

DOMINIQUE SCHNAPPER

Zwischen Partikularismen und universalen Werten: Das Schicksal der providentiellen Demokratien

Es ist eine Plattitüde, daran zu erinnern: Jede Generation liest einen großen Autor von neuem; sie findet darin Mittel, ihren Wissensstand von der Gesellschaft, der sie angehört, aus einigem Abstand zu überdenken. Das Motto dieses Kolloquiums – »Montesquieu heute« – ist also in dieser Art klassisch. Aber seine Ergiebigkeit steht außer Zweifel, und ich danke der *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* für die mir gebotene Gelegenheit einer Neulektüre eines wichtigen Teils aus Montesquieus Schaffen. Wahr ist, auch wenn das abermals eine Plattitüde ist, daß die Neulektüre der großen Autoren die beste Quelle zur Erneuerung der Perspektiven ist. Es ist ein vorzügliches Mittel, auf Abstand zur eigenen sozialen Erfahrung und zum eigenen Wissen zu gehen und die Vernunft kritisch zu gebrauchen.

Was Montesquieu anbelangt, so hat der Soziologe von heute die Qual der Wahl. Er kann betonen, daß unser Autor, als er über die notwendigen Beziehungen zwischen den Gesetzen und den verschiedenen Dimensionen der Gesellschaft nachdachte, die Grundlagen der spezifischen intellektuellen Sichtweise der Humanwissenschaften gelegt hat. Er kann zur Stunde, da die politische Philosophie im Zusammenhang mit dem Auslaufen der nahezu ausschließlichen Vorherrschaft des marxistischen Denkens einen neuen Frühling erlebt, auch den Denker des Politischen bevorzugen. Er interessiert sich dann für den Denker der politischen Freiheit, der Teilung und wechselseitigen Einschränkung der Gewalten, für den Theoretiker der Herrschaft des Gesetzes, d. h. des Rechtsstaats. Er kann bewerten, wie Montesquieu die politische Moderne im Unterschied zu den antiken Republiken gedanklich gefaßt und welchen Platz er dem »sanften Handel« eingeräumt hat, wenn er auch die beginnende industrielle Revolution in England außer Betracht ließ.

Was mich heute anbetrifft, so möchte ich, im Zeitalter der Überwindung der Nation, des europäischen Projekts und des Phänomens der sogenannten Globalisierung, von Montesquieu ausgehend zwei Themen ansprechen, die mir im Mittelpunkt der Selbstbefragung der modernen demokratischen Gesellschaften zu stehen scheinen: die universalen Werte und die Relativität der Kulturen sowie die Wirkungen der inneren Dynamik der »Republik« oder der Demokratie, mit anderen Worten, das Risiko der »extremen Demokratie«.

Universale Werte und Relativität der Kulturen

Montesquieu war ein Patriot, der viele Male die Anhänglichkeit ausgedrückt hat, die er seinem Land entgegenbrachte. Außerdem wäre er gern in die Diplomatie gegangen. Zweimal, 1728,¹ als er in Wien weilte, und 1730, bei seinem Aufenthalt in London, hat er um eine Stelle als Diplomat nachgesucht, aber seine Versuche fruchteten nicht. Das hat er ständig bedauert, was verschiedene Äußerungen in seinen *Pensées* belegen:

»Ich werde es immer bereuen, daß ich nach der Rückkehr von meinen Reisen keinen Posten für auswärtige Angelegenheiten angestrebt habe. Gewiß hätte ich mit meiner Denkweise die Unternehmungen dieses verrückten Belle-Isle² durchkreuzt [...].«³ »Wohl und Ehre meines Vaterlandes lagen mir natürlich am Herzen, kaum aber, was man *Ruhm* nennt. Ich habe stets insgeheim Freude verspürt, wenn etwas für das Allgemeinwohl angeordnet wurde.«⁴ »Auch wenn die Vaterlandsliebe zu allen Zeiten die Quelle der größten Verbrechen war, weil man dieser besonderen Tugend allgemeinere Tugenden aufopferte, kann sie doch, richtig verstanden, eine ganze Nation ehren.«⁵

Die Vaterlandsliebe ist für Montesquieu eng mit der republikanischen Tugend verbunden. So schreibt er in der »Vorerinnerung« zu *De l'Esprit des lois*:

»Was ich die *Tugend* in der Republik nenne, ist die Liebe zum Vaterland, das heißt die Liebe zur Gleichheit. [...] Ich habe also die Liebe zum Vaterland und zur Freiheit als *politische Tugend* bezeichnet.«⁶ Und weiter heißt es im selben Werk: »Man kann den Begriff dieser Tugend bestimmen als Gesetzestreue und Vaterlandsliebe.«⁷

Aber es handelt sich nicht um eine blinde oder exklusive Liebe, sie bleibt wesentlich kritisch. Montesquieu denkt nicht daran, die Auswüchse zu leugnen, zu denen die »Vaterlandsliebe« zu führen droht, und er plädiert dafür, daß sie nicht zum Haß auf andere verleite.

