

Jean-Jacques Rousseau



**Der Gesellschaftsvertrag  
Du Contract Social**

*Mit einer Einführung  
von Timo Pongrac*



||| Cividale Verlag |>|| klassik

**Jean-Jacques Rousseau**

**Der Gesellschaftsvertrag**

**Du Contract Social**

**Mit einer Einführung von Timo Pongrac**

1. Auflage

© Cividale Verlag Berlin, 2014

Kontakt: [info@cividale.de](mailto:info@cividale.de)

[www.cividale.de](http://www.cividale.de)

ISBN 978-3-945219-02-7

eISBN 978-3-945219-02-7

Umschlaggestaltung: Nina und Christoph von Herrath, [www.cvh-graphic-design.de](http://www.cvh-graphic-design.de)

Übersetzung: Hermann Denhardt, überarbeitet von Iris Michaelis

Lektorat der Einführung: Carola Köhler

# Inhalt

Der Gesellschaftsvertrag von Jean-Jacques Rousseau

Eine Einführung von Timo Pongrac

1. Einleitung
2. Absicht und Kontexte des Gesellschaftsvertrags
3. Vom Individuum zum Volk. Freiheit und Vertragsschluss
4. Institutionen der Freiheit
5. Ausblick. Bedingungen der Freiheit
6. Inhaltsübersicht und Lektüreempfehlungen
- Endnoten
7. Literaturhinweise
  - 7.1. Verwendete Primärliteratur
  - 7.2. Kommentierte Sekundärliteratur
  - 7.3. Weitere verwendete Literatur

## ERSTES BUCH

- |            |   |
|------------|---|
| 1. Kapitel | INHALT DES ERSTEN BUCHES                                    |
| 2. Kapitel | DIE ERSTEN GESELLSCHAFTEN                                   |
| 3. Kapitel | DAS RECHT DES STÄRKEREN                                     |
| 4. Kapitel | DIE SKLAVEREI   |
| 5. Kapitel | ALLE ÜBEREINKÜNFTE BERUHEN AUF<br>EINER ERSTEN ÜBEREINKUNFT |
| 6. Kapitel | DER GESELLSCHAFTSVERTRAG                                    |
| 7. Kapitel | DER SOUVERÄN  |

8. Kapitel	DER STAATSBÜRGERLICHE ZUSTAND
9. Kapitel	DAS REALEIGENTUM

## ZWEITES BUCH

1. Kapitel	DIE SOUVERÄNITÄT IST UNVERÄUSSERLICH
2. Kapitel	DIE SOUVERÄNITÄT IST UNTEILBAR
3. Kapitel	OB DER ALLGEMEINE WILLE IRREN KANN
4. Kapitel	DIE GRENZEN DER SOUVERÄNEN GEWALT
5. Kapitel	DAS RECHT ÜBER LEBEN UND TOD
6. Kapitel	VOM GESETZ
7. Kapitel	DER GESETZGEBER
8. Kapitel	DAS VOLK
9. Kapitel	FORTSETZUNG
10. Kapitel	FORTSETZUNG
11. Kapitel	DIE VERSCHIEDENEN SYSTEME DER GESETZGEBUNG
12. Kapitel	DIE EINTEILUNG DER GESETZE

## DRITTES BUCH

1. Kapitel	DIE REGIERUNG IM ALLGEMEINEN
2. Kapitel	VON DEM PRINZIP, NACH DEM DIE VERSCHIEDENEN REGIERUNGSFORMEN ORGANISIERT WERDEN
3. Kapitel	DIE EINTEILUNG DER REGIERUNGEN
4. Kapitel	DIE DEMOKRATIE
5. Kapitel	DIE ARISTOKRATIE
6. Kapitel	DIE MONARCHIE
7. Kapitel	DIE GEMISCHTEN REGIERUNGSFORMEN
8. Kapitel	NICHT JEDE REGIERUNGSFORM IST FÜR JEDES LAND GEEIGNET

9. Kapitel	DIE KENNZEICHEN EINER GUTEN REGIERUNG
10. Kapitel	VOM MISSBRAUCH DER REGIERUNG UND IHRER NEIGUNG ZUR ENTARTUNG
11. Kapitel	VOM TOD DES POLITISCHEN KÖRPERS
12. Kapitel	WIE SICH DIE SOUVERÄNE MACHT AUFRECHTERHÄLT
13. Kapitel	FORTSETZUNG
14. Kapitel	FORTSETZUNG
15. Kapitel	DIE ABGEORDNETEN ODER DIE VERTRETER DES VOLKES
16. Kapitel	DIE EINSETZUNG DER REGIERUNG IST KEIN VERTRAG
17. Kapitel	DIE EINSETZUNG DER REGIERUNG
18. Kapitel	DIE MITTEL, DEN USURPATIONEN DER REGIERUNG VORZUBEUGEN

