemanden ein Recht, das dieser nicht schon vorher besessen hätte, da es nichts gibt, worauf nicht jedermann von Natur aus ein Recht hätte. Er gibt vielmehr dem anderen nur den Weg frei, damit dieser sein eigenes ursprüngliches Recht ohne eine von ihm verursachte Behinderung ausüben kann, nicht aber ohne Behinderung durch einen anderen« (*Leviathan* XIV 6).

als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person, die durch Vertrag eines jeden mit jedem zustande kam, als hätte jeder zu jedem gesagt: *Ich autorisiere diesen Menschen oder diese Versammlung von Menschen und übertrage ihnen mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, daß du ihnen ebenso dein Recht überträgst und alle ihre Handlungen autorisierst*« (*Leviathan* XVII 13). Der Autorisierte erhält mit dieser Übertragung das Recht, im Namen und anstelle der Autorisierenden zu handeln. Diese sind die Autoren seiner Entscheidungen und Handlungen. Mit der neuen Vertragskonzeption, die den Verzicht auf Selbstherrschaft und auf Widerstand gegenüber dem Vertragsbegünstigten in einer einzigen Vertragshandlung zusammenführt, gewinnt der Hobbessche Souverän ein neues herrschaftsrechtliches Profil: sein rechtlicher Status wird erstmals mit den Momenten personaler Subjektivität bestimmbar.<sup>16</sup> Getreu seiner Darstellung auf dem Titelblatt von 1651, ist der Leviathan zur moralischen Person und zum handlungsfähigen politischen Subjekt geworden.<sup>17</sup> Er ist die »künstliche Seele [...], die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt« (*Leviathan*, Einleitung 1).

Der neue *pacte d'autorisation*<sup>18</sup> führt zu einer Revision des früheren souveränitätstheoretischen Schemas, das der demokratischen Urversammlung eine exponierte Rolle bei der Begründung der Souveränität einräumt.<sup>19</sup> Um die Monarchie oder Aristokratie zu errichten, bedarf es nicht mehr des Umwegs über die Demokratie. Vertragsrechtlich sind nun alle drei Staatsformen gleichursprünglich. Das Volk ist vertragstechnisch als *pouvoir constituant* entbehrlich geworden. Die Souveränität verliert ihren originär demokratischen Zuschnitt: sie rückt in der vertragslogischen Chronologie weiter nach vorne. Sie erscheint als *Folge* der Repräsentation. Durch die Autorisierung erhält der Repräsentant eine rechtliche Gewalt, über die

<sup>16</sup> Cf. Lucien Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Paris 1986, 38.

<sup>17</sup> Cf. Wolfgang Kersting, *Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17–22 des Leviathan*, in: Ders. (Ed.), *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (= Klassiker auslegen 5), Berlin 1996, 211–233, 220.

<sup>18</sup> François Tricaud in seiner Einleitung zu Thomas Hobbes, *Léviathan traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Ed. François Tricaud, Paris 1971, XVI–XXXIII, XXVII.

<sup>19</sup> Lediglich Kap. XVIII 1 bringt die vage Anspielung auf einen souveränitätstheoretischen Vorsprung der Demokratie.

die Einzelnen in ihrem natürlichen Zustand als Menge nicht verfügen. Die frühe Theorie war hier der traditionellen Vorstellung der bloßen Delegation souveräner Rechte gefolgt.<sup>20</sup> Diesen eigentümlichen Ortswechsel der Souveränität hat Bossuet, von anderen Voraussetzungen ausgehend, griffig formuliert. »Wenn man die Menschen betrachtet, wie sie von Natur aus sind, so findet man nichts als Anarchie [...] Weit entfernt davon, daß das Volk in diesem Zustand souverän sei, gibt es in diesem Zustand nicht einmal ein Volk [...] Man darf sich die Souveränität nicht als eine vorhandene Sache vorstellen, die man haben muß, um sie zu übergeben.«<sup>21</sup> Indem Hobbes den Herrscher als *Sovereign Representative* begreift, erhält der Begriff der politischen Repräsentation eine neue systematische Bestimmung und eigentümliche Dignität. Wenn es die Repräsentation ist, die dem Staat Einheit und dem Volk allererst politische Entität verleiht, wird sie gleichsam zu einem staatsrechtlichen Prinzip *sui generis*. Sie braucht nicht nachträglich aus äußeren Zwängen bei Ausübung einer ursprünglich beim Volk liegenden Souveränität abgeleitet werden, sondern fällt mit dem Wesen politischer Herrschaft zusammen. Die Einheit des Staates ist außerhalb der Repräsentation nicht mehr denkbar. »Eine Menge von Menschen wird zu *einer* Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird (Represented) und sofern dies mit der besonderen Zustimmung jedes einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die *Einheit* des Vertreters (*Unity of the Representer*), nicht die *Einheit* der Vertretenen (Represented), die bewirkt, daß *eine* Person entsteht. Und es ist der Vertreter, der die Person, und zwar nur eine Person, verkörpert – anders kann *Einheit* bei einer Menge nicht verstanden werden« (*Leviathan* XVI 13). In diesem Punkt sollte Hobbes für die Formierung des demokratischen Repräsentationsgedanken maßgeblich werden. Sieyès etwa versteht die politische Einheit der Nation als Resultat der Repräsentation der Bürger durch ihre Abgeordneten. Auch hier wird das Volk erst in und durch die Repräsentation zum einheitlichen rechtlichen Subjekt. »Ich weiß, daß man einerseits aufgrund spitzfindiger Unterscheidungen und andererseits aufgrund von Verwirrung dazu gekommen, den nationalen Willen so zu be-

<sup>20</sup> Siehe dagegen Raymond Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953. Die Formulierung, Hobbes begründe die absolute Gewalt des Souveräns, indem er sich auf die Souveränität des Volkes stütze, gilt nur für dessen frühe Position (237).

<sup>21</sup> *Avertissement sur les lettres du ministre Jurieu*, 1690.

trachten, als könne es etwas anderes sein als der Wille der Repräsentanten der Nation, als ob die Nation anders als durch ihre Repräsentanten sprechen könnte.«<sup>22</sup>

Es ist ohne weiteres einsichtig, daß Hobbes' Repräsentationsbegriff über das Moment staatlicher Einheitsstiftung hinaus kaum anziehend auf die Verteidiger der modernen Repräsentativverfassung wirkte.<sup>23</sup> Schließlich liegen die vertraglichen Gründe für das Repräsentationsverhältnis im Verzicht des Individuums auf Selbstherrschaft. Zugleich soll in der Person des Herrschers die Differenz von Repräsentant und Repräsentierten aufgehoben werden. Die Autorisierung, die das Repräsentationsverhältnis begründen soll, ist einmalig und unwiderruflich. Sie verschafft dem Repräsentanten völlige Unabhängigkeit gegenüber den Bürgern: ihnen ist er keine Rechenschaft schuldig. Diese Bindungsfreiheit kommt in der von Kant als skandalös empfundenen These zum Ausdruck, daß den Untertanen von seiten des Herrschers kein Unrecht widerfahren könne. Sie sind aufgrund der Autorisation Autoren der Handlungen und Urteile ihres Repräsentanten (*Leviathan* XVIII 18). *Volenti non fit iniuria*. Zudem läßt sich für Hobbes *Unrecht* nur über den Vertrag definieren. Ein Vertragsverhältnis aber besteht zwischen beiden nicht. Ebenso wenig erlaubt es der mit der Autorisation einhergehende Verzicht auf Selbstbestimmung, das Verhältnis zwischen Bürger und Herrscher im Sinne einer *Rechtswahrnehmungsvertretung*<sup>24</sup> zu verstehen. Die Vertragskonstruktion des *Leviathan* stärkt die Rechtsposition des Repräsentanten als Souverän, nicht die der Bürger. Die bedingungslose Autorisierung erhöht den Absolutheitsanspruch des Staates.<sup>25</sup> Es spricht einiges dafür, daß Hobbes mit dem *Leviathan* hinsichtlich des Souveränitätsbegriffs einen theoretischen Fortschritt erzielt. Zugleich verschärft er mit der Vorstellung absor-

<sup>22</sup> *Discours du 7 septembre 1789*.

<sup>23</sup> Insofern bedarf die Hobbes unterstellte Modernität in Fragen der Repräsentation Präzisierung und Einschränkung. Cf. dagegen Harvey C. Mansfield, *Modern und Medieval Representation*, in: J. Roland Pennock / John W. Chapman (Ed.), *Representation*. *Nomos* 10, New York 1968, 55–82. Der *Ursprung* im Willen der Vertragspartner ist nur ein notwendiges Moment theoretischer Modernität.

<sup>24</sup> Kersting, *Vertrag* 221.

<sup>25</sup> So Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Oxford 1986, 127. Dagegen sieht Gauthier im *Leviathan* gegenüber der früheren Konzeption eine Stärkung der Rechtsposition der Vertragspartner (*The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969, 120).

bierender Repräsentation<sup>26</sup> das Problem individueller Autonomie. Das Naturrecht des Menschen ist für ihn nur unter der Voraussetzung eines unwiderruflichen Verzichts auf die Rechtssubjektivität des Bürgers zu sichern. Offensichtlich hält er die einmalige Autorisation für hinreichend, das Legitimationsbedürfnis des Staates auf Dauer zu befriedigen. Damit ist eine Art Grundlegitimität gestiftet, die eine weitere politische Bestätigung durch die Bürger verzichtbar macht.

Versuche, aus der Autorisation Verpflichtungen des Repräsentanten abzuleiten, lehnt Hobbes ab: eine solche rechtliche Einbindung muß sich als kontraproduktiv erweisen. Sie birgt lediglich die Gefahr einer Rückkehr zum Naturzustand. Hobbes' Repräsentationsbegriff widerstreitet von Anfang an dem Versuch der Institutionalisierung. Eine zeitliche Begrenzung und Kontrolle der Repräsentation, Erneuerung oder Widerrufung erteilter Mandate, all dies ist aufgrund der vertraglichen Prämissen ausgeschlossen. So verzeichnet Hobbes das historisch greifbare Modell der Mischverfassung unter die Pathologie des Staates. Es führt zu einer Art Geisteskrankheit im Staat. Wird die Souveränität von *King*, *Lords* und *Commons* zugleich ausgeübt, zerreißt die Seele des Staates. Der Bürgerkrieg ist damit unausweichlich.<sup>27</sup> Was mit den Mitteln der Repräsentation unmöglich ist, den Staat rechtlich auf die Zwecke seiner Gründung zu verpflichten, soll die ursprüngliche Naturrechtsbindung leisten, die Hobbes auch im *Leviathan* trotz aller Veränderung aufrechterhält. Die Sorge für das Wohl des Volkes, Fundamentalpflicht des *Sovereign Representative*, ist Inhalt einer naturrechtlichen Verpflichtung.<sup>28</sup> Der Vorrang, den das Naturrechtlich-Moralische gegenüber dem Rechtlich-Institutionellen behauptet, zeigt sich schon bei der Frage nach den Grenzen bürgerlicher Gehorsamspflicht. Auch dort setzen nicht das kontraktuelle und repräsentative Moment des Staates der Herrschergewalt Grenzen, sondern das *Telos* des Naturrechts.

<sup>26</sup> Von einer *absorptiven Repräsentation* spricht Röd, *Naturrecht* 41.

<sup>27</sup> Zu Hobbes' harscher Kritik der Mischverfassung: *Elements of Law* II, 20, 15 f.; *De Cive* VII 4; *Leviathan* XIX 9–11. Siehe Dietmar Herz, *Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth*, in: Kersting, *Leviathan*, 259–281.

<sup>28</sup> »Die Aufgabe des Souveräns, ob Monarch oder Versammlung, ergibt sich aus dem Zweck, zu dem er mit der souveränen Gewalt betraut wurde, nämlich der Sorge für die *Sicherheit des Volkes*. Hierzu ist er kraft des Gesetzes der Natur verpflichtet, sowie zur Rechenschaft vor Gott, dem Schöpfer dieses Gesetzes, und nur vor ihm« (*Leviathan* XXX 1).



#### 4. Repräsentation und Demokratie

Es ist sicher nicht zufällig, daß Hobbes' Repräsentationstheorie unwillkürlich an die natürliche Person des monarchischen Herrschers denken läßt. Konsequenter als die frühen Entwürfe ist die Herrschaftstheorie des *Leviathan* auf die Monarchie zugeschnitten. Dennoch weist Hobbes auch hier ausdrücklich darauf hin, daß Monarchie, Aristokratie und Demokratie dieselbe *Essence of Sovereignty* besitzen: Alle drei Staatsformen sind rechtlich absolut, bieten den Bürgern die gleichen Freiheitschancen und haben – hier erstmals – denselben unmittelbaren Ursprung im Vertrag. Mit dieser Gleichursprünglichkeit verliert die Demokratie nicht nur ihr Privileg in der vertraglichen Chronologie der Staatseinrichtung. Es ist unübersehbar, daß sie als nichtrepräsentative Herrschaftspraxis unter den Prämissen von Autorisation und Repräsentation letztlich zur *Staatsuniform* werden muß. Die Demokratie, will man sie unter den neuen Voraussetzungen als theoretische Option fassen,<sup>29</sup> muß als Herrschaft des autorisierten Volkes über die autorisierende Menge beschrieben werden. Allerdings kommt in ihren identitären Herrschaftsverhältnissen der einheitsstiftende Mechanismus der Repräsentation nicht zum Tragen. Die Vertretung des Volkes durch sich selbst macht unter den neuen Prämissen keinen Sinn. Die Idee allgemeiner Herrschaftsbeteiligung streitet mit der Logik der Repräsentation. Diese zielt, noch entschiedener als die frühe Vertragskonzeption, auf eine vollständige Stilllegung der politischen Existenz der Bürger. Eine über den Gründungsakt hinausgehende Herrschaftsbeteiligung ließe sich nur auf Kosten der bürgerlichen Freiheit gewähren. Sie gilt Hobbes geradezu als Irritation des gesellschaftlichen Friedens.

Neben den konzeptionellen Bedenken, die gegen die Demokratie als ernstzunehmende Alternative sprechen, finden sich im *Leviathan* auch die bekannten Einwände herrschaftstechnischer Art aus den frühen Schriften.<sup>30</sup> Auch hier sind die Nachteile der Demokratie

<sup>29</sup> Einen solchen Versuch unternimmt Jaume. »Die Individuen der Menge sind die Autoren eines autobiographischen Schauspiels, bei dem sie zugleich das Publikum bilden.« Freilich muß er dabei die Grenzen eines solchen Versuches erkennen. »Hobbes' Artificialismus führt bei der Demokratie zu perversen Folgen.« (*Représentation et factions. De la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution Française*, in: *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique* 8 (1989) 269–293, 280).

<sup>30</sup> Cf. *Leviathan* XIX 4–9. Unter den sechs Argumenten, mit denen Hobbes der Mon-

unabweisbar, und dies bemerkenswerterweise in einem Punkt, der in der Folge zu einem Hauptargument für die Demokratie werden sollte. Hobbes rechnet bei dem einzelnen Individuum, das vertraglich autorisiert Herrschaft ausübt, durchaus mit dem Widerstreit zwischen privatem und allgemeinem Interesse. »Wenn das öffentliche Interesse zufällig dem privaten in die Quere kommt, so zieht er meistens das Private vor, denn die Leidenschaften der Menschen sind gewöhnlich mächtiger als ihre Vernunft« (*Leviathan* XIX 4). Diese Partikularität spricht allerdings nicht gegen, sondern für die Monarchie. »Nun fällt in der Monarchie das Privatinteresse mit dem öffentlichen zusammen. Reichtum, Macht und Ehre eines Monarchen ergeben sich allein aus dem Reichtum, der Stärke und dem Ansehen seiner Untertanen« (*Leviathan* XIX 4). Der Monarch befördert das öffentliche Interesse in seinem eigenen. Zugespitzt kann man sagen, die Monarchie hebe in der Person des Herrschers den Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung auf. Das *Office of the Sovereign Representative* (*Leviathan* XXX) fällt mit seinen Leidenschaften<sup>31</sup> und Interessen zusammen. Dagegen befinden sich die demokratischen Bürger in einem Zwiespalt von privatem und öffentlichem Interesse: das Private geht auf Kosten des Gemeinwohls. In der Hobbesschen Demokratie wird die Handlungslogik des Rousseauschen Gemeinwillens umgekehrt: »In einer Demokratie [...] trägt der öffentliche Wohlstand zum Privatvermögen eines korrupten oder ehrgeizigen Menschen weniger bei als oftmals ein hinterlistiger Rat, eine verräterische Handlung oder ein Bürgerkrieg« (*Leviathan* XIX 4).

Hobbes' Nachfolger schenken seiner Versicherung der Einheit von privatem und allgemeinem Interesse wenig Vertrauen. Auch bietet Hobbes' Anthropologie kaum Anlaß, auf einen Souverän zu bauen, der – allein Gott und seinem Gewissen verpflichtet – für die naturrechtliche Qualität seiner Herrschaft Sorge trägt. Rousseau je-

---

archie eine besondere »Angemessenheit oder Eignung für den Frieden und die Sicherheit des Volkes« zuspricht, ist nur das zweite Argument neu. Es bescheinigt dem Monarchen eine größere Disponibilität in der Beurteilung von Ratschlägen. Folgt man der Analyse von Lessay, so fällt die Demokratie-Kritik zurückhaltender aus als in *De Cive*. Sie münde in ein »sehr maßvolles Engagement für die Sache der Monarchie« (*Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris 1988, 53–66, 55).

<sup>31</sup> Hobbes macht die *Passions* hier (*Leviathan* XIX 4) verantwortlich für die Dominanz des Privaten über das Allgemeine. Im Falle des Monarchen sind diese Leidenschaften nicht schädlich, sondern förderlich für die Zwecke der Allgemeinheit.

denfalls teilt die Hobbesschen Zuversichten nicht widerspruchslos. »Die besten Könige möchten böse sein, wenn es ihnen gefällt, ohne dabei aufzuhören, die Herren zu sein. Vergebens wird ihnen der politische Phrasendrescher sagen, ihr größtes Interesse gehe dahin, daß das Volk blühe, zahlreich sei und gefürchtet werde, da die Kraft des Volkes die ihre sei: Sie wissen recht gut, daß das nicht wahr ist« (*Contrat social* III 409). Die vermeintliche Versöhnung von Volks- und Herrscherinteressen entdeckt sich damit als »sehr schöne, und in gewisser Hinsicht sogar sehr wahre Maxime. Unglücklicherweise wird man sich an den Höfen darüber immer lustig machen« (ebd.). So deutlich die Differenzen zwischen Hobbes und Rousseau zutage treten, so radikal sich Rousseau in der Frage der Repräsentation gegen seinen Vorgänger wendet, in der Bekräftigung des Widerspruchs von Demokratie und Repräsentation stimmen beide überein. Daß Rousseau diesen Widerspruch allerdings unter umgekehrten Vorzeichen formulieren muß, versteht sich von selbst. Führt Hobbes' Repräsentationsbegriff zu einer Absage an die Demokratie, kritisiert Rousseau die Repräsentation im Namen der Demokratie. Damit spricht er am Ende über beide das Urteil. Die Verfechter des repräsentativen *gouvernement des modernes* waren sich einig, daß Rousseau mit diesem Widerspruch von Repräsentation und Demokratie zur Vorgeschichte des modernen Rechts- und Verfassungsstaates gehört. Dieser Zuordnung hätte Rousseau womöglich selbst zugestimmt.

# Kapitel II: Rousseau

## 1. Repräsentation in der vorkritischen Phase

Rousseaus staatsphilosophische Anfänge verraten nichts von der Radikalität, mit der er sich im *Contrat social* gegen politische Repräsentation aussprechen sollte. In der *Economie politique* von 1755 sind Repräsentation und Republik durchaus vereinbar. Rousseau hält es sogar für möglich, daß sich die Stellvertretung des Volkswillens dessen unmittelbarem Ausdruck überlegen erweist. Die Einrichtung der Repräsentation verdankt sich nicht allein der praktischen Schwierigkeit, das Volk zur gemeinsamen Gesetzgebung zu versammeln, sondern läßt auf eine größere Rationalität bei der Entscheidungsfindung im Sinne des Gemeinwohls hoffen (cf. *EP* III 250 f.). Vom Optimismus der Volkssouveränität des *Contrat social* ist Rousseau noch weit entfernt. Locke und Diderot standen für die staatsphilosophischen Grundüberzeugungen des Enzyklopädie-Artikels vorrangig Pate.<sup>1</sup> Aus dem *Second Treatise of Government* übernimmt Rousseau die Zwecke der Staatsgründung: im Verlangen nach Sicherheit von Freiheit, Leben und Eigentum erkennt auch er die wesentlichen Motive für den Gesellschaftsvertrag (III 248; 263, 277; cf. *Second Treatise* §123). Wie Locke betont er die Eigentumssicherung. Daraus rechtfertigt sich die Forderung nach repräsentativer Bürgerbeteiligung. »Die Steuern können legitimerweise nur durch die Zustimmung der Bürger festgesetzt werden« (III 270), heißt es in Anlehnung an Locke (cf. *Second Treatise* §140). Rousseau kann die Regierung um so leichter von der faktischen Zustimmung des Volkes entbinden, weil er sie unter ein Prinzip stellt, das in allen Entscheidungen einen zuverlässigen Maßstab für das Gemeinwohl abgibt: die *volonté générale*. Sie liefert die *Regel des Gerechten und Ungerechten*, die sowohl der Regierung wie dem Bürger Pflichten im Sinne des republikanischen Gemeinwohls diktiert (III 245).

---

<sup>1</sup> Zur Redaktion des Artikels durch die Enzyklopädisten siehe René Hubert, *Rousseau et l'encyclopédie*, Paris 1928, 25 f., 110 f.

Bei dieser ersten Vorstellung<sup>2</sup> des Gemeinwillens unterscheidet Rousseau deutlich zwischen tatsächlichem und vernünftigen Volkswillen. Der Gemeinwille als staatsrechtliches Dijudikationsprinzip relativiert geradezu den faktischen Ausdruck des Volkswillens in den *öffentlichen Beschlüssen (délibérations publiques)* (III 246). Rousseau folgt in seinen Ausführungen Diderots Enzyklopädie-Artikel *Droit naturel*, auch in der Vorstellung von der Hierarchie der Gemeinwillen: sie sichert damit dem allgemeinen Willen den Vorrang vor jedem besonderen Willen. Dementsprechend gehen die Rechte des Menschen den Bürgerrechten, diese wiederum den Rechten des Senators voraus (III 246). Eine solche weltbürgerliche Relativierung des staatlichen Gemeinwillens, die Rousseau später ausdrücklich ablehnt, eröffnet die Möglichkeit, die Figur des Bürgers umfassend in die kosmopolitische Ordnung des Gattungswillens zu integrieren. Damit ist die Harmonie von bürgerlicher und privater Existenz sichergestellt.

Daß Rousseau eine solche Harmonie nach Diderotschem Muster bereits in der *Economie politique* verdächtig erschien, macht ein Blick in sein republikanisches Erziehungsprogramm deutlich. Obwohl der Staat in seinen Existenzgründen und Aufgaben weitgehend einen liberalen Zuschnitt aufweist, kann er sich nicht mit dem auf seine Privatinteressen fixierten Besitzbürger begnügen. Zur Herrschaft des Gemeinwillens bedarf es mehr als des aufgeklärten Handelns der Regierung. Es ist die patriotische Gesinnung der Bürger, auf der die Republik ruht: Die republikanische Tugend, in der sich die Herrschaft des Gemeinwillens existentiell ausdrückt, hat die Überwindung des bloß Privaten zur Voraussetzung. Hier gewinnt Rousseaus Republikanismus erste Konturen: in der Republik dürfe der Einzelne seine eigene Existenz nur als Teil des politischen Körpers wahrnehmen, müsse den Menschen in sich selbst vollständig zugunsten des Bürgers zurücknehmen (cf. III 259). Es ist offensichtlich, daß diese republikanische Metamorphose mit dem Lockeschen Instrumentarium weder zu bewerkstelligen noch zu rechtfertigen ist. Die verlangte Bürgertugend paßt kaum in das Schema des Lockeschen

<sup>2</sup> Erstaunlicherweise taucht der Begriff in dem gleichzeitig erscheinenden *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* nicht auf. Die Sache, für die er steht, die Souveränität der Vertragsschließenden, ist allerdings bereits präsent: in der ambivalenten Widmung des *Discours* an die Genfer Republik (cf. III 111 f.) sowie in der Dekonstruktion des traditionellen Regierungsvertrages. Hier wird das Volk, gleichsam unter der Hand, als Souverän gehandelt (cf. III 185).

Staates. Liberalstaatliche Fundierung, öffentliche Erziehung und verhaltene Selbstkritik der kosmopolitischen Idee eines allgemeinen Gattungswillens stehen unvermittelt nebeneinander.

Es war vorauszusehen, daß Rousseau im *Contrat social* am Problem des Zusammenhangs von liberalem Staatszweck und republikanischer Tugendforderung nicht vorbeigehen kann. Eine Versöhnung von Mensch und Bürger unter der Herrschaft der *volonté générale du genre humain* kommt für ihn nicht mehr in Frage. Der staatliche Gemeinwille wird im *Contrat social* zur unüberschreitbaren Norm des Rechts. Freilich ändert sich dabei auch dessen kriteriologische Handhabung. Während der Gemeinwille in der *Economie politique* ein juridisches Urteils- und Handlungsprinzip ist, wird er im *Contrat social* zum Bauplan der Republik. Die staatsrechtliche Unbedenklichkeit der Repräsentation wird damit hinfällig. Empfahl die *Economie politique* eine Regierung, die dem allgemeinen Willen am Volk vorbei zur Herrschaft verhilft, besteht Rousseau in der Folge auf einer ausdrücklichen Befragung des Volkswillens. Damit gibt er auch die Unbestimmtheit auf, mit der er sich – möglicherweise aus Gründen innerer und äußerer Zensur – zu Fragen der Volkssouveränität äußert. Was die Staatsform der Republik angeht, läßt Rousseau im *Contrat social* keine Alternative zu. Dieser Wandel kündigt sich am Ende der fünfziger Jahre an. Im Genfer Manuskript des *Contrat social* erweist sich die Einrichtung der *assemblées par députation* als unverträglich mit dem Prinzip der Volkssouveränität.<sup>3</sup> Als »Grundregel jeder gut eingerichteten und legitim regierten Gesellschaft« (III 322) gilt vielmehr die unmittelbare Ausübung der Souveränität durch das Volk selbst.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> »Die Deputiertenversammlungen können den [politischen] Körper weder repräsentieren noch erhalten sie von ihm die hinreichende Gewalt, um in seinem Namen als Souverän Entscheidungen zu treffen« (III 322).

<sup>4</sup> In diesem Sinn argumentiert Rousseau auch im staatsphilosophischen Zwischenspiel des *Emile*, jedoch ohne den Rigorismus des *Contrat social*. »Wenn das Volk weder Souverän noch Repräsentanten haben kann, so müssen wir untersuchen, wie es sich selbst Gesetze geben kann« (IV 843).

## 2. Republik als Legitimationsform

Zur rigorosen Ablehnung der Repräsentation kommt es in der endgültigen Fassung. »Ich sage deshalb«, heißt es gleich zu Beginn des zweiten Buches, »daß die Souveränität, da sie nichts anderes ist als die Ausübung des Gemeinwillens, niemals veräußert werden kann und daß der Souverän, der nichts anderes ist als ein Gesamtwesen (*être collectif*), nur durch sich selbst repräsentiert werden kann; die Macht kann wohl übertragen werden, nicht aber der Wille« (III 368). Einige Kapitel später zieht Rousseau die Konsequenz aus seinem staatsrechtlichen Rigorismus, indem er das Repräsentativsystem für die Republik verbietet. Mit ihm hebe sich der politische Körper gleichsam selbst auf. »Wie dem auch sei, von dem Augenblick an, wo ein Volk sich Repräsentanten gibt, ist es nicht mehr frei; es ist nicht mehr« (III 431). Diese Zuspitzung muß sich aus der Analogie ergeben, die Rousseau von Anfang an zwischen individueller Autonomie und kollektiver Souveränität herstellt. Sowenig der Einzelne bei Eintritt in den Staat auf seinen Willen verzichten kann, ohne seine *qualité d'homme* zu verlieren, sowenig kann das Volk seinen Willen veräußern, ohne seine *qualité du peuple* einzubüßen und sich damit als Staatsrechtssubjekt aufzuheben. Damit erteilt Rousseau nicht nur dem Unterwerfungsvertrag eine doppelte Absage, sondern setzt jede Form der Vertretung der Volkssouveränität mit deren Veräußerung gleich. Hobbes und Locke werden damit als Autoren politischer Heteronomie gehandelt. Im Unterschied zu Hobbes versucht Rousseau, die Freiheit des Individuums nicht allein im Moment der Staatsgründung, sondern innerhalb der vertraglichen Ordnung selbst zur Geltung zu bringen. Hier muß die *true liberty* des Bürgers ihren Ort haben. Das Prinzip der Selbstgesetzgebung der Bürger soll dabei als Grundstruktur allen staatlichen Handelns fungieren. Während Hobbes – und später auch Kant – den Grundsatz des *volenti non fit iniuria* bemüht, um die Repräsentationsbeziehung von Souverän und Bürgern als fiktive Identitätsbeziehung zu begreifen, besteht Rousseau auf dem wortwörtlichen Verständnis. Nur wenn die vollständige Wechselseitigkeit von Herrschen und Gehorchen institutionell gewährleistet ist, der Einzelne tatsächlich *sujet* und *citoyen* in einer Person ist, sind die Voraussetzungen für einen freiheitskonformen Zwang des Staates erfüllt. Mit der realistischen Interpretation des *volenti non fit iniuria* sind die Formen für die politische Inszenierung des Gemeinwillens definitiv vorgegeben. Was Kant lediglich

als Strukturmerkmal des *Staates in der Idee* (VI 313) gelten lassen will, die unbedingte und kollektive Gesetzesautonomie des Volkes, behauptet sich im *Contrat social* auf allen Ebenen der Konkretisierung des Staatsideals. Die Forderung nach Realpräsenz des Gemeinwillens läßt bei der Frage nach den Staatsformen keinen Entscheidungsspielraum. Der demokratische Souverän in der Legislative ist das konkurrenzlose Muster der Republik. Die herkömmliche Diskussion der Staatsformen findet nicht mehr statt. Theoretisch relevant ist nur das Folgeproblem: die Gestaltung der Exekutivgewalt. Rousseau sieht die möglichen Formen – Demokratie, Aristokratie, Monarchie – in strikter Abhängigkeit von der republikanischen Gesetzesherrschaft. Der Abstand zwischen legislativen und exekutiven Kompetenzen markiert zugleich eine wesentliche Bestimmung der Republik. Er führt zum Differenzmoment von Republik und Despotie. *Republikanisch* kann sich nur derjenige Staat nennen, der die Trennung von Gesetzgebung und Gesetzesanwendung institutionell gewährleistet.

Rousseau nimmt die Zuordnung staatlicher Kompetenzen offensichtlich im Anschluß an Locke vor, wobei er insbesondere auf die Unterordnung der Exekutive unter die Legislative dringt.<sup>5</sup> In der Typologie der staatlichen Gewalten stellt die Legislative das Prinzip des allgemeinen *Willens*, die Exekutive das Prinzip der *Macht* dar. Die Legislative kennt, wo sich ihr Handeln in Gesetzen äußert, nur Allgemeines. Entscheidungen über Einzelfälle liegen außerhalb ihrer Kompetenz. Sie bilden vielmehr das Aktionsfeld der Exekutive, die in strikter Abhängigkeit von der Gesetzgebung handelt. Die Unterordnung der Exekutive ergibt sich nicht nur aus dem abgeleiteten Charakter ihrer Staatsaufgaben, sondern auch aus der Art ihrer Konstitution. Sie verdankt ihre Kompetenzen lediglich der widerruflichen Amtsübertragung. Anders als im Falle der Legislative ist Repräsentation auf seiten der Exekutive durchaus möglich, mit Blick auf die Sachlogik exekutiven Handelns sogar notwendig. Die Wahrnehmung der Regierungsgewalt durch das Volk selbst muß hier zumindest problematisch erscheinen. Dies führt schließlich zur ambivalenten Einschätzung der *demokratischen Regierung*, die Rousseau nur für ein

---

<sup>5</sup> Für eine Begrenzung kommt auch die von Rousseau vorgesehene Gewaltenteilung nicht in Frage, sie ist nicht nach dem Prinzip der *checks and balances* konzipiert, sondern beruht auf der vollständigen Unterordnung der Exekutive und unterstreicht so gerade den rechtlich absoluten Status der Gesetzgebung.



*Volk von Göttern* für möglich hält (III 406). Als rein menschliche Angelegenheit ist eine demokratische Regierung letztlich nicht zu realisieren und unter den Prämissen der Gewaltdifferenzierung nicht zu wünschen. Rousseau empfiehlt eine Art Wahlaristokratie unter der Herrschaft des demokratischen Souveräns (cf. III 369).

Vergleicht man auf dem Hintergrund dieser Aufgabenteilung die Einschätzung der Degenerationstendenzen, denen beide Gewalten ausgesetzt sind, zeigt sich ein deutliches Gefälle. Während Rousseau in der Realpräsenz des Volkswillens – über weite Strecken – die Gewähr für eine republikkonforme Legislative erkennt, hegt er gegenüber der Exekutive beträchtliche Zweifel. Sie laufe ständig Gefahr, ihre Handlungsgrenzen zu überschreiten und führe zu einer latenten Bedrohung der Republik.<sup>6</sup> Mit dieser Krisenanalyse konkurriert Rousseaus Bereitschaft, der Regierung bei der Verwirklichung der Volkssouveränität eine entscheidende Rolle einzuräumen.

### 3. Republik als politische Praxis

In der Republik liegt die Gesetzesinitiative nicht bei den Bürgern, sondern in den Händen der Regierung. Es ist ein bloßes Wahlrecht, das die Selbstbestimmung der Bürger gewährleisten soll. Wenn Rousseau von einem *simple droit de voter* spricht, so ist dies wörtlich zu nehmen: die politische Freiheit reduziert sich auf bloße Bestätigung der Gesetzgebung. Was demgegenüber als Implikation der politischen Freiheit verstanden werden könnte, nimmt Rousseau ausdrücklich aus dem Katalog der Bürgerrechte heraus: »das Recht, seine Meinung zu äußern, Vorschläge zu machen, einzuteilen und zu diskutieren« (III 438), ist nicht Sache des Bürgers, sondern bleibt allein der Regierung vorbehalten. Die Einschränkung des politischen Gehalts der Volkssouveränität und die beträchtliche Aufwertung der Exekutivgewalt gehen Hand in Hand. Überhaupt offenbaren Rousseaus Konkretionen des Republikideals einige unerwartete Wendungen. So paradox es zunächst klingen mag, im republikanischen Gemeinwesen stellt der Prozeß der politischen Willensbildung kein im eigentlichen Sinne *öffentliches* Geschehen dar. Wo die Bürger ihr politisches Freiheitsrecht in Anspruch nehmen und über Gesetzes-

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu Jean Roels, *Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français*, Louvain / Paris 1969, 55.

vorschläge zu befinden haben, soll die vorangehende Urteilsbildung im Privaten, Geheimen, stattfinden; im günstigsten Fall entscheidet der Einzelne ohne jeden öffentlichen Diskurs. Er betritt die Agora nicht zur Diskussion des gemeinsamen Willens, sondern zu dessen unmittelbarer Proklamation durch Stimmabgabe.

Obwohl Rousseau konsequent auf der Teilhabe aller Bürger beharrt, liegt sein Ideal jenseits von streitbarer Demokratie und idealer Kommunikationsgemeinschaft. Im Gegenteil, öffentlicher Diskurs signalisiert bereits die Krisenstimmung der Republik. Wo öffentlich diskutiert und gestritten wird, ist das politisch Richtige schon fragwürdig, die selbstläufige Artikulation des Volksvotums im Sinne des Gemeinwillens bedroht (cf. III 438). Die Chancen für ein gerechtes Gesetz sind um so größer, je weniger die Bürger über Rechtspolitik kommunizieren und je spontaner sie abstimmen. Dies erklärt auch Rousseaus harsche Kritik an den *sociétés partielles*. Sie bedrohen jene Atomisierung des Bürgers im Gesetzgebungsakt, die Rousseau – paradox genug – bei gleichzeitiger Transparenz und Homogenität der gesellschaftlichen Beziehungen gesichert wissen will (cf. III 371 f.). Das republikanische Gemeinwohl erschließt sich nicht über öffentliche Aufklärung, sondern gilt als selbstevident; dem *bon sens* des Bürgers ist es unmittelbar zugänglich. »Friede, Vereinigung und Gleichheit sind Feinde politischer Subtilitäten« (III 437; cf. IV 55 f.).

Diese diskursfeindliche Haltung kündigt sich schon in Rousseaus Schriften aus den fünfziger Jahren an. Sie äußert sich im *II. Discours* in verfassungstechnischen Vorschlägen, die sich mit der sonstigen demokratischen Emphase nicht zusammenbringen lassen. Rousseau ist bemüht, die Volkssouveränität auf die bloße Zustimmung der Gesetzesvorlagen zu beschränken; die Initiative zur Gesetzgebung liegt allein in den Händen der Regierung (cf. III 114).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Rousseau sieht sich zu einem kritischen Kommentar der Antike veranlaßt. Die Konzession der athenischen Verfassung an die Bürger, »nach Gutdünken neue Gesetze vorzuschlagen«, habe den Staat in den Ruin geführt. Verhängnisvoll wirke zudem die Vereinigung gesetzgebender und exekutiver Gewalt. Damit werde in der griechischen Verfassung lediglich eine *rohe Verfassung der ersten Regierungen* (III 114) erkennbar, die verfassungsgeschichtlich unmittelbar aus dem Naturzustand hervorgehe. Wie sehr sich Republik und Diskurs schon beim frühen Rousseau widersprechen, verdeutlicht seine Polemik gegenüber der antiken Rhetorik, die er mit Hobbes teilt (cf. *Elements of Law* II 21, II 37, 13–15; *De Cive* X 9). Die Rhetorik bedroht die Republik, läßt vernünftigen und tatsächlichen Gemeinwillen auseinanderdriften. Demnach ist Athen kein Idealtypus der Demokratie, sondern Negativ-Beispiel einer tyrannischen Aristokratie (cf. *Economie politique* III 246).

Auch die Gesellschaftskritik des *II. Discours* trägt das Ihre zu den Vorbehalten gegenüber einer räsonnierenden Öffentlichkeit bei. Die *opinion* ist maßgeblich für den Selbstverlust des Einzelnen in der Gesellschaft verantwortlich. Sie bricht die ursprüngliche Einheit des Menschen mit sich selbst auf und verwandelt ihn in den *homme de l'homme* der Gegenwart.

Im *Contrat social* selbst muß die öffentliche Meinung zwangsläufig einen prekären Status erhalten. Weil die Bürger sich selbst Gesetze geben, brauchen sie keinen anderen Ausdruck ihres Willens. Eine wirkliche Konkurrenz von politischem und öffentlichem Willen kann nicht aufkommen. Dennoch kennt auch die Rousseausche Republik die *opinion*: zum einen jenseits des Staatsrechts als Ausdruck der Bürgertugend, zum anderen in Form einer antiken Institution (cf. III 394). Der Rückgriff auf das Inventar der römischen Republik, auf die *censure*, erfolgt allerdings unter dem Eindruck der Krise der Republik. Ist das Vertrauen in die Selbstläufigkeit der Volksherrschaft brüchig geworden, bedarf es flankierender Maßnahmen zur Stabilisierung des republikanischen Unternehmens. Wenn Rousseau mit seiner Legitimationstheorie einem prozeduralen Muster folgt, distanziert er sich bei der Ausformung des Republikideals von diesem prozeduralen Schema. An die Stelle des öffentlichen Dialogs soll das spontane Votum des monologisierenden Bürgers treten; das prozedurale Begründungsmuster wird auf diese Weise in eine Evidenztheorie überführt. Die empirische Buchstabierung des Gemeinwillens verwandelt die kollektive Willenserklärung in einen einsamen Erkenntnisakt. Nicht was der Einzelne will, sondern ob er den Gesetzesvorschlag für verträglich mit der *volonté générale* hält, ist Gegenstand des Beschlusses (cf. III 440f.).