In sein Notizheft *Mes Pensées* schreibt er: »Aber wie die Liebe zur eigenen Familie nicht den Haß auf andere nach sich zog, so sollte die Vaterlandsliebe nicht zum Haß auf andere Gesellschaften führen.«⁸ Und: »Wenn ich in fremde Länder gereist bin, habe ich mich ihnen

1 Nach einem Brief an den Abbé d'Olivet vom 10. Mai 1728: »Vor einigen Tagen schrieb ich an den Kardinal und Monsieur Chauvelin, daß es mich freuen würde, an den ausländischen Höfen beschäftigt zu werden, und daß ich viel dafür getan hätte, um dazu imstande zu sein [...]. Die Gründe, weshalb man ein Auge auf mich werfen sollte, sind, daß ich nicht dümmer bin als andere, daß ich mein Glück gemacht habe und für die Ehre arbeite und nicht, um zu leben, daß ich sehr umgänglich und wißbegierig genug bin, um auf dem laufenden zu sein, in welches Land ich auch gehe.« Zit. nach: Louis Desgraves: Montesquieu, S. 172 f.

2 Gemeint ist der Marschall de Belle-Isle, Botschafter und Minister Louis XIV.

3 Montesquieu: *Meine Gedanken*, S. 249.

4 Ebenda, S. 62.

5 Ebenda, S. 217.

6 Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze, Vorerinnerung*, Bd. 1, S. 3.

7 Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, IV. 5., Bd. 1, S. 53.

8 Montesquieu: *Meine Gedanken*, S. 215.

zugewandt wie meinem eigenen. Ich nahm an ihrem Geschick Anteil und hätte gewünscht, daß sie sich in glücklichen Verhältnissen befinden.«⁹

Die Vaterlandsliebe kann also weder den nationalistischen Willen zur Macht noch das Ablassen von der kritischen Haltung zum eigenen Land rechtfertigen, was zudem den Forschungen des Gelehrten widerspräche:

»Es ist nicht Bürgergeist zuzusehen, wie das eigene Vaterland die anderen Vaterländer verschlingt. Der Wunsch, daß die eigene Stadt allen Reichtum der Nationen schlucken möge und daß die Augen sich ohne Unterlaß an den Triumphen der Feldherren und dem Haß der Könige weiden, dies alles ist nicht Bürgergeist. Er zeigt sich vielmehr in dem Wunsch, im Staat Ordnung zu finden und sich an der öffentlichen Ruhe zu freuen, an der pünktlichen Ausübung der Justiz, der Zuverlässigkeit der Beamten, der glücklichen Hand der Regierenden, der Achtung vor dem Gesetz und der Stabilität von Monarchie oder Republik.«¹⁰ An anderer Stelle ist zu lesen: »Wenn ich handle, bin ich Bürger; aber wenn ich schreibe, bin ich Mensch. Von den verschiedenen Völkern Europas rede ich wie von den verschiedenen Völkern Madagaskars.«¹¹

Erinnern wir uns an jenen sehr schönen Satz, der den kritischen Bürgergeist begründet und die Grenze benennt, welche die menschliche Vernunft jeder besonderen Anhänglichkeit setzen muß:

»In allem wahrhaftig sein, sogar mit dem eigenen Vaterland. Jeder Bürger ist verpflichtet, für sein Vaterland zu sterben, aber niemand, für es zu lügen.«¹²

So steht für Montesquieu die Wahrheit höher als die natürliche Anhänglichkeit an das Land, in welchem man durch Zufall geboren wurde und dessen Normen und Kultur man verinnerlicht hat. Generell stehen nicht nur die Wahrheit, sondern die universalen Werte höher als alle Formen besonderer Anhänglichkeit. »Das Herz hat sein Bürgerrecht in allen Ländern«, wie Ibben an Usbek schreibt.¹³

Montesquieu, der an seinem Land hängt, ist zugleich der Mensch der Überwindung der Nation durch die universalen Werte. Gerade damit nimmt er zweifellos an den aktuellen Debatten teil, die sowohl die Anthropologen über die Relativität der Kulturen als auch die Konstrukteure Europas oder die Theoretiker des Multikulturalismus führen.

Die Anhänglichkeit an das eigene Land geht bei Montesquieu einher mit dem deutlichen Bewußt-Sein der Idee der Relativität der Kulturen. Das ganze Unternehmen von *De l'Esprit des lois* kann unter diesem Blickwinkel gelesen werden, wovon schon der vollständige Titel des Werks zeugt: »Vom Geist der Gesetze oder von der Beziehung, welche die Gesetze zur Verfassung jeder Regierung, den Sitten, dem Klima, der Religion, dem Handel usw. haben müssen«. Es ist nicht verboten, im »allgemeinen Geist einer Nation« (»esprit général d'une

9 Ebenda, S. 62.

10 Ebenda, S. 217.

11 Zit. nach: Jean Starobinski: Montesquieu par lui-même, S. 150. Teilweise in: Montesquieu: Meine Gedanken, S. 115.

12 Montesquieu: Meine Gedanken, S. 142.

13 Montesquieu: Persische Briefe, 67. Brief, S. 126.

nation«) den wesentlichen Begriff zu sehen, der Montesquieus Gedanken über die Relativität der Normen und Werte zusammenfaßt. Übrigens unterstreichen das bestimmte Kapitelüberschriften: »Wie sehr man darauf achten muß, die Geisteshaltung eines Volkes nicht zu ändern«,¹⁴ oder auch: »Wie die Gesetze den Sitten und Gebräuchen entsprechen müssen«.¹⁵ Aber diese auf die Relativität der Gesetze für verschiedene Gesellschaften bezogenen Analysen hindern ihn nicht daran, universale Werte zu formulieren. Montesquieu vereinigt die wissenschaftliche Erklärung der positiven Gesetze mit dem Festhalten an universalen moralischen Geboten. So kann er zum Beispiel »verstehen«, daß sich Institutionen wie die Sklaverei in bestimmten Klimazonen entwickeln können, und gleichzeitig die Sklaverei scharf und ironisch verurteilen, weil sie wider die natürliche Vernunft und Freiheit des Menschen ist. Aus der Analyse der Unterschiedlichkeit der Sitten und Gesetze, der Originalität des »allgemeinen Geistes einer Nation«, folgt bei ihm nicht der moralische Relativismus.