#### VIERTES BUCH

1. Kapitel	DER ALLGEMEINE WILLE IST UNZERSTÖRBAR
2. Kapitel	VON DEN ABSTIMMUNGEN
3. Kapitel	DIE WAHLEN
4. Kapitel	DIE RÖMISCHEN COMITIEN
5. Kapitel	DAS TRIBUNAT
6. Kapitel	DIE DIKTATUR
7. Kapitel	DAS CENSORAMT
8. Kapitel	DIE BÜRGERLICHE RELIGION
9. Kapitel	SCHLUSS

#### Fußnoten

## AVERTISSEMENT

### LIVRE PREMIER

Chapitre I	SUJET DE CE PREMIER LIVRE
Chapitre II	DES PREMIÈRES SOCIÉTÉS
Chapitre III	DU DROIT DU PLUS FORT
Chapitre IV	DE L'ESCLAVAGE
Chapitre V	QU'IL FAUT TOUJOURS REMONTER A UNE PREMIÈRE CONVENTION
Chapitre VI	DU PACTE SOCIAL
Chapitre VII	DU SOUVERAIN
Chapitre VIII	DE L'ÉTAT CIVIL
Chapitre IX	DU DOMAINE RÉEL

### LIVRE DEUXIÈME

Chapitre I	QUE LA SOUVERAINETÉ EST INALIÉNABLE
Chapitre II	QUE LA SOUVERAINETÉ EST INDIVISIBLE
Chapitre III	SI LA VOLONTÉ GÉNÉRALE PEUT ERRER
Chapitre IV	DES BORNES DU POUVOIR SOUVERAIN
Chapitre V	DU DROIT DE VIE ET DE MORT
Chapitre VI	DE LA LOI
Chapitre VII	DU LÉGISLATEUR
Chapitre VIII	DU PEUPLE
Chapitre IX	SUITE
Chapitre X	SUITE
Chapitre XI	DES DIVERS SYSTÈMES DE LEGISLATION
Chapitre XII	DIVISION DES LOIS

### LIVRE TROISIÈME

Chapitre I	DU GOUVERNEMENT EN GÉNÉRAL
------------	----------------------------

Chapitre II	DU PRINCIPE QUI CONSTITUE LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENT
Chapitre III	DIVISION DES GOUVERNEMENTS
Chapitre IV	DE LA DÉMOCRATIE
Chapitre V	DE L'ARISTOCRATIE
Chapitre VI	DE LA MONARCHIE
Chapitre VII	DES GOUVERNEMENTS MIXTES
Chapitre VIII	QUE TOUTE FORME DE GOUVERNEMENT N'EST PAS PROPRE A TOUT PAYS
Chapitre IX	DES SIGNES D'UN BON GOUVERNEMENT
Chapitre X	DE L'ABUS DU GOUVERNEMENT ET DE SA PENTE A DÉGÉNÉRER
Chapitre XI	DE LA MORT DU CORPS POLITIQUE
Chapitre XII	COMMENT SE MAINTIENT L'AUTORITÉ SOUVERAINE
Chapitre XIII	SUITE
Chapitre XIV	SUITE
Chapitre XV	DES DÉPUTÉS OU REPRÉSENTANTS
Chapitre XVI	QUE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT N'EST POINT UN CONTRAT
Chapitre XVII	DE L'INSTITUTION DU GOUVERNEMENT
Chapitre XVIII	MOYENS DE PRÉVENIR LES USURPATIONS DU GOUVERNEMENT

#### LIVRE QUATRIÈME

Chapitre I	QUE LA VOLONTÉ GÉNÉRALE EST INDESTRUCTIBLE
Chapitre II	DES SUFFRAGES
Chapitre III	DES ELECTIONS
Chapitre IV	DES COMICES ROMAINS
Chapitre V	DU TRIBUNAT
Chapitre VI	DE LA DICTATURE

Chapitre VII            DE LA CENSURE  
Chapitre VIII          DE LA RELIGION CIVILE  
Chapitre IX            CONCLUSION