#### 4. Republik als Lebensform

Welche politische Gestalt die Freiheit des Einzelnen auch immer erhält, die Forderung nach Realpräsenz des Gemeinwillens zwingt die Republik in enge Grenzen. »Nachdem ich alles gründlich untersucht habe, sehe ich nicht, daß es dem Souverän zukünftig möglich sein wird, unter uns die Ausübung seiner Rechte aufrecht zu erhalten, wenn das Gemeinwesen nicht sehr klein ist« (III 431). Nur in einem solchen Gemeinwesen läßt sich die existentielle Gemeinschaft der Bürger unter dem Gesetz der Republik verwirklichen. Rousseau ist

überzeugt, daß die Zwecke des Rechts auf Dauer nur durch die Umwandlung der vertraglichen Rechtsgemeinschaft in eine substantielle Lebensgemeinschaft zu sichern sind.<sup>8</sup> Damit gibt er die ursprüngliche Beschränkung des Staates auf eine Garantie konfliktfreier gesellschaftlicher Existenz auf, wie er sie im *problème fondamentale* formuliert. Die Bürger begegnen sich nicht als Subjekte freier äußerer Willkür. Ihr Schicksal ist über die Republik brüderlich miteinander verknüpft (cf. III 968). Die *fraternité* gehört für Rousseau selbstverständlich zum Repertoire des Republikanismus. Damit verlieren die *res privatae* des Einzelnen ihre Gleichgültigkeit für das Gemeinwesen. Nachdem die Republik um ihres Gelingens willen das Innenleben des Bürgers zur eigenen Zuständigkeit erklärt, läßt sich eine klare Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem nicht mehr aufrechterhalten. Die Sache der Republik kennt keine Adiaphora.

Schon früh zählt Rousseau die *süße Gewohnheit, sich zu sehen und zu kennen* (III 112) zu den Charakteristika der Republik. Was der *Contrat social* als Spezifikum der demokratischen Regierung nennt, gilt für den republikanischen Staat als solchen. »Wie viele schwer zu vereinbarende Dinge setzt diese Regierung nicht übrigens voraus? – Erstens einen sehr kleinen Staat, in dem das Volk einfach zu versammeln ist und jeder Bürger alle anderen leicht kennen kann« (III 405). Die Republik verweigert ihren Bürgern, was Constant zur fundamentalen Forderung modernen Bürgerseins erklärt, die *Garantie der Dunkelheit*, die vor den Blicken der Mitbürger und des Staates schützt. Beim Rückzug des Bürgers in seine innere Zitadelle ist Gefahr im Verzug. Rousseau wirbt für die Republik als offenes Haus. So empfiehlt er den Bürgern Polens, sich »rechtzeitig an Ordnung, an Gleichheit, an Brüderlichkeit, an Wettbewerb, an das Leben unter den Augen der Mitbürger, an das Streben nach öffentlicher Anerkennung zu gewöhnen« (III 968). Wenn Rousseau vollständige Transparenz<sup>9</sup> zum Ideal des *oikos* macht, so läßt sich der entsprechende Imperativ auf das öffentliche Leben in der Republik übertragen. »Wer liebt, sich zu verstecken, hat früher oder später Grund, sich zu verstecken. Eine einzige moralische Vorschrift kann an die Stelle aller anderen treten; es ist folgende: Tue und sage

<sup>8</sup> In diesem Wandel dokumentiert sich der Übergang von einem vertragstheoretischen zu einem kommunitaristischen Diskurs über die Republik.

<sup>9</sup> Siehe Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris 1971.

nichts, von dem Du nicht willst, daß alle Welt es sehe und höre; und was mich angeht, ich habe stets jenen Römer für den am meisten zu schätzenden Menschen gehalten, der wollte, daß sein Haus so gebaut wurde, daß man alles sehen konnte, was er tat« (*Nouvelle Héloïse* II 424). Hinter Rousseaus Imperativ steht indes ein großes Fragezeichen. Er gilt nur für die ideale Republik. Der zeitgenössischen Gesellschaft ist der Einblick ins Private verwehrt. Wo der Einzelne seine Identität nur noch außerhalb des Gemeinwesens finden kann, bedroht Transparenz seine Autonomie und verhindert den Rückzug auf sich selbst. Intimität, so weiß Rousseau, ist nicht Sache des Bürgers, sondern des modernen Menschen. Sie setzt den Verlust einer gemeinsamen öffentlichen Welt voraus. So heißt es im *Emile* mit Blick auf »unsere großen Städte«. »Die Gesellschaft ist dort so allgemein und mischt sich in alles ein, daß es für ein zurückgezogenes Leben keine Zuflucht mehr gibt und man in seinem Haus wie in der Öffentlichkeit lebt« (IV 739)

Indem Rousseau das Schicksal der Republik an die Tugend der Bürger bindet, verleiht er dem staatlichen Gewaltmonopol einen anderen Charakter. Gilt Zwang von den vertragstheoretischen Voraussetzungen her zunächst als Wesensmerkmal von Recht und Staat, wird er im *Contrat social* zunehmend zur Verfallserscheinung. Wo sich Staatlichkeit durch Zwang definiert, befindet sich das Gemeinwesen bereits im Prozeß der Auflösung. Bürgertugend und staatliche Repression bilden in dieser Hinsicht Kontrapunkte. Um den Verlust an spontaner Bürgertugend auszugleichen, muß der Staat mit der Verschärfung des Zwangs antworten. »Je weniger sich die Einzelwillen auf den Gemeinwillen beziehen, das heißt, die Sitten auf die Gesetze, um so mehr muß die beschränkende Gewalt (*force réprimante*) zunehmen« (III 397). Der Ausbau des Staatsapparates, der damit notwendig wird, widerspricht den Prämissen Rousseaus: Einer realen Entgegensetzung von Bürgergesellschaft und Staat hat er sich mit dem Verbot politischer Repräsentation schon im Ansatz entzogen.

## 5. Republikanische Kritik der Moderne

Rousseau wendet der Moderne nicht nur als Theoretiker des Staatsrechts den Rücken zu, indem er Repräsentation verbietet und rasonnierende Öffentlichkeit verhindern will. Auch als Gesellschaftstheoretiker erteilt er dem Selbstverständnis der Modernen eine deutliche

Absage. Die Abneigung gegen den Fortschritt von Wissenschaft und Technik wie die Segnungen der *société commercante* gehört von Anfang an zum Repertoire republikanischer Gesellschaftskritik. »Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Herren, Maler; wir haben keine Bürger (citoyens) mehr«, heißt es 1750 in Vorwegnahme des Späteren im *Diskurs über Wissenschaft und Kunst*. Im *Contrat social* will Rousseau deshalb neben Repräsentation auch die Arbeitsteilung und das *System der Finanzen* aus der Republik verbannen. Wie seine Kritiker Sieyès und Constant versteht er die Repräsentation als eine Art der Arbeitsteilung und diese wiederum als eine Art der Repräsentation. Doch gelten ihm beide *moderne Erfindungen* als Gefahren des Gemeinwesens: wo ihre Einrichtung gefestigt ist, sind die Chancen für die Republik vereitelt. Die *douceur du commerce* widerspricht der Härte des republikanischen Gesetzes: der Fortschritt der Marktgesellschaft ist nur um den Preis der Republik zu haben. Aus der Perspektive der Republik lassen sich Handel und Markt – im Gegensatz zu Kant, Sieyès und Constant – weder rechts- noch gesellschaftstheoretisch, geschweige denn naturgeschichtlich rechtfertigen. Handel und Repräsentation werden in einem Atemzug aus der Republik verbannt. »Plackerei in Handel und Künsten, gieriges Gewinnstreben, Schlawfrheit und Bequemlichkeitsliebe verwandeln die persönlichen Dienste in Geld [...] Gebt Silber, und bald werdet ihr in Fesseln liegen. Das Wort *Finanzen* ist ein Sklavenwort; im Gemeinwesen ist es unbekannt [...] Die Idee der Repräsentation ist modern [...] In den alten Republiken und selbst in den Monarchien hatte das Volk niemals Repräsentanten; man kannte das Wort gar nicht (III 429 f.).

Angesichts des rückwärtsgewandten Charakters des Staatsrechts mußte sich Rousseau die Erinnerung an die Antike mehrfach aufdrängen.<sup>10</sup> Bereits im *Diskurs über Wissenschaft und Künste* dient ihm die Figur des antiken Bürgers für seine Gesellschaftskritik, und selbst der *II. Discours* kommt bei aller Verschiedenheit der kritischen Absichten positiv auf die Antike zu sprechen. Die römische Republik gilt dort als *Modell aller freien Völker* (III 113). Im *Contrat social* ruft Rousseau die Antike wiederholt als Zeugin in eigener Sache auf. Sie liefert – zumindest zu einen bestimmten Augenblick – den geschichtlichen Beweis für die Möglichkeit der Republik. Der

<sup>10</sup> Siehe Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974.

Blick zurück soll den Zweifel an einer republikanischen Zukunft zerstreuen. *De l'existant au possible!* »Betrachten wir aufgrund dessen, was geschehen ist, das, was geschehen kann; ich will nicht von den griechischen Republiken der Antike reden, aber die römische Republik war, scheint mir, ein großer Staat und die Stadt Rom eine große Stadt [...] Welche unvorstellbare Schwierigkeit, das riesige Volk aus der Hauptstadt und ihrer Umgebung häufig zu versammeln. Dabei verging kaum eine Woche, in der das Volk von Rom nicht versammelt wurde, und sogar mehrmals [...] diese eine unumstößliche Tatsache ist die Antwort auf alle Schwierigkeiten. Der Schluß vom Wirklichen auf das Mögliche erscheint mir gut« (III 425 f.). Der Verdacht, daß sich die Republik als Hirngespinnst erweisen könnte, scheint unbegründet. »Das Volk versammelt, wird man sagen! Welches Hirngespinnst! Heute ist es ein Hirngespinnst, aber vor zweitausend Jahren war es keines. Hat sich die Natur geändert?« (III 425). Rousseau überläßt die Antwort an dieser Stelle seinen Lesern. Sie werden, trotz aller Unentschiedenheit, die der *Contrat social* in seinem vertragstheoretischen Anfang aufweist, zu einer positiven Antwort gelangen. Denn was die Antike zum doppelsinnigen Vorbild der modernen Republik werden läßt, ist nicht allein die institutionelle Gestalt des antiken Staates, der die Forderung nach voller Souveränität des Volkes einlöst. Es ist vor allem die Befindlichkeit des antiken Bürgers, die ihn für Rousseau zum Archetypus des Republikaners werden läßt. Die Erinnerung an den Bürger Spartas und Roms hält das Bewußtsein von den Möglichkeiten des Republikanismus wach.<sup>11</sup> Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß die Rückbesinnung nur vordergründig dazu dient, die Zuversicht in die Zukunft der Republik zu stärken. Tatsächlich führt sie zu einer Kritik der bürgerlichen Moderne, die weder für die Gegenwart noch für die Zukunft versöhnliche Aussichten eröffnet. Am Beispiel des antiken Bürgers wird der zeitgenössische Bürger als *bourgeois* entlarvt, der kaum den Ansprüchen republikanischen Bürgerseins gerecht wird. Gegen die Selbstgewißheit der Protagonisten der *commercial society* formuliert der *Contrat social* damit ein tiefes Unbehagen an der Philosophie des *self-interest* und stellt dem zeitgenössischen Mangel an Vaterlandsliebe das Bild antiker Bürgertugend gegenüber (cf. III 429).

<sup>11</sup> »Man ehrt und belehrt also die Menschheit, wenn man diese wertvollen Dokumente sammelt, die uns lehren, was die Menschen sein können, indem sie uns zeigen, was sie gewesen sind« (III 544).

Rousseaus Modernitätskritik aus der Perspektive des *citoyen* ist sich der Vergeblichkeit ihrer Sehnsüchte durchaus bewußt. Eine Rückkehr in das *l'age d'or* der antiken Polis kann der *Contrat social* ebensowenig empfehlen wie der *II. Discours* die Rückwandlung des *bourgeois* in den *homme naturel*. Ungeachtet ihrer konkurrierenden Inhalte liefern beide Ideale<sup>12</sup> nur die Folie zur Kritik der zeitgenössischen Gesellschaft. Sie enthalten keine Konstruktionsregeln für die Umwandlung der bestehenden Verhältnisse oder die Einrichtung der Republik. Zu einem handlungsleitenden Imperativ, den Rousseaus Nachfolger aus dem Werk herauslesen wollen, führt die theoretische Rückwendung in keinem der beiden Fälle. Um aus dem *Contrat social* ein politisches Programm zu machen, müßte er gegen das Selbstverständnis seines Verfassers interpretiert werden. Versuche, bestehende Staaten nach dem Modell Spartas und des *Contrat social* umzugestalten, hätten in Rousseau, spätestens mit der geschichtsphilosophischen Einordnung des Staatsrechts, einen entschiedenen Kritiker gefunden.

Was das Vorbild der Antike über die Distanz von antikem Bürger und zeitgenössischem *bourgeois* hinaus im *Contrat social* fragwürdig erscheinen läßt, sind die Voraussetzungen, die Rousseau in der Antike für die Ausübung der politischen Freiheit namhaft macht. Die volle Verwirklichung des antiken Bürgerideals ist für ihn letztlich nur unter der Voraussetzung der Sklaverei möglich. Sie fußt damit auf Bedingungen, denen Rousseau als Staatsrechtler schon zu Beginn des *Contrat social* jede Legitimität abspricht.<sup>13</sup> »Behauptet sich die Freiheit etwa nur mit Hilfe der Knechtschaft? Mag sein. Die beiden Extreme berühren sich. Alles, was nicht Natur ist, hat seine Nachteile, und die bürgerliche Gesellschaft mehr als alles andere. Es gibt derart ungünstige Lagen, in denen man seine Freiheit nur auf Kosten der Freiheit anderer bewahren und der Bürger nur dadurch frei sein kann, daß sich der Sklave in äußerster Sklaverei befindet. In dieser Lage war Sparta [...] Mit all dem meine ich weder, daß man Sklaven haben müsse, noch daß das Recht zur Sklaverei gerechtfertigt sei, da ich das Gegenteil bewiesen habe. Ich nenne nur die

<sup>12</sup> Siehe hierzu auch Judith N. Shklar, *Rousseau's two Models: Sparta and the Age of Gold*, in: *Political Science Quarterly* 81 (1966) 25–51.

<sup>13</sup> Im *Contrat social* (III 355 ff.) ist die Sklaverei Gegenstand rechtsphilosophischer Überlegungen, ohne daß dabei die Antike zur Sprache kommt. Cf. Montesquieu, *De l'Esprit de Lois* XI, XIX.



Gründe, aus denen die modernen Völker, die sich für frei halten, Repräsentanten haben und warum die alten Völker keine hatten. Wie dem auch sei, von dem Augenblick an, wo ein Volk sich Repräsentanten gibt, ist es nicht mehr frei; es ist nicht mehr« (III 431).

Für die eigene Republik will sich Rousseau die antike Trennung von Bürgersein und Arbeit nicht mehr zu eigen machen. Doch ist auch seine – zwiespältige – Einschätzung der Arbeit ist entschieden vormodern. Unter den Prämissen des *II. Discours* wertet er die Notwendigkeit der werktätigen Reproduktion des menschlichen Lebens weitgehend negativ. Sie stellt ein Verfallsmoment in der Vergesellschaftung dar. Arbeit und Sklaverei gehen in der Gattungsgeschichte Hand in Hand. Bildet nicht der natürliche Mensch, sondern der Bürger den Ausgangspunkt, ändert sich das Bild. Arbeit wird zur positiven Bestimmung des Bürgerseins, sofern sie die Unmittelbarkeit der republikanischen Lebensverhältnisse nicht durchbricht. Entlastung von notwendigen Arbeitsvorgängen will Rousseau im Namen des Bürgers ebenso verbieten wie Entlastung durch politische Repräsentation. »In allem, was von menschlicher Kunstfertigkeit abhängt, muß man sorgfältig jede Maschine und jede Erfindung verbannen, die die Arbeit verkürzt, die Handarbeit ersparen und dieselbe Wirkung mit weniger Mühe haben kann« (*Fragments Politiques* III 525). Solange die Arbeit ihre mühsame, unmittelbar lebensdienliche Gestalt behält, ist sie unverdächtig. Wo sie allerdings beginnt, den Einzelnen von seiner politischen Existenz zu entfernen, wo sie in Verbindung mit den *Repräsentationen* des Geldes im *System der Finanzen* zur Anhäufung von Werten führt, wird unverträglich sie mit den Zwecken der Republik. »Sobald der Dienst am Staat aufhört, die hauptsächliche Angelegenheit der Bürger zu sein, und diese es vorziehen, mit der Geldbörse statt mit ihrer Person zu dienen, ist der Staat seinem Ruin schon nahe« (III 428). Dieses Mißtrauen gegenüber Markt und Handel läßt im *systeme rustique* die geeignete Basis der Republik erkennen. Korsika gilt als positives Beispiel, das den typischen Verfallstendenzen der modernen Gesellschaft widersteht.

Indem Rousseau Repräsentation und Markt vom Standpunkt der Republik aus ablehnt, verleiht er seiner politischen Philosophie einen utopischen wie erinnernd resignativen Zug. Daß die antike Polis, die in Rousseaus Begrifflichkeit des modernen Vertragsrechts wiederkehrt, nicht mehr zu verwirklichen ist, gehört zu den Gewißeheiten des *Contrat social*. Gegen die Rehabilitierung der Antike spre-

chen die Tatsachen und das eigene Staatsrecht. Dennoch bleibt sie das kritische Prinzip, mit dem das Schicksal der Moderne vermessen wird. So heißt es im *Contrat social* an die Adresse der zeitgenössischen Völker: »Ihr, moderne Völker, ihr habt keine Sklaven, aber ihr seid Sklaven; ihr bezahlt deren Freiheit mit der euren. Ihr könnt euch dieses Vorzugs gerne rühmen; ich finde darin mehr Feigheit als Menschlichkeit« (III 431). In den *Lettres de la montagne* erinnert Rousseau an diesen Befund und verbindet ihn mit einer ausdrücklichen Ermahnung an die Genfer Bürger. Wenn er ihnen die Vergewaltigung des Unternehmens bescheinigt, sich nochmals als Bürger der antiken Republik zu begreifen, muß dies weitaus mehr für die moderne bürgerliche Gesellschaft gelten. Diese hat mit der Herrschaft des *esprit de commerce* und der Arbeitsteilung jegliche Empfänglichkeit für das Rousseausche Staatsrecht verloren. »Die alten Völker können für die modernen kein Modell mehr abgeben, sie sind ihnen in jeder Hinsicht zu fremd geworden. Vor allem aber ihr Genfer bleibt an eurem Platz und jagt nicht nach den erhabenen Gegenständen, die man euch vorhält, damit ihr den Abgrund überseht, den man vor euren Füßen gräbt. Ihr seid weder Römer noch Spartaner, ja nicht einmal mehr Athener. Laßt alle diese großen Namen, die euch nicht kleiden, ihr seid Kaufleute, Handwerker, Bürger (bourgeois), die immer mit ihrem Privatinteresse, ihrer Arbeit, ihrem Handel, ihrem Gewinn beschäftigt sind; Leute, für die die Freiheit selbst nur ein Mittel ist, ohne Hindernisse erwerben und in Sicherheit besitzen zu können« (III 881).

Wenn die nachfolgenden Generationen den Autor des *Contrat social* meist in polemischer Absicht zu den modernen Gewährsmännern der Freiheit der Alten rechnen, so ist doch für Rousseau selbst die *Querelle des anciens et des modernes* längst entschieden. In ihr haben die Modernen den Sieg davongetragen, einen äußerst zweifelhaften allerdings, der zu Constants späterer Selbstgewißheit keinerlei Anlaß gibt. Denn die Entlastung vom Politischen, die mit der Konzentration des modernen Bürgers auf seine private Existenz einhergeht, wird von Rousseau – anders als von Constant – negativ bewertet. Sie kommt dem Ende der Freiheit gleich. Allerdings hat die Freiheit bei Rousseau noch einen anderen Inhalt: sie fällt mit der Idee politischer Teilhabe zusammen, während Constant sie in das Moment bürgerlicher Unabhängigkeit setzen will. Diese Differenz macht verständlich, warum die Repräsentation dem einen als Ende und dem anderen als authentischer Ausdruck individueller Freiheit

erscheint. Für Rousseau jedenfalls ist es, wie die Adresse an die Genfer Bürger zeigt, unmöglich, dem institutionellen Ausdruck der Moderne einen positiven Inhalt zu verleihen. »Diese Situation verlangt für euch besondere Maximen. Da ihr nicht müßig seid wie die alten Völker, so könnt ihr euch nicht wie sie unaufhörlich mit der Regierung beschäftigen, aber eben deshalb, weil ihr nicht beständig darüber wachen könnt, muß sie so eingerichtet sein, daß ihr sehr leicht ihr Vorgehen erkennen und die Mißbräuche abstellen könnt. Jede öffentliche Sorge, die euer Interesse erfordert, muß euch um so mehr erleichtert werden, weil es euch Mühe und Überwindung kostet, eure Aufmerksamkeit darauf zu richten. Denn zu wollen, sich vollständig davon zu entlasten, heißt aufhören wollen, frei zu sein« (III 881). Man erkennt leicht, daß das entschiedene Plädoyer, das Rousseau – kaum bemerkt von Freund und Feind – *gegen* die Imitation der Antike hält, das Schicksal seines eigenen Modells betrifft. Die Warnung an die Genfer Bürger haben seine vermeintlichen Schüler während der Revolution geflissentlich überhört. Auch wenn sie sich ausdrücklich auf den *Contrat social* berufen und in ihm das Programm ihrer Revolution zu erkennen glauben,<sup>1</sup> hätten sie in Rousseau keinen Fürsprecher für ihre politischen Ziele, geschweige denn für die Mittel zu ihrer Realisation gefunden. Er hätte den Versuch der Umwandlung der französischen Gesellschaft nach antiken Muster ebenso abgelehnt wie die abrupte Gründung seiner eigenen Republik. Wo Rousseau eine positive Veränderung des Bestehenden überhaupt für möglich hält, hat sie jedenfalls einer anderen Logik als der des *Contrat social* zu folgen. Eine solche Politik ist nicht im Widerspruch, sondern nur im Einvernehmen mit dem Bestehenden denkbar.

Nimmt man Rousseaus kategorisches Nein zur Repräsentation ernst, so ist eine Fortschreibung des Gemeinwillens im Sinne Kants ausgeschlossen. Bei aller buchstäblichen Treue zu Rousseau kann sich das *Ideal des Staatsrechts* nur im Widerspruch zu dessen Bürgerbund bestimmen. Eine Rechtsphilosophie des *als ob*, die den Autonomie-

<sup>1</sup> Billaud-Varenne bringt dieses Programm, offensichtlich mit dem *Contrat social* in der Hand, auf den Begriff: »Man muß das Volk, dem man die Freiheit geben will, sozusagen wiedererschaffen, denn man muß lang gehegte Vorurteile zerstören, alte Gewohnheiten ändern, verderbte Gefühle verbessern, unnötige Bedürfnisse einschränken und eingewurzelte Laster ausrotten. Es bedarf also einer starken Handlung und eines kräftigen Antriebs, um die bürgerlichen Tugenden zu entfalten und um die Leidenschaften der Habsucht, der Intrige und des Ehrgeizes zu unterdrücken.«

gedanken kritisch reformieren will, ist unter Rousseaus Prämissen ausgeschlossen. Auf eine kriteriologische Lesart des Gemeinwillens, wie sie in der *Economie politique* vorliegt, kann sich Rousseau im *Contrat social* nicht mehr verstehen: hier gilt alle rechtliche Praxis, die die geforderte Unmittelbarkeit der Herrschaftsbeziehungen nicht erfüllt, als rechtliche Heteronomie. Indem Rousseau auf dieser Unmittelbarkeit beharrt, erteilt er der legitimationsstiftenden Fiktion des modernen Rechtsstaats eine strikte Absage und blockiert zugleich jede institutionelle Ausarbeitung der Rechtsidee: voll Vertrauen in den prozeduralen Automatismus nichtrepräsentativer Herrschaft, sieht er keine Notwendigkeit einer externen Begrenzung des souveränen Willens. Entsprechende Versuche einer natur- und verfassungsrechtlichen Limitierung lehnt er ebenso strikt ab wie die institutionelle Einhegung der Volkssouveränität. Das Problem einer solchen Begrenzung stellt sich nicht bei der Konstruktion des Idealstaats, es wird erst dort zur theoretischen Herausforderung, wo Rousseau gezwungen ist, die Repräsentation als unumgängliches Faktum anzuerkennen: in den *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*.

## 6. Souveränität und Repräsentation: Der Fall Polen

In den *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* fällt Rousseaus Stellungnahme zur Repräsentation wieder moderater aus. Sie wird nun, wenn auch ohne jede Begeisterung, in den Dienst des Gemeinwillens gestellt. Es zeigt sich, daß dies jedoch nicht zu einer grundsätzlichen Revision des Standpunktes des *Contrat social* führt. Im Gegenteil, die Verfassungsvorschläge für Polen zeugen von dem paradoxen Versuch, dem modernen Staat die Logik der direkten Demokratie anzuverwandeln. Konfrontiert mit den Sachzwängen eines Staates, der keine direkte Demokratie zuläßt, gesteht er den Polen eine parlamentarische Vertretung des Volkswillens zu. Wer darin allerdings ein Bekenntnis zum *gouvernement représentatif* erkennen will,<sup>2</sup> sieht sich getäuscht. Rousseau bricht keineswegs mit der Logik des *Contrat social*. Die *Considérations* sind vielmehr, wie Rousseau

<sup>2</sup> So aber J. Kent Wright, *Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in: François Furet / Mona Ozouf, *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris 1994, 127–164.

eigens vermerkt (cf. III 981), als Anwendungsfall des Staatsrechts zu verstehen: Sie verweigern sich damit – wie der *Contrat social* selbst – der politischen Moderne.

Es ist offensichtlich, daß Rousseau in der *Polenschrift* seine grundsätzlichen Bedenken gegenüber der Repräsentation aufrechterhält. Bereits der äußere Grund für die Repräsentation wird negativ verrechnet: die modernen Flächenstaaten sind durch ihre Größe um eine wesentliche Chance zur Republikanisierung beraubt. »Größe der Nationen! Ausdehnung der Staaten! Erste und hauptsächlichste Ursache für das Unglück des Menschengeschlechts und für das unermessliche Unheil, das die gesitteten Völker untergräbt und zerstört [...] Gott allein kann die Welt regieren, und übermenschliche Fähigkeiten wären erforderlich, um große Nationen zu regieren« (III 970 f.). Wo die *députation* unumgänglich ist, bietet sie nur einen prekären Ersatz für die Selbstherrschaft des Volkes. Als Institution birgt sie eine ständige Gefahr für das Gemeinwesen. »Eine der größten Unannehmlichkeiten der großen Staaten, diejenige, welche es von allen am schwierigsten macht, die Freiheit zu erhalten, besteht darin, das die gesetzgebende Gewalt dort nicht selbst in Erscheinung treten und nur durch Deputation handeln kann. Dies hat sein Schlechtes und sein Gutes; aber das Schlechte überwiegt« (III 978 f.).

Rousseau erinnert in den *Considérations* an die Grundproblematik der Repräsentation, die ihn zur strikten Ablehnung führte: die Aufhebung der Identität von Herrschern und Beherrschten, die ihm im Modell des Idealstaats als gerechtigkeitskonstitutive Grundbedingung gilt. Wie im *Contrat social* sieht er zwischen dem Willen des Volkes und der Repräsentanten einen ursprünglichen Konflikt. Der Volkswille läßt sich nicht korrumpieren, aber leicht täuschen, während die Repräsentanten schwer zu täuschen, aber leicht zu korrumpieren sind (III 978 f.). Die Gefahr der Korruption hängt wie ein Damoklesschwert über der Repräsentativverfassung. Um diesem *schrecklichen Übel* (III 979) zu begegnen, schlägt Rousseau periodische Wahlen vor; sie sollen zu einem häufigen Wechsel der Zusammensetzung des Parlaments führen und der mehrfachen Wiederwahl von Abgeordneten Vorschub leisten.<sup>3</sup> Die Einführung des imperati-

<sup>3</sup> Rousseau nutzt die Gelegenheit zu einem seiner vielen Seitenhiebe auf die englische Verfassung: »Ich kann mich in diesem Punkt nur wundern über die Nachlässigkeit, Sorglosigkeit, ja, ich wage es zu sagen, die Dummheit der Englischen Nation, die, nachdem sie ihre Abgeordneten mit der höchsten Gewalt ausgerüstet hat, keine Begrenzung

ven Mandates dient dazu, den Repräsentanten in eine strikte Rechenschaftsbeziehung zu seinen Wählern einzubinden und seinen Amtsgebrauch einer minutiösen Reglementierung zu unterwerfen. Damit findet das Transparenzgebot des *Contrat social* Anwendung auf die Repräsentationsbeziehung: Der Abgeordnete handelt unter dem wachen Auge der Bürger, deren Einverständnis über den Fortbestand seines Amtes entscheidet. »Bei jedem Wort, das der Landbote im Reichstag spricht, bei jedem Schritt, den er unternimmt, muß er im voraus wissen, daß das Auge seiner Auftraggeber auf ihm ruht; er muß wissen, daß ihr Urteil über seine Aufstiegspläne entscheidet und daß die Wertschätzung durch seine Landsleute zu deren Ausführung unerlässlich ist« (III 980). Das imperative Mandat gilt keineswegs der Repräsentation ständischer Interessen. Der polnische Abgeordnete ist ausschließlich dem Interesse der gesamten Nation verpflichtet. Auch hierin ist ihm der Bürger des *Contrat social* Vorbild: Wie dieser soll der Repräsentant den Interessenstandpunkt des vernünftigen Allgemeinen einnehmen. Nur so ist zu erwarten, daß die Gesetze, von einem partikularen politischen Körper verabschiedet, gleichsam die Qualität des Allgemeinen haben, also authentischer Ausdruck des Volkswillens sind (cf. III 980).<sup>4</sup>

Bemerkenswert ist, daß der Versuch, das Staatsrecht auf die polnischen Verhältnisse anzuwenden, erstmals zur Problematik der *Begrenzung* der Staatsgewalt führt, die der Liberalismus als vordringliche theoretische Aufgabe erkennt. Der *Contrat social* verfolgt entgegengesetzte Absichten. Wo die Identität von Herrschern und Beherrschten institutionell gegeben ist, geht es Rousseau um die möglichst vollständige Entgrenzung des Gemeinwillens. Im Vertrauen auf den Selbstbegrenzungsmechanismus republikanischer Gesetzgebung lehnt er die traditionellen Begrenzungen durch Naturrecht,

---

(frein) vorsieht, um den Gebrauch zu regeln, den diese Abgeordneten für die Dauer ihres Auftrags in sieben vollen Jahren von dieser Gewalt machen können« (III 979). Rousseaus Anglophobie – von Kant weitgehend geteilt – durchzieht seine politischen Schriften wie ein roter Faden. England ist für ihn das Synonym für alles, was er als politischer Philosoph an der Moderne verachtet. »Ich habe England und die Engländer nie geliebt« (I 582), bekennt er freimütig.

<sup>4</sup> Rousseau stellt sich auch hier gegen den Lauf der Dinge: Die Einrichtung des imperativen Mandats wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts abgebaut. Siehe hierzu Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris 1995. Die Jakobiner sind auch hier Rousseau gefolgt. Wo die Repräsentation als bloßes Surrogat der direkten Demokratie gilt, droht mit der Differenz von Regierenden und Regierten wiederum die Gefahr der Korruption.

Grundgesetze und Gewaltenteilung ab. Notwendig wird die Begrenzung erst bei Übertragung der Souveränität, d. h. mit der Herrschaft des *gouvernement représentatif*. Wo das Volk nur durch seine Deputierten handeln kann, wird die Begrenzung zur *absoluten Notwendigkeit* (cf. III 978). Rousseau denkt hier nicht an moderne Formen institutioneller Garantie, sondern sieht im imperativen Mandat ein solches *frein* (cf. III 980). Es soll die Risiken der wenig geliebten Repräsentation eindämmen. Es ist keineswegs zufällig, daß die Jakobiner Rousseau in diesem Punkt die Treue beweisen. Für sie ist das Gelingen der Republik letztlich in der Moralität ihrer Protagonisten verbürgt: sie wollen die Mandatare des Volkswillens dem Gebot vollkommener Transparenz unterwerfen. Ein so energischer Verfechter der Repräsentation wie Sieyès sieht das imperative Mandat der Konzeption der direkten Demokratie verpflichtet und fügt es in die Frühgeschichte des modernen Verfassungsstaates ein.

Wenn sich Rousseau mit diesem Mandat weiterhin der Logik des *Contrat social* verschreibt, distanziert er sich jedoch für einen Moment. Kommt es zu einem Dissens zwischen Volks- und Repräsentantenwillen, erhält letzterer unter souveränitätstheoretischen Gesichtspunkten das letzte Wort: Die Gesetzgebung des polnischen Reichstages bedarf weder einer Bestätigung durch den Willen des Volkes noch ist dieses zum Widerstand gegen Entscheidungen der Abgeordnetenversammlung berechtigt (cf. III 980). Man mag in diesem Zugeständnis ein Zeichen für Rousseaus politischen Realitätssinn erkennen,<sup>5</sup> einen Sieg des politischen Kalküls über den Prinzipienstandpunkt; sicher ist, daß die Logik des *Contrat social* damit durchbrochen wird. Dort ist das Referendum des Volkes die unerläßliche Legitimationsbedingung der Gesetze. Nur für einen Moment und gegen seine erklärten Absichten nähert sich Rousseau dem Legitimationskonzept des modernen, auf Repräsentation gestützten Republikanismus: der Wille der Repräsentanten, geläutert durch die Zwänge des imperativen Mandats, gilt nun als *wirklicher Ausdruck des Willens der Nation* (Pologne III 980). Auf dieser demokratischen Zumutung, der fiktiven Identität von Volks- und Repräsentantenwillen, beruht die Gehorsamspflicht der Bürger und das Herrschaftsrecht ihrer Repräsentanten. Von dieser kurzlebigen Zwangsehe zwischen Gemeinwillen und Repräsentation führt noch ein weiter Weg

<sup>5</sup> So etwa Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970, 279.

zum Programm des modernen Republikanismus, der die Repräsentation zum Wesen der politischen Moderne erklärt. Diesen Weg hat Rousseau in seiner Verfassung für Polen aus den bekannten Gründen nicht nehmen wollen. Die *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* bestätigen somit den Verdacht, den bereits der *Contrat social* geweckt hat: das *Ideal des Staatsrechts* war am Ende zu schön, um wahr zu sein.



# Kapitel III: Kant

## 1. Kants schweres Erbe

Rousseau hinterläßt der Tradition des Kontraktualismus ein schweres Erbe. So modern seine Konzeption des Gesellschaftsvertrages sein mag, so sehr sie der Idee der Autonomie des Individuums Bahn brach und ihr zu politischem Ausdruck verhalf, durch die kategorische Forderung nichtrepräsentativer Herrschaft nimmt Rousseau der Vertragsidee letztlich jede Chance auf Verwirklichung unter den Voraussetzungen der zeitgenössischen Gesellschaft. Es ist müßig, darüber zu streiten, welches die maßgeblichen Gründe für den rückwärts-gewandten Charakter der Vertragsidee sind: die Überforderung der Vertragsteilnehmer mit den Ansprüchen republikanischer Bürgertugend oder die Radikalität, mit der Rousseau auf die unvermittelte Selbstbestimmung des Bürgers dringt. Sicher ist, daß er für die Konsistenz seiner Freiheitstheorie und damit für die Reinheit der Prinzipien einen hohen Preis bezahlt. Er besteht darin, jeglichen Anspruch auf die mögliche Realität seines Vertragsideals aufgeben zu müssen. Der Konsequenzen seines Prinzipienpurismus ist er sich bewußt. Die Aporie des republikanischen Ideals ist durchaus gewollt. Angesichts der tiefen Skepsis, die dem Rousseauschen Staatsrecht eingeschrieben ist, täte man dem Autor des *Contrat social* unrecht, das Scheitern des modernen Republikanismus allein seiner Geschichtsphilosophie zuzuschreiben. In ihr wird das Ende der Republik und des republikanischen Bürgerseins ausdrücklich besiegelt. Daß die Epoche des *citoyen* vorbei ist, daran läßt schon der *Contrat social* nicht den geringsten Zweifel. Die doppeldeutige Erinnerung an die Antike macht deutlich, daß die Herrschaft des Gemeinwillens nicht die Gestalt eines künftigen Projekts haben kann. Rousseaus Philosophie der *Demokratie* vermittelt keine Leidenschaft für die Zukunft.

Mit der Umwandlung des *contrat social* in das *Ideal des Staatsrechts* versucht Kant, der Vertragstheorie diese Leidenschaft zurückzugeben. Bestreitet Rousseau den bestehenden Verhältnissen im Namen des Vertrages alle Legitimität, gewährt Kant ihnen die ver-

tragstheoretische Absolution. Schon mit der Rechtslehre, nicht erst mit der Geschichtsphilosophie, ist offensichtlich, daß die Staatengeschichte nicht mehr als Verfallsgeschichte gelesen werden kann. Es erscheint paradox, daß Kant die politischen Phänomene gerade dadurch rettet, daß er auf der Idealität des Vertrags- und Republikbegriffes beharrt. Beide erhalten einen präzisen Status und einen neuen Ort in der Topographie des kritischen Staatsrechts, ohne inhaltlich wesentlich verändert zu werden. Es zeigt sich, daß dieser Prozeß fortschreitender theoretischer Selbstaufklärung in Kants Staatsrecht selbst eine Geschichte hat: er wird erst in der *Metaphysik der Sitten* von 1797 abgeschlossen.

Kant hält bei der Interpretation von Vertragsidee und Republikideal konsequent am prozeduralen Charakter fest, den Rousseau seiner Staatsrechtsbegründung verleiht. Von Rousseau wesentlich vorbereitet, erfährt der *Übergang von materialem zu prozeduralem Naturrecht*<sup>1</sup> bei Kant seine vernunftrechtliche Festschreibung. Dabei gewinnt das prozedurale Moment des Rechts eine andere Funktion. Kant trennt analytisch, was Rousseau mit allen Doppeldeutigkeiten und Problemen in eins setzt: Vertrag und Gemeinwille als Vernunftprinzip und institutioneller Handlungsanweisung. Die unterschiedlichen Absichten, die Begründung republikanischer Herrschaft auf der einen Seite und die Ableitung republikanischer Institutionen auf der anderen Seite, lassen sich im *Contrat social* nur mit Mühe analytisch voneinander abgrenzen. Die Idee des Gemeinwillens diktiert zwingend die Formen und Möglichkeiten der politischen Inszenierung. Autonomie wird buchstäblich als Institution direkter Demokratie interpretiert. Wenn Kant dieser Institution die Absage erteilt, kann man das als Weigerung verstehen, Rousseaus Theorie beim Wort zu nehmen. Jedenfalls will er die *Buchstaben* ausdrücklich durch den *Geist jenes ursprünglichen Vertrages* relativieren. Die lineare Zuordnung von Vernunftprinzip und Institution wird aufgehoben. Diese Absicht muß zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung mit Rousseaus politischem Ideal führen.

<sup>1</sup> Maus, *Demokratiethorie* 148–175.

## 2. Republik und Repräsentation

Es wäre ein Leichtes, die Kantische Theorie von der Repräsentation aus als bloßes Gegenbild des *Contrat social* aufzuzeigen. Zweifellos gehen hier die Vorstellungen der Autoren am weitesten auseinander: Wo Rousseau den Ruin der Republik erkennt, wird für Kant ihr ur-eigenes Prinzip sichtbar. Diese Umkehrung verleiht Kant dem Republikanismus eine modernitätsfreundliche und geschichtseröffnende Gestalt: die existierenden Staaten werden damit vom Verdikt der Heteronomie befreit, mit dem Rousseau jede Delegation des Volkswillens belegt. Liest man Kants Äußerungen in der Schrift *Zum ewigen Frieden*, so scheint es, als wolle er den Rousseauschen Rigorismus in der entgegengesetzten Richtung überbieten. »Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen« (VIII 353). So plakativ der Gegensatz zutage tritt, in einem völligen Widerspruch zu Rousseau enden Kants Vorstellungen nicht, nicht einmal in der repräsentationsfreundlichen *Friedensschrift*. Wie die Volkssouveränität hat die Repräsentation ihren bestimmten Ort in Kants endgültigem Staatsrecht.