Nun ist dieses Problem heute Gegenstand einer »großen Debatte« unter Anthropologen. Die moderne Entwicklung der Anthropologie hat dahin geführt, daß die Reflexion dem Gedanken der Relativität der Kulturen Vorrang gibt. Dieser Gedanke ging der Geburt der akademischen Disziplin voraus – von Montaigne bis Montesquieu, um nur bei der französischen Tradition zu bleiben –, aber die Inspiration der Anthropologen fußt auf dem Kampf gegen den Ethnozentrismus und auf der Bekräftigung des kulturellen Relativismus, das heißt auf einer Doktrin, die die Gleichwertigkeit aller Kulturen proklamiert. Gegenstand dieser »großen Debatte« sind heute nicht der inzwischen weit über den Kreis der Anthropologen hinaus einmütig angenommene kulturelle Relativismus, sondern der Sinn und die Grenzen dieses Relativismus. Ist er selbst *absolut* oder *relativ*? Ist jede Kultur absolut nicht auf andere rückführbar, so daß jedes Werturteil insofern unmöglich wird, als es zwangsläufig an die Kultur des Urteilenden gebunden ist? Oder gibt es jenseits der Relativität der Kulturen einen Horizont der Universalität, der das moralische Urteil gestattet? Wie soll man auf die Frage antworten, die Raymond Aron 1979 an Claude Lévi-Strauss richtete: »Sind universale Urteile über moralische Verhaltensweisen mit dem kulturellen Relativismus unvereinbar?«¹⁶

Die Debatte der Anthropologen über die Universalität der Moral ist nicht rein intellektuell; sie wird zur philosophischen Grundlage für den politischen Umgang sowohl mit Ureinwohnern der Länder, welche durch die europäische Kolonisation gebildet wurden, als auch mit bestimmten in den westlichen Ländern ansässigen Populationen ausländischer

14 Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, XIX. 5., Bd. I, S. 413.

15 Ebenda, XIX. 21., S. 428.

16 Die Frage wurde am 15. Oktober 1979 nach einem Vortrag von Claude Lévi-Strauss an der *Académie des Sciences Morales et Politiques* gestellt. Die Antwort war: »Der Ethnologe trifft sowohl auf Glaubensinhalte, Gebräuche, Institutionen, die er studieren kann und von denen er ohne irgendwelche moralischen Anliegen eine Typologie vorschlagen kann, als auch auf Menschen, deren Kreationen jene sind und mit denen er etwas gemein hat. Ich werde deshalb nicht versuchen, die Frage zu beantworten. Ich werde sagen, daß das eine Aporie ist, daß wir mit ihr leben, sie in der Erfahrung vor Ort zu überwinden versuchen müssen, indem wir aus Weisheit auf eine theoretische Antwort verzichten.« Zit. nach: *Commentaire*, S. 372.

Herkunft. Übernimmt man die Thesen der *absoluten* Relativisten, dann muß die Politik vor allem darauf abzielen, die Kulturen der Indianer der Vereinigten Staaten und Brasiliens vor jedem Kontakt zu schützen, denn wegen der Undurchlässigkeit der Kulturen würde sie jeder Anpassungsprozeß letztendlich zerstören. Man muß dann auch in Frankreich und Deutschland solche Traditionselemente wie die Beschneidung der aus bestimmten Regionen Afrikas stammenden Mädchen und die Zwangsehen im Namen der Gleichwertigkeit aller Kulturen dulden. Bezieht man die Positionen der *relativen* Relativisten, dann muß man im Gegenteil eine allmähliche und endogene Anpassung der Indianer an die vorherrschende modern-westliche Zivilisation fördern – eine Assimilation, die dabei nicht die kulturellen Eigenheiten negiert, soweit sie nicht mit der Freiheit und Gleichheit aller Menschen unvereinbar sind – und bestimmte Praktiken im Namen der universalen Idee vom menschlichen Wesen verurteilen.

Nicht alle Anthropologen hegen die Auffassung des *absoluten* kulturellen Relativismus. Ihrerseits betrachten die Anhänger des *relativen* kulturellen Relativismus »die Relativität der Kulturen als an sich selbst relativ, so daß weder das Bestehen universaler Werte noch die Möglichkeit der interkulturellen Kommunikation oder die Vorteile der Anpassung ausgeschlossen werden«¹⁷. Sie gründen diese Entscheidung auf eine Erkenntnistheorie, der zufolge die Bedeutungs- und Wahrheitskriterien nicht zur Gänze vom kulturellen Kontext abhängen. Sie kommen wieder auf die klassische Kritik am Skeptizismus zurück: Es gibt einen logischen Widerspruch im Konzept des absoluten Relativismus. Wenn der Relativist seine Doktrin vertritt, unterstellt er, daß diese wahr ist, daß es also eine Wahrheit gibt. Wenn er seine Untersuchungen anstellt, zeigt der Relativist, daß er es für möglich hält, andere zu begreifen – innerhalb gewisser Grenzen, selbstverständlich, aber kennen wir uns selbst vollkommen? Er kann nicht umhin zuzugeben, daß es jenseits der Kulturunterschiede eine Möglichkeit zum Austausch zwischen unterschiedlichen Kulturen angehörenden Menschen gibt; er kann nicht umhin zuzugeben, daß es eine Möglichkeit, wenn nicht absolut, so doch relativ zu erkennen gibt; was hätte seine Praxis sonst für einen Sinn? Der Ethnologe meint wie alle Wissenschaftler, daß Kenntnis besser ist als Unwissenheit, daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Kenntnis als solcher ein menschlicher Fortschritt ist – was beinhaltet, sich auf einen universalen Wert zu beziehen. Wie kann man Anthropologe sein und denken, der Irrtum sei der Wahrheit vorzuziehen? Steht Toleranz anderen gegenüber nicht wahrlich höher als Intoleranz? Außerdem zeigen die Schriften der Anthropologen, daß es unmöglich ist, bei der absoluten Relativität der Werte zu bleiben. Sie fällen selbst stillschweigend oder ausdrücklich günstige Urteile über die Gesellschaften, die sie untersuchen.