Notes

# **Der Gesellschaftsvertrag von Jean-Jacques Rousseau.**

## **Eine Einführung von Timo Pongrac**

### **1. Einleitung**

Wer sich heute mit dem *Gesellschaftsvertrag* von Rousseau beschäftigt, wird dazu vermutlich eine von zwei Veranlassungen haben. Die erste könnte historisches Interesse sein: Die Schrift erscheint als ein wertvolles Dokument vergangenen Denkens, das uns einen Einblick in die politischen Ideenwelten zurückliegender Zeiten eröffnet. Man liest sie in derselben Einstellung, mit der man ein Museum betritt. Ein solcher Zugang ist zweifellos naheliegend, denn Rousseaus Zeiten waren bewegte Zeiten. Er lebte in der Epoche der europäischen Aufklärung und damit in einer spannungsreichen Umbruchphase, in der die Fundamente der modernen Welt gelegt wurden. Das schlug sich auch in seinem Werk nieder. Es ist ein Dokument des sozialen Wandels, Ausdruck des bürgerlichen Strebens nach Emanzipation und Selbstbestimmung, des Kampfes gegen die feudalen und kirchlichen Fesseln der Vergangenheit. Dies gilt selbst dann noch, wenn man einräumt, dass Rousseau in vielen Dingen gerade gegen den herrschenden Zeitgeist, auch den der Aufklärung, anschrieb. Man mag ihn als Zivilisationsfeind, als rückwärtsgewandten Kritiker von Wissenschaft und Technik ansehen, erfüllt von den Sehnsüchten nach einem einfachen Leben.<sup>i</sup> Und doch ist Rousseau immer auch Aufklärer geblieben. Er beklagt die Missstände seiner Zeit und entwirft, in steter Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen, Visionen des Besseren.

Letzteres wird wohl in keiner Schrift so deutlich wie in seinem *Gesellschaftsvertrag*, den man ohne zu übertreiben als wichtigsten oder zumindest einflussreichsten demokratietheoretischen Grundtext

der Moderne bezeichnen kann. In ihm bündeln sich nicht nur die zentralen politikphilosophischen Interpretationslinien der europäischen Neuzeit. Er stellt auch eine bleibende Quelle der Inspiration für alle radikaldemokratischen Bewegungen der jüngeren Geschichte dar. Den Jakobinern etwa galt der *Gesellschaftsvertrag* gleichsam als Programmschrift der Französischen Revolution.<sup>ii</sup> Man könnte sich daher geneigt sehen, den historischen wie werkgeschichtlichen Ort des Textes auszuloten und Rousseaus Abhandlung vor dem Hintergrund ihrer Zeit zu erschließen, um sie in die vielgestaltigen und weitreichenden Diskurse der Aufklärung einzuordnen. Doch obzwar ein solcher Zugang zweifelsohne aussichtsreich und verlockend erscheinen mag, soll er in der hier vorliegenden Einführung ausdrücklich nicht verfolgt werden bzw. zumindest nicht im Zentrum stehen. Denn man kann sich der Schrift auch aus einer alternativen Perspektive und mit anderen als musealen Absichten anzunähern versuchen.

Dies führt uns zu dem zweiten möglichen Grund für eine Auseinandersetzung mit Rousseaus Abhandlung: Wer den *Gesellschaftsvertrag* nicht aus historischem Interesse zur Hand nimmt, der oder die dürfte vor allem wissen wollen, was uns das Werk heute noch zu sagen hat. Eine derartige Absicht kann man als systematisches Erkenntnisinteresse bezeichnen. Und auch sie erscheint legitim, denn Rousseaus Abhandlung ist eine philosophische Schrift. Als eine solche sucht sie nach allgemeinen und überhistorischen Wahrheiten, die im hier vorliegenden Falle die Grundsätze des Staatsrechts betreffen. Mit diesem Anspruch kann man den *Gesellschaftsvertrag* durchaus ernst nehmen. Man wird sich dann weniger für die vielfältigen geschichtlichen Bezüge und Querverweise interessieren. Im Zentrum steht vielmehr die Frage nach der Überzeugungskraft der im Text vertretenen Positionen und der zu ihrer Begründung angeführten Argumente. Man möchte wissen, wie schlüssig und plausibel die von Rousseau vorgebrachte Konzeption ist, um sich auf diesem Wege Anregungen für das

heutige politische Denken und Handeln zu verschaffen. Dafür müssen die Begründungszusammenhänge des Textes selbst in den Blick genommen werden. Denn nur deren Kenntnis gestattet ein informiertes Urteil darüber, welche Überlegungen und Einsichten des *Gesellschaftsvertrags* auch für die Gegenwart noch relevant sein könnten. Diesem Erkenntnisinteresse entgegenzukommen, ist die erklärte Absicht der vorliegenden Einleitung. Sie möchte den Zugang zum Text erleichtern, indem sie die konzeptionellen Grundlagen und systematischen Zusammenhänge der von Rousseau verfolgten Argumentationslinien so transparent und plausibel wie möglich nachzuzeichnen versucht. Auch wenn dies manchmal mühevoll erscheinen mag, ist es der einzige Weg, sich das Anliegen des *Gesellschaftsvertrags* zu vergegenwärtigen.