Was die *Friedensschrift* angeht, so ist zurecht darauf hingewiesen worden, daß die Demokratiekritik nachweislich der demokratischen Exekutive gilt. In ihr erkennt Kant eine Perversion des Gemeinwillens. Die Gesetzesanwendung durch das Volk beinhaltet einen »Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit [...] da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen« (VIII 352). Was dabei vor allem negativ ins Gewicht fällt, ist die Ungeschiedenheit von Gesetzgebung und Gesetzesanwendung, die mit einer demokratischen Exekutive verbunden ist. In diesem Punkt meldet schon Rousseau Bedenken an. Die Repräsentation der Exekutive stellt bereits einen Sachzwang der Gesetzesherrschaft dar. Seine Auszeichnung der Demokratie als Herrschaftsform der Götter läßt vergessen, daß die Demokratie gerade deshalb nach überirdischer Bürgertugend verlangt, weil sie institutionell einen präkä-

ren Stand hat: Gesetzgebung und Anwendung liegen in denselben Händen. Läuft der Unterschied zwischen Rousseau und Kant hinsichtlich der Repräsentation lediglich auf die Steigerung der ambivalenten Bewertung der demokratischen Regierung zu einer kategorischen Ablehnung hinaus? Um den Zusammenhang zwischen Repräsentation und Gemeinwillen angemessen zu verstehen, ist es notwendig, die Punkte im Begründungsgang des Staatsrechts genau zu fixieren, an denen Kant die Prinzipien der Volkssouveränität und der Repräsentation einführt. Daß Kant Rousseaus Verklammerung von Gemeinwillen und Volkssouveränität übernimmt, macht er in der Schrift *Über den Gemeinspruch* deutlich. Die Idee kollektiver Gesetzgebungsautonomie wird nach Rousseauschem Muster realistisch interpretiert und mit Rekurs auf das *volenti non fit iniuria* begründet. »Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab [...] Hierzu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein« (VIII 294 f.).

Kant macht sofort deutlich, daß der normative Prozeduralismus der Volkssouveränität lediglich als Rechtsprinzip zu handhaben ist. Der demokratische Gesetzgebungsprozeß mit seiner gerechtigkeitsverbürgenden Struktur kann folglich ersetzt werden, indem sich der empirische Gesetzgeber an eben dieser Logik demokratischer Gesetzgebung orientiert. Wie der Vertrag wird die Gesetzesautonomie des Volkes primär zu einem Vernunftrechtsprinzip. Wie dieser verhilft sie den Forderungen des Rechtsprinzips im öffentlichen Recht zu größerer Plastizität. Mit Blick auf die Gesetzgebung des Souveräns ist zu fragen, »ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprinzip zusammenstimme oder nicht; denn da hat [der Souverän] jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaße und zwar *a priori* bei der Hand« (VIII 299). Wer darin eine Anleitung zur plebitären Demokratie erkennen will, wird im *Ewigen Frieden* eines Besseren belehrt. Mit dem bekannten Nachdruck erklärt Kant, daß der prozedurale Gesetzgebungsmodus nicht als demokratische Herrschaftspraxis fortgeschrieben werden darf. Im Gegenteil, die Republik als Institution denken, heißt, sie aus ihrer Differenz zur Idee unvermit-

telter Gesetzgebungsautonomie zu begreifen. Ein konkreter Bauplan der Republik jedenfalls läßt sich aus dem Gemeinwillen nicht entwickeln. Institutionell entscheidend wird vielmehr, was Rousseau aus der Republik verbannen will: die Stellvertretung des Bürgerwillens. Über die Tauglichkeit zum Republikanismus entscheidet im *Ewigen Frieden* das Ausmaß der Repräsentation, so daß die Monarchie die Rangordnung der Staatsformen anführt. So fragwürdig diese Konsequenz – auch für Kant selbst (cf. VI 339) – werden sollte, mit ihr ist die traditionelle Gegenüberstellung von republikanischer und monarchischer Herrschaft überwunden. 1795 gilt Kant die Monarchie als vollkommenste Gestalt der Republik.

### 3. Respublica noumenon und respublica phaenomenon

Zwei Jahre später, in der *Metaphysik der Sitten*, gibt Kant diese Option zugunsten der Monarchie auf. Der politische Wandel erfolgt im Rahmen einer umfassenden Neuordnung des Staatsrechts, die sich in der Unterscheidung von noumenalen und phänomenalen Momenten des Republikbegriffs vollzieht. Kant deutet diese kritische Unterscheidung, die den *geheimen Bauplan* des Staatsrechts liefert, in der Schrift selbst nur beiläufig an.<sup>2</sup> Zu vollem terminologischen Recht verhilft er ihr im *Streit der Fakultäten*. »Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica*

---

<sup>2</sup> Die Unterscheidung liegt vor in der Gegenüberstellung von der »Idee von einem Staatsoberhaupt«, die schon im Begriff der »*res publica latius dicta*« angelegt ist und »objektive praktische Realität hat« einerseits und dem Begriff jener »physischen Person [...] welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft« andererseits (VI 338). Zuvor bezeichnet Kant den Staat, wie »er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll« und allen Gemeinwesen zur »Richtschnur (*norma*)« dient, als »Staat in der Idee« (VI 313). Seine Darstellung liefert er im ersten Teil des Staatsrechts (§§ 45–49), während die verschiedenen Formen, in denen die Staatsgewalt als *physisches* Oberhaupt erscheint, in §§ 51 und 52 erörtert werden. – Die ausdrückliche terminologische Unterscheidung findet sich erstmals in einer Vorarbeit zum *Streit der Fakultäten*. Sie bezieht sich unmittelbar auf die Staatsformenlehre: »*Respublica noumenon* oder *phaenomenon*. Die letztere hat drey Formen, aber *respublica noumenon* ist nur eine und dieselbe« (XIX 609).

*noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden« (VII 90 f.). In einer detaillierten Analyse<sup>3</sup> ließe sich zeigen, daß die hier angesprochene topologische Unterscheidung das Raster bildet, in das Kant nun die einzelnen Theoreme seines Staatsrechts einträgt: die Lehre der staatlichen Gewalten und der Volkssouveränität wird als Bestimmung der noumenalen Republik abgehandelt, während die Staatsformenlehre und Repräsentation zur Bestimmung der *respublica phaenomenon* führen. Die Topologie ist für die Einschätzung des Rousseauschen Erbes und für das Verhältnis von Volkssouveränität und Repräsentation von unmittelbarer Bedeutung. Sie erlaubt Kant, in der *Metaphysik der Sitten* eine Kohärenz zwischen jenen zwei Prinzipien herzustellen, die Rousseau als Grundantinomien der politischen Moderne begreift: die Gesetzgebungsautonomie des Volkes und die in den Bereich rechtlicher Heteronomie verbannte Repräsentation.

Kant wahrt ausdrücklich das nichtrepräsentative Moment des Rousseauschen Gemeinwillens, indem er es zum Handlungsgesetz des *Staates in der Idee* macht. Dort herrschen die Rechtsbedingungen der Rousseauschen Republik: die unvermittelte Gesetzgebungsautonomie aller über alle. Hier »kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein« (VI 313 f.). Für den noumenalen Staatsbegriff bestätigt Kant damit die Einheit von Gemeinwillen und Volkssouveränität. Autoren wie Sieyès und Constant stellen mit ihrer liberalen Aneignung des Gemeinwillens gerade den Zwiespalt beider Momente heraus. Indem Kant ihre Einheit behauptet, gibt er zugleich zu erkennen, daß er die Bedenken gegenüber der Volkssouveränität nicht teilt. Zu solcher Skepsis sah er offenbar von der *vertraglichen* Konstruktion der Souveränität her keinen Anlaß. Ebenso folgt er mit der Begründung, die er für die unvermittelte Kollektivgesetzgebung im *Staat in der Idee* gibt, vollständig der Rousseau-

<sup>3</sup> Herb / Ludwig, *Ideal des hobbes*.

schen Vorlage.<sup>4</sup> Es ist der Rekurs auf die realistische Interpretation des *volenti non fit iniuria*. »Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen *Anderen* verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*)« (VI 313). Schließlich entspricht auch die Bestimmung der Exekutivgewalt selbst terminologisch den Vorgaben des *Contrat social*. Wie Rousseau versteht Kant die *Regierung* als exekutives Organ. Folglich ist der *Regent des Staats* (*rex, princeps*) nicht souverän, sondern bloß zu partikularem Handeln befugt: es führt lediglich zu *Decreten*. Die Verabschiedung von *Gesetzen* ist ausschließlich Sache des Volkswillens als Legislative. Aus der hierarchischen Zuordnung von Legislative und Exekutive gewinnt Kant ein Negativkriterium des Republikbegriffes. Wie Rousseau nennt er eine »Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre« (VI 316), und einen *Souverän*, der »als Regent agiert«, gleichermaßen *despotisch*.

#### 4. Staatsform und Regierungsart

Auf diese Kontamination legislativer und exekutiver Befugnisse in den Händen ein und derselben Gewalt bezieht sich Kant schon in der *Friedensschrift*, um gegen Rousseau die nichtrepräsentative Demokratie zu diskreditieren. »Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen« (VIII 352). Was Demokratie und Despotismus vereint, ist die gemeinsame Negation der Trennung von Gesetzgebung und Anwendung (cf. VI 316ff., 322, 339). Neben diesem institutionellen Despotismusbegriff prägt Kant noch einen anderen Begriff, der sich unmittelbar auf das Rechtsprinzip und den *negativen* Freiheitsbegriff bezieht. Hier resultiert der Despotismus aus der Anmaßung des Staates, für das Glück seiner Bürger Sorge zu tragen. Während der paternalistische Staat Zwang nach Maßgabe des *Prinzip[s] der Eudämonie* ausübt, orientiert sich

<sup>4</sup> Cf. *Contrat Social* III 368, 383, 484.

der *patriotische* Staat am *eleutheronomischen* Prinzip (VIII 434) und trägt damit der Freiheit der Bürger Rechnung, eigenen Glücksvorstellungen zu folgen, freilich unter der Bedingung allgemeiner Verträglichkeit der Freiheiten.

Obwohl sich Kant in der *Friedensschrift* so entschieden gegen nichtrepräsentative Herrschaft ausspricht, scheint er eher zu zögern, einer der drei Staatsformen eine besondere Nähe zum Prinzip des Republikanismus einzuräumen. Rousseau verbindet mit dem Republikbegriff eine zwingende *demokratische* Option und macht dadurch die Theorie der Staatsformen zu einer Theorie der Regierungsformen. Die *Demokratie* ist für ihn das konkurrenzlose Modell des Republikanismus. In Kants *Friedensschrift* scheint die Republik keiner besonderen Staatsform zu bedürfen.<sup>5</sup> »In allen drey Staatsformen kann die Regierungsform republicanisch seyn« (XXIII 159). Was unter normativ rechtlichen Gesichtspunkten ins Gewicht fällt, ist die Qualität des Herrschaftsgebrauchs, die Art und Weise, »wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht« (VIII 352). Demgegenüber sind Fragen der Organisation der Staatsgewalt offensichtlich zweitrangig. So wird man die bekannte Unterscheidung in der *Friedensschrift* zwischen *forma imperii* und *forma regiminis*<sup>6</sup> als Indiz für den Vorrang normativer vor institutionellen Kriterien werten dürfen. Ein solcher Befund ist für die Frage der politischen Freiheit einschlägig. Ob und in welchem Maße die Bürger an der Gesetzgebung beteiligt sind, ist für den Prozeß der Republikanisierung offenbar weniger wichtig als die Übereinstimmung der Gesetzgebung mit dem Rechtsprinzip: ob der Staat seinem Auftrag der Gewährung negativer Bürgerfreiheiten gerecht wird. Kant jedenfalls behauptet den Vorrang der kriteriologischen über die institutionelle Perspektive bis zur letzten Konsequenz: Republikanisch herrschen läßt sich auch unter den Bedingungen des Despotismus. Auch in der *Metaphysik der Sitten* dominiert die Regierungsart die Staatsform: diese macht das *Maschinenwesen* des Staates aus, ist nur »Buchstabe (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustand« (VI 340). Ausschlaggebend ist die Regierungsart, die über die Kon-

<sup>5</sup> Cf. Maus, *Demokratiethorie* 198.

<sup>6</sup> Während die erste Unterscheidung die Person des Herrschers in den drei Staatsformen Autokratie, Aristokratie und Demokratie thematisiert, zielt die zweite auf den Unterschied von Republikanismus und Despotismus, und damit auf die Trennung von Herrscher- und Regierungsgewalt. Der strategische Zweck der zweiten Unterscheidung ist offensichtlich: er besteht in der Diskreditierung der Demokratie (cf. VIII 352).



formität der Herrschaft mit dem »Geist jenes ursprünglichen Vertrages« entscheidet.

Es ist allerdings auffällig, daß Kant 1797 den Vorwurf des Despotismus an die Demokratie aufgibt. Sein Verdacht richtet sich nun gegen die Monarchie, die er zuvor als Königsweg zur Republik verstand. Diese führt die Rangfolge der Staatsformen unter herrschaftstechnischen Gesichtspunkten weiterhin an. »Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist [...] Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste« (VI 339). Wenn neben dem Gesichtspunkt der *Handhabung* aber der des *Rechts selbst* zum Tragen kommt, ändert sich das Bild. Nun wird die Monarchie mit dem Verdacht des latenten Despotismus belegt. »Was das Recht selbst anlangt, [ist die Autokratie] die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger« (VI 339).

Man wird bei dem Despotismus, der mit der Monarchie droht, sicher nicht an die vermißte Trennung von Exekutive und Legislative denken. Schon eher dürfte ein Despotismus angesprochen sein, der in der patriotischen Denkungsart sein positives Pendant hat. In dieser erkennt Kant jedenfalls ein besonderes Interesse am Bürgersein der Untertanen. Wenn er die Passivität der Bürger in der Monarchie kritisch vermerkt, zeigt er damit eine seltene Sensibilität für die lebensweltlichen Ansprüche des Republikanismus. Ein solches Interesse an den inneren Befindlichkeiten der Bürger wollte er sich aus den bekannten Gründen von Anfang an versagen. Für wie bedeutsam man die Forderung einer auch im Bürgersinn verankerten republikanischen Institution im Verhältnis zum Ganzen der Rechtslehre auch halten mag, von der Vorstellung einer gesinnungsindifferenten Republik, die selbst für ein *Volk von Teufeln* Raum bietet, ist Kant weit entfernt. Aber auch in institutioneller Hinsicht scheint Kant in der *Metaphysik der Sitten* mit der Dissonanz von Demokratie und Republik brechen zu wollen. In einer Vorarbeit zur *Friedensschrift* operiert er mit der Idee der *Demokratie in einem repräsentativen System*, einer neben Monarchie, Aristokratie und *bloßer Demokratie* vierten Staatsform. Auf diese Möglichkeit kommt er in der *Meta-*

*physik der Sitten* mit den erweiterten begrifflichen und systematischen Mitteln zurück. Während die *reine Republik* (VI 340)<sup>7</sup> noch vor aller Konfrontation mit den Erfordernissen der Praktikabilität als direkte Demokratie konzipiert ist, läßt sich die *wahre Republik* im Unterschied dazu als *repräsentative Demokratie* verstehen. Autonomie wird damit ausdrücklich unter den Bedingungen der Repräsentation, d. h. der institutionellen Differenz von Souverän und Volk, gedacht. »Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermitteltst ihrer Abgeordneten (deputirten) ihre Rechte zu besorgen« (VI 341).<sup>8</sup>

## 5. Das repräsentative System

Wer nach den Gründen fragt, die für die Auszeichnung der Repräsentation als Wesensmerkmal der Republik maßgeblich sind, wird in Kants Texten kaum Antwort finden. Die rechtstheoretischen Motive, die ihn zur radikalen Abkehr von Rousseau bewegen, bleiben weitgehend im Dunklen. Das Ungleichgewicht zwischen der Bedeutung des Prinzips und seiner theoretischen Darstellung ist jedenfalls offensichtlich.<sup>9</sup> In einem thematisch wenig einschlägigen Zusammen-

<sup>7</sup> In der Vorarbeit zum *Streit der Fakultäten* heißt es bündig: »Es ist nur der Begriff von einer völligen reinen Staatsverfassung, nämlich die Idee einer Republik, wo alle stimmfähig vereinigt die ganze Gewalt haben« (XIX 609,30).

<sup>8</sup> Maus sieht die beiden letztgenannten Bestimmungen als Alternative (*Demokratietheorie* 199). Der Kant-Interpretation wirft sie vor, die unmittelbar folgenden Sätze zu unterschlagen. Dort heißt es: »Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentieren läßt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten« (VI 341). Die Passage liefert keinen Beleg für Kants basisdemokratische Absichten, sondern verbindet Prinzipienreflexion mit der Analyse historischer Beispiele. Wenn Kant von *Volk* spricht, denkt er nicht an die Volksmenge, sondern die französischen Generalstände, die das *vereinigte Volk* repräsentieren. Auch in einer einschlägigen Reflexion ist die Rede vom Volk unmißverständlich: Das französische Volk ist in der Nationalversammlung *selbst gegenwärtig* (XIX 595 f.).

<sup>9</sup> Diese Kargheit der Argumente bemerkt auch Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* 449.

hang, bei der Begründung des Lügenverbots, liefert Kant einen der seltenen Hinweise auf die theoretische Stellung des Repräsentationsprinzips. »Um nun von einer *Metaphysik* des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahiert) zu einem Grundsatz der *Politik* (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet) und vermitteltst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren dem allgemeinen Rechtsprincip gemäß zu gelangen: wird der Philosoph [...] ein *Problem* geben, wie es anzustellen sei, daß in einer noch so großen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermitteltst eines repräsentativen Systems); welches dann ein Grundsatz der *Politik* sein wird« (VIII 429).<sup>10</sup> Vor der Gegenüberstellung von apriorischem Rechtsprinzip und empirischen *Grundsatz der Politik* kann die Repräsentation nur einen abgeleiteten Status besitzen: sie verdankt sich allein äußeren Notwendigkeiten, erscheint lediglich als Einrichtung des Not- und Verstandesstaates. Es ist allerdings zu fragen, ob Kants Begründung der Repräsentation aus *schieren Zweckmäßigkeitserwägungen*<sup>11</sup> der Repräsentation als genuinem Strukturelement der Republik gerecht wird. An der behaupteten »Priorität der Idee der Republik vor ihren Anwendungsgrundsätzen« läßt sich kaum zweifeln. Kann sie aber deshalb als »Dominanz aller nichtrepräsentativen Formen der Gesetzgebung vor ihren repräsentativen«<sup>12</sup> ausgelegt werden?

Kant folgt mit seinem Hinweis auf die Größe des Staates als äußerem Grund der Repräsentation einem gängigen Muster. Auch Montesquieu deutet die Stellvertretung des Volkswillens als Sachzwang, macht neben der Größe allerdings noch einen anderen Grund geltend: die Repräsentation erlaube eine größere Rationalität bei der Entscheidungsfindung. Demgegenüber gehöre die Unfähigkeit des Volkes zu solcher Rationalität zu den *großen Unannehmlichkeiten der Demokratie*.<sup>13</sup> Dieser Rationalitätsvorsprung der Repräsentanten wird bei Sieyès, vor allem aber bei den *Federalists* zu einem tragenden Argument für die Repräsentativverfassung. Kant verzichtet auf Argumente dieser Art. Auch sein Hinweis auf die pragmatische Not-

<sup>10</sup> Kant antwortet hier offensichtlich auf Constants Deduktion der Repräsentation aus den *principes intermédiaires* (cf. *Réactions politiques*).

<sup>11</sup> Maus, *Demokratietheorie* 198.

<sup>12</sup> Ebenda, 200.

<sup>13</sup> *Esprit des Lois* XI 6.

wendigkeit der Volksvertretung ist eher singular. Man wird den Grund dafür in der Anlage der Rechtslehre als Vernunftrechtstheorie suchen müssen: empirisch politiktheoretische Argumente können hier nicht ins Spiel kommen. Dieser Sachverhalt zeigt sich in besonderer Weise bei der Begründung des anderen Moments der Republik, der Gewaltenteilung. Die institutionelle Differenzierung des *Staats in der Idee* von Legislative, Exekutive und Judikative<sup>14</sup> folgt der Strukturvorgabe des Privatrechts, das in der Einheit von Gesetz, Verfahren und Subsumtionsmodi die begrifflichen Voraussetzungen des äußeren Rechts offenlegt. Das Geschiedensein der drei Gewalten in der noumenalen Republik sagt noch nichts über ihre Institutionalisierung. Wer hier eine Theorie der *checks and balances* erwartet, verkennt die systematischen Absichten der Rechtslehre. Politische Funktion hat Kant der Gewaltenteilung nicht zugeordnet. Dementsprechend fehlt seiner Argumentation jeder konstitutive Bezug auf bestehende Verfassungsmodelle und gesellschaftliche, ständisch organisierte Machtkonstellationen. Auch anthropologische Überlegungen, wie sie Montesquieu einbringt, werden nicht angestellt. Es geht Kant weder darum, durch Indienstnahme der Dynamik menschlicher Leidenschaft ein System sich wechselseitig begrenzender Gewalten zu schaffen, noch darum, die Teilung als solche zu einem Mittel der Begrenzung der Staatsgewalt zu machen.

Gewaltenteilung und Repräsentation, beide Spezifika der Republik, behandelt Kant nur *mit minderer Ausführlichkeit*. Während die Gewaltenteilungslehre eine klare Präfiguration im Privatrecht erfährt und somit aus jenem mehr oder weniger *leicht gefolgert werden* (VI 209) kann, liegt der Fall für die Repräsentation merklich schwieriger. Aus der Bestimmungsbedürftigkeit des äußeren Mein und Dein, wie sie das Privatrecht darlegt, lässt sich zwar die Notwendigkeit eines allgemeinen Willens (cf. VI 256) und damit Gesetzgebungskompetenz des *vereinigten Willen[s] des Volkes* (VI 313) für die *reine* Republik begründen, der argumentative Übergang von der plebiszitären zur repräsentativen Gesetzgebung bleibt aber weiterhin unbestimmt. Wenn Repräsentation tatsächlich eine Einrich-

<sup>14</sup> Die Mißlichkeit des Begriffs *Gewaltenteilung* gilt auch für Kant, dem es weniger um Teilung als um begriffliche Zusammensetzung geht. Rousseaus und Hegels Befürchtung, die Teilung der Gewalten könne die innere Einheit des Staates gefährden, teilt er nicht (cf. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §272). Rousseau bezeichnet die Aufteilung staatlicher Gewalten als *Taschenspielerkünste*, mit denen der politische Körper zerstückelt werde.

tung des Rechts ist, so kann sich Kant mit rechtsexternen Gründen für die Delegation des Bürgerwillens nicht zufrieden geben. Eine Begründung, die sich für Sieyès und Constant aus dem Prinzip der Arbeitsteilung der modernen Gesellschaft ergibt, ist damit ausgeschlossen. Es verwundert, daß Kant ein zentrales Argument für die Repräsentation eher am Rande erwähnt, ein Argument, das Hobbes in den Mittelpunkt seines Staatsbegriffs stellt: Einheitsstiftung durch Repräsentation. Hinweise finden sich in der Ablehnung des bürgerlichen Widerstands. Wie Hobbes sieht Kant im Widerstandsfall nicht nur einen unabschließbaren Regreß von Herrschaftsalternativen, sondern die rechtliche Einheit des Volkes in der Repräsentation durch den Souverän verankert (cf. VIII 297 f.). Fragen zu institutionellen Formen der Stiftung und Gestaltung von Repräsentation ist Kant kaum nachgegangen. Die *freie Wahl* erscheint dabei als selbstverständlicher Ursprung von politischer Stellvertretung. Indes ist der Begriff politischer Repräsentation, die ihre Genese demokratischen Verfahrensweisen verdankt, nicht der einzige Repräsentationsbegriff, und möglicherweise nicht einmal der primäre. Repräsentation steht für Kant nämlich auch als Titel für vernunftrechtliche Normierungsverhältnisse<sup>15</sup>. Repräsentativ ist im weiteren Sinne jedes Herrschaftsverhältnis, das – ungeachtet seines gewaltsamen Ursprungs – den bürgerlichen Zustand rechtsförmiger Herrschaft antizipiert. Repräsentativität wird von der jeweiligen Staatsgewalt abverlangt, sofern diese verpflichtet ist, ihre Herrschaft an der Idee des vernünftigen Gemeinwillens auszurichten.

Die verlangte Orientierung kann selbst für das Verhältnis zwischen *gewähltem* Repräsentanten und Volk geltend gemacht werden. Der *vernünftige* Wille des Volkes liefert das negative Rechtskriterium für die Gesetzgebung des Repräsentanten: »Was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen« (VI 327). Zugleich ist dieser aber auch berechtigt, den vernünftigen Willen des Volkes gegen dessen tatsächlichen Willen durchzusetzen. »Ist es aber nur möglich, [...] daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht,

<sup>15</sup> In ähnlicher Weise erkennt Balibar bei Kant eine *double signification* der Repräsentation, freilich an anderer Stelle. Durch die Unterscheidung von aktiver und passiver Staatsbürgerschaft sei der Begriff des Volkes gespalten: Die Vollbürger repräsentierten sich selbst und zugleich die von ihnen abhängigen Schutzgenossen (*Ce que fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant*, in: *Revue de synthèse* 3–4 (1989) 391–417, 398).

das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk itzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde« (VIII 297). Der Gesetzgeber wird so zum Mandatar der Rechtsvernunft,<sup>16</sup> nicht seiner Untertanen. Der Repräsentant vertritt hier den vernünftigen *Willen* seiner Wähler, nicht deren rein private *Interessen*. Was Kant in dieser Repräsentationsbeziehung notwendig mitdenkt, ist der Bezug der Gesetzgebung auf allgemeinhelfende Inhalte. Mit Blick auf diese Inhalte ist zweitrangig, wer an ihrer Bestimmung faktisch mitwirkt. Dies bedeutet eine weitere Distanzierung von Rousseau: der allgemeine Wille wird an der Subjektstelle partikular. Daß die Bestimmung des Allgemeinen in den Händen Einzelner liegen könne, lehnt Rousseau mit den bekannten Argumenten ab. Wenn Kant auch sparsam mit positiven Argumenten zur Repräsentation umgeht, ihn zum Verfechter plebiszitärer Herrschaftsverhältnisse zu machen, ist angesichts der eindeutigen Stellung der nichtrepräsentativen Form der Volksherrschaft im Begründungsgang der Rechtslehre ausgeschlossen: Kant verleiht dem Nichtrepräsentativen eindeutig den Status einer bloßen *Idee*. Diese beim Wort zu nehmen, hieße freilich, die Rechtslehre nach der Logik des Jakobinismus zu interpretieren. Dann hätte Kant die in der *Idee der Republik* gedachte kollektive Gesetzgebung nicht als prozedurale Gesetzgebungsnorm, sondern zugleich als Vervollkommnung der Gesetzgebungspraxis verstehen müssen. Pétion will die Idee des Bürgerbundes entgegen Rousseaus geschichtsphilosophischem und Kants kriteriologischem Vorbehalt so auslegen: »Alle Individuen, die die Vereinigung bilden, haben das unveräußerliche Recht, an der Bildung des Gesetzes teilzuhaben, und könnte jeder seinem besonderen Willen Gehör verschaffen, bildete die Vereinigung all dieser Willen tatsächlich den allgemeinen Willen: damit wäre die höchste Stufe politischer Vollkommenheit erreicht.«<sup>17</sup> An eine solche Vollkommenheit denkt Kant wohl kaum.

Kant streicht für seinen Teil selbstverständlich jede Nostalgie

<sup>16</sup> Man könnte hier – mit allem Vorbehalt – eine Parallele zu Guizots Vorstellung einer *souveraineté de la raison* erkennen, weist Guizot der Vernunftsovranität doch einen Ort jenseits aller gesellschaftlichen Interessen und staatlichen Gewalten zu. Dabei bestreitet er ausdrücklich, was für Kants Idee charakteristisch ist, ihre Verankerung in der Idee des vernünftigen Volkswillens und des Menschenrechts. Cf. Rosanvallon, *Guizot* 87–94.

<sup>17</sup> *Discours du 5 septembre 1789*.

aus der Theorie des Gemeinwillens. Indem er keine Fortschreibung des platonischen Ideals in eine Theorie radikal demokratischer Herrschaft unternimmt, erübrigt sich jedes Bedürfnis nach Erinnerung der Ursprünge des Politischen. Rousseaus ambivalente Begeisterung für die Antike bleibt auf der Strecke. Auf das ermutigende Beispiel der Antike kann die Rechtslehre ohne weiteres verzichten, sie bedarf keiner historischen Vergewisserung. Die Republik ist ein Zukunftsprojekt, dem sich die Staaten im Verlauf ihrer Natur- und Rechtsgeschichte *allmählich* annähern. Aus dieser Zuversicht erwächst eine Leidenschaft für die Zukunft, die für Rousseaus Nostalgie keinen Platz läßt. Rousseau bleibt der Vergangenheit zugewandt: die römische Republik als geschichtliches Faktum kann ihn nur vorübergehend der Möglichkeit des Republikanismus versichern. Die Ermutigung schlägt in Desillusionierung um. Das Zeitalter Roms ist nicht mehr das seine, die historische Stunde der Republik vorüber. In der vernichtenden Bemerkung zur *Demokratie* unterwirft Kant 1795 Nahes und Fernes der Kritik: die Herrschaft der Jakobiner und das Regime der Alten. Beide sind »Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem)« (VIII 378). Sie stellen die moderne und alte Version des Despotismus vor, weil ihnen das republikanische Proprium abgeht: die Repräsentation und die Trennung von Gesetzgebung und Gesetzesanwendung.

Mit dem *gouvernement des anciens* hat Kant nichts im Sinn. Es liefert sowenig ein *Muster* republikanischer Herrschaft wie das englische Verfassungssystem. Entsprechend knapp wird dieser Programmpunkt abgehandelt. »Die Griechen kannten nicht das repräsentative System« (XXIII 167), so die Vorarbeiten. Und im *Gemeinspruch* schwört Kant der Antike, wohl als Reaktion auf neuere Äußerungen in der *Berlinischen Monatszeitschrift*,<sup>18</sup> erneut ab. »Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses [repräsentative System] gekannt, und sie mußten sich darüber auch schlechterdings in dem Despotism auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen

<sup>18</sup> Klemme verweist in seinem Kommentar zum *Gemeinspruch* (114, 132) auf Biesters *Einige Nachrichten von den Ideen der Griechen über Staatsverfassung* (Juni 1793). Kant hat von diesem Beitrag zur politischen *Querelle* offensichtlich Kenntnis genommen. Dort heißt es: »Die eigentliche Ursache der bisher entwickelten Beschaffenheit lag darin, daß sie [die Griechen, KH] das *Repräsentationssystem* nicht kannten. Hume nennt dasselbe mit Recht eine Erfindung neuerer Zeiten, wovon die Alten nichts wußten. Noch richtiger aber zeigt Rousseau: daß die Alten davon nichts wissen wollten.«

noch der erträglichste unter allen ist« (VIII 353).<sup>19</sup> Aber auch die Kritik an der englischen Verfassung ist als solche bemerkenswert. Kant teilt offensichtlich Rousseaus Vorbehalte. Die Bewunderung für die »jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung« (VIII 301) ist auch ihm unverständlich. Ein *Muster* (VIII 303) für die Republik will er darin nicht erkennen. Durch die Einrichtung werde die *Freiheit des Volkes* nur vorgespielt: *mundus vult decipi* (VII 181). Und in einer Notiz kritisiert er den englischen Parlamentarismus in einer Schärfe, die derjenigen Rousseaus kaum nachsteht. Es ist eindeutig, daß die »Constitution von Großbritannien nicht die eines freyen Volks [...], sondern eine politische Maschine sey, den absoluten Willen des Monarchen auszuführen« (XIX 607). Die England-Kritik ist der Ort, an dem Kant Sensibilität für die *empirischen* Probleme der Repräsentation zeigt. *Parlament* und *Deputierte* erscheinen unter problematischen Vorzeichen. So spricht Kant vom »Blendwerk, das Volk durch die Deputierten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen« (VII 90). Ebenso bemüht er die jakobinische Schicksalsfrage der Korruption, um das englische Muster als *Bestechungssystem* der Repräsentanten unter einem *absolute[n] Monarch[en]* abzuwerten (VII 90). Freilich gilt diese Kritik dem englischen Parlament, nicht dem Parlamentarismus als solchem.<sup>20</sup> Auch fehlt die Empfehlung, die Rousseau im Falle unumgänglicher Repräsentation gibt. Das imperative Mandat ist für Kant offensichtlich kein Instrument des modernen Republikanismus.<sup>21</sup>

Schlegels Rezension zur *Friedensschrift*<sup>22</sup> – übrigens voll des Lobes für das englische System – verweist auf das Problem des Übergangs vom idealen zum empirischen Gemeinwillen und deutet die Notwendigkeit der demokratischen Fiktion an. »Aber wie ist der Republikanismus möglich, da der allgemeine Wille seine notwendige

<sup>19</sup> »Despotisch ist die Regierung, in welcher der Souverain das Volk als sein Eigentum behandelt. Selbst die Demokratie kann despotisch seyn, wenn ihre Constitution ohne Einsicht ist, z. B. wie die athenische, welche ohne rechtliche Ursachen nach vorgeschriebenen Gesetzen jemand blos durch die Mehrheit der Stimmen zu verurtheilen erlaubte« (XIX 595).

<sup>20</sup> Siehe dagegen Maluschke, *Verfassungsstaat* 127 ff.

<sup>21</sup> Die Figur des Mandats tritt in der *Metaphysik der Sitten* lediglich im Privatrecht als eine Version des *Verdingungsvertrag[s]* auf (VI 286).

<sup>22</sup> Cf. Günther Bien, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie*, in: Zwi Batscha (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 77–101, 85 ff.



Bedingung ist, der absolut allgemeine (und also auch beharrliche) Wille aber im Gebiet der Erfahrung nicht vorkommen kann, und nur in der Welt der reinen Gedanken existiert (...) Es bleibt hier nichts übrig, als durch eine Fiktion einen empirischen Willen als Surrogat des a priori gedachten absolut allgemeinen Willen gelten zu lassen.«<sup>23</sup> Schlegel markiert mit seinen kritischen Einwänden offensichtlich eines der Kernprobleme der *Friedensschrift*, die fehlende Vermittlung zwischen Ideal, Institution und Geschichte, und regt damit Kant zur Neukonzeption der Republiktheorie an. Ob sich Kant bei aller Empfänglichkeit für diese Kritik auch der Interpretation der Repräsentation als *Surrogat* des Volkswillens vorbehaltlos angeschlossen hätte, ist zweifelhaft. *Ideal oder Surrogat?* Vor dieser Alternative steht Kants Republiktheorie auch an anderer Stelle, nämlich bei der Frage, wie eine internationale Friedensordnung nach Prinzipien des Republikanismus einzurichten ist. Hier gibt er mit seinem Vertragswerk für einen Völkerbund selbst das Stichwort. Als *negative[s] Surrogat* (VIII 357) zur positiven Idee einer Weltrepublik bezeichnet er die Konföderation souveräner Staaten.<sup>24</sup>

Im Falle der Repräsentation scheinen die Gewichte anders verteilt. Der Emphase nach zu urteilen, mit der Kant sich für die Repräsentation ausspricht, wird man die Repräsentation kaum als bloßen Ersatz für die direkte Demokratie, als bedauerliche Konzession an den Not- und Verstandesstaat verstehen dürfen. Nicht als historische Alternative zur Agora will er die Repräsentation der Bürger verstanden wissen, sondern als republikanische Herrschaftsform *sui generis*. Für diese theoretische Auszeichnung liefert die Kantische Rechtslehre wenige Argumente. Und die methodische Treue zur apriorischen Prinzipientheorie, die unabhängig von politischer Erfahrung zu entfalten ist, tut das Ihre dazu, daß es bei einem eher schwach fundierten Postulat für Repräsentation bleibt. Freilich sollte Kant in dem Bemühen, die Repräsentativverfassung als Spezifikum des Republikanismus zu verstehen, gleich mehrfach Unterstützung finden. Im Verein derer, die gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts im *gou-*

<sup>23</sup> Friedrich Schlegel, *Studien zur Geschichte und Politik* (= Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe 7). Ed. Ernst Behler, 11–25, 16.

<sup>24</sup> Höffe bezeichnet entgegen der *opinio communis* Kants Idee des Staatenbundes als *zweitbesten Weg* gegenüber dem Staatenstaat (*Rechtsprinzipien* 274). Am Ende seiner Analyse der einschlägigen Argumente äußert er die »Vermutung, daß Kant noch nicht zur letzten Klarheit gefunden habe« (277). Diese Vermutung legt sich auch bei Kants Theorie der Repräsentation nahe.

*vernement représentatif* das Wesen der politischen Moderne erkennen, nimmt Sieyès einen herausragenden Platz ein. Unter Berufung auf Rousseau und in scharfer Abkehr vom rückwärtsgewandten Republikanismus plädiert er für die institutionelle Einheit von Gemeinwillen und Repräsentation. Seine Gründe mußten ihn zwangsläufig von der Grundlage entfremden, auf der Rousseau und Kant ihre Republik errichtet haben. Der *contrat social* jedenfalls leistet bei Sieyès nur bescheidene Dienste für die Sache der Republik.

# Kapitel IV: Sieyès

## 1. Ausstieg aus dem Kontraktualismus

Sieyès übernimmt für seine politische Philosophie bereitwillig die Grundüberzeugung des neuzeitlichen Kontraktualismus, indem er die Freiheit des Einzelnen zum Ursprung und Prinzip des politischen Gemeinwesens erklärt.<sup>1</sup> Wie Hobbes, Rousseau und Kant sieht er im vereinigten Willen der Vertragspartner die legitime Grundlage staatlicher Herrschaft.<sup>2</sup> Im Sinne dieses Begründungsansatzes zieht Sieyès selbst das von Hobbes angewandte resolutiv-kompositorische Verfahren in Betracht. Es erscheint ihm als geeignete Methode, den *mécanisme social* zu erkennen.<sup>3</sup> Seine Chronologie der Staatsgründung ahmt das vertragstheoretische Schema in seinen Grundzügen nach.<sup>4</sup> Auch im Zusammenhang der Verfassungsberatung nutzt Sieyès kontraktualistisches Gedankengut. So bedient er sich im ersten Artikel seines Verfassungsentwurfes von 1789 wie selbstverständlich der Figur des Vertrages. »Eine Gesellschaft kann nur das Werk einer Übereinkunft zwischen allen Gesellschaftsgliedern sein«

---

<sup>1</sup> »Ich habe oft von der letzten Ursache der Welt und allem, was sie einschließt, sprechen hören; man muß wohl mehr als richtig sagen, daß die individuelle Freiheit die letzte Ursache der gesellschaftlichen Welt sein muß« (*Discours du 2 Thermidor An III*).

<sup>2</sup> »Es gibt keine Verpflichtung, wenn sie nicht auf dem freien Willen der Vertragsschließenden beruht. Also gibt es keine rechtmäßige Vereinigung, wenn sie sich nicht auf einem wechselseitigen, freiwilligen und freien Vertrag seitens der Mitglieder gründet« (*Préliminaire de la Constitution, Reconnaissance et raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen* (20./21. Juli 1789), in: Stéphane Rials, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1988, 591–606, 594).

<sup>3</sup> »Man wird niemals den gesellschaftlichen Mechanismus begreifen, wenn man es nicht unternimmt, eine Gesellschaft als gewöhnliche Maschine zu analysieren, indem man jedes Teil einzeln betrachtet und sie anschließend im Geist nacheinander wieder zusammenfügt« (Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?* Ed. Roberto Zapperi, Genf 1970, 178). Man fühlt sich unmittelbar erinnert an Hobbes' Ausführungen zu einer *more geometrico* betriebenen Staatstheorie in *De Cive*.

<sup>4</sup> Cf. Bronislaw Baczko, *Le contrat social des Français: Sieyès et Rousseau*, in: Keith Michael Baker (Ed.), *The Political Culture of the Old Regime* (= *The French Revolution and the Creation of Modern political Culture* 1), Oxford u. a. [o. J.], 493–513, 496.