Schließlich beachten die radikalen Relativisten nicht die konkreten historischen Bedingungen, nämlich die allgemeine Verbreitung der westlichen Vorbilder. Wie es auch immer um den inneren Wert der unterschiedlichen Kulturen steht, werden sie doch alle von diesem grundlegenden Fakt auf die Probe gestellt. Konkret aber hat die auf absolute Achtung des Rechts auf den Unterschied gegründete Politik verhindert, daß indigene Kulturen gerettet

17 Selim Abou: Retour au Parana, S. 354.

wurden. Wenn die westlichen Gesellschaften in der Vergangenheit viele indigene Kulturen vernichtet haben, so hat sich die Situation zutiefst geändert. Eine Überlebenschance bietet man ihnen heute einzig dadurch, daß man ihnen erlaubt, bestimmte universale Züge der modern-westlichen Kultur in ihre eigene Kultur zu integrieren und sich so allmählich und vor allem endogen anzupassen beziehungsweise anzugleichen. Weder indem man sie isoliert, noch indem man ihnen eine gewaltsame Modernisierung aufzwingt, wird man die besonderen Kulturen bewahren können, sondern vielmehr indem man ihren Angehörigen die Mittel bietet, die Erfordernisse der Moderne der inneren Logik ihrer kulturellen Eigenentwicklung zufolge neu zu interpretieren. Die Angleichungspolitik ist heute die einzige, die es gestattet, die Kulturen zu bewahren, indem ihnen die Mittel zur Evolution geboten werden. Sonst wird man sie im Namen der Achtung des Rechts auf Unterschiedlichkeit zu bloßen Reserven machen, die über kurz oder lang zum Tode verurteilt sind. Es geht nicht um einen Rückfall ins 19. Jahrhundert und seinen naiv optimistischen Evolutionismus, der einen einheitlichen, unumkehrbaren und die ganze Menschheit gemeinsam erfassenden Prozeß vorsah und damit ein falscher Universalismus war; vielmehr ist die daran geübte definitive Kritik in den Gedankenbau des wirklichen Universalismus zu integrieren, desjenigen, welcher der Relativität und Unterschiedlichkeit ihren Platz einräumt, desjenigen, welcher überdies die Voraussetzung ihres Fortdauerns ist.

Wie soll man formulieren, was heute das Universale sein kann, wenn wir alle den Gedanken der Relativität der Kulturen akzeptieren, und inwiefern hilft uns Montesquieu dabei? Es war der Fehler des falschen Universalismus des 19. Jahrhunderts, ersteres mit einer besonderen historischen Realität zusammenzuwerfen, mit der westlichen Gesellschaft. Der Fehler war infolgedessen, Angleichungspolitik zusammenzuwerfen mit einem, wie man sagen könnte, »Assimilationismus«. Keine konkrete Gesellschaft verkörpert das Universale. Das Universale ist kein Inhalt, es ist eine Bezugsgröße und ein Anzustrebendes. Die Vernunft selbst kann nur eine regulierende Idee sein. Das Universale ist der natürliche Horizont der Vernunft, es ist das regulierende Prinzip, das dem Vergleich der Kulturen und den interkulturellen Beziehungen vorsteht. Den Menschen kennzeichnet die Spannung in seiner Definition als historisches, durch seine Zugehörigkeit zu einer besonderen Gesellschaft konditioniertes Individuum und als transzendentes Subjekt. Universale Werte anzuerkennen heißt, sich notwendigerweise auf eine transzendente Subjektivität zu beziehen. Den Menschen definiert nämlich seine Fähigkeit, sich inmitten seiner Einordnung in eine besondere Gesellschaft von den Determinanten zu lösen, die mit seiner historischen Existenz zusammenhängen, die Möglichkeit, zugleich sowohl Bürger als auch Mensch zu sein, die Möglichkeit, den nationalen Geist mit dem Ideal der Universalität zu versöhnen, kritischer Bürger zu sein. Der Mensch fällt nicht zusammen mit seinem besonderen gesellschaftlichen Geschick, er definiert sich vielmehr durch seine Fähigkeit, nicht bloßes Produkt dieser historischen Determinanten zu sein, durch seine Befähigung zu mindestens relativer Autonomie in Bezug auf Natur und Gesellschaft, philosophisch gesagt, durch seine Freiheit.