Das soll indes nicht bedeuten, dass dabei ohne jede kritische Distanz verfahren wird. Mitdenken heißt Weiterdenken! Eine systematische Rekonstruktion des *Gesellschaftsvertrags* wird daher nicht nur die Stärken der Abhandlung, sondern ebenso die Schwachpunkte und Schwierigkeiten der rousseauschen Konzeption zu berücksichtigen haben. Auch das ist ein Gebot ernsthafter Auseinandersetzung mit dem Text. Nur wenn man diesen in allen seinen Facetten, also auch den problematischen, zur Kenntnis nimmt, kann man sich ein ausgewogenes Gesamturteil bilden.

Eine kritisch-distanzierte Einstellung einzunehmen, bedeutet aber auch, dass man nicht alle Ansichten des Autors teilen muss, um sich der Grundintention seines Werks zu vergewissern. Dadurch eröffnen sich gewisse Freiheitsspielräume. Von ihnen soll in der hier vorliegenden Einführung vor allem in einer Hinsicht Gebrauch gemacht werden: Wie viele seiner Zeitgenossen war auch Rousseau davon überzeugt, dass Politik eine ausschließlich männliche Domäne darstellt. Frauen sollten sich seiner Auffassung zufolge nicht um die öffentlichen Angelegenheiten bekümmern, sondern in der Sphäre des Haushalts ihren vermeintlich ‚natürlichen‘ Pflichten

und Bestimmungen nachkommen. Obwohl sich diese Position nicht explizit im *Gesellschaftsvertrag* selbst ausgeführt findet, wird man sie durch Hinzuziehen anderer Schriften Rousseaus ohne weiteres belegen können.<sup>iii</sup> Inwiefern diese Ansicht auch sein politiktheoretisches Hauptwerk berührt, ist jedoch fraglich.<sup>iv</sup> Wir wollen im Folgenden jedenfalls davon ausgehen, dass sich der *Gesellschaftsvertrag* auch dann plausibel rekonstruieren lässt, wenn man dabei keinen politischen Ausschluss von Frauen voraussetzt. Das hat zur Folge, dass bei der Darstellung von Rousseaus politiktheoretischer Konzeption ganz selbstverständlich stets von Bürgern wie von Bürgerinnen die Rede sein wird. So viel interpretatorische Freiheit wird man sich herausnehmen müssen, um das rousseausche Projekt nicht bereits von seinen Grundlagen hoffnungslos zu diskreditieren.

Damit ist die Absicht der vorliegenden Einführung in groben Zügen umrissen. Ihr Ziel besteht in einer systematischen Rekonstruktion des *Gesellschaftsvertrags*, bei der die wichtigsten Begründungszusammenhänge und Argumentationsfiguren des Textes betrachtet und diskutiert werden sollen. Historische Bezüge und Querverweise geraten dabei nur insoweit in den Blick, wie dies für eine Veranschaulichung des Grundanliegens der Schrift angebracht erscheint. Sie werden uns zudem ausnahmslos in Gestalt von anderen politischen Theorien begegnen – solchen nämlich, mit denen sich Rousseau in seinem Werk selbst auseinandergesetzt hat. Realgeschichtliche Darlegungen wird man in der Einleitung hingegen ebenso wenig finden wie biographische Ausführungen. Darin besteht eine Konsequenz der hier verfolgten theoretischen Schwerpunktsetzung.<sup>v</sup>

Die systematische Rekonstruktion des *Gesellschaftsvertrags* soll dabei in vier Schritten erfolgen. Zunächst wollen wir uns mit der grundlegenden Absicht des Textes vertraut machen. In diesem Zusammenhang werden auch die theoretischen Modelle anderer

politischer Philosophen eine Rolle spielen. Sodann ist das spezifische Begründungskonzept in den Blick zu nehmen, mit dessen Hilfe Rousseau das von ihm ins Auge gefasste Gesellschaftsmodell zu rechtfertigen sucht: die titelgebende Figur eines hypothetischen Gesellschaftsvertrags. Welche konkreten politischen Einrichtungen und Institutionen auf diesem Wege Legitimation und Begründung finden sollen, wird das Thema des folgenden Kapitels sein. Abschließend widmen wir uns den externen Bedingungen, unter denen eine Umsetzung des rousseauschen Modells möglich schiene. Mit diesen Hintergrundinformationen sollte der Leser bzw. die Leserin imstande sein, sich durch die Lektüre des *Gesellschaftsvertrags* ein eigenes Urteil über die Überzeugungskraft und den möglichen bleibenden Wert der Schrift zu verschaffen.