(*Exposition raisonnée* 602). So fraglos, wie es dieser anfängliche *contractualisme rigide*<sup>5</sup> vermuten läßt, ist Sieyès' Verhältnis zur Tradition des Kontraktualismus allerdings nicht. Hinter der bereitwilligen Aneignung des vertragstheoretischen Vokabulars wird eine zunehmende Skepsis gegenüber der Vertragsidee deutlich. Die entschiedene Wendung gegen den Kontraktualismus, wie sie für Constant charakteristisch ist, findet man bei Sieyès gewiß nicht. Doch geht auch er auf Distanz zu dem universalen Begründungsanspruch der Vertragstheorie. Seine ambivalente Haltung jedenfalls findet in den kontroversen Zuordnungen durch die Interpreten ihren Niederschlag. Während die einen bei Sieyès eine affirmativ kritische Aufnahme der Vertragstheorie erkennen, betonen die anderen seine Distanz zur Tradition: mit ihm werde das Zeitalter des Sozialvertrages verlassen.<sup>6</sup>

Diese Kontroverse bestätigt Sieyès als einen Autor des Übergangs. Die bereitwillige Aneignung der vertragstheoretischen Grundbegriffe – *Naturzustand*, *Kriegszustand*, *Vertrag*, *natürliche Freiheit* – kann nicht über die weitgehende Marginalisierung der Vertragsidee hinwegtäuschen. Steht der *Contrat social* für den umfassenden Prozeß einer Vergesellschaftung durch das Recht, erfüllt er nun bescheidenere Aufgaben: er ist nicht mehr das Modell, mit dem die *Bildung der Vereinigung* gedacht wird, sondern lediglich das *établissement public*. Nicht das politische Gemeinwesen, allein die politische Gewalt wird vertragstheoretisch gefaßt. Aus dem *politischen Körper*, dem gesellschaftlichen Gesamtsubjekt Rousseaus, wird nun eine Vereinigung der Regierenden, der Repräsentanten.<sup>7</sup> Der Kursverlust, den die Vertragsidee in Sieyès' Verfassungsentwurf erleidet, läßt sich an der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789, auf deren Redaktion Sieyès bekanntlich maßgeblichen Einfluß genommen hat, klar ablesen. Bemühungen, wie die Mirabeaus, dem

<sup>5</sup> Rials, *Chapitre préliminaire. Quatre-vingt-neuf*, in: Ders., *Déclaration* 137.

<sup>6</sup> Cf. Colette Clavreul, *Sieyès et la genèse de la représentation moderne*, in: *Droits* 6 (1987) 45–56, 47.

<sup>7</sup> »Es ist nicht die Nation, die man begründet, sondern deren politische Einrichtung. Die Nation ist die Gesamtheit der Gesellschaftsglieder, allesamt regiert und dem Gesetz unterworfen, welches das Werk ihres Willens ist [...] Im Gegensatz dazu bilden die Regierenden in dieser einzigen Hinsicht einen politischen Körper gesellschaftlichen Ursprungs [...] Um es also nochmals zu wiederholen: Die Konstitution eines Volkes ist und kann lediglich die Konstitution ihrer Regierung und der Gewalt sein, die beauftragt ist, dem Volk und der Regierung gleichermaßen Gesetze zu geben« (*Exposition raisonnée* 599f.).

Staat eine vertragliche Existenzgrundlage zu geben, bleiben erfolglos.<sup>8</sup> Unter Metaphysik-Verdacht gestellt, findet der *Contrat social* keinen Eingang in die Verfassung. Der allgemeine Wille, in Artikel 6 als das Prinzip staatlicher Gesetzgebung eingeführt, wird ohne vertragliche Basis gedacht. Das Rousseausche Erbe in der *Déclaration* ist damit um seine kontraktualistischen Elemente verkürzt. Rousseau ist nicht mehr als Vertrags-, sondern nur noch als Souveränitätstheoretiker präsent.

Wenn die Verfassungsredakteure von 1789 den *lien social* ohne den Vertrag knüpfen, nutzen sie dennoch vertragstheoretische Elemente: Die Dichotomie von natürlichem und staatlichem Zustand dient ihnen als Folie zur Bestimmung der Menschen- und Bürgerrechte. Dabei greifen sie in erster Linie auf das Lockesche Muster zurück, indem sie den Übergang vom Menschen- zum Bürgerrecht als kontinuierlichen Prozeß fassen. So stellen die ersten Artikel der *Déclaration* den axiologischen Vorrang der natürlichen Rechte heraus. Die *droits naturels et imprescriptibles de l'homme* (Art. 2) gehen dem Staat in ihrer Geltung voraus, sie können folglich nicht konstituiert, sondern müssen durch die Verfassung anerkannt und erklärt werden. Sie bilden ihrerseits die normative Vorgabe für die Definition bürgerlicher Rechte und Pflichten. Die staatliche Ordnung ist auf die Einlösung der naturrechtlichen Vorgaben verpflichtet, sie stellt deren institutionalisierte Version dar. Daß die *Ausübung der natürlichen Rechte* außerhalb rechtlicher Regelung zu wechselseitiger Konkurrenz und Gefährdung führen kann, wird in der *Déclaration* nur mittelbar deutlich. Die Notwendigkeit der Beschränkung der natürlichen Rechte wird in der Abfolge der Verfassungsartikel *ex post* festgestellt, d. h. im Zusammenhang der Gesetzgebung, die mit der souveränen Nation das Subjekt und mit dem allgemeinen Willen das Prinzip der Einschränkung individueller Freiheiten angibt (Artikel 3–4). Erst hier zeigt sich, daß die verlangte Sicherung der natürlichen Rechte nur auf dem Weg der allgemeinen Beschränkung durch die Gesetzgebung zu gewährleisten ist: »Die Garantie der Rechte des Menschen und Bürgers erfordert eine öffentliche Gewalt« (Art. 12).

<sup>8</sup> »Jeder politische Körper erhält seine Existenz aus einem – ausdrücklichen oder stillschweigenden – Gesellschaftsvertrag, durch den jedes Individuum gemeinschaftlich seine Person und seine Fähigkeit unter die oberste Leitung des Gemeinwillens stellt, und durch den der Körper zugleich jedes Individuum als Teil erhält« (*Archives parlementaires*, 1. Serie, Bd. VIII, 439). Das ist fast wörtlich die Vertragsformel aus dem *Contrat social* (III 361).

Zu einer deutlichen Akzentuierung des Diskontinuitätsmomentes von Natur- und Bürgerrecht kommt es nicht. So scheitert Marat mit seinem Entwurf, der ein regelrechtes Hobbes-Intermezzo in der Verfassungsdebatte liefert.<sup>9</sup> Obwohl sich Marat anfangs ausdrücklich auf Montesquieu und Rousseau beruft, ist für ihn Hobbes die eigentliche Autorität. Nach dessen Vorgaben vollzieht er den klassischen Dreierschritt der Vertragstheorie: zwischen die Darstellung der Rechte des Menschen und des Bürgers tritt die Einführung des *Sozialvertrages* als Prinzip des *établissement des sociétés*. Der vorstaatliche Zustand ist ein Zustand des konfliktträchtigen Rechts eines jeden auf alles, das Recht auf das Leben des anderen eingeschlossen. Marat spitzt den agonalen Charakter der *Ordnung der Natur* so weit zu, daß er den Einzelnen sogar das Verhalten von *Wölfen* zuspricht. Rechtstheoretisch macht er sich die Hobbessche Vorstellung zueigen, daß gesicherte Rechte allein über die Beschränkung der ursprünglich *unbegrenzten Freiheit* zu haben sind.<sup>10</sup> Der Verzicht auf die *natürlichen Rechte* ist der Preis für den Genuß der *bürgerlichen Rechte*. Auf diese Weise entdeckt sich der Übergang in den Staat nicht als bloße Konsolidierung der *Ordnung der Natur*, sondern als deren Aufhebung zugunsten vertraglicher Rechtsverhältnisse. Die Definition der *droits du citoyen* und der *droits naturels* gehorcht der Logik des Kontrastes. Der vorteilhafte Tausch ist ohne Opfer nicht zu bewerkstelligen. Während Marat die Notwendigkeit des *Opfers* natürlicher Freiheit betont, stellt Sieyès die Kontinuität von Natur- und Bürgerrecht heraus. Der bürgerliche Zustand erscheint im Sinne Lockes als *Vervollständigung der natürlichen Ordnung*. Dementsprechend führt der Übergang in den Staat nicht zur *Verringerung* der natürlichen Freiheit, sondern trägt zu deren Steigerung bei<sup>11</sup>. An die Stelle eines ursprünglichen Antagonismus setzt Sieyès die Idee eines a priori

<sup>9</sup> Ansonsten hat Hobbes unter den Verfassungsredakteuren keine gute Presse. Weithin gilt Rousseaus Verdikt vom *fauteur du despotisme* (CS III 359). Zu den wenigen, die zu einem differenzierten Urteil gelangen, gehört Roederer, der auf dem Höhepunkt des Terrors eine französische Übersetzung des *De Cive* vorlegt. Cf. Lucien Jaume, *Représentation et factions. De la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution Française*, in: *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique* 8 (1989) 269–293.

<sup>10</sup> Marat, *La constitution, ou projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de constitution juste, sage et libre. August 1789*, in: Rials, *Déclaration 733–747*. Marat folgt Hobbes selbst in der Zuspitzung des natürlichen Rechts zu einem Recht auf den Körper des anderen (*Constitution* 737).

<sup>11</sup> »Weit entfernt, die individuelle Freiheit zu schmälern, erweitert sie der gesellschaftliche Zustand und sichert ihren Gebrauch [...] Die Freiheit ist im gesellschaftlichen

auf Verträglichkeit angelegten Naturrechts. So habe niemand jemals das Recht, anderen zu schaden; die staatliche Gesetzgebung erfülle die Aufgabe, die natürlichen Grenzen individueller Freiheit festzuschreiben und diese als allgemeine bürgerliche Freiheit zu garantieren.

Lockes Einfluß auf Sieyès zeigt sich nicht nur in der Idee einer kontinuierlichen Verrechtlichung, sondern auch bei der Konzeption des Eigentumsbegriffs. Sieyès orientiert sich an der Lockeschen Trias von Leben, Freiheit und Eigentum sowie an der Idee des Arbeitseigentums. Wie bei Locke zeitigt diese Idee weitreichende Konsequenzen für die politische Anthropologie. Für Sieyès ist das Individuum kein politisches, sondern zuallererst ein arbeitendes Wesen, das sich mittels der Anverwandlung der äußeren Natur durch seine Arbeit bestimmt. Die politische Existenz erweist sich dagegen als zweitrangig. Sie wird durch die Einführung der Arbeitsteilung weitgehend deponenziert: aus der klassischen Wesensbestimmung des Menschen macht Sieyès einen Beruf. Dies muß freilich für die Problematik der politischen Freiheit und der Herrschaftsteilhabe unmittelbare Folgen haben. Sieyès scheint mit der sanften Version des Übergangs vom Menschen zum Bürger nicht zufrieden gewesen zu sein. Jedenfalls will er die in der Verfassung festgeschriebene Unterscheidung von Menschen- und Bürgerrechten unterlaufen. *Déclaration des droits de l'homme en société* überschreibt er seinen zweiten Verfassungsentwurf von 1789.<sup>12</sup> Dies sollte, wie er es rückblickend formuliert, sein Bemühen bekunden, anstelle einer *Vermutung* von einem *Faktum* auszugehen: der Bedürfnisnatur des Menschen schlechthin, indifferent den theoretischen Perspektiven von Naturzustand und Staat gegenüber.<sup>13</sup> Den stillschweigenden Ausstieg aus dem Programm des Kontraktualismus setzt Sieyès bei den Verfassungsberatungen von 1795 fort: anstelle der Bedürfnisnatur des Menschen soll nun die Freiheit des Individuums die hinreichende Ableitungsbasis des Staats-

---

Zustand größer und vollständiger als sie es in dem Zustand sein könnte, den man Naturzustand nennt« (*Exposition raisonnée* 595).

<sup>12</sup> Siehe Rials, *Déclaration* 614–621.

<sup>13</sup> »Ich habe schon seit langen gefühlt, daß man von einem gesicherten Faktum und nicht von einer Vermutung ausgehen müsse. Der Mensch wird mit Bedürfnissen und den Mitteln ihrer Befriedigung geboren. Daraus ergeben sich Rechte und Pflichten. Alles ist da. 1789 habe ich vorgeschlagen, diese neue Basis für die Erklärung der Rechte zu nehmen, um die mich das Verfassungskomitee der Nationalversammlung gebeten hatte« (*Bases de l'ordre social*, Archives nationales, 284 AP 5, 1).

rechts bilden.<sup>14</sup> Der vertragstheoretische Umweg über die fiktive juristische Vereinzelung wird damit entbehrlich.

## 2. Kritik der Souveränität

Wie immer man Sieyès' Abkehr von der naturzuständlichen Grundlegung der Staatstheorie bewerten mag, sein Versuch, die natürliche und gesellschaftliche Ordnung in innerer Kongruenz zu denken, machte eine Konfrontation mit den Grundüberzeugungen des *Contrat social* unvermeidlich. Mit allem Nachdruck wendet er sich gegen die Idee der *aliénation totale*, Rousseaus Kurzformel für den Gegensatz zwischen Mensch und Bürger. Das Rousseausche Theorem erfährt dabei eine doppelte Absage. Die Forderung nach juridischer Totalaufgabe wird mit Locke durch die Idee eines partiellen Verzichts ersetzt: *le moins possible* lautet die Losung, mit der die Aufgabe natürlicher Rechte auf ein *Minimum* beschränkt werden soll.<sup>15</sup> Ebenso entschieden weist Sieyès den existentiellen Anspruch der *aliénation totale* zurück. Der Mensch erhält im Staat keine zweite Natur. Der *homo oeconomicus*, der seine Bedürfnisse in Gesellschaft mit anderen befriedigt, ist Ausgangs- und Zielpunkt des Sieyès'schen Unternehmens: Die republikanische Relativierung des Privaten bleibt aus. Das Problem der Vermittlung von Einzel- und Allgemeininteresse stellt sich für Sieyès nicht in der Rousseauschen Schärfe. Sieyès behauptet die Dominanz des Allgemeinen und geht von einem konfliktfreien Nebeneinander des allgemeinen und besonderen Interesses aus. Nur die Interessen der *sociétés particulières* bereiten ihm als gutem Republikaner Schwierigkeiten. Das Interesse der Nation rangiert vor dem Interesse der Einzelnen, ohne daß die von Rousseau

<sup>14</sup> Siehe Gauchet, *Révolution* 281 f.

<sup>15</sup> »Die Gemeinschaft hat ihm [dem Staat, KH] von ihrer gesamten Macht nur den Teil anvertrauen können, die zur Aufrechterhaltung der guten Ordnung notwendig ist. Man gibt in dieser Angelegenheit nichts überflüssiges« (*Qu'est-ce que le Tiers État?* 179) Die Erfahrungen der Jakobinerherrschaft zwingen Sieyès offenbar zur Wiederholung: sein Vokabular verrät jetzt den unmittelbaren Bezug zu Rousseau: »Wenn sich eine politische Vereinigung bildet, stellt man gemeinschaftlich nicht alle Rechte, die jeder Bürger in die Gesellschaft einbringt, die gesamte Macht der vollständigen Masse der Individuen, zur Verfügung. Man stellt unter dem Namen der öffentlichen oder politischen Gewalt gemeinschaftlich so wenig wie möglich zur Verfügung, lediglich das, was nötig ist, um jeden in seinen Rechten und Pflichten zu behaupten« (*Discours du 2 Thermidor An III*; cf. CS III 360 f.).



geforderte Transformation des Einzelinteresses notwendig wäre. Die Forderung von Gemeinnutz vor Eigennutz hat von diesen Prämissen her nichts Verdächtiges.

Wenn sich Sieyès' Einwände gegenüber Rousseau im Bereich des eigentlichen Staatsrechts mehren, so beruht die Kritik auf einem Fundus gemeinsamer Überzeugungen. Bei allem Vorbehalt will Sieyès das unaufgebbare Erbe Rousseaus an die Moderne bewahren. Was das Grundsätzliche angeht, läßt sich Sieyès' politische Philosophie durchaus als Fortsetzung des Rousseauschen Programms mit anderen Mitteln verstehen. Hat Kant in seinem Bemühen, über Rousseau hinauszugehen, eine prinzipientheoretische Auflösung der Rousseauschen Aporien gesucht, verfolgt Sieyès andere Absichten. Er wandelt die prinzipientheoretische Intention des *Contrat social* in politik- und verfassungstheoretische um. Rousseaus Gemeinwille soll mit Mitteln juristisch instrumenteller Vernunft operabel gemacht werden. Bei dieser Einschreibung des politischen Ideals in politische Institutionen verliert der Gemeinwille seinen lebensweltlichen Ort im Herzen des republikanischen Bürgers. Sieyès' liberale Lesart macht den Gemeinwillen zum Rechtsprinzip einer modernitätsbejahenden Staats- und Gesellschaftstheorie. Dazu bedarf es allerdings einer konsequenten Einschränkung der Herrschaftsansprüche, die Rousseau für den Gemeinwillen stellt. Bevor Sieyès sich mit seinem Repräsentationsbegriff in unmittelbaren Widerspruch zum *Contrat social* setzt, übernimmt er dessen staatsrechtliches Grundprinzip. Dabei wahrt er die Rousseausche Begrifflichkeit. Der Wille des Volkes ist – wie bei Rousseau – unveräußerlich. »Der Wille ist unveräußerlich, die Völker sind unveräußerlich, das Recht zu denken, zu wollen und zu handeln im eigenen Sinne ist unveräußerlich; man kann ihre Ausübung lediglich denen übertragen, die unser Vertrauen besitzen, und der Wesenszug dieses Vertrauens besteht darin, frei zu sein.«<sup>16</sup> Sieyès korrigiert zugleich Rousseaus rigorose und modernitätsfeindliche Gleichsetzung der Repräsentation mit einer Veräußerung der Souveränität und leitet damit seine antirousseausche Wende ein. Repräsentation ist für ihn delegierte Ausübung der Rechtskompetenzen der souveränen Nation. Als solche ist sie unerläßliche Bedingung für die Realisierung nationaler Souveränität.

Sieyès Bedenken richten sich nicht allein gegen Rousseaus Re-

<sup>16</sup> *Exposition raisonnée* 601.

präsentationsverbot. Sie gelten ebenso der Ausstattung der Souveränität mit dem Attribut der *potestas absoluta*. In der Sache greift Sieyès damit Lockes Einwände gegenüber der *absolute Arbitrary Power* auf und wendet sie gegen die revolutionäre unbeschränkte Souveränität. Wie mit seinem Minimalitätsgebot beim Rechtsverzicht erweist sich Sieyès hier als Mittler zwischen Locke und Constant. Schon Lockes Einwände zielen weit über eine Kritik der *Absolute Monarchy* hinaus: ihm ist die Konzeption staatlicher Souveränität mit der durchgängigen Unterordnung des Einzelnen unter die Rechtsgewalt des Staates verdächtig.<sup>17</sup> Wo die Sache zum Problem wird, erweist sich auch der Begriff als prekär: nicht zufällig fehlt der Terminus *sovereignty* im aktiven Wortschatz des *Second Treatise*. Offensichtlich teilt Sieyès nicht nur Lockes grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Souveränitätskonzept, sondern auch die terminologischen Bedenken. Der Begriff *Souveränität* taucht in den veröffentlichten Schriften nur sporadisch und dann meist unter negativem Vorzeichen auf.<sup>18</sup> Diese Skepsis betrifft keineswegs das Prinzip monarchischer Souveränität allein; im Mittelpunkt von Sieyès' Kritik steht die Volkssouveränität, in der er eine verhängnisvolle Steigerung der Absolutheit monarchischer Gewalt erkennt. Durch den Zuwachs an Legitimität, die mit dem Wechsel durch den Gemeinwillen der Nation einhergeht, verschärft sich automatisch der Anspruch auf rechtliche Definitionsgewalt. Die Volkssouveränität wird so zu einem Koloß, einer *royalistischen und mönchischen Vorstellung*, mit ruinösen Folgen für die Sache des Staates und die Freiheit der Bürger.<sup>19</sup> Sieyès will das Konzept absoluter Souveränität verabschieden. »Souveränität im Sinne einer obersten Gewalt, die alles beherrschte, gibt es nicht.«<sup>20</sup> Ein absolutes Recht des Staates kann es ebensowenig geben wie den vollkommenen Verzicht des Ein-

<sup>17</sup> Siehe bereits Charles Vaughan, *Studies in History of Political Philosophy*, 2 Bde., Manchester 1925, 1939, Bd. I, 134.

<sup>18</sup> Zu diesem Befund gelangt Pasquale Pasquino unter Einbeziehung unveröffentlichten Materials (*Le concept de nation et les fondements du droit public de la Révolution: Sieyès*, in: François Furet (Ed.), *L'héritage de la Révolution Française*, Paris 1989, 309–333, 323).

<sup>19</sup> »Das Wort [Souveränität] erscheint nur deshalb so gewaltig in der Vorstellung, weil der Geist der Franzosen, noch voll königlichen Aberglaubens, sich verpflichtet fühlte, ihm das gesamte Erbe pompöser Eigenschaften und absoluter Gewalt zu verleihen, welche die usurpierte Souveränität zum Leuchten gebracht haben« (*Discours du 2 Thermidor An III*).

<sup>20</sup> *Archives Nationales*, 284 AP 5 D 1 (6).

zelen: mit diesem kritischen Doppelschlag gegen die Allianz von *souveraineté illimitée* und *aliénation totale* formuliert Sieyès eine fundamentale Kritik an Rousseau, die Constant aufnimmt und verschärft. Schon bei Sieyès mündet die Kritik in eine restriktive Neuvermessung des staatlichen Handlungsbereiches. Die neue *re-publique*, die auf den ursprünglichen Rückzug des Staates aus der Sphäre privater Interessen gegründet ist, tritt an die Stelle der *ré-totale*, die sich nach Rousseauschem Vorbild die Existenz des Bürgers total einverleibt.

### 3. Repräsentation als Wesen der politischen Moderne

Nimmt man Sieyès' liberalstaatliche Interpretation des Gemeinwillens genauer in den Blick, zielt sie offenbar auf eine *Entvölkerung* der Rousseauschen Agora. Weit davon entfernt, in der unvermittelten Artikulation des Volkswillens die Vollendung der Republik zu erkennen, gilt ihm dieses Verfahren als *roh (brute)*. Konzeptionell gehört die direkte Demokratie für Sieyès in die Vorgeschichte des modernen Rechtsstaates.<sup>21</sup> In der Moderne kann und darf die Ausübung der Souveränität der Nation nicht in den Händen des Volkes selbst liegen. Die Nation als oberste politische Entität bildet den Ursprung aller staatlichen Legitimität. Insofern ist sie der *lieu magique* der politischen Gewalt, der nach Einrichtung der Verfassung und Einsetzung der *pouvoir constitué* zum *lieu vide* wird.<sup>22</sup> Unter verfassungsrechtlichen Normalbedingungen bleibt das Volk von der unmittelbaren Ausübung politischer Gewalt ausgeschlossen. Eine Wiederbesetzung des *lieu magique* durch das Volk selbst ist nur im Widerstandsfall möglich. Die Unterschiede zu Rousseaus politischer Inszenierung der Volkssouveränität sind augenfällig. Sieyès verwirft die Praxis des Referendums aus dem *Contrat social* ebenso wie das imperative Mandat aus der *Polenschrift*. Das imperative Mandat ist für ihn die Rechtsform des *état démocratique*.<sup>23</sup> Die Demokratie

<sup>21</sup> Ebenda.

<sup>22</sup> *Discours du 2 thermidor an III*.

<sup>23</sup> »Das Volk kann nur durch seine Repräsentanten sprechen [...] Indem sie Repräsentanten ernennen, verzichten die Bürger und müssen sie in der Tat darauf verzichten, das Gesetz unmittelbar selbst zu machen; sie haben also keinen besonderen Willen geltend zu machen. Jeder Einfluß, jede Macht steht ihnen auf die Person der Mandatäre zu, aber das ist alles. Schrieben sie die Willensentscheidungen vor, wäre dies kein repräsentativer

steht noch für das Alte, das mit dem modernen Begriff der *repräsentativen* Republik überwunden werden soll. Wie in Kants *Friedensschrift* verläuft die Profilierung der Republik über die Abgrenzung zur *Demokratie*. »Der Unterschied zwischen beiden politischen Systemen ist beträchtlich.« An der Überlegenheit der Republik besteht kein Zweifel. Mit ihrem Repräsentativsystem ist sie *anders und besser*<sup>24</sup>. Ihre Herrschaft dokumentiert auf eindringliche Weise den Fortschritt des *art social*.

Es versteht sich von selbst, daß Sieyès für die Einrichtung der Repräsentation nicht nur äußere Gründe anführen kann. Zwar verweist auch er auf den Sachzwang der Repräsentation in großen Staaten, entscheidend aber ist seine rechts- und gesellschaftstheoretische Deduktion des Repräsentativsystems. Mit der rechtstheoretischen Argumentation bewegt sich Sieyès in den von Rousseau und Hobbes gesteckten Problemfeldern. Die liberalstaatliche Aneignung des Gemeinwillens führt zur Umkehrung der Rousseauschen Idee. Sieht Rousseau in der Repräsentation die vollständige Negation der Volkssouveränität, so wird Repräsentation hier zum Lebensprinzip der Souveränität. Erst indem die Nation die souveräne Gewalt, die sie selbst nicht ausüben darf, überträgt, gibt sie sich einen einheitlichen Willen. »Das Volk kann keine andere Stimme als die seiner Repräsentanten haben, nur durch sie kann es sprechen und handeln.«<sup>25</sup> Sieyès macht sich damit Hobbes' Idee vom Grund staatlicher Einheit in der Repräsentation zu eigen. Freilich zeigt die Einheitsstiftung seiner Repräsentanten nicht die Fundamentalität wie bei Hobbes. Schließlich hängt die rechtliche Existenz der Repräsentierten bei Sieyès nicht am Willen des Repräsentanten.<sup>26</sup> Während das Legitimationsbedürfnis des Repräsentanten bei Hobbes durch einen einmaligen Akt befriedigt wird, hält Sieyès es mit der Repräsentation als politischer Institution auf Dauer aufrecht. Die Repräsentanten stehen bei der Ausübung politischer Gewalt unter einem permanen-

---

Zustand mehr, sondern ein demokratischer Zustand« (*Discours du 7 septembre 1789*). Siehe auch Bernard Manin, *Métamorphoses du gouvernement représentatif*, in: Daniel Pécaut / Bernardo Sorj, *Métamorphoses de la représentation politique au Brésil et en Europe*, Paris 1991, 31–74).

<sup>24</sup> *Discours du 7 septembre 1789*.

<sup>25</sup> Ebenda.

<sup>26</sup> Auch hier ließe sich eine konzeptionelle Nähe zu Locke herstellen, der die *dissolution* der Regierung und der bürgerlicher Gesellschaft ausdrücklich unterscheidet (cf. *Second Treatise* §211).

ten Legitimationszwang. Die Institution der Wahl wird zum Modus der Konstitution und Kontrolle der Repräsentation. Die souveräne Nation bestimmt durch Wahl die als geeignet befundenen Personen zur Ausübung politischer Gewalt. Die Herrschaftsbeauftragung ist widerrufbar, steht unter dem Vorbehalt der periodischen Bestätigung. Mit der Wahl treten Repräsentierte und Repräsentanten in ein reflexives Verhältnis. Wo letztere dem in sie gesetzten Vertrauen nicht gerecht werden, schafft die Wahl die verfassungsrechtliche Möglichkeit, die Repräsentativbeziehung zu beenden.

Bei allen Vorbehalten gegenüber Rousseau übernimmt Sieyès eine Grundidee des *Contrat social*, indem er das Repräsentationsverhältnis unter die Idee des republikanischen Gemeinwohls ordnet. Ihm sind Wähler und Repräsentanten in gleichem Maße verpflichtet. Wie die Wähler ihre Repräsentanten unter dem Aspekt der Eignung für die Realisierung des Gemeinwohls aussuchen, so sind die Repräsentanten bei der Ausübung ihres Amtes durch diesen Zweck gebunden. In ihren Beratungen steht das vernünftige Allgemeine zur Diskussion. Auf eine selbstläufige Realisierung des Gemeinwohls aus dem natürlichen Spiel egoistischer Interessen will Sieyès nicht setzen. Er bekennt sich zur *commercial society*, ohne dem Konzept der Interessenrepräsentation zu folgen. Wenn auch der Bürger durch die Repräsentation von der Forderung politischer Tugend befreit wird, so ist diese aus dem *gouvernement des modernes* nicht vollständig wegzudenken. Für die Repräsentanten bleibt das Allgemeininteresse jenseits aller Konkurrenz gesellschaftlicher Interessen oberstes Richtmaß republikanischer Rechtspolitik. Diese Nähe zu Rousseau gibt Sieyès jedoch wieder auf, wenn er das Repräsentativsystem in seiner modernitätsbejahenden Gesellschaftstheorie verankert. Bei dieser soziologischen Ableitung wertet er Rousseaus Entwicklungsgeschichte der modernen bürgerlichen Gesellschaft um. Die von Rousseau beklagte Arbeitsteilung wird zur positiven Grundtatsache der bürgerlichen Gesellschaft, der die politische Ordnung Rechnung zu tragen hat. »Alles in der gesellschaftlichen Ordnung ist Repräsentation. Sie ist überall zu finden, in der privaten wie in der öffentlichen Ordnung; sie ist die Mutter von Produktion und Handel sowie des liberalen und politischen Fortschritts. Ich sage noch mehr: sie fällt mit dem ureigenen Wesen des gesellschaftlichen Lebens selbst zusammen.«<sup>27</sup>

<sup>27</sup> *Discours du 2 Thermidor An III.*

Sieyès kennt – ebenso wie Constant – die politische Ökonomie des Adam Smith sehr genau.<sup>28</sup> Ein Jahr vor Erscheinen von *The Wealth of Nations* (1776) stellt er in seinen *Lettres aux économistes sur leur système de politique et de morale* die Einführung der Arbeitsteilung als zentrales Datum der modernen bürgerlichen Gesellschaft heraus.<sup>29</sup> Offenbar bewertet er die Arbeitsteilung günstiger als Smith. Dieser läßt neben der positiven Sicht der Arbeitsteilung auch Zweifel an ihren Errungenschaften aufkommen.<sup>30</sup> Dabei scheint er die Probleme wahrzunehmen, die sich mit der Arbeitsteilung für die Identität und Ganzheit des Einzelnen stellen. Die Vorbehalte können allerdings sein Vertrauen in die positive Dynamik der *commercial society* nicht ernsthaft erschüttern. In der Arbeitsteilung einen Sündenfall der Moderne zu erkennen – wie dies Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* tut –, dazu ist Smith ebensowenig bereit wie Sieyès.

#### 4. Der liberale Begriff des Bürgers

Daß die Antike unter diesen Bedingungen jede Orientierungsfunktion für die rechtliche Verfassung der modernen bürgerlichen Gesellschaft verliert, versteht sich von selbst. Der Vergleich von antiker und moderner Welt stellt ihren fundamentalen Unterschied heraus. »Die modernen europäischen Völker ähneln den antiken Völkern recht wenig. Bei uns geht es nur um Handel, Ackerbau, Fabriken, etc.«<sup>31</sup> Sieyès begnügt sich nicht mit dem üblichen Hinweis, daß der Antike das Prinzip der politischen Repräsentation fremd ist. Er betont nachdrücklich die unterschiedliche soziale Organisation, auf der das politische System ruht: die Teilung der antiken Gesellschaft in Bürger und Sklaven. Der Sklave hat keinen politischen Status, der politisch aktive Bürger arbeitet nicht. Diese Befreiung des Bürgers vom Zwang zur Arbeit bildet die Voraussetzung zur Teilhabe am

<sup>28</sup> *Observations sur le rapport du comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*, in: Emmanuel Sieyès, *Ecrits politiques*. Ed. Roberto Zapperi, Paris 1985, 262.

<sup>29</sup> Sieyès stellt das Manuskript im Februar 1775 fertig, veröffentlicht es aber nicht. Es liegt vor bei Zapperi: Sieyès, *Ecrits politiques* 25–43.

<sup>30</sup> Ob man Smith dabei in einem Atemzug mit Rousseau nennen kann, mag dahin gestellt sein. Cf. Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1987, 115.

<sup>31</sup> *Discours du 7 septembre* 1789.

politischen Leben. In der Moderne erfährt die Bewertung der Arbeit einen grundlegenden Wandel. Führt die Arbeit in der Antike zum Ausschluß vom politischen Leben, wird sie nun eigens zum Zulassungskriterium für die Zugehörigkeit zur Nation. Nur wer arbeitet, zählt zu den *vrais actionnaires de la grande l'entreprise sociale*<sup>32</sup> und hat Anspruch auf den Bürgertitel. Die antike Disjunktion von Arbeit und Politik wird aufgelöst, die Arbeit in einen Integrationsfaktor der modernen Republik verwandelt. »Die politischen Systeme sind heutzutage ausschließlich auf Arbeit gegründet. Wir sind deshalb gezwungen, im größten Teil der Menschen bloße Arbeitsmaschinen zu sehen.«<sup>33</sup> Anders als den antiken Sklaven kann diesen *Arbeitsmaschinen* der Anspruch auf die *Eigenschaft als Bürger* nicht verweigert werden.<sup>34</sup> Hinsichtlich ihrer bürgerlichen Rechte sind alle Glieder der Nation gleichberechtigt, politische Rechte erhält dagegen nur die Klasse der Aktivbürger.<sup>35</sup> Allerdings ist der Gesetzgeber verpflichtet, die Klasse der Passivbürger abzubauen und ihre Mitglieder mit politischen Rechten auszustatten, eine Forderung, die auch Kant an sein Prinzip bürgerlicher Selbständigkeit knüpft.

Wie Sieyès in der Moderne keinen Widerspruch zwischen Arbeit und Bürgersein sieht, hegt er offenbar keinen Argwohn gegenüber der Absorption des Einzelnen durch Arbeit und der daraus entstehenden Politikferne der Bürger. Der Übergang von antiker Bürgertugend zu modernem Handelsgeist ist notwendig und irreversibel. Er wird ohne Vorbehalte des klassischen Republikanismus begrüßt. Der Widerspruch zu Rousseau ist hier besonders augenfällig. Gegen die Verurteilung von Repräsentation, Arbeitsteilung und Markt setzt Sieyès einen positiven Entwurf, der bis ins Detail der Rousseauschen Gesellschaftskritik widerspricht. So kann sich das verhängnisvolle Geflecht *wechselseitiger Abhängigkeit* (II. Discours III 162), das bei Rousseau aus Herren Sklaven macht und jeden zu einem *Bösewicht aus Notwendigkeit* werden läßt, ohne weiteres in eine *dépendance réciproque* mit heilsamen Effekten verwandeln. In der arbeitsteiligen Gesellschaft begegnen sich die Individuen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit nicht als Hindernisse, sondern als probate Mittel der Bedürfnisbefriedigung und Glückssuche.<sup>36</sup> Wo Rous-

<sup>32</sup> *Exposition raisonnée* 600.

<sup>33</sup> *Discours du 7 septembre* 1789.

<sup>34</sup> Ebenda.

<sup>35</sup> *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* 145; *Exposition raisonnée* 600 f.

<sup>36</sup> »Das gemeinsame Interesse besteht darin, uns wechselseitig als Mittel und nicht als

seau den modernen Menschen in *Banden der Knechtschaft* (III 162) sieht, erkennt Sieyès mäßige Konkurrenz und Kooperation. Es beunruhigt ihn keineswegs, daß das *gouvernement représentatif* die Fragmentierung des modernen Menschen in der arbeitsteiligen Gesellschaft fortsetzt und festschreibt. Der Abschied vom antiken Bürgerbegriff gelingt mühe-los. Gilt Rousseau politische Freiheit als Ursprung des Menschseins, wird sie bei Sieyès zu einer gesellschaftlichen Funktion neben anderen herabgestuft. Aus dem allgemeinen *métier de citoyen*<sup>37</sup> wird eine *profession particulière*<sup>38</sup>. Sieyès gibt dabei eine Idee vor, die bei Constant ins Zentrum der Repräsentationstheorie rückt: die Idee des Zugewinns individueller Freiheit durch die Entlastung des Bürgers vom Politischen. Gegründet auf das Prinzip des liberalen *faire faire*<sup>39</sup>, führt die Repräsentation zur Steigerung und Maximierung bürgerlicher Freiheit. »Fest steht, daß, wer sich in allen möglichen Angelegenheiten repräsentieren läßt, seine Freiheit vergrößert [...] Schauen Sie in den privaten Bereich: ist nicht derjenige am freiesten, der am meisten für sich arbeiten läßt?«<sup>40</sup> Damit wird deutlich, daß sich Sieyès bei der Bestimmung des allgemeinen Begriffs politischer Freiheit von der Idee der Herrschaftsteilnahme löst. Nicht die Idee politischer Autonomie, sondern Freiheit im Sinne individueller Unabhängigkeit charakterisiert seinen Begriff politischer Freiheit. »Frei sein heißt, die Sicherheit zu haben, in der Verfügung des persönlichen Eigentums und im Gebrauch der tatsächlichen Eigentums nicht behindert zu werden.«<sup>41</sup> Von hier ist es nur ein kleiner Schritt zur *Sicherheit im privaten Genuß*, die Constant zum Wesen der modernen Freiheit erklärt.

---

Hindernisse unseres Glücks zu betrachten und zu behandeln« (*Des intérêts de la liberté dans l'état social et dans le système représentatif*. Journal d'instruction sociale 2, 8 juin 1793, 46 f.; cf. *Exposition raisonnée* 593).

<sup>37</sup> Claude Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976.

<sup>38</sup> »Diese Aufteilung ist für alle Glieder der Gesellschaft von Vorteil. Sie gehört zur politischen Arbeit ebenso wie zu jeder Art produktiver Tätigkeit. Das gemeinsame Interesse und die Verbesserung des gesellschaftlichen Lebens selbst flehen uns an, aus der Regierung einen besonderen Beruf zu machen« (*Observations sur le rapport du comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*, 34 f.).

<sup>39</sup> »Faire faire en effet n'est pas laissez faire« lautet die schlüssige Kurzformel, die Clavreul zur Kennzeichnung des Sieyès'schen Repräsentationsbegriff vorschlägt (*Représentation* 51).

<sup>40</sup> *Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III (2 et 18 thermidor)*.

<sup>41</sup> *Discours du 7 septembre 1789*.



# Kapitel V: Constant

## 1. Republik als gouvernement des modernes

Constant artikuliert seinen Protest gegen Rousseaus These vom Ende der Republik schon in den Titeln seiner politischen Schriften. Seine *Fragments d'un ouvrage abandonné* am Übergang vom Direktorium zum Empire bejahen die Frage nach der *Möglichkeit einer republikanischen Verfassung in einem großen Land*; den *Principes de politique* von 1815 verspricht Constant bereits in der Überschrift ihre Anwendbarkeit auf alle Repräsentativverfassungen, insbesondere die französische Verfassung. Daß dies zu einem unmittelbaren Einspruch gegen Rousseau führen muß, macht Constant zu Anfang deutlich: die *Principes de politique* beginnen mit einer systematischen Widerlegung des *Contrat social*.

Wie Kant ist Constant überzeugt, daß sich der moderne Republikanismus nicht durch die Gegenüberstellung zur Monarchie bestimmen kann. Zwar grenzt er sich in den *Fragments d'un ouvrage abandonné* schon am Anfang gegen die *institutions héréditaires* ab und bekennt sich damit zu den Prinzipien von 1789. Es ist dennoch möglich, daß sich die neue Republik in der Gestalt der Monarchie verbirgt. Ob die Monarchie nun als Interimsregierung aus dem *Ancien Régime* in eine republikanische Zukunft führen soll, wie dies die *Fragments* nahelegen,<sup>1</sup> oder die Idee der Republik in der konstitutionellen Monarchie ihre endgültige Gestalt findet,<sup>2</sup> läßt sich angesichts der engen Verbindung, die politisches Engagement und Prinzipienreflexion in allen Schriften Constants eingehen, schwer einschätzen. So verschreibt sich der im Auftrag Napoleons entstandene *Acte additionnel aux constitutions de l'empire*, der auch unter dem Namen *la Ben-*

---

<sup>1</sup> So Henri Grange in der Einleitung zu *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Ed. Henri Grange, Paris 1991, 99.

<sup>2</sup> Ephraim Harpaz, *Benjamin Constant entre la République et la Monarchie*, in: *Annales Benjamin Constant* 12 (1991) 43–63.

*jamine* firmiert, einer konstitutionellen Monarchie auf der Grundlage eines weitreichenden Wahlrechts der Eigentümer. Schon früh experimentiert Constant mit einem Verfassungsmodell, in dem ein *pouvoir preservativeur* oder *pouvoir neutre*, wahrgenommen durch den Monarchen, für das Machtgleichgewicht zwischen den Einzelgewalten Sorge zu tragen hat.<sup>3</sup> Begegnen Kant und Sieyès – im Rousseauschen Sinne – dem englischen Verfassungssystem als *Muster* der Republik mit großer Skepsis, so macht Constant den Republikanismus anglophil. Das Zweikammersystem gehört für ihn ebenso zum Repertoire der Republik wie die Idee eines Gleichgewichts der Gewalten, eine Idee, die er aus ihrer historischen Verankerung in der Erbaristokratie, wie sie in England besteht, löst. Mit beiden Optionen widerspricht er Rousseaus Idee von der Einheit und Unteilbarkeit der Souveränität, der Kant und Sieyès Rechnung tragen.