Alle Denker, die sich auf den *relativen* Relativismus berufen, sind Erben der römischen Auffassung vom Bürger und der universalen Dimension des Christentums, beide übermittelt und neu durchdacht von Montesquieu. Sie tragen dazu bei, den modernen Universalismus

zu denken, der, über das starke Bewußtsein der Relativität der Kulturen und der historischen Erfahrungen hinaus, den transzendentalen Horizont des Universalen beibehalten muß. Die moderne Gesellschaft müßte die Partikularismen des Lebens der Menschen respektieren und ihnen zugleich die Mittel zur Teilhabe an der Universalität der wissenschaftlichen Vernunft und des Bürgersinns bieten.

Genau das ist die Denkweise Montesquieus. Die Anhänglichkeit an eine besondere Nation ist für ihn natürlich und wünschenswert. Aber sie darf darüber nicht die Teilnahme an der Konstruktion Europas und die Beziehungen zur Weltgesellschaft ausschließen, sie darf nicht die Priorität zugunsten der umfassenderen Wesenheit ersetzen. Die Anerkennung und Achtung der Unterschiedlichkeit der Kulturen und historischen Traditionen muß sich in eine universalistische Sicht auf den Menschen einfügen. Patriotismus ist nicht gleich Nationalismus. Das Erbe einer besonderen Kultur darf uns nicht gegenüber anderen Kulturen blind machen; mehr noch, dieses besondere Erbe ist die *notwendige Voraussetzung* für den Zugang zu anderen Kulturen. Nicht von einem gänzlich inhaltslosen Kosmopolitismus aus kann sich der historische Mensch anderen gegenüber öffnen; von seiner besonderen Verwurzelung aus kann er vielmehr den Sinn und den Wert Verwurzelungen der anderen anerkennen.

Ich gestehe, daß ich nie ohne Bewegung wieder jene berühmten Sätze aus *Mes Pensées* lesen kann:

»Wenn ich etwas wüßte, was mir nützen, meiner Familie aber schaden würde, würde ich es aus meinem Geist verbannen. Wenn ich etwas wüßte, was meiner Familie nützen, meinem Vaterland aber schaden würde, würde ich versuchen, es zu vergessen. Wenn ich etwas für mein Vaterland Nützlichendes wüßte, wodurch Europa Schaden leiden würde, oder etwas, was Europa nützen und dem Menschengeschlecht schaden würde, käme es mir wie ein Verbrechen vor.«¹⁸

Wie steht es um die »innere Fehlerhaftigkeit« der Republik?

Die zweite, direkt von Montesquieus Denken angeregte »große Debatte« der demokratischen Moderne betrifft die inneren Gefährdungen der Demokratie durch die Auswirkungen einer zur Gleichheit drängenden Dynamik, die niemals vollkommen befriedigt wird und werden kann. Man spricht heute gern von der »Demokratie gegen sich selbst« (Marcel Gauchet) oder auch von der »demokratischen Melancholie« (Pascal Brückner). Man erwähnt die »Ungeduld angesichts der Grenzen« (Dominique Schnapper) oder den utopischen Charakter der Demokratie. Wiederhallt darin nicht Montesquieus Analyse der »extremen« Demokratie aus einem Kapitel mit dem bezeichnenden Titel »Von dem Verfall des Prinzips der Demokratie«?¹⁹ Ist die »providentielle Demokratie«,²⁰ in der wir leben, nicht durch den

18 Montesquieu: *Meine Gedanken*, S. 128.

19 Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, VIII. 2., Bd. I, S. 156.

20 Zu diesem Begriff, der ausgearbeitet wurde, um die Spezifik der gegenwärtigen demokratischen Gesellschaften zu erfassen, siehe: Dominique Schnapper: *La démocratie providentielle*. (Der Ausdruck

»Geist der extremen Gleichheit« so gefährdet, daß sie womöglich bestimmte Züge des Despotismus annimmt, insbesondere sein Agieren nach dem Augenblickswillen?

In dem bereits erwähnten Kapitel VIII. 2. von *De l'Esprit des lois* lesen wir dazu:

»Die Demokratie muß sich also vor zwei Übertreibungen hüten, dem Geist der Ungleichheit, [...] und dem Geist überspannter Gleichheit [...].«²¹ »Das Prinzip der Demokratie verfällt nicht nur, wenn der Geist der Gleichheit verloren geht, sondern auch, wenn man den Gleichheitsgedanken überspannt und jeder denen gleich sein will, die er sich als Regierung gewählt hat. Denn dann will das Volk, das nicht einmal die Macht, die es jemandem anvertraute, ertragen will, alles selbst machen, an Stelle des Senates beraten, für die Behörden vollstrecken und alle Richter ihres Amts berauben. [...] Schließlich findet jedermann an dieser Ungebundenheit Gefallen, Herrschaft und Gehorsam werden als gleich lästig empfunden. Frauen, Kinder und Sklaven werden niemandem mehr gehorchen. Es wird keine guten Sitten, keine Ordnungsliebe und schließlich keine Tugend mehr geben.«²² »Der Unterschied zwischen einer gut verfaßten und einer schlecht geordneten Demokratie besteht darin, daß man in jener nur als Bürger, in dieser aber auch als Beamter, Senator, Richter, Vater, Ehemann und Herr gleich ist. Der natürliche Platz der Tugend ist bei der Freiheit; aber bei einer übertriebenen Freiheit findet sie sich so wenig wie bei der Knechtschaft.«²³

Abgesehen vom Gehorsam der Frau gegenüber ihrem Ehemann, der heute kaum als »politisch korrekt« gilt, sind die Gefahren für eine auf das Gleichheitsprinzip gegründete Gesellschaft deutlich hervorgehoben.

Das Streben nach Gleichheit droht die Unterschiede zwischen den verschiedenen sozialen Rollen und folglich das Prinzip jeder gemeinschaftlichen Organisation zu verdunkeln. Eine Gesellschaft setzt eine Hierarchie voraus, sie erfordert die Teilung der Arbeit und die Differenzierung der Rollen, um eine gesetzlich geregelte legitime Macht organisieren und die in jedem Gemeinschaftsleben unvermeidlichen Konflikte steuern zu können, die übrigens bis zu einem gewissen Punkt wünschenswert sind, weil sie die Freiheit der Menschen offenbaren. Die Behörden, die Richter oder die Senatoren, der Herr und der Vater usw. können nicht auf ihre Rolle verzichten, ohne jedes gesellschaftliche Organisationsprinzip infrage zu stellen. Das »Volk« kann, wie Montesquieu sagt, nicht »alles selbst machen, an Stelle des Senates beraten, für die Behörden vollstrecken und alle Richter ihres Amts berauben«. Nun besteht in unserer Gesellschaft, die aus der Gleichheit aller ihre Legitimität beziehen will,

wird hier nicht anlehnend an den schon eingebürgerten »Vorsorgestaat« eingedeutscht. »Providence« hat zwar im Englischen wie jetzt auch im Französischen die Nebenbedeutung von Vorsorge, doch die Hauptbedeutung bleibt jene der (göttlichen) Vorsehung, so insbesondere im Attribut »providential« bzw. »providentiel«. »Vorsorge« im eigtl. Sinn ist »précaution« bzw. »prévoyance«. Der verwendete Ausdruck gibt eher zu verstehen, daß die betreffenden Regime ihr Handeln als von der Vorsehung oder vom Schicksal bestimmt darstellen. – Anm. des Übersetzers.)

21 Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, VIII. 2., Bd. I, S. 158. (Im franz. Original heißt es hier »l'esprit d'égalité extrême« – Anm. des Übersetzers.)

22 Ebenda, S. 156 f.

23 Ebenda, S. 159 f.

beständig das Risiko, daß die Individuen, nachdem sie rechtens die bürgerliche, juristische und politische Gleichheit ihrer sämtlichen Angehörigen eingefordert haben, so weit gehen, deren Gleichsetzung zu verlangen. Aber die Gleichheit der Bürger kann nicht die Gleichsetzung der sozialen Individuen nach sich ziehen. Das würde jedes legitime Hierarchieprinzip und jede geregelte Organisation des gesellschaftlichen Lebens infrage stellen.

Nun sind die Unterscheidungen als solche keine Ungleichheiten. Die Unterschiede zwischen den Menschen sind tatsächlicher Art, wogegen die Gleichheit eine Idee, ein Wert und eine Norm ist. Sie leitet sich nicht aus dem Faktischen her. Es ist nicht die Ähnlichkeit zwischen den Menschen, die die Idee und das Ideal ihrer Gleichheit hervorbringt. Gleiche Rechte haben sie nicht, weil sie identisch sind oder sich grundsätzlich ähneln. Die Menschen sind unterschiedlich und ungleich. Die Feststellung der Unterschiede zwischen den Individuen und den historischen Gemeinschaften, die der gängigsten und unmittelbarsten sozialen Erfahrung entspricht, stellt darüber nicht den Wert der Gleichheit als Idee, als Wert und als das Gemeinschaftsleben organisierende soziale Norm infrage. Die Individuen sind an unterschiedlichen historischen Gemeinschaften beteiligt oder beziehen sich auf sie, sie erfahren unterschiedliche soziale Bedingungen, werden also in unseren vom Wert und von der Leidenschaft der Gleichheit beherrschten Gesellschaften als ungleich wahrgenommen. Die Differenz wird immer spontan als Ungleichheit aufgefaßt, also als illegitim beurteilt. In Anschluß an Montesquieu, der in diesem Punkt von Louis Dumont aufgegriffen wird,²⁴ ist an die für unsere Gesellschaften bestehende sozusagen anthropologische Schwierigkeit zu erinnern, Differenz und Gleichheit zugleich auf den Gedanken zu bringen, an die schwerwiegende Neigung, Gleichheit und Gleichsetzung zusammenzuwerfen, mit dem Risiko, zu einer ebenso »extremen« Demokratie zu gelangen.

Über diese Neigung zu Gleichmacherei bei den sozialen Rollen, die Montesquieu ins Licht gerückt hat, hinaus, werden unsere Demokratien auch vom Streben nach Wohlstand für alle beseelt. Jedes souveräne Individuum droht nur noch seinen eigenen Interessen und Leidenschaften zu gehorchen, die Bekräftigung der »formalen«, das heißt bürgerlichen, juristischen und politischen, Freiheit und Gleichheit für schon errungen oder unerheblich zu halten und eine »reale« oder absolute Freiheit und Gleichheit anzustreben, die definitionsgemäß unmöglich zu erreichen ist. Dem demokratischen Menschen widerstrebt es, wie Montesquieu zu denken, daß »der Mensch, der sich an die Religion, an die Gesetze, an sein eigenes Wort hält, das menschlich Beste vollbringt, indem er sich freiwillig bindet. Vollständig Mensch ist er erst von dem Augenblick an, wo er an *Verbote* gerät, das heißt von dem Augenblick an, wo seine »natürliche« Gewalt an eine Gegengewalt gerät.«²⁵ Die Ablehnung jeder Grenze und jeden Verbots kann dazu beitragen, die gemeinsamen Institutionen allmählich zu untergraben. Sie stimmt auch den *homo democraticus* ständig unzufrieden und »melancholisch«. Er neigt unwiderstehlich dazu, seinem »Ich« absoluten Vorrang vor jeder anderen Erwägung zu geben. Ist das nicht Verrat am Prinzip der demokratischen »Tugend«