Constant relativiert die Prinzipien der institutionellen Freiheitssicherung gegenüber der Frage der *Prinzipien der Freiheit*, indem er ihnen eine geringere theoretische Gewißheit zuerkennt. Seinen Anspruch auf eine Prinzipientheorie betont er auch dadurch, daß er die Frage der Institutionen zu einer *cura posterior* der *Principes de politique* erklärt.<sup>4</sup> Was die Argumente für die Republik als Repräsentativverfassung angeht, so läßt sich Constants Vorgehen als Versuch auslegen, Sieyès' und Kants Absichten zu verbinden. Wie Sieyès will er mit seinem Republikideal die Idee des Gemeinwillens verfassungstheoretisch operabel und mit den Erfordernissen der modernen Gesellschaft verträglich machen. Kant folgt er in dem Anspruch, der Repräsentation mit prinzipientheoretischen Argumenten zu ihrem Recht zu verhelfen. Die Umkehrung des Rousseauschen Ideals in eine moderne Repräsentativverfassung soll damit auf einem doppelt gesicherten Fundament stattfinden.

<sup>3</sup> Die *Principes de politique* differenzieren die drei klassischen Gewalten in einem Fünferschema. »1 le pouvoir royal [=pouvoir neutre]; 2 le pouvoir exécutif; 3 le pouvoir représentatif de la durée; 4 le pouvoir représentatif de l'opinion; 5 le pouvoir judiciaire« (*Principes de politique* G 280).

<sup>4</sup> »Zweifelloß bliebe die abstrakte Begrenzung der gesellschaftlichen Macht eine sterile Untersuchung, gäbe man ihr nicht anschließend in der Organisation der Regierung die Garantie, deren sie bedarf. Die Untersuchung solcher Garantien ist indes nicht Zweck dieses Werkes« (*Principes de politique* H 55).

## 2. Kritik der unbegrenzten Souveränität

Constant beginnt die Kritik des Rousseauschen Republikanismus zunächst mit einem Bekenntnis zu dessen Grundbegriff, der *volonté générale*. Sie liefert die Grundlage für die Bejahung des Prinzips der Volkssouveränität. »Unsere augenblickliche Verfassung erkennt in aller Form das Prinzip der Volkssouveränität an, das heißt den Vorrang des allgemeinen Willens gegenüber jedem besonderen Willen. Dieses Prinzip kann in der Tat nicht bestritten werden« (*Principes de politique* G 287). Die Wahrheit dieses unbestreitbaren Prinzips wird allerdings durch Rousseaus zweites Prinzip in Frage gestellt, die Forderung nach der *aliénation totale*, die der Souveränität des Volkes den Charakter rechtlicher Unbegrenztheit gibt. Wenn Constant in einer oberflächlichen Kritik Hobbes als Gewährsmann für die Absolutheit staatlicher Souveränität nennt, so übersieht er, daß er sich mit der Versuch, Teilhabe an der Gesetzgebung und Freiheit voneinander zu trennen, durchaus auf Hobbes berufen könnte. Denn so, wie Hobbes Aristoteles die Verwechslung von Herrschaftsausübung und Freiheit vorwirft, kritisiert Constant Montesquiues Verwechslung von Garantie und Freiheit, individuellen und gesellschaftlichen Rechten, ein Vorwurf, den er auch im Zusammenhang der *Querelle* wiederholt. »Die abstrakte Anerkennung der Souveränität des Volkes erhöht keinesfalls die Summe der Freiheit der Individuen« (ebd. 270).

Constant wird nicht müde, in der unbegrenzten Souveränität eines der Hauptübel der Revolution zu brandmarken. Dabei unterstellt er den politischen Akteuren eine verhängnisvolle private Ideengeschichte. Sie seien durch die Erfahrung immenser staatlicher Gewalt der Idee verfallen, diese Gewalt lediglich auf das Volk zu übertragen, statt ihr die Absolutheit zu nehmen. Auch Rousseaus eigener Theoriebildung unterstellt er ein solches Kalkül. Dabei kehrt er Rousseaus theoretische Motive um. Während die Unausführbarkeit direkter Demokratie für Rousseau zur Tragik der Moderne wird, interpretiert dies Constant als Rousseaus Übersprungshandlung: die geschichtsphilosophische Problematik gewinnt die Züge eines politiktheoretischen *embaras*. Entsetzt über die Machtfülle des Staates und unfähig, sie zu begrenzen, habe Rousseau diese Gewalt auf das Volk als ganzes übertragen und damit ihre Ausübung vereitelt. »Er hat erklärt, daß die Souveränität weder veräußert noch delegiert oder repräsentiert werden könne. Das hieß mit anderen Worten erklären, daß sie nicht ausgeübt werden könne; es hieß in der Tat, das Prinzip

zu vernichten, das er gerade aufgestellt hatte« (ebd. 272 f.). Constant verlegt die Problematik von der Anwendung in das Prinzip selbst zurück und münzt Rousseaus Vorwurf an die *Anhänger des Despotismus* auf den Autor selbst. Der *Contrat social* dient nicht allein dem Despotismus zum Vorwand. Er ist es selbst. Die Theorie der *unbegrenzten Souveränität*, der Rousseau mit dem Gemeinwillen das Wort redet, ist als solche schlichtweg *falsch*, in der Praxis *unausführbar* und als – wider besseres Wissen und alle Befürchtungen – versuchte Praxis notwendig *despotisch* (cf. *Principes de politique* H 30).

Die Behandlung des Souveränitätsbegriffs führt damit zu einem durchweg negativen Ergebnis. Rousseaus *Contrat social* scheitert bereits als Theorie, er löst die Freiheitsversprechungen nicht ein. Das Axiom der Volkssouveränität, heißt es unabhängig von jeder geschichtlichen Verortung der Freiheit, ist ein *principe de garantie*. Es trägt nicht zur Optimierung der Freiheit des Individuums bei. Wo das Axiom politische Realität gewinnt, ist das Gegenteil wahrscheinlicher: »Die Freiheit kann verloren gehen, trotz des Prinzips der Volkssouveränität oder gerade wegen dieses Prinzips« (ebd. 28). Wie bei Sieyès, gerät die Kritik der unbegrenzten Volkssouveränität am Ende zu einer Kritik am Prinzip der Souveränität selbst. Souveränität gilt Constant nicht mehr als politischer Ausdruck der individuellen Rechtsautonomie. Die Legitimität ihres staatlichen Gebrauchs liegt vielmehr in der Schutzfunktion, die der Staat für die individuelle Freiheit des Bürgers, die *liberté-indépendance* besitzt. Nicht-Intervention in die Privatsphäre der Individuen, die sich der Rechtskompetenz des Staates entzieht, lautet das negative Grundprinzip der Souveränität. Es ist mehr die freiheitsgefährdende als die freiheits eröffnende Dimension, die Constants skeptischer Begriff von Souveränität offenbar werden läßt. Souveränität soll beschränkt, eingehegt, am Ende nahezu stillgelegt werden. Constants Zuversicht, daß der Staat mit einem niedrigen Souveränitätsprofil seinen Aufgaben gerecht werde, geht mit der stillschweigenden Aufgabe eines Prinzips einher, das Hobbes, Rousseau und Kant zur Grundvoraussetzung von Recht und Staat erklären: rechtliche Absolutheit des Staates im Verhältnis zu seinen Bürgern. Constant bestreitet diese vertragstheoretische Voraussetzung mit der Kritik der *aliénation totale* grundsätzlich: er ist überzeugt, daß sich der Bedarf der bürgerlichen Gesellschaft an Konfliktregelung in bescheidenen Grenzen hält und durch den Staat ohne Einsatz absoluter Souveränität zu befriedigen

ist. Die bürgerliche Gesellschaft stellt sich ihm nach dem Muster der schottischen Ökonomie als ein System weitgehender Selbstregulierung dar. Ein Krieg aller gegen alle ist in ihr nicht zu befrieden.

### 3. Repräsentation zwischen Entlastung und Einheitsstiftung

Der Anspruch des Individuums auf einen Freiheitsraum außerhalb des staatlichen Zugriffs spielt nicht allein für Constants Souveränitätskritik eine entscheidende Rolle: seine Option für die Freiheit der Modernen zeigt, daß das Repräsentationssystem als moderne Herrschaftsform von diesem Anspruch auf Privatheit begründet wird. In Constants liberaler Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft erscheint die Repräsentation als gleichsam natürlicher Ausdruck des Rückzugs des Einzelnen auf seine *jouissances*. Wie bei Sieyès verdankt sich die *erhabene Entdeckung des Repräsentativsystems* (*De la force du gouvernement actuel* 73) den Gesetzmäßigkeiten, die der arbeitsteiligen Gesellschaft in der Moderne zugrunde liegen. Sie ist Folge und Ausdruck der geschichtlichen Entzweiung von politischer Freiheit und Bürgersein. Der moderne Mensch, lautet Constants Logik der Freiheit der Modernen zugespitzt, ist um so freier, je weniger Bürger er ist. Repräsentation ist Freiheit von der Last der politischen Existenz. »Das Repräsentativsystem ist nichts anderes als eine Organisationsform, mit deren Hilfe eine Nation das, was sie selbst nicht machen kann oder will, auf einige Individuen ablädt. Arme Menschen führen ihre Geschäfte selbst aus, reiche Leute nehmen sich Vertrauenspersonen« (*Liberté des modernes* G 512). Sowenig wie Sieyès will es Constant bei dieser soziologischen Ableitung der Repräsentation belassen. Auch er liefert eine staatsrechtliche Argumentation mit der Idee staatlicher Einheitsstiftung als Zentrum. Hierbei wird deutlich, daß er sich offensichtlich genötigt sieht, der politischen Teilhabe der Bürger doch eine größere Bedeutung zuzumessen, als sich dies von der Entlastungstheorie her hätte erwarten lassen. Ähnlich wie Sieyès macht er den Unterschied zwischen Prinzip und Ausübung der Souveränität der Nation geltend. Die Repräsentation erweist sich als notwendig, weil sie der Nation zur Einheit verhilft und die Ausübung der Volkssouveränität allererst ermöglicht. »Aber die gesamte Nation ist nichts. Wie kann eine Nation, über dreissigtausend Orte zerstreut, eine gemeinsame Meinung äußern, wie zu einem spontanen Antrieb gelangen? [...] Allein die rechtmäßigen

Organe der Nation können ihren souveränen Willen zum Ausdruck bringen« (*Constitution républicaine* 300).

Es versteht sich von selbst, daß die Repräsentation einen politischen Charakter besitzen muß, der die Reflexivität von Repräsentanten und Repräsentierten institutionell garantiert und der Nation einen unmittelbaren wie bleibenden Einfluß auf die Einsetzung ihrer Vertreter gewährt. Legitimation durch Wahl ist für Constant – wie zuvor für Sieyès – die Grundformel für das *gouvernement représentatif*. Was ihn von jenem unterscheidet, ist die Interpretation des Repräsentationsverhältnisses selbst. Sieyès bleibt bei aller Distanz zu Rousseau der Vorstellung treu, daß der Repräsentant mit seinem freien Mandat das Gemeinwohl der Nation zu befördern hat. Diese Bindung an das republikanische Allgemeine gilt Constant bereits als schlechte Abstraktheit. Die Rede von der Nation als politischer Entität wiederholt die Mängel des Rousseauschen Gemeinwillens. »Indem man immer von der gesamten Nation spricht, indem man die Vielzahl der Fraktionen zerstört, jede Kommunikation zwischen ihnen und ihren Verteidigern unterschlägt und in ihren Mandataren nur die Repräsentanten eines abstrakten Wesen ohne positive Existenz erkennt, wird der Despotismus in seiner Höhle uneinnehmbar« (ebd.). Constant will anschauliche, konkrete Repräsentationsverhältnisse schaffen. Statt eines abstrakten Gemeinwillens sollen die konkreten *Interessen* der Individuen zur Darstellung kommen. »Hundert Deputierte, benannt durch hundert Sektionen eines Staates, bringen im Schoß der Versammlung die Einzelinteressen und lokalen Ansprüche ihres Auftraggeber ein [...] Es sind die Individuen, es sind die Sektionen, die den politischen Körper bilden, und folglich sind es die Interessen dieser Individuen und Sektionen, die gewahrt werden müssen [...] Was ist die allgemeine Repräsentation anderes als die Repräsentation aller Teilinteressen, die sich in den Gegenständen niederschlagen müssen, die ihnen gemeinsam sind« (ebd. 309 f.).

Constant hofft, daß der unmittelbare Kontakt zwischen Wählern und Gewählten die gesellschaftliche Kohärenz festigt. Die Repräsentanten sollen die partikularen Interessen ihrer Wähler vertreten, wobei er die Möglichkeit zur Abwahl als Mittel gegen die Korruption der Abgeordneten versteht.<sup>5</sup> Zugleich soll die Volkswahl dafür sorgen, daß die Bürger sich enger an ihr Gemeinwesen binden.

<sup>5</sup> »Ein anderer Vorteil der Volksabstimmung ist der, daß sie [...] das einzige Heilmittel gegen die Korruption der Versammlungen bietet« (*Constitution républicaine* 298).

Während das Plädoyer für die *liberté civile* die Repräsentation als Mittel der Entpolitisierung der Bürger begreift, wird sie hier als Argument für die Politisierung bemüht. »Die Bürger interessieren sich nur dann für ihre Institutionen, wenn sie aufgerufen sind, an ihnen mit ihrer Stimmabgabe mitzuwirken. Diese Interesse ist unverzichtbar, um einen öffentlichen Geist zu formen, diese Macht, ohne die jede Freiheit ohne Dauer ist [...] Ohne Volksabstimmung haben die Bürger eines Landes niemals das Gefühl ihrer eigenen Bedeutung, das ihnen der Ruhm und die Freiheit ihres Vaterlandes als wertvollsten Anteil ihres persönlichen Erbes beschert. Ohne Volksabstimmung ist das Repräsentativsystem nur armselige Parodie oder streitbarer Despotismus« (ebd. 301). So vehement sich Constant für Volkswahlen ausspricht, sie beinhalten weder ein allgemeines Wahlrecht noch die Wählbarkeit aller Bürger. Es ist für ihn – wie für nahezu alle französischen Autoren aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts – selbstverständlich, daß sich der aktive Bürgerstatus über Eigentum und Geschlecht bestimmt. »Allein das Eigentum befähigt die Menschen zur Ausübung der politischen Rechte«, heißt es im Sinne des Kantischen Selbstständigkeitsprinzips (*Principes de politique* G 316). Unter diesen Voraussetzungen favorisiert Constant ein Wahlsystem, das dem Wähler die Möglichkeit der direkten Wahl solcher Kandidaten einräumt, die von einer Kammer der Reichen als dazu befähigt befunden werden.

Die Skepsis gegenüber dem *être abstrait* (*Constitution républicaine* 300) der Nation, die Constant von Sieyès' Begriff der Repräsentation abrücken läßt, kommt auch in seinen Bedenken gegenüber dem Zentralismus der Staatsgewalt zum Ausdruck. Kritisch gegenüber dem Föderalismus der amerikanischen Verfassung, will er in der neuen Republik ein genuin föderatives Moment zur Geltung bringen. Unter der *neuen Art Föderalismus*<sup>6</sup> versteht er eine Verteilung der staatlichen Angelegenheiten auf Zentralgewalt und lokale Verwaltungseinheiten. Diesen *autorités locales* räumt er völlige Unabhängigkeit in der Wahrnehmung der ihnen obliegenden Angelegenheiten ein. Die Kritik gegenüber dem Zentralismus des jakobinischen und napoleonischen Staates, die aus dem Anspruch lokaler Selbstverwaltung unter einer zentralen Staatsgewalt spricht, ist offensichtlich. Wenn Constant mit diesem Anspruch auf seiten der Bürger die »leb-

<sup>6</sup> Siehe *Principes de Politique*, chap. XII: *Du pouvoir municipal, des autorités locales, et d'un nouveau genre de fédéralisme* (G 361–366).

hafte Anteilnahme an den Interessen, Sitten und Gebräuchen der Örtlichkeiten« (*Conquête* G 147) wecken will, so erinnert dies nicht von ungefähr an Tocquevilles spätere Analysen der amerikanischen Demokratie. Schon Constant wittert im Zentralismus des modernen Staates die Gefahr für die Uniformisierung der Gesellschaft, die über kurz oder lang zum Verlust bürgerlicher Freiheiten führen muß.<sup>7</sup> In einer eigentümlichen Verbindung von Rousseauismus und Cartesianismus erkennt Sieyès das Ideal der Republik in einem Staat, der mit seinem Verwaltungsapparat vom Zentrum aus bis in die entlegensten Winkel des Reiches dringt und seine Souveränität geltend macht.<sup>8</sup> Dieser *esprit systématique* des Mitautors der Menschenrechtserklärung ist Constant mehr als verdächtig. »Es ist bemerkenswert, daß die Uniformität nirgends günstigere Bedingungen gefunden hat als in einer Revolution, die im Namen der Rechte und der Freiheit der Menschen erfolgte« (ebd.).

#### 4. Die Gewalt der Abstraktion: Repräsentation als Zwischenprinzip

Constant ist der *esprit systématique* nicht erst dort verdächtig, wo er sich als staatlicher Zwang äußert. Der Gewalt der Abstraktion will er auf dem Gebiet der politischen Prinzipien selbst begegnen. In Rousseau und Kant erkennt er die Apologeten solcher Gewalt. In den *Réactions politiques* kritisiert er den ersteren, ohne ihn namentlich zu nennen, für seinen rechtlichen Rigorismus, während er den *philosophe allemand* des moralischen Rigorismus beschuldigt: in beiden Fällen werden die Prinzipien dadurch kontraproduktiv. Es braucht kaum betont zu werden, daß die Prinzipien Diskussion zwischen Constant und Kant mit ungleichen Mitteln und auf unterschiedlichen Kampfplätzen stattfindet. Constant erkennt das prinzipientheoretische Manko der Kantischen – wie auch der Rousseauschen – Theorie auf der Ebene der Anwendungsbedingungen. Was den theoretischen Status und den argumentativen Aufwand der Prinzipien selbst betrifft, könnte die Distanz zwischen Kant und Constant kaum größer sein. Kants Versuch einer umfassenden und abschließenden Begründung aller ethischen und rechtlichen Prinzipien aus dem katego-

<sup>7</sup> Siehe *Conquête*, chap. XIII *De l'uniformité*.

<sup>8</sup> Sieyès, *Discours du 7 septembre 1789*.



rischen Imperativ steht Constants Konzeption gegenüber, die die praktischen Prinzipien aus einem Verfahren der Induktion gewinnen will.<sup>9</sup> Die aus Erfahrung abgeleiteten Prinzipien bilden einen inneren Zusammenhang, der aufgrund der Modifikation einzelner und neu hinzukommender Prinzipien einem beständigen Wandel unterliegt. Die innere Kohärenz der Prinzipien wird durch sogenannte *principes intermédiaires* gesichert: sie fungieren als Kettenglieder zwischen den Prinzipien und determinieren deren Anwendungsbezüge auf die moralische und rechtliche Praxis der Menschen. Solche Zwischenprinzipien systematisch zu entfalten, ist für Constant eine Hauptaufgabe der zukünftigen politischen Theorie: eine Art Findekunst<sup>10</sup>, die über die speziellen Anwendungsbedingungen der Prinzipien Auskunft gibt.

Auf dieser theoretischen Ebene macht Constant die Mängel der Rousseauschen und Kantischen Theorie aus. Das Verbot der Repräsentation und das Verbot der Lüge sind die Auswüchse eines Prinzipienrigorismus, der in beiden Fällen schwerwiegende Folgen nach sich zieht. Sie enden im politischen und moralischen Terror. Im Falle des *deutschen Philosophen* – der, wenn auch möglicherweise nicht gemeint, sich doch angesprochen gefühlt und mit einem Traktat antwortet<sup>11</sup> – heißt dies: »Das moralische Prinzip zum Beispiel, daß es Pflicht ist, die Wahrheit zu sagen, würde, nähme man es absolut und isoliert von allen anderen, jede Gesellschaft unmöglich machen [...] Dieses Prinzip ist, für sich genommen, unanwendbar. Es würde die Gesellschaft zerstören« (*Réactions politiques* 136 f.). Der Vorwurf des Rigorismus gegenüber Rousseau führt für den Bereich des Politischen zum selben Befund. Er liefert neben der unmittelbaren Kritik an Rousseau auch die Erklärung für die fatalen Folgen des Verlaufes der Revolution. Diese gründen in der Mißdeutung der Volkssouverä-

<sup>9</sup> Raynaud sieht Constant hier in der Tradition Newtons, Einleitung zu *Des réactions politiques* 24.

<sup>10</sup> »Wie aber, wird man mir entgegenhalten, soll man die Zwischenglieder, die fehlen, entdecken? Wie auch nur zur Vermutung gelangen, daß es sie gibt? [...] Jedesmal wenn ein als wahr erwiesenes Prinzip unanwendbar scheint, liegt es daran, daß wir das Zwischenprinzip nicht kennen, welches das Verfahren der Anwendung enthält« (*Réactions politiques* 136).

<sup>11</sup> Zum paradoxen Verlauf der Kontroverse siehe die Einleitung von Hariolf Oberer zu Oberer / Geismann (Ed.), *Recht der Lüge*, sowie Boituzat, *Constant ou Kant*. In einer diskurstheoretischen Interpretation der Kontroverse bricht Matthias Kettner eine Lanze für Constant (*Kant als Gesinnungsethiker*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) 526–542).

nität. »Wenn man ein Grundprinzip, getrennt von allen Zwischenprinzipien, die es hinabführen zu uns und unserer Situation anpassen, plötzlich mitten in eine Vereinigung von Menschen würfe, stiftet man ohne Zweifel eine große Unordnung« (ebd. 133). Die Gewalt der Abstraktion, die den Prinzipien als solchen eignet, kann mit den Mitteln der Theorie selbst gemildert oder aufgehoben werden: die Theorie kann aus eigener Kraft den Kalamitäten aus ihrer Anwendung begegnen, ohne die Praxis als Korrektiv und Vorgabe zu bemühen. Was Constant die Rehabilitierung der Prinzipien nennt, gilt dem doppelten Ziel: die Prinzipien von 1789 und diejenigen des *Contrat social* sollen vor sich selbst gerettet werden. Constant bestätigt ausdrücklich das Prinzip der Volkssouveränität und das ihr zugrundeliegende Prinzip individueller Selbstgesetzgebung. Wenn seine prinzipientheoretische Begründung der Repräsentation auch alle Rousseauschen Bedenken in den Wind schlägt, beruft sie sich zugleich auf das Prinzip, das Rousseau selbst nur in der direkten Demokratie bewahrt sieht.

»Es ist ein universelles, zu allen Zeiten und unter allen Umständen wahres Prinzip, daß jemand nur durch Gesetze gebunden werden kann, an deren Entstehung er selbst mitgewirkt hat. In einer sehr kleinen Gesellschaft kann dieses Prinzip auf unmittelbare Weise angewandt werden und bedarf zu seinem Gebrauch keines Zwischenprinzips. Unter anderen Umständen jedoch, in einer viel zahlreicheren Gesellschaft, muß man ein neues Prinzip, ein Zwischenprinzip zu dem eben genannten, hinzufügen. Dieses Zwischenprinzip besteht darin, daß die Individuen an der Schaffung der Gesetze entweder selbst oder durch ihre Repräsentanten mitwirken können. Wer dagegen das erste Prinzip ohne Einführung eines Zwischenprinzips auf eine große Gesellschaft anwenden wollte, würde ihr unweigerlich den Umsturz bereiten. Dieser Umsturz würde jedoch nur die Unwissenheit oder Unfähigkeit des Gesetzgebers unter Beweis stellen, aber nichts gegen das Prinzip selbst aussagen« (ebd. 135). Die *principes intermédiaires* sichern den Anspruch der Prinzipien gegenüber einer widerspenstigen Praxis. Sie beheben, wie im Falle der Repräsentation, die nachteiligen Folgen, die eine unreflektierte Anwendung des Prinzips der Volkssouveränität mit sich bringen kann und im Verlauf der Revolution tatsächlich mitgebracht hat. Die Repräsentativverfassung erhält durch die Zwischenprinzipien eine neue Rechtfertigung: sie ist die einzige legitime Anwendung des Rousseauschen *Ideals des Staatsrechts*. »Ein als wahr erwiesenes Prinzip sollte also niemals

aufgegeben werden, so offensichtlich auch seine Gefahren sein mögen. Es muß beschrieben, definiert und mit allen benachbarten Prinzipien verbunden werden, bis man das Mittel gefunden hat, seine Unzuträglichkeiten zu beheben und es so anzuwenden, wie es sein muß« (ebd. 137f.).

Obwohl sich Constant mit seiner Rigorismus-Kritik gegenüber Rousseau und Kant abgrenzt, weiß er sich mit beiden jedoch in der grundsätzlichen Schätzung der Prinzipien einig. Den Vorwurf an den Prinzipientheoretiker, ein *rêveur abstrait* oder *raisonneur chimérique* zu sein, weist er vehement zurück (ebd. 130). Indem er den Gegensatz von *Prinzip* und *Vorurteil* eindeutig zugunsten des Prinzipiellen auflöst, unterstreicht er seine Frontstellung gegenüber Burkes *Reflections on the Revolution in France*. Der dort behauptete Zusammenhang zwischen metaphysischer Wahrheit und politischer wie moralischer Unwahrheit der Prinzipien ist unter den Prämissen der Zwischenprinzipien ausgeschlossen.<sup>12</sup> Constant gibt Burkes Kritik an den Autor zurück. Wer abstrakte Prinzipien grundsätzlich als *eitle und unanwendbare Theorien* versteht, formuliert selbst ein abstraktes Prinzip. Burkes Prinzipienfeindlichkeit muß sich in der Praxis fatal auswirken: setzt sie doch die Ergebenheit gegenüber jeglicher als *préjugé* getarnten Willkür an die Stelle prinzipiengleiteter Politik. »Denn wenn es keine Prinzipien mehr gibt, gibt es nicht Feststehendes mehr: es bleiben nur Umstände und ein jeder ist Richter der Umstände [...] Wo alles schwankt, gibt es keinen festen Halt mehr. Das Gerechte, das Ungerechte, das Rechtmäßige, das Unrechtmäßige wird es nicht mehr geben, denn diese Dinge beruhen auf Prinzipien und fallen mit ihnen [...] Die Willkür allein wird herrschen« (ebd. 138).

So vehement sich Constant zum Standpunkt des Prinzipiellen bekennt, bringt er es doch zugleich in Abhängigkeit vom Geschichtlichen. Seine Kritik der Freiheit der Alten gründet im Bewußtsein, daß jede geschichtliche Epoche ihr politisches Ideal erfordert. Dadurch erhält selbst sein prinzipientheoretischer Rettungsversuch von Rousseaus *Ideal des Staatsrechts* etwas Ambivalentes. Constant

<sup>12</sup> »Endlich sind alle diejenigen Anhänger der Willkür, die mit Burke behaupten, daß metaphysisch wahre Axiome politisch falsch sein könnten, und diesen Axiomen daher Erwägungen, Vorurteile, Erinnerungen, Schwächen, und allerlei vage, undefinierbare, fließende Dinge vorziehen und folglich ins Reich der Willkür zurückkehren« (*Réactions politiques* 142).

sieht in der Konkurrenz der Ansprüche von Vernunft und Geschichte offenbar kein großes Problem. Rousseaus Grundsatz der politischen Moderne, daß niemand Gesetzen gehorchen muß, denen er nicht selbst beigestimmt hat, gilt ihm als »universales, zu allen Zeiten und unter allen Umständen wahres Prinzip« und unter den *circonstances* der Moderne als geschichtlich bedingter Ausdruck der *Freiheit der Alten*. Daß Freiheit als Selbstgesetzgebung unter seinen eigenen prinzipientheoretischen Prämissen nicht auf das antike Muster beschränkt werden konnte, ist offensichtlich. Die Selbstkritik, die Constant in seiner endgültigen Entscheidung der politischen *Querelle des anciens et des modernes* von 1819 übt, zeigt darüber hinaus, daß ihm die Abwertung der politischen Freiheit auch unter geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten fragwürdig wird. Allem Anschein nach ist die Emanzipation des Bürgers vom Politischen zu weit gegangen.



## DRITTER TEIL

# GESCHICHTE

Liest man die Geschichte von den normativen Ansprüchen des politischen Ideals her, zeigt sich bei allen Divergenzen eine bemerkenswerte Übereinstimmung unter den Autoren. Niemand will dem Bestehenden trotz des Abstands zu den Forderung der politischen Vernunft das Recht entziehen. Dieses gemeinsame Bekenntnis zur normativen Kraft des Geschichtlichen wird unterschiedlich, ja widersprüchlich begründet. Ergibt sich das Einverständnis mit der Gegenwart in dem einen Fall aus der Kargheit des politischen Ideals, so ist es im anderen Fall der Blick in eine Zukunft, die als Versprechen oder Bedrohung wahrgenommen wird.

# Kapitel I: Hobbes

## 1. Civill History und Civill Science

Geschichte ist, so in der Wissenschaftslehre des *Leviathan*, die *Aufzeichnung von Tatsachenwissen*.<sup>1</sup> Handelt es sich um »Tatsachen oder Wirkungen der Natur, die vom menschlichen Willen unabhängig sind«, spricht Hobbes von *Natural History*. Ihr stellt er die *Civill History* entgegen. Die *Civill History* überliefert Tatsachen, die sich dem willentlichen Handeln der Individuen im Staat verdanken (*Leviathan* IX 1) und den Gegenstandsbereich der Staatsphilosophie umschreiben. Mit politischer Geschichte hat sich Hobbes in frühen Jahren, vor allem bei der Übersetzung von Thukydides' *Peleponesischem Krieg*, intensiv beschäftigt. Sie sollte ihm entscheidende Auskünfte über das Wesen staatlicher Herrschaft liefern.<sup>2</sup> Schon zu Beginn der Ausarbeitung seiner *Elementa philosophica* zeigt sich, daß Hobbes' Wissenschaft vom Staat keiner geschichtlichen Erkenntnis bedarf (*Elements of Law* I, VI, 1). Für den *Leviathan* ist es dann selbstverständlich, daß die *Civill History* aus dem Kanon der Wissenschaften gestrichen werden muß (*Leviathan* IX 1). Die *Civill Science* von der Erzeugung des großen *Leviathan* hat ihre eigenen Anfangsgründe: sie kann ohne Überlieferung auskommen. Die wissenschaftliche Version von der Staatsgründung widersteht den Einwänden der politischen Empirie. Wie Kant wendet sich Hobbes gegen die Überzeugungen des *Gemeinspruchs*. »Ein Einwand aus der Erfahrung [...]

---

<sup>1</sup> »The Register of Knowledge of Fact is called History [...] *Civill History* [...] is the History of the Voluntary Actions of men in Common-wealths« (*Leviathan* IX 2). – Zu Hobbes' Geschichtsbegriff siehe, allerdings mit Vorbehalten, Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaka / London 1990. Kritisch hierzu Richard A. Talaska, *The Unity of Hobbes's Philosophy: Knowing as Making*, in: *Hobbes-Studies* 5 (1992) 90–120, bes. 93–104.

<sup>2</sup> So heißt es im Vorwort zur Thukydides-Übersetzung: »For the principal and proper work of history being to instruct and to inable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future: there is not extant any other (merely human) that doth more naturally and fully perform it, than this of my author« (*English Works* VIII S. VIII).

ist unbeachtlich. Denn wenn auch an allen Orten der Welt die Menschen das Fundament ihrer Häuser auf Sand legen würden, so könnte daraus nicht geschlossen werden, dies müsse so sein. Die Kunst, Staaten zu schaffen und zu erhalten, besteht wie die Arithmetik und die Geometrie aus sicheren Regeln und nicht wie Tennisspielen aus bloßer Übung« (*Leviathan* XX 19). Die strikte methodische Trennung, die Hobbes zwischen der *Civill Science* und der *Civill History* zieht, schmälert keineswegs sein geschichtliches Interesse.<sup>3</sup> Dies belegen der *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (1666) und der *Behemoth or the Long Parliament* (1670).<sup>4</sup> In beiden Werken wird verhandelt, was auch im Mittelpunkt der Staatsphilosophie steht: die Ursachen für den Bürgerkrieg und die Bedingungen für seine dauerhafte Aufhebung im rechtlichen Zustand. Was die Einheit des praktischen Interesses von historischer und philosophischer Reflexion angeht, läßt sich im Falle des *Behemoth* von einer Geschichtsschreibung im Dienst der politischen Theorie sprechen.<sup>5</sup>

## 2. Nutzen der Staatsphilosophie

Mit der Sorge um Recht und Ordnung in seinem Heimatland begründet Hobbes die Veröffentlichung des *De Cive* (1642) noch vor den beiden systematisch grundlegenden Teilen der *Elementa philosophica*. Ein Jahrzehnt später sind es wiederum die *disorders of the present time*, die ihn zum Abschluß des *Leviathan* drängen (*Conclusion* 16). Hinter seinem theoretischen Engagement steht die Überzeugung von der Schwäche der Tradition und dem Nutzen der eigenen Philosophie. Der *Krieg der Schwerter* hat im *Krieg der Federn* eine seiner wichtigsten Ursachen.<sup>6</sup> Jeder der Kampfplätze bescheinigt

<sup>3</sup> So aber Strauss, freilich im Zusammenhang seiner umfänglichen entwicklungsgeschichtlichen These. »The need for history, which had arisen thanks to an alleged or real defect in traditional philosophy, is fulfilled by the new political philosophy [...] For Hobbes, at all events, history finally becomes superfluous« (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford 1936, 96, 106).

<sup>4</sup> Beide Werke werden spät veröffentlicht. *Behemoth* erscheint in Hobbes' Todesjahr 1679, der *Dialogue* posthum 1681.

<sup>5</sup> Cf. Herz, *Bürgerkrieg* 259.

<sup>6</sup> *De Cive*, Ep. Ded. 7. »The cause therefore, of civil wars is, that men know the causes neither of war nor peace« (*De Corpore* 7, English Works I, 8).



das Unvermögen der »bisherigen Schriften der Moralphilosophen zur Erkenntnis der Wahrheit« (*De Cive*, Widmung). Hobbes *scientia civilis* will es der Geometrie in ihrer theoretischen Gewißheit und ihrem Nutzen für das Leben der Menschen gleich tun. Diesen Zusammenhang von wissenschaftlichem Anspruch und praktischem Nutzen ruft er mit der Definition der Philosophie in Erinnerung: »Unter *Philosophie* versteht man das Wissen, das erworben wird, indem man von der Art der Erzeugung (Generation) eines Dinges auf seine Eigenschaften oder von den Eigenschaften auf einen möglichen Weg seiner Erzeugung schließt, um zu ermöglichen, insofern es Stoff und menschliche Kraft erlauben, solche Wirkungen zu erzeugen, die das menschliche Leben erfordert« (*Leviathan* XLVI 1). Hobbes spricht im Anschluß von den Errungenschaften der Geometrie. Es ist offensichtlich, daß das Prinzipienwissen von der Zeugung des Staates und seinen Eigenschaften dazu beiträgt, lebensdienliche Leistungen hervorzubringen. Auch der vertraglich begründete Staat gehört zu diesen Wirkungen. So betonte Hobbes in seiner Naturzustandslehre, daß die Existenz der Menschheit als Zivilisations- und Kulturgemeinschaft im Staat grundgelegt ist. Neben dem vertraglichen Ausgang aus dem Naturzustand, dem *Common-wealth of Institution*, zählt auch der *Common-wealth of Acquisition* zu der *generation*, die sich staatsphilosophisch begründen läßt. Diese Legitimität nachzuweisen, ist das Hauptanliegen seiner Staatsphilosophie.

### 3. Die düstere Zukunft der Staaten: final war

Was aber zunächst das ureigene Aufgabengebiet der Staatsphilosophie als *Friedenslehre* betrifft, schränkt Hobbes ihre Kompetenz in *De Cive* bereits im Ansatz durch eine beiläufige Bemerkung ein. Selbst wenn die *Verhältnisse der menschlichen Handlungen* mit geometrischer Gewißheit erkannt werden können und mit den Begriffen von *Recht* und *Unrecht* die Leidenschaften der Menschen gefahrlos würden, bleibt die durch die Theorie eröffnete Möglichkeit eines *beständigen Friedens* prekär.<sup>7</sup> Hobbes denkt offenbar nicht an die inne-

<sup>7</sup> Zur Thematik siehe, wenn auch mit Vorbehalten hinsichtlich einiger Schlußfolgerungen, Paolo Pasqualucci, *Hobbes and the Myth of Final War*, in: *Journal of the History of Ideas* 51 (1990) 647–657.

re Verfaßtheit der Staaten, die Endlichkeit der einzelnen Leviathane,<sup>8</sup> sondern an die Bedrohung der Menschheit durch Übervölkerung. Aus Raummangel wäre die anwachsende Menschenmasse zum Kämpfen gezwungen.<sup>9</sup> Noch deutlicher äußert sich der *Leviathan*. Die Aussicht auf einen *ewigen Frieden*<sup>10</sup> wird mit der düsteren Vision eines *final war* verhindert. »Und ist die ganze Welt von Bewohnern überfüllt, so bleibt als letztes Mittel der Krieg, der für jedermann Sieg oder Tod bereit hat« (*Leviathan* XXX 19).<sup>11</sup> Die Idee vom *final war*, der die Menschheit bedroht, wenn sie die natürlichen Grenzen des Wachstums überschreitet, kommt einem Eingeständnis der Ohnmacht der Vernunft gleich. Nachdem die Staatsphilosophie der inneren konfliktbereiten Natur des Menschen durch den Leviathan den innerstaatlichen Frieden abgetrotzt, muß sie an der natürlichen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft scheitern. Die Hobbessche Staatsphilosophie vermag – anders als die Kantische – in der konfliktträchtigen Naturgeschichte der Staaten keine Beförderung der eigenen Zwecke ausmachen. Durch den natürlichen Verlauf der Dinge, der die *bürgerliche Gesellschaft über sich selbst* hinaustreibt, wird das Projekt eines ewigen Friedens ruiniert.

Das Unvermögen der Vernunft, den ewigen Frieden herzustellen, zeigt sich bei Hobbes auch von anderer Seite. Ohne die Zuspitzung des natürlichen Antagonismus der Menschen zur Apokalypse des Endkrieges bleibt das Problem der zwischenstaatlichen Ordnung

<sup>8</sup> Cf. *Leviathan* XXIX 1. »Nichts, was Sterbliche machen, kann unsterblich sein«, heißt es dort von den Common-wealths.

<sup>9</sup> »[...] und das Menschengeschlecht würde einen beständigen Frieden genießen, so daß man nie mehr (ausgenommen um den Raum bei der wachsenden Menge der Menschen) zu kämpfen brauchte« (*De Cive*, Widmung 6).

<sup>10</sup> So Hobbes in der englischen Fassung des *De Cive*: »And Mankind should enjoy such an Immortal Peace, that (unlesse it were for habitation, on supposition that the Earth should grow too narrow for her Inhabitants) there would hardly be left any pretence for war« (Ep. Ded. 6).

<sup>11</sup> Diese Feststellung, die dem sonstigen Vertrauen in die Macht der Staatstheorie widerspricht, beschließt Hobbes' Rechtfertigung der Kolonisation, die Hegels Idee einer über sich selbst hinaustreibenden bürgerlichen Gesellschaft vorwegnimmt (cf. *Rechtsphilosophie* §§ 243–248). »Wächst die Menge armer, aber kräftiger Leute immer noch, so müssen sie in unterbesiedelte Länder verpflanzt werden. Dort dürfen sie aber nicht die Menschen, die sie antreffen, ausrotten, sondern sie müssen sie zwingen, enger zusammenzuwohnen und nicht weite Teile des Landes zu durchstreifen, um zu sammeln, was sie finden, sondern sich jedes Fleckchens mit Geschick und Arbeit anzunehmen, damit es ihnen in der entsprechenden Jahreszeit ihre Nahrung gibt« (*Leviathan* XXX 19).

offen. Die wenigen Bemerkungen im *Leviathan* führen zur These der Identität von Natur- und Völkerrecht.<sup>12</sup> Dies heißt, daß mit den Mitteln der *scientia civilis* in die Verhältnisse der Leviathane keine Vernunft zu bringen ist. Ihr Naturzustand kann nicht durch Prinzipien rechtlicher Harmonisierung überwunden werden. Wie die Individuen im Naturzustand müssen die Staaten aus Gründen der Selbstbehauptung der Strategie aggressiver Prävention folgen; sie finden dabei die Unterstützung des Naturrechts. »Offene Gewalt und Hinterlist« werden mangels anderer Sicherheitsgarantien zu naturrechtlich legitimen Formen der Selbstbehauptung. Das *perpetuall and restless desire of power after power, that ceaseth onely in Death* (*Leviathan* XI 2) kann nur innerhalb des einzelnen Commonwealth vertraglich stillgelegt werden. Der Gedanke, die Souveräne untereinander nach dem Vorbild der staatlichen Herrschaftsordnung zu befrieden, liegt Hobbes fern.<sup>13</sup> Damit wird zugleich deutlich, daß die Idee des bürgerlichen Zustands mit dem souveränen Einzelstaat voll entfaltet ist. Hobbes' Begriff des *Law of Nations* ist kaum dazu angetan, die Rechtsordnung des einzelnen Gemeinwesens vom Standpunkt einer globalen Rechtsordnung zu relativieren. Das Völkerrecht stellt die durch den Leviathan überwundene Entgegensetzung von Krieg und Frieden, Tod und Leben wieder her. Mehr noch, es hält sie mit Blick auf die Menschheit für unüberwindbar.