24 Vgl. insbesondere Louis Dumont: *Homo Hierarchicus*.

25 Jean Starobinski: *Montesquieu par lui-même*, S. 97; Hervorhebungen vom Verfasser.

in der Bedeutung, die Montesquieu der »Tugend« als »Prinzip« der Demokratie gibt: Liebe zu den Gesetzen, Hingabe an die Gemeinschaft, Patriotismus?

»Man kann den Begriff dieser Tugend bestimmen als Gesetzestreue und Vaterlandsliebe. Indem diese Tugend die beständige Bevorzugung des Gemeinwohls vor dem Eigenwohl verlangt, verleiht sie alle die einzelnen Tugenden, die sich durch diese Bevorzugung ausdrücken. Diese Liebe ist besonders mit der Demokratie verbunden, in der allein die Regierung jedem Bürger anvertraut ist. Nun geht es aber mit der Regierung genau so wie mit allen anderen Dingen in der Welt: man muß sie lieben, um sie zu erhalten.«²⁶

Das demokratische Individuum ist versucht, das Gemeinwohl nicht mehr zu beachten, um nur noch seinem eigenen Gutdünken zu folgen und weiter nach der eigenen Bequemlichkeit zu streben. Der perverse Effekt der »providentiellen Demokratie«, die sich mit der Zielstellung legitimiert, jedem ihrer Angehörigen materielles, moralisches und kulturelles Wohlergehen zu bieten, besteht darin, daß sie die vorrangige Wertung aller Strebungen des Individuums zu Lasten der Sorge für das Gemeinwohl, zu Lasten der »beständigen Bevorzugung des Gemeinwohls« heiligt. Es gibt tendenziell einen Widerspruch zwischen dem Individuum als »Händler« – nach Montesquieus Sprachgebrauch – oder, modern ausgedrückt, dem *homo oeconomicus*, der vom Willen nach Erwerb von Gütern und Komfort beseelt ist, und dem demokratischen Individuum, das dem Prinzip der Demokratie zufolge dem Gemeinwohl Vorrang zu geben hätte, gegebenenfalls zu Lasten des Eigenwohls.

Mit anderen Worten, Montesquieu wirft, wie Bernard Manin mit Recht bemerkt hat, das aktuelle Problem der Demokratie und des Liberalismus auf, oder, wenn man so will, den problematischen Charakter der Beziehung zwischen der in ihrem »Prinzip« – im Sinne Montesquieus – tugendhaften Demokratie und der Bereicherung der Gesellschaft.²⁷ Ist die Republik nicht schwach geworden in einer reich gewordenen Demokratie, die ihre Legitimität darin sieht, die reale Gleichheit ihrer Angehörigen zu erzielen, und zwar dadurch, daß sie diese »bemuttert«?

Man weiß, daß Montesquieu mit Bezug auf die Republiken der Antike behauptet, die Republik müsse und könne nur anspruchslos leben. Ihm zufolge darf sie sich nicht der Bereicherung verschreiben. Sie ist ein Mönchsorden! Das bringt Montesquieu an verschiedenen Stellen von *De l'Esprit des lois* zum Ausdruck:

»Die Liebe zum Staat in einer Demokratie ist die Liebe zur Demokratie, und die Liebe zur Demokratie ist die Liebe zur Gleichheit. Die Liebe zur Demokratie ist weiter die Liebe zur Einfachheit. Da jedem hier dasselbe Glück und dieselben Vorteile zustehen sollen, müssen alle auch die gleichen Freuden genießen, die gleichen Hoffnungen hegen dürfen; das aber ist nur bei einer allgemeinen Anspruchslosigkeit denkbar.«²⁸ »So wie die Gleichheit die Einfachheit erhält, so bewahrt auch die Einfachheit die Gleichheit der Vermögen. Und wenn beides auch zwei verschiedene Dinge sind, so können sie doch nicht ohne einander

26 Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, IV. 4., Bd. I, S. 53.

27 Siehe Bernard Manin: Montesquieu et la politique moderne.

28 Montesquieu: Vom Geist der Gesetze, V. 3., Bd. I, S. 63.

bestehen; jedes ist gleichzeitig Ursache und Wirkung; wenn das eine die Demokratie verläßt, folgt ihm das andere immer nach.«²⁹ »Es ist daher ein sehr richtiger Grundsatz, daß Gleichheit und Einfachheit in einer Republik durch die Gesetze vorgeschrieben sein müssen, wenn man sie lieben soll.«³⁰ »Obgleich in der Demokratie die tatsächliche Gleichheit die Seele des Staates ist, läßt sie sich doch so schwer verwirklichen, daß eine zu peinliche Genauigkeit in dieser Hinsicht nicht immer angebracht sein dürfte. [...] Jede Ungleichheit in der Demokratie muß sich aus der Natur der Demokratie und dem Gleichheitsgrundsatz selbst ergeben.«³¹

Er dachte offensichtlich an die Republiken der Antike, insbesondere an Rom, im Anschluß an die Historiker, die den Sittenverfall als Folge der Bereicherung hervorgehoben haben. Daher konnte er sich die Republik nur in kleinen Staaten vorstellen.