#### 4. Natürlicher und vertraglicher Ursprung des Staates

Es kennzeichnet die Hobbessche Vertragstheorie, daß sie von Anfang an bemüht ist, die philosophische *generation* des Staates im Einverständnis mit den Herrschaftsansprüchen bestehender Staaten zu entwickeln. Die vertragsheoretische Antwort auf die *quaestio iuris* soll das Recht der Staaten nicht in Frage stellen, sondern bestätigen. Der Gegensatz von vertraglicher Genese und realer Entstehungs-

<sup>12</sup> »Über die gegenseitigen Pflichten der verschiedenen Souveräne, die in dem Gesetz, das man gewöhnlich *Völkerrecht* (*Law of Nations*) nennt, enthalten sind, brauche ich an dieser Stelle nichts zu sagen, da Völkerrecht und Gesetz der Natur (*Law of Nature*) dasselbe sind. Und jeder Souverän besitzt das gleiche Recht, seinem Volk Sicherheit zu verschaffen, das jedem einzelnen Menschen zur Verfügung steht, um für die Sicherheit seines eigenen Körpers zu sorgen« (*Leviathan* XXX 30).

<sup>13</sup> Hobbes hütet sich entschieden, so Willms, »auch nur andeutungsweise die Struktur des *Leviathan* auf Welt als Ganze zu übertragen« (*Reich des Leviathan* 186).

geschichte wird nicht als Skandal beschrieben, den die politische Philosophie nach getaner Arbeit wahrnimmt: er steht vielmehr zu Beginn der Problemstellung. Hobbes sucht den Nutzen der Theorie für eine geschichtliche Praxis zu erweisen, die den vertragstheoretischen Vorgaben in keinem Augenblick genügt. Die Geschichte der Staaten folgt nicht dem Schema des Kontraktualismus: sie kennt weder einen herrschaftsfreien Naturzustand, wie ihn Hobbes zum Nachweis unbedingter Staatlichkeit des Menschen entwirft, noch einen Anfang in der freiwilligen Übereinkunft aller mit allen. Es ist die Gewalt, genetisch betrachtet die väterliche Gewalt,<sup>14</sup> die die Realgeschichte der Staaten in Gang setzt und vorantreibt. Dieser prekäre Ursprung schmälert keineswegs den Gehorsamsanspruch bestehender Staaten. Er muß vielmehr unter *some possible Way of Generation* des *Common-wealth* gerechnet werden. Hobbes behandelt das Verhältnis von Vertragstheorie und existierendem Recht im Zusammenhang einer Unterscheidung, die zunächst bestens geeignet scheint, den Despotismusverdacht gegenüber seiner Theorie zu erhärten. Und in der Tat interpretieren Locke und Rousseau die Unterscheidung zwischen *Common-wealth by Institution* und *Common-wealth by Acquisition* im Sinne einer solchen Begünstigung. So verwirft Locke im *Second Treatise* den Hobbesschen Versuch, dem *Common-wealth by Acquisition* in einer erzwungenen Zustimmung Rechtmäßigkeit zu verleihen.<sup>15</sup> Durch solche Verträge werden Gewaltverhältnisse nicht zu Rechtsordnungen.

Vieles spricht dafür, daß Hobbes' Unterscheidung mehr ist als eine inhaltliche Erweiterung der Vertragstheorie, die auf problematische Weise an die Aristotelische Unterscheidung zwischen politischer und despotischer Herrschaft erinnert<sup>16</sup>. Sie enthält vielmehr eine profunde Reflexion auf die Anwendungsbedingungen der Vertrags-

<sup>14</sup> »Der Beginn aller Herrschaft unter den Menschen lag in den Familien, in denen der Vater [...] der uneingeschränkte Herr über Frau und Kinder war« (*Dialogue* 159).

<sup>15</sup> »Allerdings zwingt der Eroberer sie in der Regel, das Schwert vor die Brust gesetzt, auf Grund der Gewalt, die er über sie hat, sich seinen Bedingungen zu beugen und sich einer solchen Regierung zu unterwerfen, die er ihnen nach Belieben gibt [...] Es bleibt nur zu erwägen, ob Versprechen, die gewaltsam und ohne Recht erpreßt werden, als Zustimmung angesehen werden können, und wie weit sie bindend sind. Darauf antworte ich: Sie sind überhaupt nicht bindend, weil ich auf alles, was je ein anderer von ihr durch Gewalt erlangt, das Recht behalte, und jener verpflichtet ist, es mir unverzüglich zurückzuerstatten« (*Second Treatise* § 186); zu Rousseau siehe *Contrat social* III 356.

<sup>16</sup> So Jaume, der darin beiläufige Traditionspflege erkennt: »ein altes Problem, fremd gegenüber dem Hobbesschen Artifizialismus« (*Hobbes* 76).

theorie. *Common-wealth by Institution* und *Common-wealth by Acquisition* werden im *Leviathan* als zwei alternative Wege zur Gründung souveräner Gewalt präsentiert.<sup>17</sup> »Der eine besteht in der natürlichen Kraft (Naturall Force) [...] Der andere ist gegeben, wenn Menschen miteinander übereinkommen, sich willentlich einem Menschen oder einer Versammlung von Menschen zu unterwerfen, im Vertrauen darauf, von ihnen gegen alle anderen geschützt zu werden. Der letzte Fall kann politischer Staat, oder Staat durch *Einsetzung* genannt werden, und der erste Staat durch *Aneignung*« (*Leviathan* XVII 15). Hobbes ist offensichtlich bemüht, die Gleichwertigkeit beider Staatsgründungen herauszustellen. Souveränitätsrechtlich ist der *Common-wealth by Acquisition*, unter den er die väterliche und despotische Gewalt subsumiert, dem *Common-wealth by Institution* völlig gleichberechtigt.<sup>18</sup> Auch die psychologische Verfaßtheit der Untertanen ist in beiden dieselbe. Hier wie dort treibt die Furcht vor dem *summum malum* zu Vertrag und Unterwerfung. Hobbes nennt einen *einzigsten* Unterschied: im einen Fall ist es die Furcht der Einzelnen voreinander, im anderen die Furcht vor dem Herrscher.<sup>19</sup>

Obwohl Hobbes dem Staat durch Aneignung ausdrücklich einen gewaltsamen Ursprung zuschreibt, sieht er dessen Herrschaftsrecht nicht durch diese Gewalt selbst verbürgt. Erst die erzwungene Zustimmung der Untertanen im Vertrag verleiht dem Eroberer die

<sup>17</sup> Die Gegenüberstellung von naturwüchsiger und vertraglich begründeter Herrschaft findet sich bereits in Hobbes' früheren Schriften (*Elements of Law* II, 19; XX 1; *De Cive* V 12, VIII 1). Der Gedanke der Gleichwertigkeit ist indes weit weniger ausgeprägt. In *De Cive* deutet er sich allein bei der Charakterisierung des *regnum patrimoniale* an: »Da es durch Gewalt erlangt ist, so ist es zwar in seinem Ursprunge und in der Art seiner Errichtung von der institutiven Monarchie verschieden, allein es hat, wenn es einmal besteht, dieselben Eigentümlichkeiten, und das Herrscherrecht ist in beiden dasselbe« (IX 10). Während die *Elements of Law* den Begriff *common-wealth* noch ausschließlich Staaten mit vertraglichem Ursprung reservieren, verortet *De Cive* die despotische Herrschaft vornehmlich unterhalb der staatlichen Herrschaft, in der Sphäre des Oikos. Der vertraglich gegründete Staat gilt als genuin politischer Verband, während der väterlichen und despotischen Herrschaft ein natürlicher Ursprung bescheinigt wird.

<sup>18</sup> »Kurz, die Rechte und Folgen der *elterlichen* und *despotischen* Gewalt sind völlig dieselben wie die eines Souveräns durch *Einsetzung*« (*Leviathan* XX 14; cf. XXVI 8)

<sup>19</sup> »Und diese Art der Herrschaft oder Souveränität unterscheidet sich von der Souveränität durch *Einsetzung* nur darin, daß die Menschen, die ihren Souverän wählen, dies aus Furcht voreinander tun und nicht aus Furcht vor demjenigen, den sie einsetzen. Hier unterwerfen sie sich aber vor dem, vor dem sie Angst haben. In beiden Fällen handeln sie aus Furcht« (*Leviathan* XX 2).

Qualität eines Souveräns. Mit der vertraglichen Autorisation darf er all jene Attribute der Souveränität für sich beanspruchen, die Hobbes dem Begriff des *Common-wealth by Institution* zuordnet. Damit gehorcht auch die naturwüchsig entstandene Herrschaft der Vertragslogik freiwilliger Selbstverpflichtung. Freilich gibt es für Hobbes einen präzisen Grund, Gewaltverhältnisse als Vertragsverhältnisse auszulegen und so dem faktischen Gehorsamsanspruch eine begründete Gehorsamspflicht beiseite zu stellen. Das *fundamentum in re* liegt in der stillschweigenden Zustimmung, die jeder Einzelne durch die Inanspruchnahme des staatlichen Schutzes zum Ausdruck bringt. »So vermutet man zum Beispiel von einem Menschen, der nicht aufgefordert wurde, ein solches ausdrückliches Versprechen abzulegen – vielleicht weil seine Macht nicht ins Gewicht fällt –, daß er sich der Regierung unterwirft, wenn er offen unter ihrem Schutz lebt. Lebt er aber dort geheim, so ist er allem ausgesetzt, was einem Spion oder Staatsfeind zugefügt werden kann« (*Leviathan*, Conclusion 7). Wer den Schutz akzeptiert, muß Gehorsam leisten, so lautet die Kurzformel von der *mutuall Relation between Protection and Obedience* (*Leviathan*, Conclusion 16), die den Zusammenhang zwischen Naturrechtsteologie und Vertragsrecht herausstellt. Dadurch ist der Herrscher von jeder weiteren – über die Schutzgarantie hinausgehenden – Begründungslast gegenüber seinen Untertanen befreit. Die Vorgeschichte seiner Einsetzung wird für seinen aktuellen Gehorsamsanspruch entbehrlich. Untersagt Kant den Bürgern die Nachforschung der *Geschichtsurkunde* (VI 339) des Staates, gilt Hobbes' Mahnung der Person des Herrschers. Dieser täte mit dem Hinweis auf seinen Ursprung weder der eigenen und noch der Sache der Untertanen einen Gefallen. Über diesen Ursprung hegt Hobbes offensichtlich keinerlei Illusionen. »Deshalb stelle ich fest, daß es einer der wirkungsvollsten Todeskeime für den Staat ist, wenn die Eroberer nicht nur verlangen, daß sich ihnen die Menschen nicht nur hinsichtlich ihrer zukünftigen Handlungen unterwerfen, sondern daß sie auch alle vergangenen Handlungen der Eroberer billigen. Dabei gibt es doch kaum einen Staat auf der Welt, dessen Anfänge mit gutem Gewissen zu rechtfertigen sind« (*Leviathan*, Conclusion 8).

## 5. Leviathan als Fürstenfibel

Hobbes' Staatsphilosophie ist auf nüchterne Weise der *Gegenwart* der Staaten zugewandt. Dies zeigt sich nicht nur in seinem Bemühen, die bestehenden Staaten von der Last ihres geschichtlichen Anfangs zu befreien, sondern auch in der Bereitschaft, die Frage nach der Staatsform dem Diktat der bestehenden Verhältnisse zu überlassen. Ist der Staat in der Lage, mit dem Einsatz absoluter Souveränität Recht und Ordnung zu sichern, sind alle sonstigen theoretischen Präferenzen zu vernachlässigen. »Ich habe bereits hinreichend bewiesen (Kap. 18), daß alle Regierungen, denen die Menschen zum Gehorsam verpflichtet sind, einfach und absolut sind [...] Und welche von diesen drei Arten [Monarchie, Aristokratie, Demokratie] die beste ist, darf dort, wo eine von ihnen bereits errichtet worden ist, nicht mehr diskutiert werden, sondern der augenblicklich bestehenden ist immer der Vorzug zu geben, und man hat sie zu unterstützen und für die beste zu halten« (*Leviathan* XLII 80). Es mag an dem bescheidenden Telos der Selbsterhaltung und Friedenssicherung liegen, daß in Hobbes' Staatsphilosophie die Dimension des Zukünftigen so schwach ausgeprägt ist.<sup>20</sup> Jedenfalls hat die Zukunft der Staaten nicht annähernd die Bedeutung, die ihr durch Kants und Constants republikanische Zuversichten und Gewißheiten zukommt. Und ein nostalgischer Rückblick, wie ihn Rousseau auf die Vergangenheit wirft, muß unter Hobbesschen Voraussetzungen überflüssig, wenn nicht suspekt erscheinen. Sein *Staatsideal* bedarf keiner historischen Belege, um die Realisierbarkeit in der Geschichte nachzuweisen. Die Berufung auf die Antike, die Rousseau vorübergehend für sein Unternehmen bürgen läßt, muß hier gegenteilig wirken. Sie führt letztlich zur Anarchie. »Und durch die Lektüre dieser griechischen und römischen Schriftsteller wurde es den Menschen von Kindheit an unter dem Einfluß eines falschen Freiheitsbilds zur Gewohnheit, Aufruhr gutzuhießen und die Handlungen ihres Souveräns sowie die Kritik der Kritiker zu kritisieren, was mit soviel Blutvergießen verbunden ist, daß ich wohl recht habe, wenn ich sage, daß niemals etwas so teuer erkauf

<sup>20</sup> Dies gilt allerdings nur für die rechtsimmanente Perspektive des Staatsrechts. Zu Hobbes' Geschichtstheologie siehe die Ausführungen bei Ulrich Weiß, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1980, 232–256.

wurde wie das Erlernen der griechischen und lateinischen Sprache von der westlichen Welt« (*Leviathan XXI 9*).

Hobbes ist offenbar der Meinung, daß die Beispiele *Rom* und *Athen* auch die zeitgenössische Praxis des größten Teiles der Welt entscheidend prägen, eine Praxis, der seine Theorie über *the Constitution, Nature, and Right of Sovereigns* vollständig widerspricht. Dieser Widerspruch läßt ihn für einen Augenblick und entgegen vorheriger Selbstgewißheiten<sup>21</sup> an dem nachhaltig behaupteten Nutzen seiner Philosophie zweifeln. Bemerkenswerterweise formuliert er diese Zweifel unter Anspielung auf Platon. »Ich bin drauf und dran zu glauben, daß meine vorliegende Arbeit so nutzlos ist wie die *Politeia Platos*. Denn auch er ist der Meinung, die Unordnungen des Staates und die Regierungswechsel durch Bürgerkriege könnten so lange nicht abgeschafft werden, bis die Souveräne Philosophen wären« (*Leviathan XXXI 42*). Solche Skepsis gegenüber seinem eigenen Unternehmen ist allerdings von kurzer Dauer. Schließlich habe Hobbes, anders als Platon, seine Lehrsätze der *Science of Naturall Justice* systematisch entwickelt, ausreichend bewiesen und in einer auch den Souveränen zugänglichen, kurzen und klaren Form verfaßt. Diese müssen sich nicht, wie bei Platon, mit dem Studium der mathematischen Wissenschaften belasten,<sup>22</sup> um die spekulative Wahrheit des *Leviathan* in praktischen Nutzen zu verwandeln. Deshalb braucht Hobbes nicht auf die Herrschaft der Philosophen, sondern lediglich auf den lesenden Souverän zu hoffen. Bei einem solchen Souverän ist das Schicksal des *Common-wealth* in guten Händen. »Ich schöpfe wieder einige Hoffnung, es möge früher oder später meine vorliegende Schrift in die Hände eines Souveräns fallen, der sie ohne Hilfe eines interessierten oder mißgünstigen Interpreten

<sup>21</sup> »Die Kunst, gut zu bauen, wurde aus Vernunftprinzipien entwickelt, die tüchtige Menschen erkannten [...] Genauso können lange, nachdem die Menschen begonnen hatten, unvollkommene, zum Rückfall in Unordnung neigende Staaten zu errichten, durch eifriges Nachdenken Vernunftprinzipien ausfindig gemacht werden, um ihre Verfassung dauerhaft zu machen – von äußerer Gewalt einmal abgesehen. *Prinzipien dieser Art habe ich in dieser Abhandlung dargelegt. Ob sie nun denen, die die Macht ihrer Anwendung haben, zu Gesicht kommen oder von ihnen übergangen werden, berührt mein persönliches Interesse heute wenig*« (*Leviathan XXX 5*, Hervorh. KH).

<sup>22</sup> Wenn Hobbes Platon an späterer Stelle als *the best of the ancient philosophers* lobt, so vor allem deshalb, weil dieser von seinen Schülern die Vertrautheit mit Geometrie gefordert habe (*Leviathan XLVI 11*).



selbst überdenken wird – denn sie sind kurz und, wie ich meine, klar –, und der durch Ausübung der vollen Souveränität, indem er die öffentliche Verbreitung der Lehre schützt, diese spekulative Wahrheit in praktischen Nutzen verwandelt« (*Leviathan* XXXI 42).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Mit der Vorstellung einer *democratization of philosophy* (Kraynak, *History* 30) hat eine solche Hoffnung wenig gemein. Wenn es bei Hobbes eine *science of enlightenment* (31, 139 ff.) geben sollte, will er diese Aufklärung nur von oben betrieben wissen. Sicher trägt Hobbes den Universitäten, die bei ihm entscheidend für den Bürgerkrieg verantwortlich sind, nach notwendiger Reform, die Sorge für die Erhaltung des Friedens auf (cf. *Behemoth* 252). Es ist allerdings selbstverständlich, daß diese nicht in kritischer Distanz zum Souverän agieren, sondern als dessen Sprachrohr. So wenig Hobbes das Volk staatsrechtlich zum Sprechen kommen lassen will, so wenig ist er bereit, ihm über die Universitäten eine Öffentlichkeit in Konkurrenz zum Souverän zu verschaffen. – Kraynak sieht in der *democratization of philosophy* den Versuch, das Diktat bloßer Meinung zu beenden (*History* 31). Die Philosophie werde dabei von der Angelegenheit der Elite zu einer Sache des Volkes. Für diesen resignativ festgestellten Wandel bleibt der Interpret allerdings einen überzeugenden Beweis aus den Texten schuldig.

# Kapitel II: Rousseau

## 1. Verweigerter Vermittlung

Hobbes ist von dem Nutzen und der Würde der Staatsphilosophie überzeugt.<sup>1</sup> Ihre Zwecke, Frieden und Recht, lassen sich zumindest in der Gestalt der eigenen *Civill Science* verwirklichen, wenn nicht für die Menschheit als solche, so doch für den einzelnen Staat. Dieser kann unter der Herrschaft des Leviathan zur Ruhe kommen. Diese Herrschaft beansprucht unabhängig von ihrer institutionellen Gestalt und ihrer geschichtlichen Herkunft absolute Souveränität. Sie widerstreitet allen rechtlichen Begrenzungen. Angesichts dieser Absolutheit kann sich ihm die Aristotelische Forderung, das Gesetz über den Menschen zu stellen, nur als verhängnisvoller Irrtum erweisen. Mit der Herrschaft der Gesetze werden die Zwecke der Herrschaft vereitelt. »[...] es ist ein anderer Irrtum der aristotelischen Politik, daß in einem wohlgeordneten Staat nicht Menschen, sondern Gesetze herrschen sollten« (*Leviathan* XLVI 36). Was Hobbes als Irrtum versteht, hat Rousseau als programmatisches Motto über seine Staatstheorie gesetzt und gegen die Hobbessche Kritik rehabilitieren wollen. In geschichtsphilosophischer Hinsicht muß er seinen Versuch allerdings für gescheitert erklären. »Das Gesetz über den Menschen zu stellen, ist ein Problem in der Staatskunst, das ich mit dem der Quadratur des Kreises in der Geometrie vergleiche. Löst dieses Problem gut, und die auf diese Lösung gegründete Herrschaft wird gut und keinem Mißbrauch unterworfen sein; bis dahin aber seid sicher, daß da, wo ihr glaubt, die Gesetze herrschen zu lassen, nur Menschen herrschen werden« (III 955; cf. 811).

Schon in der Formulierung des Problems kündigt sich die Skepsis an, die Rousseau mit Blick auf die tatsächlichen Möglichkeiten der Gesetzesherrschaft hegt. Fünf Jahre nach Erscheinen des *Contrat social* äußert er sich zu den Chancen seines Republikideals: Um die Zukunft des Ideals ist es schlecht bestellt, die erstrebte Herrschaft

<sup>1</sup> Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, 167.

des Gesetzes erweist sich *unglücklicher Weise* als unrealisierbar. Für diesen Fall votiert Rousseau für einen Wechsel in das Paradigma des Hobbeschen Staatsrechts. Wo die politische Selbstbestimmung der Bürger nicht gegeben ist, ist der Staat zumindest dem Hobbeschen Minimalziel verpflichtet: er hat den inneren Frieden des Gemeinwesens selbst um den Preis zu sichern, daß dabei die vom Vernunftrecht geforderte Beziehung umgekehrt wird, sich der Mensch über das Gesetz stellt und damit der *hobbisme le plus parfait* an die Stelle demokratischer Gesetze tritt.<sup>2</sup> Zweierlei ist an dieser Selbstbescheidung des Staatsrechts bemerkenswert: zum einen, daß Rousseau die Vernunftansprüche, wo es um die Frage der geschichtlichen Realisation des Staatsideals geht, radikal zurücknimmt, zum anderen, daß er die Alternativen deutlich zuspitzt. *Es gibt kein Mittleres*, einer solchen Verweigerung theoretischer Vermittlung begegnet man immer wieder in Rousseaus Werk.<sup>3</sup> Sie prägt noch vor der Erörterung der Realisierungschancen des Ideals dessen theoretische Entfaltung selbst, und trägt so zum hermetischen Charakter des Staatsrechts bei. Es fällt auf, daß Rousseau im Staatsrecht der Distanz von vernünftiger Idee und zurückbleibender Praxis geringe Aufmerksamkeit widmet. Nur selten tritt der Gedanke des möglichen *Mißbrauchs* staatlicher Herrschaft ins theoretische Bewußtsein (cf. III 364): die Hermetik des Idealen wird auch hier nicht aufgebrochen. Während das Ausein-

<sup>2</sup> »So lautet unter meinen alten Ideen das große Problem im Politischen, das ich mit dem Problem der Quadratur des Kreises in der Geometrie und dem der Längen in der Astronomie vergleiche: *Wie findet man eine Herrschaftsform, die das Gesetz über den Menschen stellt* [...] Sollte diese Form unglücklicher Weise unauffindbar sein, und ich gestehe offen, daß es so ist, muß man zum anderen Extrem übergehen und den Menschen mit einem Mal so entschieden wie möglich über das Gesetz stellen. Folglich muß man den willkürlichen Despotismus errichten und dies so willkürlich wie nur möglich: ich wünschte, der Despot könne Gott sein. Mit einem Wort, ich sehe keinen erträglichen Mittelweg zwischen der strengsten Demokratie und dem vollkommensten Hobbismus: denn der Konflikt zwischen Mensch und Gesetz, der zu einem ständigen inneren Krieg im Staat führt, ist der schlimmste aller politischen Zustände« (*Correspondance générale* VIII 415; cf. III 811, 955).

<sup>3</sup> So etwa in der Forderung nach direkter Volksherrschaft: « Der [allgemeine] Wille ist immer der gleiche, oder ist ein anderer; es gibt kein Mittleres« (III 429; cf. III 89, 464; I 422, 1177; IV 13). Rousseau selbst legt nahe, die theoretische Haltung in seiner Person angelegt zu sehen: »Für mich gab es niemals ein Mittleres zwischen allem und nichts« (I 332). Und in einem Brief mit beinahe biblischer Selbstgewißheit: »Ich kann die Lauen nicht ausstehen und ziehe es vor, von tausend aufs äußerste gehaßt und von einen einzigen geliebt zu werden. Wer sich nicht begeistert für mich, ist meiner nicht würdig« (*Correspondance générale* XIII, lettre 2193, 27. 9. 1762).

anderfallen von Staatszweck und Staatsmacht für Hobbes – und vielmehr noch für Locke – ein problemkonstitutives Moment der Theorie ist, blendet Rousseau das rechtstheoretische Bewußtsein der inneren Gefährdung der Republik fast vollständig aus. Dies führt dazu, daß ihm jegliches Interesse abgeht für Vorkehrungen, individualrechtlicher und institutioneller Art, mit denen solchen Gefährdungstendenzen begegnet werden kann. Bezeichnend ist, daß er das Problem des zivilen Widerstands im *Contrat social* nicht einmal in Ansätzen aufgreift; dafür hätte er die Perspektive reiner Idealbetrachtung verlassen müssen. Mit der Forderung nach der *aliénation totale* scheint das letzte Wort gesprochen. Innerhalb der Idealstaatskonstruktion bleiben die Probleme, die sich aus dem Scheitern des republikanischen Unternehmens ergeben, im Dunkeln. Als Rechtfertigung oder gar Programmschrift für politische Revolutionen – wie Lockes *Second Treatise* – läßt sich das Staatsrecht kaum bemühen. Die Geschichtsphilosophie liefert hierzu weitere Argumente.

Im *Contrat social* bewegt sich Rousseau offenbar zwischen der vollständigen Realisierung des Ideals und dessen Scheitern. Wenn er einmal das Zurückbleiben der *volonté de tous* gegenüber der *volonté générale* anspricht, läßt er es bei der resignierten Feststellung bewenden: *Es gibt keine Freiheit mehr* (III 441). Zu einer theoretischen Mediation sieht er sich nicht veranlaßt. Der Idealstaatstheorie fehlt die Tugend der theoretischen Mäßigung. Eine der spärlichen Auskünfte des Staatsrechts zu diesem Thema gibt das *Genfer Manuskript*. Es fragt nach den Chancen des Ideals aus der Binnenperspektive des Staatsrechts. Rousseaus Einschätzung fällt vergleichsweise moderat aus. Auch das Recht teilt das Schicksal aller menschlichen Praxis. So ist bei der Ausführung des Vertragsmodells mit unvermeidlichen Reibungsverlusten zu rechnen. »Die Werke der Menschen sind stets weniger vollkommen als die der Natur und erreichen ihr Ziel niemals unmittelbar. Weder in der Politik noch in der Mechanik läßt es sich vermeiden, daß man schwächer und weniger schnell handelt und Kraft oder Zeit verliert. Der allgemeine Wille ist selten der Wille aller, und die öffentliche Kraft ist stets geringer als die Summe der einzelnen Kräfte, dergestalt, daß es im Triebwerk des Staates eine Entsprechung zu den Reibungen der Maschinen gibt, die man möglichst zu reduzieren verstehen sollte, und die zumindest berechnen und im voraus von der vollständigen Kraft abziehen muß, um genau die Mittel aufzuwenden, die man braucht, um die beab-

sichtigte Wirkung zu erhalten« (III 296 f.; cf. 606) Wie solche Reibungsverluste möglichst gering gehalten werden können, untersucht die *Wissenschaft des Gesetzgebers* (III 297). Sie soll, nachdem das Staatsideal entfaltet ist, die Bedingungen für seine geschichtliche Realisierung formulieren. Es zeigt sich jedoch, daß die Ausübung der Rechtslehre bei Rousseau anderen Gesetzen folgt.

## 2. Revolutionäres Staatsrecht und konservative Politik

Im Übergang vom Staatsrecht zur politischen Theorie vollzieht sich ein auffälliger Wandel: das revolutionäre Staatsrecht schlägt unversehens in politischen Konservatismus um. Während das Staatsrecht der permanenten Revolution das Wort redet, auf dem Gegensatz von Natur und Recht beharrt und die Errichtung der Republik als vollkommenen Neubeginn verstanden wissen will, verlangt die politische Klugheitslehre andere Tugenden. Sie setzt auf Kontinuität, schwört auf das Eigenrecht des Geschichtlichen und begegnet der Zukunft mit dem Gestus des Fatalen. Nachdem sich das Staatsrecht zunächst in ein unversöhnliches Verhältnis zu allem tatsächlichen Recht setzt, dominiert zunehmend die Bemühung, das Recht des status quo gegenüber den Ansprüchen der Rechtsvernunft zu behaupten. Statt Kritik der Tatsachen im Namen des Rechts werden nun die Tatsachen gegenüber dem Recht in Schutz genommen. *Tant pis pour le droit*, lautet die Formel für politische Revision des rechtlichen Rigorismus. Wo das Normative sich als kraftlos erweist, gewinnt das Faktische normative Kraft. Der *Verfassungsentwurf für Polen* will das Ideal des Staatsrechts, wenn auch mit vielen Abstrichen, einem heteronomen Rechtszustand anverwandeln. Immerhin handelt es sich für Rousseau um eine der hoffnungsvollen Ausnahmen unter den europäischen Staaten. Aber selbst hier empfiehlt sich eine Politik, die neben dem republikanischen Ideal die geschichtlichen Vorgaben in den Blick nimmt. »Erschüttert die Maschine nicht zu plötzlich« (III 1040), mahnt Rousseau die polnischen Patrioten. »Vergeßt bei dem Gedanken an das, was ihr erwerben wollt, nicht das, was ihr verlieren könnt! Beseitigt, wenn es möglich ist, die Mißbräuche eurer Verfassung; doch verachtet jene nicht, die euch zu dem gemacht hat, was ihr seid [...] Ich sage nicht, daß man die Dinge in dem Zustand lassen soll, in dem sie sich befinden, ich sage lediglich, daß man sie mit äußerster Umsicht angehen soll [...] Überlegt gut,

bevor ihr an eure Gesetze rührt, vor allem an die, die euch zu dem gemacht haben, was ihr seid« (III 954 f.; cf. 114, 971).

Mahnungen dieser Art finden sich bereits im *Contrat social*. Aus ihnen spricht – wie Rousseau ausdrücklich sagt – der Politiker, nicht der Philosoph des Staatsrechts. »Es ist wahr, daß diese Veränderungen immer gefährlich sind und daß man an eine bestehende Regierung nur rühren soll, wenn sie mit dem Gemeinwohl unvereinbar wird; aber diese Umsicht ist eine Maxime der Politik und keine Regel des Rechts« (III 435). Der revolutionäre Impetus der Rechtsidee wird mit den politischen Maximen für ihre geschichtliche Einschreibung stillgelegt. Die Logik des Bewahrens löst die Logik des radikalen Wandels ab. Statt Revolution gebietet die Staatsklugheit nun vorsichtige Reform. Diese Umkehr innerhalb des Werkes geschieht stillschweigend und unvermittelt: betont Rousseau doch immer wieder, daß das Gesetz der Republik nur im Bruch mit dem Bestehenden an die Macht gelangt. »Was das Werk der Gesetzgebung mühselig macht, ist weniger das, was man aufbauen, als das, was man zerstören muß« (III 391). Vergewärtigt man sich vor diesem Hintergrund Rousseaus spätere Äußerungen, wird man sie als Selbstkritik, als Aufgabe des republikanischen Unternehmens werten müssen. Ob gewollt oder unwillkürlich, Rousseau greift bekannte Formulierungen des *Contrat social* auf (cf. III 381), um damit – auch eigenen – Neuerungsansprüchen abzuschwören. »Jeder weiß, wie gefährlich in einem großen Staat der Augenblick der Anarchie und Krise ist, welcher der neuen Einrichtung notwendig vorausgeht [...] Man schätze etwa die Gefahr ab, die enormen Massen, die die Französische Monarchie bilden, einmal in Bewegung zu setzen! Wer könnte die gegebene Erschütterung aufhalten oder alle Wirkungen vorhersehen, die sie hervorbringt? Selbst wenn an den Vorteilen des neuen Planes keine Zweifel beständen, welcher Mensch mit Verstand würde das Unternehmen wagen, die alten Gewohnheiten abzuschaffen, die alten Grundsätze zu ändern und dem Staat eine andere Form als die zu verleihen, die er im Verlauf von dreizehn Jahrhunderten erhalten hat? Wenn die gegenwärtige Regierung noch die von ehemals ist oder während so vieler Jahrhunderte unmerklich ihre Natur verändert hat, wäre es gleichermaßen unklug, daran zu rühren. Wenn sie dieselbe ist, muß man sie respektieren, ist sie entartet, so aufgrund der Kraft der Zeit und der Dinge, und die menschliche Weisheit kann daran nichts ausrichten« (III 637). Indem Rousseau seine politische Klugheitslehre vor der Macht der Zeit und der Dinge kapitulieren

läßt, kann sie nicht als bloße Fortschreibung der Rechtstheorie mit anderen Mitteln verstanden werden. Das Verhältnis der politischen Maximen zu den Prinzipien des Staatsrechts ist nicht das von Norm und Anwendung. Rousseaus *politische Betrachtungen* (III 467) führen zu Inhalten, die ihr die Rechtstheorie nicht vorgibt. Der Skeptizismus, der aus ihnen spricht, führt dazu, daß Rousseaus Politik weit hinter dem moderaten Reformismus der Kantischen Theorie zurückbleiben sollte. Schon das Profil der politischen Maximen macht den Schiffbruch des Republikunternehmens erkennbar. Was Kant verhindern will, wird bei Rousseau unabwendbar: hier zerrinnen »alle Pläne der Theorie [...] in sachleere, unausführbare Ideale« (VI 371).

### 3. Verlangsamung des Fortschritts

Die Wegmarken für die pessimistische Kehrtwendung im *Contrat social* hat Rousseaus Geschichtsphilosophie im voraus gesetzt. In ihr finden sich die Gründe, die Rousseau zur Preisgabe seines Radikalismus bewegen und zu dem konservativen Ausgang des *Contrat social* führen. Bemüht Kant die Geschichtsphilosophie, um die objektive Realität der Republikidee in der Geschichte zu bezeugen, bekräftigt und bedingt sie bei Rousseau die Zweifel am Gelingen des Vertragsideals. In der Tat verspricht die *hypothetische Geschichte der Regierung*, die der *II. Discours* erzählt, dem Autor der *Prinzipien des Staatsrechts* wenig Hoffnung auf Erfolg. Sie läßt den Ursprung der politischen Gesellschaft lediglich als Etappe in einer umfassenden Verfallsbewegung erscheinen. Der Staat nimmt die Übel, die seine Gründung erfordern, in sich auf: sein Scheitern ist seinem Ursprung eingeschrieben. »Denn die Laster, welche die gesellschaftlichen Institutionen notwendig machen, sind ebendieselben, welche ihren Mißbrauch unvermeidlich machen« (III 187). Die Vergesellschaftung durch das Recht teilt das Schicksal der naturwüchsigen Sozialisation des Menschen. Sie findet im *Discours* in dem allgemeinen Despotismus ein vorläufiges Ende, das nichts Gutes verspricht. Die Geschichte der Menschheit schreibt sich von ihrem Ursprung her. In der Entfernung von diesem Ursprung wurzelt ihre Tragik. Zwar betont Rousseau immer wieder die Ambivalenz des Fortschritts, das Ineins von individueller Vervollkommnung und allgemeiner Degeneration. Die angeführten Tatsachen sprechen indes eine andere Sprache: der ver-

hängnisvolle Ausgang steht fest. Dieser Skeptizismus wirkt selbst in Rousseaus Reformpläne hinein und läßt die republikanischen Neuerungsbestrebungen zur Illusion werden. »Allen Dingen ist ihr Mißbrauch oft notwendig zugesellt, und der Mißbrauch politischer Einrichtungen ist ihrer Einführung so nahe, daß es kaum der Mühe wert ist, sie zu schaffen, um sie so schnell entarten zu sehen« (*Corse* III 901).

Wie schlecht die Zeichen für einen Fortschritt des Republikanismus stehen, machen auch Rousseaus düstere Voraussagen der nahen Zukunft Europas deutlich. Mit einer baldigen Herstellung republikanischer Verhältnisse ist nicht zu rechnen. Die Idee der Gesetzherrschaft hat in den europäischen Staaten keine verlässlichen Protagonisten. »Ich sehe alle Staaten Europas ihrem Untergang entgegenzueilen. Monarchien, Republiken, all diese so prächtig eingerichteten Nationen, all diese schönen, so weise abgewogenen Regierungen dem Verfall preisgegeben und von einem baldigen Tod bedroht« (*Pologne* III 954). Solche Prognosen lassen Rousseau indes nicht auf einen grundlegenden Wandel durch Revolution hoffen. Die Realgeschichte der Staaten folgt nicht dem Schema der idealen Staatsgründung: auch die Revolution bleibt dem Geschichtsverlauf unterworfen. »Sind die Völker erst einmal an Herren gewöhnt, so können sie diese nicht mehr entbehren. Wenn sie das Joch abzuschütteln versuchen, entfernen sie sich um so weiter von der Freiheit, als sie diese mit einer grenzenlosen Zügellosigkeit verwechseln, die das Gegenteil der Freiheit ist, und ihre Revolutionen sie deshalb fast immer Verführern ausliefern, die ihre Ketten nur schwerer machen« (*II. Discours* III 113). Wenn die pauschale Verurteilung des bestehenden Rechts im Zeichen der Rechtsidee den Gedanken an ein Revolutionsrecht aufkommen läßt (cf. III 352), so wehrt sich Rousseau energisch gegen eine solche Lesart. Der *Contrat social* enthält keine Aufforderung zum Widerstand. Offensichtlich sieht sich Rousseau genötigt, dies später nochmals ausdrücklich zu betonen. »Man bestand hartnäckig darauf, einen Beförderer von Umsturz und Unruhen in dem Mann zu sehen, der auf der Welt die aufrichtigste Hochachtung vor den Gesetzen und den nationalen Verfassungen und den größten Widerwillen gegen alle Revolutionen und gegen Verschwörer aller Art hat« (*Dialogue* I 935).

Es wäre unangemessen, für dieses Selbstbekenntnis allein Gründe des Staatsrechts anführen zu wollen. Auch Rousseaus Geschichtsphilosophie drängt auf politische Mäßigung. Wer die Ge-



schichte der Staaten als Geschichte ihres Verfalls liest, wer das Optimum an den Anfang legt, für den macht die Revolution sowenig Sinn wie eine Reformpolitik, die auf allmählichen Rechtsfortschritt setzt. Aus der nüchternen Perspektive, aus der Rousseau die Chancen einer republikanischen Zukunft vermißt, erweist sich allein eine fortschrittskritische Haltung als möglich. Verlangsamung des Fortschritts muß deshalb der politische Imperativ lauten, der sich im Sinne eines an seinen eigenen Möglichkeiten verzweifelnden Republikanismus aufstellen läßt.<sup>4</sup> »Aber die menschliche Natur geht nicht rückwärts, und nie kommt man in die Zeiten der Unschuld und der Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat. Dieses ist noch einer der Grundsätze, auf welchen er am meisten bestanden hat. Sein Zweck konnte also nicht sein, die zahlreichen Völker und die großen Staaten zu ihrer ersten Einfachheit zurückzubringen, sondern nur, wenn es möglich wäre, die Fortschritte derer aufzuhalten, deren geringe Größe und Lage sie vor einem so schnellen Lauf zur Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens und zum Verfall der Gattungen bewahrt hat [...] er hat immer die Erhaltung der einmal bestehenden Einrichtungen gefordert und behauptet, daß ihre Zerstörung nur die Linderungsmittel wegnehmen, die Laster aber lassen und so statt der Korruption Räuberei einführen würde« (*Rousseau juge de Jean Jacques* I 935). Wenn Rousseau die Verlangsamung des Fortschritts vorschlägt, so heißt dies auch, daß die Geschichtsphilosophie die Rechtsphilosophie dominiert. Dabei will der Gesellschaftsvertrag zunächst mit dem resignativen Ende des *II. Discours* brechen. Es begegnet dem Befund der mißlungenen Vergesellschaftung mit dem Anspruch, die Dynamik des Niedergangs aufzuheben. Die neue *art perfectionné* des Politischen versteht sich als Korrektur der anfänglichen Kunst der Vergesellschaftung. Sie verspricht mit dem *Contrat social* das Heilmittel gegen die bisherigen

---

<sup>4</sup> Diese Tendenz der Rousseauschen Theorie stellt Fetscher in den Mittelpunkt seiner Deutung (*Rousseaus politische Philosophie*). Die unterschiedliche Ausrichtung von Staatsrechtstheorie und politischer Theorie verlangt indes, den Rousseauschen Konservatismus auf die *maximes de politique* zu beschränken. Für das Staatsrecht bleibt die Idee des Neuanfangs charakteristisch. Ähnlich wie Fetscher stellt Philonenko die konservative Ausrichtung des Rousseauschen Denkens heraus. Dabei wendet er sich vehement gegen die Einvernahme des *Contrat social* durch die französischen Revolutionäre. »Der *Contrat social* ist keine Morgenröte, wie die Französische Revolution geglaubt hat, sondern ein düsterer Grabgesang« (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. 3: *Apothéose du désespoir*, Paris 1984, 47).