»[...] je weniger Luxus in einer Republik vorhanden ist, um so vollkommener ist sie. [...] in den Republiken, in denen die Gleichheit noch nicht ganz verlorengegangen ist, bewirkt der Sinn für Handel, Arbeit und Tugend, daß jeder von seinem eigenen Vermögen leben kann und will und es infolgedessen hier nur wenig Luxus gibt. [...] In dem Maße, wie der Luxus sich in einer Republik breit macht, wendet sich der Sinn dem Eigeninteresse zu. [...] Wenn sich jedermann mit gleichem Ungestüm der Wollust in die Arme warf, was sollte dann aus der Tugend werden?«³² »Alles dies führt uns zu einer Überlegung: die Republiken gehen am Luxus, die Monarchien an der Armut zugrunde.«³³

Meint Montesquieu zu Recht, die Anspruchslosigkeit sei eine notwendige Bedingung der Demokratie? Die historische Erfahrung kann uns weniger pessimistisch stimmen. Die Möglichkeit, die Republik in großen Staaten zu organisieren, wurde durch den Aufbau der repräsentativen Institutionen und die ihnen zuerkannte Legitimität vorgeführt – von Institutionen, die Montesquieu selbst analysiert und gelobt hat.

»Da in einem freien Staate jeder, dem man einen freien Willen zuerkennt, durch sich selbst regiert sein sollte, so müßte das Volk als Ganzes die gesetzgebende Gewalt haben. Das aber ist in den großen Staaten unmöglich, in den kleinen mit vielen Mißhelligkeiten verbunden. Deshalb ist es nötig, daß das Volk durch seine Repräsentanten das tun läßt, was es selber nicht tun kann.«³⁴

Nicht so sehr die Entwicklung des »Luxus« als das Streben nach allgemeinem Komfort kleinbürgerlichen Stils – das Tocqueville ein Jahrhundert später anhand der amerikanischen Erfahrung besser wahrnehmen konnte – erlebte man in den europäischen Demokratien des 20. Jahrhunderts. Das Erzielen eines gewissen Wohlstands erwies sich aber in den »providentiellen Demokratien« während der historischen Stabilität in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg als Mittel, auch die am bescheidensten Gestellten in die demokratische Ordnung zu integrieren.

29 Ebenda, V. 6., S. 70.

30 Ebenda, V. 4., S. 65.

31 Ebenda, V. 5., S. 68 f.

32 Ebenda, VII. 2., S. 137 f.

33 Ebenda, VII. 4., S. 141.

34 Ebenda, XI. 6., S. 218.

Das besagt noch nicht, daß das von Montesquieu betonte Risiko nicht bestehe. Wahr ist, daß die ausschließliche Sorge um das Wohlergehen der Individuen in den »providentiellen Demokratien« dahin tendiert, zu Lasten der politischen Teilnahme der Bürger und ihrer Sorge für das Gemeinwohl die Oberhand zu gewinnen. Wahr ist, daß die gegenwärtige genußsüchtige und individualistische Demokratie durch das Fehlen religiöser und politischer Transzendenz, durch die Sorge um den Augenblick gefährdet ist. Der Augenblickswille aber ist das Merkmal der despotischen Regimes,³⁵ die Montesquieu verabscheute, weil sie der in eine historische Gesellschaft eingeschriebenen Natur des Menschen zuwider handeln.

Wir können ihm in dieser Abscheu folgen und, an ihn anschließend, hoffen, daß die Republiken nicht zu Gesellschaften des Augenblicks werden, die ihre Vergangenheit nicht kennen, die nicht fähig sind, ihren Genuß an materiellen Gütern einzuschränken, sei es aus Achtung vor ihren eigenen Werten, sei es, um die Zukunft ihrer Nachfahren zu sichern, und ihre gemeinsamen Werte vergessen. Was diese noch immer fundamentale Gefahr angeht, ist die Lektüre Montesquieus erhellend.

Aus dem Französischen übersetzt von Joachim Wilke (Zeuthen)

Literatur

- Abou, Selim: *Retour au Parana. Chronique de deux villages guaranis*. Paris 1993.
- Althusser, Louis: *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris 1981.
- Commentaire, Nr. 15, Oktober 1981.
- Desgraves, Louis: *Montesquieu*. Aus dem Französischen von Christoph Vormweg. Frankfurt am Main 1992.
- Dumont, Louis: *Homo Hierarchicus*. Paris 1966.
- Manin, Bernard: *Montesquieu et la politique moderne*. In: *Cahiers de philosophie politique*, Nr. 2/3 1985, S. 157–229.
- Montesquieu: *Persische Briefe*. Übersetzt und hrsg. von Peter Schunck. Stuttgart 1991.
- Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*. Übersetzt und hrsg. von Ernst Forsthoff. 2 Bde. Tübingen 1992.
- Montesquieu: *Meine Gedanken*. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von Henning Ritter. München 2001.
- Schnapper, Dominique: *La démocratie providentielle. Essai sur l'inégalité contemporaine*. Paris 2002.
- Starobinski, Jean: *Montesquieu par lui-même*. Paris 1953.

35 Für Montesquieu »ist der Despotismus, ohne politische oder juristische Transzendenz, somit ohne Vergangenheit und Zukunft, das Regime des Augenblicks«. Siehe Louis Althusser: *Montesquieu*, S. 85.