Übel (cf. III 288). Der staatsphilosophischen Rettung aus der Gefahr mißtraut Rousseau allerdings selbst.

#### 4. Gegensatz von homme und citoyen

Bescheinigt Rousseau seinem staatsrechtlichen Ideal im *Contrat social* nur zwischen den Zeilen seine geschichtliche Unwahrheit, spricht er im *Emile* eindeutige Worte. Die Figur des republikanischen Bürgers wird schlichtweg zum Fossil der politischen Ideengeschichte erklärt. Die Entstehungsgeschichte des *Emile* zeigt, daß sich Rousseau über das Ausmaß der Entgegensetzung von Mensch und Bürger zunächst im Unklaren ist. Zumindest erwägt die erste Version vorsichtig die Möglichkeit einer Aussöhnung beider Existenzweisen in einer Kombination von natürlicher und staatsbürgerlicher Erziehung. Obwohl das pädagogische Projekt eindeutig der Erziehung zum Menschen gilt, scheint die Harmonisierung mit den Zwecken des Gemeinwesens nicht völlig ausgeschlossen.<sup>5</sup> Diese Möglichkeit wird in der endgültigen Fassung verneint. »Gezwungen, gegen die Natur oder die gesellschaftlichen Einrichtungen zu kämpfen, muß man sich für den Menschen oder den Staatsbürger entscheiden; denn man kann nicht gleichzeitig den einen und den anderen erschaffen« (IV 248). Was Rousseau hier als Alternative formuliert, ist in Wahrheit keine echte mehr: die Wahl zwischen *Mensch* und *Bürger* besitzt lediglich theoretischen Charakter. Die Erziehung zum *citoyen* erweist sich unter den zeitgenössischen Bedingungen als Anachronismus. Mit dem *bourgeois* der Gegenwart sieht Rousseau die Republik ihrer Bürger beraubt. Wie immer man die Chancen Emiles einschätzt, innerhalb einer depravierten Welt zu sich selbst zu kommen, das Programm einer natürlichen Erziehung beinhaltet als solches die

<sup>5</sup> »Man kann einen Menschen für sich selbst oder für die anderen erziehen; es gibt also zwei Arten der Erziehung, die der Natur und die der Gesellschaft [...] Wenn man vielleicht die doppelte Aufgabe, die man sich vornimmt, auf eine einzige zurückführen könnte, indem man die Widersprüche des Menschen aufhobe, beseitigte man ein großes Hindernis seines Glücks« (IV 58, 251). – Hier allein ließe sich der Versuch einer glücklichen Vermittlung erkennen, die Peter D. Jimack auch in der definitiven Fassung erkennen will (*La Genèse et la Rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau* (= Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 13), 1960, 125). Rousseaus *effort de synthèse* ist indes erfolglos geblieben: Die Auflösung des Widerspruchs zwischen Mensch und Bürger geschieht auf Kosten des politischen Ideals.

Absage an das republikanische Unternehmen. »Die öffentliche Erziehung existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren« (IV 250).

Nichts veranschaulicht die Skepsis gegenüber dem eigenen staatsphilosophischen Anliegen deutlicher als der Vorschlag im *Emile*, die Begriffe *citoyen* und *patrie* aus dem Wortschatz der modernen Sprachen zu streichen. Da es in Europa weder Bürger noch Vaterländer gibt, die diese Bezeichnung verdienen, wird für Rousseau auch der Plan einer öffentlichen Erziehung hinfällig.<sup>6</sup> Die zwitterhafte Existenz des zeitgenössischen *bourgeois* markiert ein doppeltes Scheitern: er kann weder die autarke Einheit des natürlichen Menschen noch die Identität des *citoyen* als Bruchteil des substantiellen Ganzen der Polis erlangen. Mit dem *bourgeois* ist, was die Ansprüche der Republik betrifft, kein Staat zu machen. Wenn der *Emile* Platons *Politeia* als das schönste Buch über die Erziehung rühmt (cf. IV 250), so läßt sich dieses Lob auch auf Rousseaus eigene Lehre vom Staat münzen.<sup>7</sup> Für den *Emile* formuliert sie – allerdings verspätet – das Projekt einer öffentlichen Erziehung. In diesem Sinne teilt Rousseau Staatsideal das Schicksal des Platonischen, und mehr noch des Lykurgischen: es muß sich den Vorwurf des Schimärischen gefallen lassen. »Will man ins Land der Schimären zurückweisen, zitiert man Platons Verfassung. Hätte Lykurg die seine niedergeschrieben, fände ich sie noch schimärischer. Platon hat nichts anderes getan als das Herz des Menschen zu läutern, Lykurg hat es denaturiert« (IV 250). Diesen Anspruch auf Denaturierung erhebt Rousseau im *Contrat social* als Bedingung republikanischer Herrschaft.<sup>8</sup> Wo er im *Emile*

<sup>6</sup> Diese Feststellung ist übrigens nicht neu: Rousseau trifft sie schon im *I. Discours*, der über weite Strecken im Geist des antiken Republikanismus verfaßt ist: »Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler. Wir haben keine Bürger mehr« (III 26).

<sup>7</sup> Welzel argumentiert in der entgegengesetzten Richtung; er erkennt im *Contrat social* den »am weitesten vorgedrungenen Versuch, die Kluft zwischen Idee und Existenz zu schließen [...]. Rousseau ist hier der Antipode Platons« (*Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 161). Diese Interpretation hat nicht nur Rousseaus geschichtsphilosophisches Veto, sondern auch das skeptische Selbstverständnis des Staatsrechts gegen sich.

<sup>8</sup> Rousseau wäre nicht Rousseau, hätte er sich nicht auch hier selbst widersprochen. In den *Lettres de la Montagne* verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, den *Contrat social* in einem Atemzug mit Platons *Politeia* zu nennen. »Man hätte sich begnügt, den *Contrat social* mit Platons *Staat*, mit der *Utopia* und der *Histoire des Sévarambes* ins Land der Schimären zu verweisen. Allein, ich schilderte einen wirklich vorhandenen Gegenstand« (III 810). Auch diese Versicherung stellen die *Confessions* in Frage (I 427).

den *homme civil* beschreibt, zieht er die Konturen des eigenen Bürgerbegriffs deutlich nach. »Der bürgerliche Mensch ist nur eine Bruchzahl, die von ihrem Nenner abhängig ist und deren Wert in ihrer Beziehung zum Ganzen besteht, das heißt dem gesellschaftlichen Körper. Die guten gesellschaftlichen Institutionen sind diejenigen, die es am besten verstehen, dem Menschen seine Natur zu nehmen, ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das *Ich* auf die gemeinschaftliche Einheit zu übertragen, so daß jeder sich nicht mehr als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt, der nur noch im Ganzen empfindungsfähig ist« (IV 249).

Mustert man die Ziele der Republik aus der Perspektive des *Emile*, ist der Befund eindeutig: sie lassen sich nur unter Verdrängung der vollendeten Tatsachen formulieren. So wie der *Emile* dafür plädiert, die antiken Begriffe des Bürgers und des Vaterlandes aus dem Wortschatz zu streichen, spricht sich der *Contrat social* dafür aus, die modernen *Systeme* der *Repräsentation* und der *Finanzen* dem Vergessen anheim zustellen. Er entwirft eine Prinzipientheorie des Rechts, die sich der Anwendung auf die Bedingungen der Moderne bewußt entziehen will. In diesem Punkt steht für Rousseau die Ähnlichkeit seiner Republik mit der antiken außer Frage: in beiden sind Repräsentation und die modernen Exzesse von *commerce* und *argent* unbekannt. Rousseau ist ein Moderner mit antiker Seele, sein *Contrat social* spricht die Sprache der Alten: »Die alten Schriftsteller der Politik sprachen unablässig von Sitten und Tugend, die unsrigen sprechen nur noch von Handel und Geld« (III 19).

## 5. Die Vergeblichkeit der politischen Philosophie

Es ist kaum verwunderlich, daß die skeptische Sicht der Moderne am Ende auf die Einschätzung der politischen Philosophie selbst durchschlagen muß. Es ist der *Emile*, der das vernichtende Urteil von der *großen und nutzlosen Wissenschaft*<sup>9</sup> des Politischen fällt. Die ver-

<sup>9</sup> Rousseau erkennt im *illustre Montesquieu* den aussichtsreichsten Autor für das noch zu schaffende Staatsrecht der Moderne. »Aber er hat sich gehütet, über die Prinzipien des Staatsrechts zu schreiben; er begnügte sich mit Abhandlungen über das positive Recht bestehender Regierungen; und nichts in der Welt ist unterschiedlicher als diese beiden Fragestellungen« (IV 836). Man wird daraus schließen können, daß Rousseau sich selbst als Begründer der neuen *Science politique* sieht. Freilich führt sie zu einer

tragstheoretische Begründung politischer Herrschaft ist damit buchstäblich zu einer Sache der Vergangenheit geworden, sie hat erinnernden Charakter: in der verhängnisvollen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft kann der Gesellschaftsvertrag keinen Platz mehr finden. Angesichts des rechtlichen und moralischen Chaos, dem die Gesellschaft im *II. Discours* verfällt, ist an eine Annäherung von Idee und Wirklichkeit in der Geschichte nicht mehr zu denken. Rousseau beharrt auf der *absoluten Entgegensetzung*. Für ihn kann – mit einem Ausdruck Hegels<sup>10</sup> – weder *die Gegenwart ihre Barbarei und unrechtliche Willkür* noch die Wahrheit ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abstreifen. Schon der *II. Discours* verspricht der Geschichte kein versöhnliches Ende, und der *Emile* trägt zur Entzauberung des republikanischen Unternehmens bei. Was die Republik zur Einheit bringen soll, entdeckt sich hier als Widerspruch. »Ich fand heraus, daß Herrschaft und Freiheit zwei unvereinbare Worte sind« (IV 856). Auch die abschließende Unterweisung Emiles in den *Prinzipien des Staatsrechts* kann die Ziele von natürlicher und staatsbürgerlicher Erziehung nicht versöhnen (cf. IV 836–853). Im Dialog zwischen Emile und seinem Erzieher wird das Scheitern dieses letzten Vermittlungsversuchs rasch deutlich. Die Suche nach einem europäischen Staat, in dem Emile seine Unabhängigkeit als Mensch bewahren kann, erweist sich als *chimère* (IV 836). Das Gesetz der Selbstfindung Emiles stellt die Logik des *Contrat social* auf den Kopf: »Ich wurde um so mehr Mensch, je mehr ich aufhörte, Bürger (citoyen) zu sein« (IV 912). Staat und Gesellschaft kompromittieren den Einzelnen und seine Freiheit: sie machen ihn zum *Bösewicht aus Notwendigkeit* (III 162; cf. IV 833). Damit findet die These des *II. Discours* von der verhängnisvollen Vergesellschaftung eine neue Bestätigung. Will der Erzieher nicht um die Früchte seiner Bemühung gebracht werden, bleibt ihm nur die Empfehlung zum inneren Rückzug. Emiles Freiheit ist unempfindlich gegenüber den Freiheiten der anderen, sie hat in ihnen weder Widerstände noch Unterstützung. Mit der politischen Freiheit des Bürgers der Republik hat sie nicht das geringste gemein; sie liegt jenseits des Politischen. »Die Freiheit besteht in keiner Regierungsform, sie lebt im Herzen des freien Menschen, er trägt sie überall mit sich« (IV 857). Entschie-

---

ambivalenten Entdeckung: sie formuliert eine *große und verhängnisvolle Wahrheit* (III 56).

<sup>10</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §360.

dener hätte Rousseaus Absage an das eigene republikanische Projekt kaum ausfallen können: mit ihr jedenfalls ist der politischen Emanzipation des Menschen<sup>11</sup> keine Zukunft beschieden. Nimmt man dies als Rousseaus letztes Wort, trägt die *liberté des modernes* am Ende den Sieg davon: einen Sieg allerdings, der zu keinem Frieden mit dem Autor der *Prinzipien des Staatsrechts* führt.

---

<sup>11</sup> Cf. Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW Bd. 1, Berlin 1956. In seiner Kritik der französischen Menschenrechtserklärung stellt Marx der *politischen* die *menschliche Emanzipation* entgegen (370). Indem er Rousseau unter das Paradigma der politischen Emanzipation stellt, interpretiert er ihn jedoch gegen dessen ausdrückliche Intentionen: er reduziert den *Contrat social* auf eine Philosophie des *bourgeois*.

# Kapitel III: Kant

## 1. Überwindung des Rousseauschen Skeptizismus

Rousseaus geschichtsphilosophische Einordnung des Vertrages führt zu einem unerwarteten Ergebnis: Sie bestätigt das Ressentiment der Gegner des *contrat social*. Von Anfang an hatten diese dem Vertrag das Schicksal bescheinigt, das ihn am Ende in Rousseaus Geschichtsphilosophie ereilt: er wird zur bloßen Schimäre und kann den politischen *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* zugerechnet werden.<sup>1</sup> Zunächst als Prinzip moderner Rechtsbegründung verstanden, führt der Vertrag in letzter Konsequenz zu einer entschiedenen Zurückweisung der Moderne. Diese steht für Rousseau unter dem Zeichen rechtlicher Heteronomie. Kant will der Vertragstheorie das Schicksal des Rousseauschen Vertrages ersparen. Er macht die gemeinsame Vision der Herrschaft des Gesetzes immun gegen die geschichtsphilosophischen Zweifel. Der Vertrag, bescheidener geworden in seinen Begründungsabsichten und unzweideutig in seinen Voraussetzungen, erhält die Qualität eines modernitätsadäquaten Prinzips des Staatsrechts zurück. *Ideal statt Utopie* könnte die Strategie lauten, mit der sich Kant schon früh zum idealistischen Charakter des Staatsrechts bekennt. In der *Kritik der reinen Vernunft* spricht er sich programmatisch für *neue Bemühungen* zur Rehabilitierung der *platonischen Republik* aus. Dies könne nicht verstanden werden »als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz« (III 247) habe. Die *Metaphysik der Sitten* mit der kritischen Unterscheidung von noumenaler und phänomenaler Republik läßt sich als Einlösung eines solchen Unternehmens verstehen. Diese Ein-

---

<sup>1</sup> Dieses theoretische Schicksal findet seine Entsprechung im persönlichen Erleben. »Die Unmöglichkeit, wirkliche Wesen zu erreichen, verschlug mich ins Land der Schimären, und da ich nichts Existierendes sah, das meines Wahns würdig sei, nährte ich ihn in einer idealen Welt, die meine schöpferische Vorstellung mit Wesen nach meinem Herzen bevölkert hatte« (*Confessions* I 427; cf. III 810).

schätzung scheint Kant im *Streit der Fakultäten* dadurch zu bestätigen, daß er die Grundidee des Rousseauschen Staatsrechts ausdrücklich als »platonisches Ideal« deutet und gegen den Vorwurf, »ein leeres Hirngespinnst« zu sein, in Schutz nimmt: »Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, [ist] die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt« (VII 90f.).

Es ist das Eigentümliche von Kants Republiktheorie, daß das Bekenntnis zum staatsphilosophischen Platonismus von Anfang an mit der Rettung der Phänomene Hand in Hand geht. Die resignative Trennung von jenseitigem Ideal und diesseitigem Unrecht unterbleibt. Die Theorie zeichnet keinen unerreichbaren Horizont, sie stellt nicht »sachleere, unausführbare Ideale« (VIII 371) auf, mittels derer alles geschichtliche Recht desavouiert wird; sie gibt vielmehr den historischen Akteuren den normativen Fluchtpunkt vor. Reform ist das Medium, wodurch kontinuierliche Annäherung an das Ideal bewerkstelligt und die Umwandlung von Gewalt- in Rechtsverhältnisse vollzogen werden soll. Daß der historische Prozeß der Verrechtlichung damit der vertragstheoretischen Chronologie widerspricht, hat für Kant nichts Skandalöses. Nicht vernünftige Übereinstimmung, sondern naturwüchsige Gewalt steht zu Beginn der Rechtsentwicklung. Die *Ordnung der Natur* geht der *Ordnung der Vernunft* mit Notwendigkeit voraus.<sup>2</sup> »So ist in der *Ausführung* jener Idee [des allgemeinen Willens] (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch *Gewalt*, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird« (VIII 371). Auf den Gegensatz von *droit* und *force* gründet Rousseau seine Staatsrechtstheorie und besteht auf ihrer Unversöhnlichkeit in der Geschichte der Staaten. Republikideal und geschichtliche Herrschaft bleiben durch eine unüberwindbare Kluft getrennt. Dagegen sucht Kant den Ansprüchen der Vernunft und des Geschichtlichen gleichermaßen zu ihrem Recht zu verhelfen. Das Vernunftrecht soll vor dem Verdacht sachleerer Spekulation, die Staaten vor den praxisblinden Ansprüchen reiner Theorie in Schutz genommen werden. Entschei-

<sup>2</sup> »Die Ordnung der Natur will daß vor dem Recht die Gewalt und der Zwang hervorgehe denn ohne diesen würden Menschen selbst nicht einmal dahin gebracht werden können sich zum Gesetzgeben zu vereinigen. – Aber die Ordnung der Vernunft will daß nachher das Gesetz die Freiheit regulire und in Formen bringe« (XXIII 169).



dende Voraussetzungen für diese Vermittlung schafft Kant in seinem Privatrecht. Den systematischen Bezug stellt er bei der Behandlung des republikanischen Reformprogramms ausdrücklich her, wenn er die »einzig bleibende Staatsverfassung, wo das Recht selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt«, mit jenem Zustand identifiziert, »in welchem allein jedem das Seine peremptorisch zugeteilt werden kann« (VI 341). Die privatrechtliche Dynamik von provisorischem zu peremptorischem äußeren Mein und Dein wird damit auf den Verlauf der geschichtlichen Vermittlung des Republikideals selbst bezogen. So wie das Privatrecht die Rechtmäßigkeit des äußeren Mein und Dein von der faktischen Zustimmung aller zu einer bestimmten Distribution äußerer Gegenstände löst, trennt das öffentliche Recht die Legitimität bestehender Rechtsverhältnisse von der Forderung einer getreuen Realisierung des Republikideals.

Die Funktion dieses Ideals ist dabei eine doppelte: es relativiert und bestätigt das Recht der bestehenden Staaten. Im Vergleich zu diesem »absolut-rechtlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft« kann jeder bisherige Zustand lediglich als Zustand des »provisorischen inneren Rechts« bezeichnet werden. Die gesamte Rechtswirklichkeit innerhalb der Staaten erhält damit das Vorzeichen vernunftrechtlicher Vorläufigkeit. Die Gegenwart wird damit zum bloßen Durchgangsstadium auf dem Weg zu einer globalen Verrechtlichung; sie steht grundsätzlich zur Revision, allerdings ausschließlich unter Gesichtspunkten der Rechtsidee. Ungeachtet dieser Revisionsbedürftigkeit nach Maßgabe des Republikideals können die bestehenden Staaten dennoch rechtmäßigen Gehorsam verlangen: durch ihre Existenz antizipieren sie – zwar unvollkommen – den republikanischen Endzustand und werden damit zu Momenten im Prozeß der Umwandlung von provisorischem in peremptorisches Recht. Durch diese Teleologie verabschiedet Kant das archäologische Schema des Kontraktualismus, das den Vertrag als Ursprung und Anfang des bürgerlichen Zustands zum privilegierten Zeitpunkt der Rechtsbegründung macht. Kant verlegt den normativen Fluchtpunkt der Vertragstheorie von der Vergangenheit in die Zukunft.<sup>3</sup> Um als legitim zu gelten, bedürfen die bestehenden Staaten weder des Nachweises ihres vertraglichen Ursprungs noch der ausdrücklichen Übereinstimmung ihrer Herrschaft mit dem Vertragskriterium. Allerdings reicht der

<sup>3</sup> Siehe bereits bei Kurt Borries, *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig 1928, 170; Brandt, *Erlaubnisgesetz* 268.

Hinweis auf die Existenz eines staatlichen Gewaltmonopols<sup>4</sup> und damit die effektive Verhinderung des Naturzustandes für sich allein noch nicht aus, die Legitimität gewaltsam entstandener Rechtsverhältnisse zu begründen. Das auf Hobbes zurückgehende Argument nennt ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Moment der Staatsrechtsbegründung. Es ist vielmehr erst die Antizipation der *wahren Republik* als eines Beispiels für die Darstellung der Idee in der Erfahrung, die den existierenden Staatswesen ihre Legitimität verschafft. »Wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge« (III 248), für Kant ist an der Kontinuität von Rechtsidee und Rechtswirklichkeit nicht zu zweifeln. Selbst in den »große[n] Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung« (VIII 371)« bleibt das Recht auf seiten des Staates. Sogar bei offensichtlichem Widerspruch mit der Vertragsidee profitiert der Herrscher von der Kontinuitätsvermutung.<sup>5</sup> Die *Evolution einer naturrechtlichen Verfassung* (VII 87) kann Hindernisse, Verzögerungen und Umwege kennen, ihr aufs Ganze gesehen positiver Sinne ist dennoch garantiert.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> So Spaemann, der darin die *einzig Rechtlichkeit* des Staates erkennt (*Kants Kritik des Widerstandsrechts*, in: Zwi Batscha (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 347–358, 348). Dies läuft darauf hinaus, Kant auf das Hobbessche Erbe zu verkürzen. Wie die Begründung des *exeundum* nicht allein auf das Defizitmodell des Naturzustands zurückgreift, ruht das Recht des Staates keineswegs nur in der Verdrängung des *status naturalis*. Die Notwendigkeit der Unterordnung der äußeren Rechtsansprüche unter eine distributive Gerechtigkeit läßt sich nicht mehr aus den Defekten des Privatrechts, sondern aus dessen immanenter Positivierungsdynamik begründen. Ähnlich wie Spaemann noch Maus (*Demokratietheorie* 153).

<sup>5</sup> Daß der Vertrag kein Mittel bürgerlicher Rechtspolitik ist, macht Kant im *Gemeinspruch* deutlich. »Und dieses Verbot [zivilen Widerstandes] ist *unbedingt*, so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, *sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt* und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu sein nach dem Begriff des Untertans verlustig gemacht haben, [...] dennoch dem Untertan kein Widerstand als Gegenewalt erlaubt bleibt« (VIII 299; 2. Hervorh. KH).

<sup>6</sup> Der Angriff der Vernunftansprüche auf die Tradition wird mit Vernunftgründen aufgehalten, nicht mit Hinweis auf den geschichtlichen Ursprung der Rechtsverfassungen. Der Kantische Reformismus argumentiert vom Ideal her. Bezeichnenderweise reserviert er den Begriff *flicken* hier für das Argumentieren aus dem Eigenrecht des Geschichtlichen: »Ohne solche Principien welche diese Idee der reinen Republik vor Augen haben würde es so viel heißen als am Staat flicken wie es alle sich so nennende Praktiker gewohnt sind« (XXIII 163). In diesem Geist findet auch die Auseinandersetzung mit dem Praktiker im *Ewigen Frieden* statt. Von dessen Empirismus sieht sich der Platoniker Kant weit entfernt: »Nach Principien reformiren ist nicht am Staat flicken« (XXIII 162).

## 2. Republik als innere und äußere Rechtsform

Als vorläufig und relativ erscheint der einzelne Staat nicht nur mit Blick auf das normative Profil der *Idee der Republik*. Provisorisch bleiben die Rechtsverhältnisse des Einzelstaates auch vor ihrer Integration in eine zwischenstaatliche republikanische Friedensordnung. Vom republikanischen Ideal aus ist der Staat nach innen und nach außen reformbedürftig. Deshalb ist für Kant Republikanisierung immer ein Prozeß, in dem innere Reform und Verrechtlichung der äußeren Verhältnisse der Staaten parallel verlaufen. Freilich variiert Kant das geschichtliche Schema republikanischer Friedenssicherung: In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* verläuft die Entwicklung von der äußeren Befriedung der Staaten durch eine Zentralgewalt zu ihrem inneren Frieden als Republiken. Dagegen setzt Kant im *Ewigen Frieden* – möglicherweise nach der Auseinandersetzung mit Entwürfen von Abbé St. Pierre und Rousseau – die gegenläufige Bewegung. Hier sind es die republikanischen Staaten selbst, die Interesse an einem internationalen Friedenszustand haben und auf eine Konföderation drängen.

Im Zusammenhang dieser Überlegungen zeigt sich, daß Kant die traditionelle vertragstheoretische Fassung des Einzelstaates als Paradigma des *status civilis* aufgibt: Die »Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen«, als welche Kant den »Staat (civitas)« definiert (VI 313), bildet den nur vorläufigen Ruhepunkt einer Entwicklung, die erst in der Föderation republikanischer Staaten zur Ruhe kommt. Das Vernunftgebot des *exeundum* gilt damit gleichermaßen für Individuum und Einzelstaat. Erst in einem »allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird)« wird das Recht peremptorisch und »ein wahrer Friedenszustand« möglich (VI 350). Diese Relativierung der einzelnen Rechtsordnung hat für die Stellung des Bürgers unmittelbare Konsequenzen. Denn wie das äußere Mein und Dein der Staaten besitzt auch das des einzelnen Bürgers mit Blick auf die Rechtsgemeinschaft des *globus terraqueus* (VI 352) provisorischen Charakter: es steht unter dem Vorbehalt der Integration in eine weltumspannende Rechtsordnung (cf. VI 266). Kant trägt dieser zweifachen Bestimmungsbedürftigkeit mit der Idee einer doppelten Staatsbürgerschaft Rechnung. Es ist das Menschenrecht selbst, daß die Erweiterung des Staatsbürgerrechtes zum Weltbürgerrecht notwendig macht. »So nöthig ist es den Begriff des Menschenrechts nicht bloß auf das innere

einer Staatsverfassung in einem Volk oder auf das Verhältnis der Völker zu einander in einem Völkerrecht sondern zuletzt auch auf ein Weltbürgerliches Recht auszudehnen [...] zum äußern Menschenrechte überhaupt ohne welches die Aussicht der Annäherung zum ewigen Frieden gänzlich verschlossen seyn würde« (XXIII 175). Auf die Bedingung allgemeiner Freizügigkeit und Hospitalität eingeschränkt, liefert das Weltbürgerrecht die »notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt« (VIII 360). Aus dieser Ergänzung erwächst dem Einzelnen ein doppelter Anspruch auf Vaterland und Welt<sup>7</sup>. Mit der Erweiterung des *status civilis* über den Einzelstaat hinaus löst Kant die Bindung der Republik an das ausschließlich Partikulare und historisch Einmalige. Das Besondere verlangt nach Einordnung in einen globalen Republikanismus: Universalismus und Patriotismus bilden keinen Gegensatz. Der wahre »Cosmopolit« muß »in der Anhänglichkeit für sein Land Neigung haben, das Wohl der ganzen Welt zu befördern« (XXVII 674).

### 3. Republikanismus als Reformprogramm

Reform ist für Kant der geschichtliche Weg vom Republikanismus zur Republik. Anders als für Rousseau entspringt sein Reformprogramm keiner desillusionierten Einsicht in die Schwäche des Normativen. Es ist vielmehr die vom Vernunftrecht geforderte Verlaufsform für die Umwandlung bestehender Rechtsverhältnisse.<sup>8</sup> Demgegenüber bleibt der Revolution ein positiver Sinn lediglich außerhalb des Rechtlich-Politischen vorbehalten, d. h. im Bereich des Theoretischen und des Moralischen.<sup>9</sup> Allerdings haben Theorie und Recht in ihrer Problemstellung eine Gemeinsamkeit. Beide zie-

<sup>7</sup> Siehe hierzu auch Manfred Riedel, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 18 (1993) 1–22. Riedel versucht, Kants Interesse für das Partikulare herauszustellen.

<sup>8</sup> In entgegengesetzter Richtung argumentiert Maus, für die »die Revolution selbst [...] die Verwirklichung von Vernunftrecht und Moral« ist (*Demokratietheorie* 120). Kants unübersehbare Sympathie für die Reform gründe letztlich in »rein pragmatischen Erwägungen« (118).

<sup>9</sup> Eine Ausnahme bildet Kants Einstellung zum öffentlichen Erziehungswesen. Hier zeigt er eine unerwartete Ungeduld, indem er auf sofortigen Wandel drängt: »Es ist aber vergeblich dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. [...] Nicht eine langsame Reform, sondern nur eine schnelle

len auf die Überwindung des Kriegszustandes: Wie die Einzelnen im vorstaatlichen Zustand befindet sich »die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg« (III 491). Wie der gesellschaftliche Naturzustand soll auch die »Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht« (VIII 247), durch Verfassung überwunden werden. Die »Schwierigkeit, [...] eine dauernde Verfassung zu erzeugen« (VIII 247), findet je eine andere Auflösung. Friedensstiftung auf dem theoretischen »Kampfplatz [...] endloser Streitigkeiten« (VI 7) ist nur durch die »Revolution für die Denkungsart« (VI 47) zu erreichen. Es ist die kopernikanische Revolution, die der Philosophie ihren sicheren Gang als Wissenschaft bereitet (cf. III 12).<sup>10</sup>

Ebenso unerlässlich wie die theoretische Revolution in den Köpfen ist für Kant die Revolution in den Herzen, wenn es um moralischen Fortschritt des Individuums geht. Hier hilft nicht »allmähliche Reform«, sondern nur »eine Revolution in der Gesinnung der Menschen« (VI 47). Wo Kant die Bildung eines moralischen *Charakters* der *Denkungsart* beschreibt, wird eine bemerkenswerte Nähe zu Rousseauschen Kategorien (cf. III 364f.) deutlich. Auch Kant ist der Gedanke einer radikalen Umkehr offensichtlich nicht fremd; doch kann sie ihren Ort nur im Bereich des Moralischen haben. Anstelle der Regeneration des Bürgers tritt die des Menschen als moralisches Subjekt. Die Formung eines moralisch guten Charakters verlangt eine *Art der Wiedergeburt*, die den unvergeßlichen Beginn einer *neuen Epoche* markiert.<sup>11</sup> Dieser epochale Wandel hat – anders als bei Rousseau – mit den Absichten der Republik nichts mehr gemein. Während Theorie und Moral ihren Fortschritt der Revolution verdanken, kann im äußeren Verhältnis der Menschen und Staaten untereinander nur die *lex continui* (VI 274) herrschen. Rechtsfortschritt ist nur unter Wahrung und vorsichtiger Umwandlung des Bestehenden möglich: er ist Fortführung einer Praxis vorläufiger Vernünftigt-

---

Revolution kann dieses bewirken« (II 449). Wenn er sich dabei auf Rousseaus *Emile* beruft, ist er sich der Ambivalenz seiner Empfehlung offensichtlich nicht bewußt.

<sup>10</sup> Siehe auch Bernard Bourgeois, *L'histoire de la raison selon Kant*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 115 (1983) 165–174.

<sup>11</sup> »Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken« (VII 294).

keit, niemals aber ein Beginn aus völlig vernunftlosen Voraussetzungen.<sup>12</sup> Wer dabei für die Ausführung der *lex continui* zu sorgen hat, steht schon von der normativen Adressierung der Rechtslehre an den Herrscher eindeutig fest: Prinzipiengeleitete Praxis ist Reform von oben, Selbstreform von Personen und Institutionen im Geist des Republikanismus. Zu »einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht« gehört für Kant zwingend, »daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite« (VII 93).

Die Reform von oben hat ihr Pendant und Korrektiv in der Aufklärung der Bürger, die »nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben« (VIII 28) soll. Staatliche Machttträger und bürgerliche Gesellschaft sollen sich wechselseitig im Reformprozeß unterstützen: zum einen hat der Staat dem gelehrten Publikum die Möglichkeit einer öffentlichen Beurteilung seiner Herrschaft einzuräumen, zum anderen soll das gelehrte gemeine Wesen in Loyalität gegenüber der Regierung einen allgemeinen Aufklärungsprozeß anstrengen, der schließlich auch positiv auf die Herrschenden wirkt. Beide Prozesse – politische Reform von oben und bürgerliche Aufklärung von unten – greifen damit ineinander und vermitteln sich gegenseitig. Kant hat der Aufklärung einen festen, institutionellen Ort im republikanischen Staat einräumen wollen und dem Bürger, wenn auch außerhalb des eigentlichen Staatsbürgerkonzepts, das Recht auf öffentliche Meinungsäußerung zugesprochen. Im *Gemeinspruch* bezeichnet er die *Freiheit der Feder* als das *einzig Palladium der Volksrechte* (VIII 304; cf. XIX 511). Darüber hinaus ist die Möglichkeit des Einzelnen, seine Meinung öffentlich zu machen und der Kritik der Anderen auszusetzen, »das allgemeine Recht eines jeden Menschen, und der einzige sichere Weeg, zur Wahrheit zu gelangen« (XXIV 93).<sup>13</sup> Doch sowenig das

<sup>12</sup> Kant begründet die Legitimität zur *Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit* aus der Theorie des Erlaubnisgesetzes: »Dies sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine *übereilte* Reform treffen würde« (VIII 373).

<sup>13</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* (III 532) verleiht Kant der Öffentlichkeit darüber hinaus die *Funktion einer pragmatischen Wahrheitskontrolle* (Jürgen Habermas, *Struk-*

Grundrecht auf politische Teilhabe von allen Gliedern des Staates wahrgenommen wird, ist die Herstellung einer kritischen Öffentlichkeit die Angelegenheit des Volkes. Nicht der stimmberechtigte Vollbürger als solcher nimmt dieses Recht in Anspruch, sondern der Gelehrte als Bürger des *gelehrten gemeinen Wesens* (VII 19), der Universität. Diese ist neben der Kirche als dem *ethisch gemeine[n] Wesen* (VI 94) eine politische Organisation innerhalb des Staates. Freiheit von Lehre und Forschung gegenüber der Regierung kommt nur der *unteren Fakultät* zu.<sup>14</sup> Der von den Philosophen angestrebte Prozeß öffentlicher Aufklärung bleibt für die Qualität der Herrschaft nicht indifferent, trägt er doch zur Rationalisierung staatlichen Zwangs und damit zur *Katharsis des Rechts*<sup>15</sup> bei. Kant will – parzellierte – Öffentlichkeit nicht nur auf seiten des rasonnierenden Publikums, sondern auch auf seiten der Staatsgewalt. Sie ist zur Offenlegung ihrer politischen Maximen verpflichtet. Im *Ewigen Frieden* bringt Kant diese Forderung auf die Formel eines »transzendentalen Prinzips des öffentlichen Rechts«. Ihr positiver Gehalt lautet: »Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen« (VIII 386).

Die Schaffung einer bürgerlichen Öffentlichkeit beschleunigt nicht nur den Rechtsprozeß der Staaten, sie fördert auch entscheidend die Bestimmung der Menschheit als Gattung: Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung des Menschen bedürfen zu ihrer Entfaltung des freien Diskurses, der wechselseitigen Kontrolle und Kritik des Urteils. Auch aus dieser geschichtsteleologischen Perspektive ist der Staat gehalten, die Publikationsfreiheit seiner Bürger nicht zu behindern. Indem Kant den öffentlichen Gebrauch der Vernunft damit gleichermaßen zum Vehikel rechtlichen und moralischen Fortschritts macht, setzt er eine doppelte Zäsur gegenüber Rousseau: Dieser macht die *opinion* im *Discours sur l'inégalité* wesentlich für den Selbstverlust des Individuums verantwortlich. Für den Republikaner Rousseau gehört der öffentliche Diskurs über die

---

*turwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied / Berlin <sup>2</sup>1971, 133).

<sup>14</sup> Demgegenüber handeln die drei *oberen Fakultäten* – Theologie, Jurisprudenz, Medizin – als Institutionen im Auftrag der Regierung.

<sup>15</sup> Reinhard Brandt, *Die politische Institution bei Kant*, in: Gerhard Göhler u. a. (Ed.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*, Opladen 1990, 335–357, 353.

Maximen der Politik bereits zu den Krisenerscheinungen der Republik. Auch in diesem Punkt müssen sich die Prinzipien der Vielfalt und des Wettstreits dem Diktat des Rousseauschen Einheitsdenkens beugen. »Es muß in jedem gemeinen Wesen [...] ein Geist der Freiheit sein« (VIII 305), lautet Kants Imperativ zur Herstellung republikanischer Öffentlichkeit. *Dieser* Geist der Freiheit hat in Rousseaus Republik kein Heimatrecht.

#### 4. Naturgeschichte unter republikanischem Vorzeichen

Reform und Öffentlichkeit gehören zu den vernunftinitiativen Formen gesellschaftlichen Fortschritts. Auf sie allein hat Kant seine Zuversicht in die Republikanisierung nicht gründen wollen. Wo die Vernunft der politischen Akteure nicht hinreicht zur Beförderung des Rechtsfortschritts und zur allmählichen Annäherung an einen Friedenszustand zwischen den Staaten, tritt die Natur als Akteur auf den Plan.<sup>16</sup> Kants *Lehre von der Naturgarantie* beschreibt die naturale, vernunftfremde Verlaufsform der Vergesellschaftung, die mit den Zwecken und Bestimmungen des Vernunftrechts übereinstimmt. Es ist der Mechanismus der Natur (VIII 366), der zur Verringerung der Differenz von vernünftiger Idee und naturwüchsiger Gewalt beiträgt. Was die einzelnen Individuen und Völker in Eigenverantwortung und planvoller Kooperation nicht herstellen können, besorgt die Natur hinter dem Rücken der Individuen und jenseits ihrer partikularen Zwecke. Die List der Natur bedient sich dabei der sozialen Untugenden der Menschen, um sie dem Rechtszustand näher zu bringen. Kant teilt im wesentlichen die Rousseausche Schilderung der sozialen Tatsachen im *II. Discours*, ersetzt aber das Krisenbewußtsein durch ein Vertrauen in die Produktivität der Zwietracht. »Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen« (VIII 21). Der gesellschaftliche Antagonismus, die *ungesellige Geselligkeit* (VIII 20) als Motor einer konfliktreichen Vergesellschaftung tritt damit selbst in den Dienst der

<sup>16</sup> Siehe hierzu auch Brigitte Geonget, *Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique: Kant entre Hobbes et Rousseau*, in: Norbert Waszek (Ed.), *Kant: philosophie de l'histoire* (= Revue germanique internationale 6), Paris 1996, 35–62.



vernunftgebotenen Republikanisierung: er trägt zum allmählichen Abbau der Differenz zwischen juridischer Endvision und vorläufigem Rechtszustand bei. »Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden« (VIII 24; cf. 360 ff.).

Die Naturgeschichte hat für Kant ein doppeltes Antlitz, dessen vernunftaffine Seite allein aus der geschichtsphilosophischen Perspektive sichtbar wird. Die Kongruenz von Republikideal und naturwüchsigem Prozeß entdeckt sich nur dem *philosophischen Kopf* (VIII 30). Er vermag aus dem Antagonismus der Menschen die allmählichen Fortschritte in der Verrechtlichung herauszulesen. Wenn Geschichte als Rechtsprozeß *malgré lui* gedacht werden kann, so ist dies für Kant jedoch kein Faktum, das durch *theoretische* Erkenntnis gesichert ist. Es sind Aussagen der in teleologischer Absicht reflektierenden Urteilskraft, die eine »tröstende Aussicht in die Zukunft« (VIII 30) eröffnen.<sup>17</sup> Ob mit der geschichtsphilosophischen Tröstung alle »Ohnmachtsbefürchtungen«<sup>18</sup> gegenüber der Vernunft in der Geschichte zu zerstreuen sind, ist keineswegs ausgemacht. Kant antwortet auf Schlegels Bedenken an der tatsächlichen Gewährleistung der *Garantie des ewigen Friedens* mit einer Verschärfung seines theoretischen Anspruchs.<sup>19</sup> »Das Beharrliche Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Besseren«, notieren die Vorarbeiten in einer geschichtsphilosophischen Modalanalyse, ist gleichermaßen möglich, wirklich und notwendig (cf. XXIII 458). Diese Gewißheit führt 1797 zu einer Feststellung, mit der Kant seine methodische Selbstbescheidung in der Frage der Naturgarantie aufgibt (cf. VIII 368). »Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zu Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde« (VII 88). Diese theoretische Gewißheit gründet Kant wesentlich auf ein geschichtliches Ereignis, dem Rousseau schon *ante festum* den Erfolg versagt hat.

<sup>17</sup> Siehe hierzu Christoph Wild, *Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants*, in: Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 260–275.

<sup>18</sup> Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* 87.

<sup>19</sup> Siehe hierzu Reich, *Einleitung zu Kants Streit der Fakultäten* XVI–XXIV.

## 5. Revolution als Geschichtszeichen

Gleichgültig, ob sie sich politischer Reform, der Selbstaufklärung der bürgerlichen Öffentlichkeit oder der List der Natur verdankt, die zunehmende Republikanisierung der Staaten steht für Kant außer Frage. Sie beschreibt die Verlaufsform, unter der die Geschichte der modernen bürgerlichen Gesellschaft zu betrachten ist. In der Französischen Revolution erkennt Kant den geschichtlichen Augenblick, der diesen Prozeß auf eindringliche Weise bestätigt. Sein geschichtsphilosophischer Optimismus gilt damit freilich einem Ereignis, dessen revolutionären Ursprung er im Staatsrecht kategorisch verurteilt. Im benachbarten Frankreich wird Kant, wie die unmittelbare Resonanz seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* zeigt, als Theoretiker der neuen Republik gefeiert, und die dritte Republik versteht die *Metaphysik der Sitten* geradezu als Rechtfertigung der Prinzipien von 1789. Diese Inanspruchnahme Kants für die Sache der eigenen Revolution entbehrt nicht der inneren Logik. Geht Kants Verteidigung der Republik einher mit der Ablehnung jeglicher Revolution, so will der französische Liberalismus diese Prinzipien vom Prozeß ihrer politischen Realisierung unterschieden wissen. »Die Revolution verteidigen und den revolutionären Geist bekämpfen«, lautet Rémusats knappe Formel im Empire, der sich auch Kant sicher angeschlossen hätte.

Kant hat den Verlauf der Revolution in Frankreich mit einer Reihe von Stellungnahmen kritisch begleitet.<sup>20</sup> Seiner Begeisterung für die Republikanisierungsversuche haben dabei weder die Hinrichtung Ludwigs XVI. noch die Terrorherrschaft Robespierres Abbruch tun können. Beide hat Kant vehement verurteilt, weil sie den Grundlagen seines Staatsbegriffs widersprachen (cf. VI 320 ff.; VII 259). An der Unrechtmäßigkeit der Revolution als Motor der Republikanisierung läßt er, sieht man von einigen anfänglichen Bemerkungen ab<sup>21</sup>, nicht den geringsten Zweifel: die Revolution ist *jederzeit unrecht* (VI 320), vermerkt Kant 1797 noch einmal knapp. Als Prinzip beinhaltet sie den Ruin des bürgerlichen Zustands, weil sie dessen Existenzbedingung, der unbedingten Unterordnung der Bürger unter

<sup>20</sup> Cf. Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution* (= Historische Forschungen 7), Berlin 1974.

<sup>21</sup> Cf. Dieter Henrich, *Kant über die Revolution*, in: Zwi Batscha (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 359–365.

die Rechtsgewalt des Staates, von Grund auf widerspricht. Das Revolutionsverbot ist damit die Kehrseite der Forderung absoluter staatlicher Souveränität.<sup>22</sup> Im Falle Frankreichs enthält Kants Ablehnung revolutionärer Veränderung auch eine Absage an die Konterrevolution. Für eine Wiederherstellung der alten Zustände konnten die Anhänger des *Ancien Régime* sowenig Rechtsgründe aufbieten wie die Revolutionäre für die Errichtung des Neuen. Die Qualifikation rechtlicher Verhältnisse unter Ausklammerung ihres geschichtlichen Ursprungs, die Kants rechtlicher Bewertung der französischen Vorgänge zugrunde liegt, bezeugt noch einmal die Ablösung einer archaischen Rechtsbegründung durch eine teleologische. Hinzu kommt, daß Kant die Übernahme der Souveränität durch die Nationalversammlung offensichtlich nicht als revolutionären Akt interpretiert. Die Geburt der französischen Republik findet zu einem günstigen Zeitpunkt statt. Und sie hat zugleich eine universalgeschichtliche Bedeutung: Frankreich bildet den Mittelpunkt einer konzentrischen Republikanisierung; hier wird ein Prozeß eingeleitet, der sich nicht mehr der Naturgarantie, sondern der Vernunftinitiative der Menschen verdankt. »Denn wenn das Glück es so fügt: daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so giebt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sie an sie anzuschließen und so den Freiheitszustand der Staaten gemäß der Idee des Völkerrechts zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten« (VIII 356).

Wenn nicht das Schlüsselereignis, so bilden die Vorgänge in Frankreich doch zumindest einen entscheidenden Einschnitt in einer neuen Art der Geschichte, die Kant in weltbürgerlicher Absicht propagiert. Angesichts der Unbestimmtheit, in der Kant das Verhältnis von prinzipiengeleitetem und naturteleologisch garantiertem Fortschritt beläßt, kann man die Republikanisierung in Frankreich als Konversionspunkt von einer Naturgeschichte zu einer Freiheitsgeschichte auslegen. Das Wirken des Mechanismus der Natur wird durch das Handeln der politischen Subjekte selbst abgelöst.<sup>23</sup> Kants

<sup>22</sup> Cf. Volker Gerhardt, *Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution*, in: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 37, Trier 1988, 24–48.

<sup>23</sup> Zur zeitlichen Einordnung der naturteleologischen Argumentation siehe Mathias

republikanische Historiographie verabschiedet die bisherige Praxis einer aus der Perspektive der Herrscher erzählten Ereignis- und Personengeschichte. Sie ist nicht mehr *blos biographisch* (XV 627), sondern verzeichnet die Verfassungsentwicklungen, die zu einer zunehmenden Realisierung des Vernunftrechts führen. Der *philosophische Kopf* buchstabiert nicht die Eigennamen der Herrschergestalten, sein Interesse gilt dem, »was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet und geschadet haben« (VIII 31).

Es scheint, daß bei der Abwägung von Leistung und Schaden der Französischen Revolution für Kant neben dem politischen Prozeß selbst dessen Bewertung durch die Zuschauer maßgeblich ist: Es ist die teilnehmende Beobachtung der Zeitgenossen, auf die sich Kants geschichtsphilosophische Zuversicht gründet. Sieht er doch in der Denkungsart der Zuschauer die existentielle Bedeutung der Rechtsidee bestätigt. »Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine *Theilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann« (VII 85 f.).

Anklänge an eine solche Anteilnahme finden sich bereits in der *Friedensschrift*. Die »Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden und dies auch von andern zu hoffen« (VIII 355). Die vage angesprochene Tendenz zum Fortschritt der Rechtsgesinnung wird in der Französischen Revolution manifest. Die Bedeutung, die damit zugleich die lebensweltliche Seite republikanischer Herrschaft erlangt, läßt vermuten, daß mit der liberalen Idee eines gesinnungsindifferenten Republikanismus

---

Lutz-Bachmann, *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Freiburg / München 1988, 73.

für Kant noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Wenn die Republik nicht auf die politische Moralität ihrer Bürger bauen darf, so können ihr die *habits of the hearts* nicht ganz gleichgültig sein. Schließlich ist für Kant diejenige Herrschaftsform, welche die vorläufige republikanische Monarchie dereinst ablösen soll, die *Demokratie in einem repräsentativen System*, ohne Identifikation der Bürger mit dem Schicksal ihres Gemeinwesens nicht lebensfähig. Freilich liegt selbst diesen Andeutungen republikanischer Bürgertugend bei Kant die Präntention aufs Allgemeine zugrunde: der Enthusiasmus erwächst nicht der affektiven Beziehung zum eigenen Gemeinwesen, zur geschichtlich besonderen Gemeinschaft der Bürger, sondern findet in der Rechtsidee selbst das Objekt republikanischer Zuneigung. Damit ist der republikanische Elan des Bürgers in der Tat dagegen geschützt, von Enthusiasmus in Fanatismus umzuschlagen. Zu einer Dialektik von Universalismus der Menschenrechte und Nationalismus, wie sie in der Französischen Revolution auftritt, kann es in der Kantischen Republik nicht kommen.<sup>24</sup>

Rousseau kritisiert die Geschichte im Namen der *Principes du droit politique*, um diese schließlich im Namen jener Geschichte zu desavouieren. Dieses Krisenbewußtsein will Kant weder in dem einen noch in dem anderen Falle teilen. Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie versprechen einvernehmlich eine *tröstende Aussicht in die Zukunft* (VIII 30). In ein kritisch entspanntes Verhältnis zur Geschichte und Gegenwart des Rechts gestellt, versprechen beide Nutzen für das politische Leben. Die Geschichtsphilosophie prognostiziert der bürgerlichen Gesellschaft einen positiven Fortgang, an dem sie selbst fördernd beteiligt ist. »Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden« (VIII 29). Dieses optimistische Selbstverständnis beherrscht auch die Rechtsphilosophie. Sie verbindet *neue Bemühungen* (IV 201) um die Wiederbelebung des *platonischen Ideals* (VII 91) mit dem Werben für eine ganz unplatonische politische Praxis. Kant plädiert für eine arbeitsteilige Beförderung eines Rechtsfortschritts, der weder auf Platons Philosophenkönig noch auf Rousseaus genialen Gesetzgeber zu hoffen

<sup>24</sup> Siehe dagegen die Befürchtungen bei François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, bes. 244.

braucht. Über die öffentliche Aufklärung vermag die Theorie des Rechts selbst praktisch zu werden.

Nachdem Kant die Staatsphilosophie mit den Mitteln des *Contrat social* reformiert hat, nimmt er sie zugleich gegen Rousseaus Verdacht ihrer Nutzlosigkeit in Schutz. Auf diese Weise erinnert und bekräftigt er den Anspruch, den Hobbes mit dem Vorhaben einer neuen Wissenschaft vom Staat verbunden hat.<sup>25</sup> Die *scientia civilis*, die sich nicht mehr mit dem provisorischen Frieden des einzelnen Leviathan zu begnügen braucht, kann wieder eine der vornehmsten und nützlichsten Aufgaben der Philosophie übernehmen. »Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter *Gesetzen* gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: »Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.« (VI 355).

<sup>25</sup> *De Cive*, Praefatio ad lectores.

# 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 risikante 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).

schichtphilosophischen 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 Rousseau-Schüler. 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 Entzweiung 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 inferioreren 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 Interessenkalküls 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 Enthaltensamkeit 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 kommunale 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 kommunale 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 depotentierten 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

*principes intermédiaires* soll zwischen dem Diktat der Prinzipien – Autonomie des Einzelnen, Souveränität des politischen Körpers – und den kontingenten Bedingungen der Moderne vermitteln. Damit will der Liberalismus nicht nur die Ansprüche des Staates, sondern auch seine eigenen mäßigen. Für Constant liegt eine derartige Selbstbeschränkung in der Sache selbst begründet: Der Exzeß politischer Gewalt beginnt mit der Gewalt der Abstraktion. Constants Plädoyer für politische Urteilskraft kann allerdings den eklatanten Mangel in der Grundlegung seines Liberalismus nicht verbergen. Hier ersetzt die unentschiedene Berufung auf Natur und Geschichte das philosophische Argument. Dem Kontext entsprechend schwankt Constant zwischen einem Apriorismus des Rechts und einem Relativismus der politischen Rechtsformen. In dieser Spannung lebt seine Option für die liberale Moderne.

Ob nun Constants luzide Beobachtungen der politischen Welt und der Scharfblick für die Aporien der Gegner die philosophischen Schwächen seines Liberalismus ausgleichen, ist zweifelhaft. Sicher ist: die Stärke und Attraktivität des Liberalismus liegen in den Mitteln der Kritik. Die Rede vom *libéralisme d'opposition*<sup>4</sup> zeichnet treffend den politischen Menschen Constant. Hier wie dort profiliert sich die eigene Position am Gegner. Wenn Constant die Emanzipation des Bürgers vom Politischen letztlich suspekt wird, so zeigt dies, daß die liberale Selbstkritik durchaus die kommunitaristische Grammatik der Freiheit zu würdigen versteht. Constant nimmt der modernen Freiheit die abstrakte Gestalt. Er wirft damit Fragen auf, die sich unter der Selbstbeschränkung von Kants kritischem Staatsrecht nicht einmal stellen lassen. Die Stärke des Prinzipiellen ist auch seine Schwäche. Dies aber muß niemanden betrüben.

---

<sup>4</sup> Manent, *Libéralisme* 195.



# Quellen

- HOBBS Thomas, *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine Scripsit Omnia*. Ed. MOLESWORTH William, London 1839–1845 (Nachdruck: Aalen 1966).
- HOBBS Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. MOLESWORTH William, London 1839–1845 (Nachdruck: Aalen 1966).
- HOBBS Thomas, *The elements of law, natural and politic: part I, Human nature, part II, De corpore politico*. Ed. GASKIN J. C. A., Oxford / New York 1994.
- HOBBS Thomas, *De Cive. Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive*. The Latin version. Ed. WARRENDER Howard, Oxford 1983.
- HOBBS Thomas, *De Cive. Philosophicall rudiments concerning government and society. The English version*. Ed. WARRENDER Howard, Oxford 1983.
- HOBBS Thomas, *Vom Menschen. Vom Bürger (Elemente der Philosophie)*. Ed. GAWLICK Günter, Hamburg 1959.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*. Ed. TUCK Richard, Cambridge u. a. 1991.
- LOCKE John, *Two Treatises of Government*. Ed. LASLETT Peter, Cambridge 1960.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Oeuvres complètes (= Bibliothèque de la Pléiade)*. Ed. GAGNEBIN Bernard / RAYMOND Marcel, Paris 1959 ff. (Band römisch, Seite arabisch).
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Correspondance Générale de J.-J. Rousseau*. Ed. DUFOUR Théophile / PLAN P. P., Paris 1924–34.
- KANT Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, hg. v. d. (königlich-preußischen / deutschen / göttingischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (Band römisch, Seite arabisch).
- SIYÉS Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers état?* Ed. ZAPPERI Roberto, Genf 1970.
- SIYÉS Emmanuel, *Ecrits politiques*. Ed. ZAPPERI Roberto, Paris 1985.
- CONSTANT Benjamin, *Oeuvres (= Bibliothèque de la Pléiade)*. Ed. ROULIN Alfred, Paris 1957.
- CONSTANT Benjamin, *Ecrits et discours politiques*, Ed. POZZO DI BORGO O., 2 vols., Paris 1964.
- CONSTANT Benjamin, *De la justice politique. Traduction inédite de l'ouvrage de William Godwin Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*. Ed. POLLIN Burton R., Québec 1972.
- CONSTANT Benjamin, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Ed. HOFMANN Etienne, Genf 1980 (Principes de politique H).
- CONSTANT Benjamin, *De l'esprit de conquête (G 115–159); De l'usurpation (G 160–261); Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France (G 265–490); De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (G 491–515)*. In: DERS., *De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques*. Ed. GAUCHET Marcel, Paris 1980.
- CONSTANT Benjamin, *De la force du gouvernement actuel de la France et la nécessité d'y*

- rallier (R 29–88); Des réactions politiques (R 91–157); Des effets de la terreur (R 161–178). Ed. RAYNAUD Philippe, Paris 1988.
- CONSTANT Benjamin, Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays. Ed. GRANGE Henri, Paris 1991 (Constitution républicaine).
- CONSTANT Benjamin, Mélanges de littérature et de politique, Paris 1829.

# Literatur

- ARON Raymond, La définition libérale de la liberté (II), in: Archives européennes de sociologie 2 (1964) 159–189.
- BACZKO Bronislaw, Le contrat social des Français: Sieyès et Rousseau, in: BAKER Keith Michael (Ed.), The Political Culture of the Old Regime (= The French Revolution and the Creation of Modern political Culture 1), Oxford u. a. [o. J.], 493–513.
- BALIBAR Etienne, Ce que fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant, in: Revue de synthèse 3–4 (1989) 391–417.
- BASTID Paul, Sieyès et sa pensée, Paris 1939.
- BATSCHA Zwi (Ed.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1976.
- BAUMANN Peter, Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, in: DERS., Einführung in die praktische Philosophie, Stuttgart 1977, 23–40.
- BEHLER Ernst (Ed.), Friedrich Schlegel. Studien zur Geschichte und Politik (= Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe 7), München / Paderborn / Wien 1966.
- BERLIN Isaiah, Four Essays on Liberty, London / Oxford / New York 1969.
- BIEN Günther, Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie, in: BATSCHA Zwi (Ed.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1976, 77–101.
- BOBBIO Noberto, Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant (= La philosophie politique de Kant. Annales de philosophie politique 4), Paris 1962, 105–118.
- BOITUZAT François, Un droit de mentir? Constant ou Kant, Paris 1993.
- BORRIES Kurt, Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928.
- BOURGEOIS Bernard, L'histoire de la raison selon Kant, in: Revue de Théologie et de Philosophie 115 (1983) 165–174.
- BRANDT Reinhard, Rousseaus Philosophie der Gesellschaft, Stuttgart / Bad Cannstatt 1974.
- BRANDT Reinhard, Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, in: BRANDT Reinhard (Ed.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin 1982, 233–285.
- BRANDT Reinhard, Die politische Institution bei Kant, in: GÖHLER Gerhard u. a. (Ed.), Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen, Opladen 1990, 335–357.
- BRANDT Reinhard, Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift, in: GERHARDT Volker / OTTMANN Henning / THOMPSON Martyn P. (Ed.), Politisches Denken. Jahrbuch 1994, Stuttgart 1994, 75–102.
- BURG Peter, Kant und die Französische Revolution (= Historische Forschungen 7), Berlin 1974.
- BUSCH Werner, Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants 1762 – 1780 (= Kant-Studien. Ergänzungsheft 110), Frankfurt a. M. 1971.

- CELL Howard R. / MACADAM James I., *Rousseau's Response to Hobbes*, New York u. a. 1988.
- CLAVREUL Colette, *Sieyès et la genèse de la représentation moderne*, in: *Droits* 6 (1987) 45–56
- COADY C. A. J., *The Peculiarity of Hobbes's Concept of Natural Right*, in: WALTON C. / JOHNSON P. J. (Ed.), *Hobbes's Science of Natural Justice*, Dordrecht 1987.
- CROCKER Lester G., *Rousseau's Social Contract: An Interpretative Essay*, Cleveland 1968.
- DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970.
- DREIER Horst, *Demokratische Repräsentation und vernünftiger Allgemeinwille. Die Theorie der amerikanischen Federalists im Vergleich mit der Staatsphilosophie Kants*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 113 (1988) 450–483.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1993.
- DUNN John, *Liberty as a Substantive Political Value*, in: *DERS. Interpreting Political Responsibility. Essays 1981–1989*, Cambridge 1990, 61–84, 227–231.
- EBBINGHAUS Julius, *Das Kantische System der Rechte des Menschen und des Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung* (1964) (Nachdruck: GEISMANN Georg / OBERER Hariolf (Ed.), *Julius Ebbinghaus. Gesammelte Schriften Bd. 2*, Bonn 1988, 249–283).
- FEAVER George / ROSEN Frederick (Ed.), *Lives, Liberties and the Public Good. New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, London u. a. 1987.
- FETSCHER Iring, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt a. M. 1975.
- FETSCHER Iring, *Immanuel Kant und die Französische Revolution*, in: BATSCHA Zwi (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 269–290.
- FONTANA Biancamaria, *The shaping of modern liberty: commerce and civilisation in the writings of Benjamin Constant*, in: *Annales Benjamin Constant* 5 (1985) 5–15.
- FONTANA Biancamaria, *Benjamin Constant and the post-revolutionary mind*, New Haven / London 1991.
- FONTANA Biancamaria, *Publicity and the »res publica«: The concept of public opinion in B. Constant's writings*, in: *Annales Benjamin Constant* 12 (1991) 53–63.
- FORSCHNER Maximilian, *Rousseau*, Freiburg i. Br. / München 1977.
- FORSCHNER Maximilian, *Zur Entwicklungsgeschichte von Rousseaus Rechts- und Staatsphilosophie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31 (1977) 217–233.
- FURET François, *Une polémique thermidorienne sur la Terreur. Autour de Benjamin Constant*, in: *Passé Présent* 2 (1983) 44–55.
- FURET François (Ed.), *L'héritage de la Révolution Française*, Paris 1989.
- FURET François, *Jean-Jacques Rousseau und die Französische Revolution*, Wien 1994.
- GAUCHET Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris 1989.
- GAUTHIER David P., *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford 1969.
- GEISMANN Georg, *Ethik und Herrschaftsordnung. Ein Beitrag zum Problem der Legitimation (= Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 14)*, Tübingen 1974.
- GEONGET Brigitte, *Le concept kantien d'insociabilité sociabilité. Éléments pour une étude généalogique: Kant entre Hobbes et Rousseau*, in: WASZEK Norbert (Ed.), *Kant: philosophie de l'histoire (= Revue germanique internationale 6)*, Paris 1996, 35–62.
- GERHARDT Volker, *Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hinter-*

- grund der Französischen Revolution, in: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 37, Trier 1988, 24–48.
- GERHARDT Volker, Eine Theorie der Politik. Immanuel Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*, Darmstadt 1995.
- GOLDSMITH M. M., Hobbes on Liberty, in: *Hobbes-Studies* 2 (1989) 23–39.
- GOUGH J. W., *The Social Contract*, Oxford 1957.
- GOYARD-FABRE Simone, L'idée de souveraineté du peuple et le *libéralisme pur* de Benjamin Constant, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 81 (1976) 289–327.
- GOYARD-FABRE Simone, *L'interminable querelle du contrat social*, Ottawa 1983.
- GRANGE Henri, Einleitung zu *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*. Ed. GRANGE Henri, Paris 1991, 9–101.
- HABERMAS Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied / Berlin 1971.
- HABERMAS Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992.
- HALLER Benedikt, Die auf Meinung gegründete Republik. Zur Rehabilitierung der Meinung in der politischen Philosophie der Amerikanischen Revolution, in: SCHWARTLÄNDER Johannes / WILLOWEIT Dietmar (Ed.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA* (= Tübinger Universitätschriften. Forschungsgruppe Menschenrechte 6), Kehl a. Rh. / Straßburg 1986, 85–104.
- HAMPTON Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Oxford 1986.
- HARPAZ Ephraïm, Benjamin Constant entre la République et la Monarchie, in: *Annales Benjamin Constant* 12 (1991) 43–63.
- HENRICH Dieter, Kant über die Revolution, in: BATSCHA Zwi (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 359–365.
- HERB Karlfriedrich / LUDWIG Bernd, Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des *Ideal des hobbes*, in: *Kant-Studien* 83 (1993) 283–316.
- HERB Karlfriedrich / LUDWIG Bernd, Kants kritisches Staatsrecht, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 2 (1994) 431–477.
- HERZ Dietmar, Bürgerkrieg und politische Ordnung in *Leviathan* und *Behemoth*, in: KERSTING Wolfgang (Ed.), *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (= *Klassiker auslegen* 5), Berlin 1996, 259–281.
- HIRSCHMAN Albert O., *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt a. M. 1987.
- HIRSCHMAN Albert O., *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, Cambridge u. a. 1991.
- HÖFFE Otfried (Ed.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg 1981.
- HÖFFE Otfried, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a. M. 1990.
- HÖFFE Otfried (Ed.), *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden* (= *Klassiker auslegen* 1), Berlin 1995.
- HOFMANN Hasso, *Repräsentation. Studien zur Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974.
- HOFMANN Etienne, *Les Principes de politique* de Benjamin Constant. La genèse d'une

- oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789–1806) (= Travaux d'histoire ethico-politique 34), Genf 1980.
- HOLMES Stephen, Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism, New Haven / London 1984.
- HUBERT René, Rousseau et l'encyclopédie, Paris 1928.
- JAUME Lucien, Hobbes et l'Etat représentatif moderne, Paris 1986.
- JAUME Lucien, Le public et le privé chez les Jacobins (1789–1794), in: Revue Française de Science Politique 37 (1987) 230–248.
- JAUME Lucien, Le discours jacobin et la démocratie, Paris 1989.
- JAUME Lucien, Représentation et factions. De la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution Française, in: Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique 8 (1989) 269–293.
- JAUME Lucien, Les Jacobins et Rousseau, in: Commentaire 60 (1992–93) 929–936.
- JAUSS Hans R., Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexionen in der Querelle des Anciens et des Modernes, in: PERRAULT Charles, Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 2), München 1964, 8–64.
- JIMACK Peter D., La Genèse et la Rédaction de l'Emil de J.-J. Rousseau (= Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 13), 1960.
- JOUVENEL Bertrand de, Les débuts de l'Etat moderne. Une histoire des idées politiques au XIX<sup>e</sup> siècle, Paris [o. J.].
- JU Gau-Jeng, Kants Lehre vom Menschenrecht und von den staatsbürgerlichen Grundrechten, Würzburg 1990.
- KELLY George Armstrong, The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism, Cambridge u. a. 1992.
- KERTING Wolfgang, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1984.
- KERTING Wolfgang, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt 1994.
- KERTING Wolfgang, Verfassung und kommunale Demokratie, in: FRANKENBERG Günter (Ed.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1994, 84–102.
- KERTING Wolfgang, Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17–22 des *Leviathan*, in: DERS. (Ed.), Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates (= Klassiker auslegen 5), Berlin 1996, 211–233.
- KETTNER Matthias, Kant als Gesinnungsethiker, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992) 526–542.
- KLEMMHE Heiner, Einleitung zu Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Hamburg 1992, VII–LIII.
- KRAYNAK Robert P., History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes, Ithaka / London 1990.
- LANGER Claudia, Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants (= Sprache und Geschichte 11), Stuttgart 1986.
- LEDUC-FAYETTE Denise, Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris 1974.
- LESSAY Franck, Souveraineté et légitimité chez Hobbes, Paris 1988.

- LUDWIG Bernd, *Scientia civilis more geometrico*. Die philosophische Methode als architektonisches Prinzip in Hobbes' *Leviathan*, in: *Hobbes Studies* 8 (1995) 46–87.
- LUTZ-BACHMANN Mathias, *Geschichte und Subjekt*. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx, Freiburg / München 1988.
- LYOTARD François, *Der Widerstreit*, München 1987.
- MAGER Wolfgang, *Republik*, in: RITTER Joachim / GRÜNDER Karlfried (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8, Basel 1992, 589–619.
- MAIER Hans, *Das Freiheitsproblem in der deutschen Geschichte*. Festveranstaltung 40 Jahre Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe am 25. November 1991, Heidelberg 1992.
- MALUSCHKE Günther, *Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungstaates (= Praktische Philosophie 16)*, München 1982.
- MANDT Hella, *Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants*, in: BATSCHA Zwi (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 292–330.
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Dix leçons, Paris 1987.
- MANIN Bernard, *Les deux libéralismes: marché ou contre-pouvoirs*, in: *Intervention* 9 (1984) 10–24.
- MANIN Bernard, *Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique*, in: *Le débat* 33 (1985) 72–93.
- MANIN Bernard, *Métamorphoses du gouvernement représentatif*, in: PÈCAUT Daniel / SORJ Bernardo, *Métamorphoses de la représentation politique au Brésil et en Europe*, Paris 1991, 31–74.
- MANSFIELD Harvey C., *Modern und Medieval Representation*, in: PENNOCK J. Roland / CHAPMAN John W. (Ed.), *Representation*. *Nomos 10*, New York 1968, 55–82.
- MASTERS Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton / New York 1968.
- MAUS Ingeborg, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a. M. 1992.
- MAYER-TASCH Peter Cornelius, *Hobbes und Rousseau*, Aalen 1976.
- MCNEILLY Frederick S., *The Anatomy of Leviathan*, New York 1968.
- MEIER Heinrich, *Einführender Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes zu J.-J. Rousseau*, *Diskurs über die Ungleichheit*. *Discours sur l'inégalité*, Paderborn u. a. 1984, XXI-LXXXV.
- OAKESHOTT Michael, *Einleitung zu Thomas Hobbes, Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, Oxford / New York 1947, VII–LXV.
- OBERER Hariolf, *Praxisgeltung und Rechtsgeltung*, in: BÄRTHLEIN Karl / WOLANDT Gerd (Ed.), *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, Basel / Stuttgart 1977, 87–111.
- OBERER Hariolf / GEISMANN Georg (Ed.), *Kant und das Recht der Lüge*, Würzburg 1986.
- OTTMANN Henning, *Thomas Hobbes. Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht*, in: HÖFFE Otfried (Ed.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, 68–91.
- PASQUALUCCI Paolo, *Hobbes and the Myth of Final War*, in: *Journal of the History of Ideas* 51 (1990) 647–657.
- PASQUINO Pasquale, *Emmanuel Sieyès, Benjamin Constant et le gouvernement des modernes*. Contribution à l'histoire du concept de représentation politique, in: *Revue Française de Science Politique* 37 (1987) 214–229.

- PENNOCK J. Roland, *Hobbes's Confusing Clarity. The Case of Liberty*, in: BROWN K. C. (Ed.), *Hobbes Studies*, Cambridge 1965, 101–116.
- PHILONENKO Alexis, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris 1968.
- PHILONENKO Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, 3 Bde., Paris 1984.
- PITKIN Hanna F., *Hobbes's Concept of Representation*, in: *The American Political Science Review* 58 (1968) 328–340, 902–918.
- POLIN Raymond, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris 1953.
- RAYNAUD Philippe, *Un romantique libéral. Benjamin Constant*, in: *Esprit* 3 (1983) 49–66.
- RAYNAUD Philippe, *Einleitung zu Benjamin Constant, De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier. Des réactions politiques. Des effets de la terreur*, Paris 1988, 7–26.
- REICH Klaus, *Rousseau und Kant (= Philosophie und Geschichte 61)*, Tübingen 1936.
- RIALS Stéphane (Ed.), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris 1988.
- RIEDEL Manfred, *Zum Verhältnis von Ontologie und politischer Theorie bei Hobbes*, in: KOSELLECK Reinhard / SCHNUR Roman (Ed.), *Hobbes-Forschungen*, Berlin 1969, 109–130.
- RIEDEL Manfred, *Paradigmawechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles*, in: HÖFFE Otfried (Ed.), *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie*, Fribourg 1981, 93–111.
- RIEDEL Manfred, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus. Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18 (1993) 1–22.
- RILEY Patrick, *A possible explanation of Rousseaus general will*, in: *The American Political Science Review* 64 (1970) 86–97.
- RILEY Patrick, *On Kant as the most adequate of the social contract theorists*, in: *Political Theory* 1 (1973) 450 f.
- RITTER Christian, *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt a. M. 1971.
- RÖD Wolfgang, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen NF H. 70)*, München 1970.
- ROELS Jean, *Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français*, Louvain / Paris 1969.
- ROSANVALLON Pierre, *Le moment Guizot*, Paris 1985.
- ROUSSEL Jean, *Jean-Jacques Rousseau en France après la Révolution 1795–1830. Lectures et légende*, Paris 1972.
- SAAGE Richard, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart u. a. 1973.
- SANDEL Michael, *Verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst*, in: HONNETH Axel (Ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften (= Theorie und Gesellschaft 26)*, Frankfurt a. M. / New York 1995, 18–35.
- SCHMITT Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Köln-Lövenich 1982.



- SHKLAR Judith N., Rousseau's two Models: Sparta and the Age of Gold, in: *Political Science Quarterly* 81 (1966) 25–51.
- SKINNER Quentin, The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives, in: ROSTY Richard / SCHNEEWIND J. B. / SKINNER Quentin (Ed.), *Philosophy in History. Essays on the historiographie of philosophy*, Cambridge 1984, 193–221.
- SKINNER Quentin, The paradox of political liberty, in: *The Tanner Lectures on human Values* 17 (1986) 227–250.
- SKINNER Quentin, Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty, in: *Transactions of the Royal Historical Society of London* 40 (1990) 121–151.
- SPEMANN Robert, Kants Kritik des Widerstandsrechts, in: BATSCHA Zwi (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976, 347–358.
- STAROBINSKI Jean, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais sur Rousseau, Paris 1971.
- STRAUSS Leo, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Oxford 1936.
- STRAUSS Leo, On the Intention of Rousseau, in: *Social Research* 14 (1947) 455–487.
- STRAUSS Leo, *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- TALASKA Richard A., The Unity of Hobbes's Philosophy: Knowing as Making, in: *Hobbes Studies* 5 (1992) 90–120.
- TAYLOR Charles, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M. 1988.
- TERESTCHENKO Michel, *Enjeux de philosophie politique moderne. Les violences de l'abstraction*, Paris 1992.
- TÖNNIES Ferdinand, Die Lehre von den Volksversammlungen und die Versammlung in Hobbes' Leviathan, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 89 (1930) 1–22.
- TRICAUD François, *Einleitung zu Thomas Hobbes, Léviathan traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris 1971, XVI–XXXIII.
- VAUGHAN Charles, *Studies in History of Political Philosophy*, 2 Bde., Manchester 1925.
- VIDAL-NAQUET Pierre / LORAUX Nicole, La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750–1850, in: BOLGAR R. R. (Ed.), *Classical Influences on Western Thought. A. D. 1650–1870. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge 1977*, Cambridge u. a. 1979.
- VOSENKUHL Wilhelm, *Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie*, in: HÖFFE Otfried (Ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. 1989, 299–313.
- WASZEK Norbert (Ed.), *Kant: philosophie de l'histoire (= Revue germanique internationale 6)*, Paris 1996.
- WEISS Ulrich, *Das philosophische System von Thomas Hobbes*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1980.
- WELZEL Hans, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962.
- WILD Christoph, Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants, in: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970) 260–275.
- WILMS Bernard, *Thomas Hobbes. Das Reich des Leviathan*, München / Zürich 1987.
- WINKLER Markus, *Décadence actuelle. Benjamin Constants Kritik der französischen Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1984.
- WOKLER, Rousseau's Two Concepts of Liberty, in: FEAVER George / ROSEN Frederick, *Lives, Liberties and the Public Good. New Essays in Political Theory for Maurice Cranston*, London 1987, 61–100.

- WOLF F. O., *Hobbes' neue Wissenschaft. Zu den Grundlagen der politischen Theorie der Neuzeit*, Stuttgart / Bad Cannstatt 1969.
- WOLFERS Benedikt, *Geschwätziges Philosophie. Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg 1991.
- WRIGHT J. Kent, *Les sources républicaines de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in: FURET François / OZOUF Mona, *Le siècle de l'avènement républicain*, Paris 1994, 127–164.

# Register

- aliénation totale* 47–50, 163  
Antike 87, 142, 182, 218  
Arbeitsteilung 117, 120, 150  
Aufklärung 206  
Autorisation 98–103  
*bourgeois* 52, 70, 119,  
Bürgerrechte 66–70, 149  
Bürgersein 36–38, 54–56, 73–78,  
157–159, 193–195  
Demokratie 23, 92–98, 154  
Despotismus 16, 67  
Einheitsstiftung 102  
Entlastung vom Politischen 121  
Exekutive 110, 134  
*final war* 176–178  
Fortschritt 192, 201–203  
*forum internum - externum* 34–36  
Freiheit  
– als Fehlen von Widerstand 30–32  
– als Sphäre 81  
– als Teilhabe 24, 51, 68  
– als Unabhängigkeit 44  
– im Schweigen der Gesetze 26  
Freiheit und Gesetz 32–34, 43–46  
Freiheit, antike 25, 85–87, 222  
Freiheit, positive und negative 15  
Garantie 86  
– der Dunkelheit 115  
Gemeinwille 48, 73, 148, 161,  
Gesetzherrschaft 185, 213  
Gesetzgebung 112–114  
Gewaltmonopol 116  
Gleichheit 217f  
*Ideal des hobbes* 57  
*Ideal des Staatsrechts* 57, 62–64, 128  
Ideal, platonisches 212  
Jakobinismus 14, 142, 166, 214f  
Konservatismus 188–190, 219  
Korruption 124, 165  
Kriegszustand 22, 60, 175–178  
Liberalismus 15, 27, 228  
List der Natur 207  
Mandat, imperatives 124  
Marktgemeinschaft 77, 86, 156  
Meinung, öffentliche 112  
Menschenrechtserklärung, Französische 82  
Naturgarantie 210  
Naturgeschichte 207f  
– der Staaten 174f, 178–181, 191  
Naturrecht 22, 28, 41f  
Naturzustand 20–23, 41–43, 60–62, 79  
Öffentlichkeit 220–222  
Parlament 123, 143  
*perfectibilité* 216  
Philosophenherrschaft 182–184, 205, 221  
Privatsphäre 159, 163  
*problème fondamental* 43, 82  
Querelle des anciens e des modernes 13f, 224  
Rechtsbegriff 59  
Reform 188–190, 203–207  
Regierungsart 134–137  
Repräsentation 89, 98–103, 107–109,  
123–127, 137–145, 164–167  
*respublica nouomenon, respublica phaenomenon* 132–134  
Republik 110–116, 130–134, 200  
Revolution 122, 162,  
Revolution, Französische 209–213, 214f  
Rigorismus 17, 167  
Schimäre 194–197, 198  
Sklaverei 119, 158  
Souveränität 151–154  
Staat in der Idee 71  
Staatsideal 71, 198  
Vaterland 194, 218  
Vertrag 62–64, 79, 146f,

*Volk von Teufeln* 75  
Volkssouveränität 162  
*volonté générale*, siehe Gemeinwille  
*volonti non fit iniuria* 110

Wahlrecht 112–114, 140, 166  
Widerstand 29, 187  
Willensbildung, politische 108  
Zwischenprinzipien 83, 168–171, 231

Stephan Schlothfeldt

# Erwerbsarbeitslosigkeit als sozialetisches Problem

1999. 196 Seiten. Band 62 der Reihe Praktische Philosophie.  
ISBN 3-495-47954-6

Der Autor untersucht das Problem der Erwerbsarbeitslosigkeit aus einer sozialetischen Perspektive. Anhand empirischer Untersuchungen wird deutlich gemacht, welche negativen individuellen Folgen ein längerfristiger Ausschluß aus der Erwerbsarbeit mit sich bringt: Arbeitslose geraten in der Regel in eine marginale soziale Position. Er weist nach, daß zeitgenössische Theorien aufgrund systematischer Vorgaben die Problematik der Arbeitslosigkeit nicht adäquat behandeln können. Außerdem zeigt Schlothfeldt auf, daß unter plausiblen Annahmen ein Anspruch auf Schutz gegen gesellschaftliche Marginalisierung begründet werden kann. Daraus läßt sich unter den gegenwärtigen sozio-ökonomischen Bedingungen ein Recht auf Beteiligung an der Erwerbsarbeit ableiten. Anhand dieser normativen Forderung werden konkrete politische Maßnahmen und Möglichkeiten der gesellschaftlichen Veränderung diskutiert.

Aus dem Inhalt:

- Ursachen und individuelle Folgen der Arbeitslosigkeit
- Grundbegriffe der Debatte um ein Recht auf Arbeit
- Normative politische Theorien und das Problem der Erwerbsarbeitslosigkeit
- Begründung des Rechts auf Beteiligung an der Erwerbsarbeit
- Konkrete Forderungen: Politische Maßnahmen und veränderte soziale Einstellungen
- Literaturverzeichnis, Personenregister, Sachregister

Verlag Karl Alber Freiburg / München

A

Armin Adam

# Despotie der Vernunft?

Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel

1999. 288 Seiten. Band 65 der Reihe Praktische Philosophie.  
ISBN 3-495-47969-4

Die Politische Philosophie der Aufklärung hebt mit Thomas Hobbes' Versuch an, den Staat aus der Vernunft zu begründen. Die Crux aller neuzeitlichen Politischen Philosophie besteht darin, den Widerspruch von Freiheit und Unterwerfung aufzuheben. Die Vertragstheorie dient dazu, diesen Widerspruch zu lösen, indem der Staat aus dem Konsens derer begründet wird, die ihm unterworfen sein werden. Die Begründung für die Unterwerfung unter zwingende Institutionen liefert die Vernunft: Die Vernunft legt es nahe, Schranken für die willkürliche Freiheit zu akzeptieren. Das bedeutet aber, wie die Entwicklung von Hobbes bis Hegel erweist, die politische Identifizierung von Freiheit und Vernunft. Die Philosophie der Aufklärung kann den Staat nur noch in der Freiheit begründen. Doch gerade die Begründung des Staates aus Freiheit und Vernunft führt zum Absolutismus des Staates. Dieser Aspekt der Politischen Philosophie der Aufklärung wird hier prägnant porträtiert.

Aus dem Inhalt:

- Repräsentation und Autorisierung
- Legitimität und Absolutismus
- Moralität und Vernunft
- Freiheit und Sittlichkeit
- Ein kurzer Rückblick auf die Politische Philosophie der Aufklärung

Verlag Karl Alber Freiburg / München

A—