## **2. Absicht und Kontexte des *Gesellschaftsvertrags***

Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* ist ein Werk von bescheidenem Umfang. Lediglich eine „kleine Abhandlung“ könne er vorlegen, einige kurze Passagen aus dem, was ursprünglich einmal ein umfassenderes Werk über die Natur politischer Institutionen hätte werden sollen, das zu vollenden jedoch die Kräfte des Verfassers überstiegen habe.<sup>vi</sup> Rousseau, der im Laufe seiner Studien zu der Überzeugung gelangt war, „daß alles im letzten Grunde auf die Politik ankäme und daß, wie man es auch anstellte, jedes Volk stets nur das würde, was die Natur seiner Regierung aus ihm machen würde“<sup>vii</sup>, eröffnet sein politiktheoretisches Hauptwerk mit dem Eingeständnis, dass es sich dabei um nicht viel mehr als um ein Bruchstück handele. Eine solche Bemerkung lässt aufhorchen. Fragmente lesen sich nicht leicht. Vieles bleibt in ihnen unausgeführt, was eigentlich umfangreichere Betrachtungen und Erläuterungen erfordert hätte. Es geht um das Ganze – aber nur Teile davon werden präsentiert. Rousseau warnt uns also vor: Der *Gesellschaftsvertrag* ist das Resultat einer jahrelangen Arbeit, die nun in komprimierter und verdichteter Form verabreicht wird. Damit ist Komplexität vorgezeichnet. Um trotzdem den Überblick zu

behalten, ist es hilfreich, sich vor der ersten Lektüre zunächst mit dem Grundanliegen der Schrift vertraut zu machen. Was ist die generelle Absicht von Rousseaus kurzer Abhandlung über die Grundsätze des Staatsrechts?

Eine Antwort darauf findet sich bereits auf den ersten Seiten des *Gesellschaftsvertrags*. „Der Mensch“, so heißt es im ersten Kapitel des ersten Buches, „wird frei geboren, und überall ist er in Ketten. Mancher hält sich für den Herrn seiner Mitmenschen und ist trotzdem mehr Sklave als sie. Wie hat sich diese Umwandlung zugetragen? Ich weiß es nicht. Was kann ihr Rechtmäßigkeit verleihen? Diese Frage glaube ich beantworten zu können.“<sup>viii</sup> Man sollte sich von der Formulierung nicht in die Irre führen lassen. Rousseaus Anliegen ist es keinesfalls, irgendwelche Formen personaler Abhängigkeit zu rechtfertigen – auch wenn es dem Anspruch nach durchaus um eine Legitimierung von Ketten geht. Aber welcher Art von Ketten? Das ist die Frage! Denn für Rousseau sind nicht alle Fesseln gleichermaßen akzeptabel. Solche jedenfalls sind es mit Sicherheit nicht, die einzelne Menschen der willkürlichen Verfügung durch andere unterwerfen. Man sollte das Wort ‚Ketten‘ vielleicht mit dem neutraleren Wort ‚Bindungen‘ übersetzen. Wenn wir eine Bindung miteinander eingehen, wie dies in gesellschaftlichen Verhältnissen stets der Fall ist, bedeutet dies, dass wir einen Teil unserer Unabhängigkeit aufgeben und etwas von unserer Autarkie preisgeben müssen. Die Frage lautet dann: Wie können wir uns so miteinander vereinigen, dass die konkrete Form dieser freiheitseinschränkenden Bindung zugleich als rechtmäßig angesehen werden kann? Welche sozialen und politischen Ketten sind hinnehmbar und akzeptabel?

Das Grundanliegen des *Gesellschaftsvertrags* ist damit ein normatives. Anders als noch in seinen berühmten kulturkritischen Schriften<sup>ix</sup> geht es Rousseau hier nicht um eine historische Erklärung der Entstehung von gesellschaftlichen bzw. politischen

Abhängigkeitsverhältnissen; geschichtliche Beschreibungen dienen im Gesellschaftsvertrag allenfalls zur Veranschaulichung und nicht zur systematischen Begründung. Rousseaus eigentliche Absicht ist eine andere: Er fragt nicht danach, wie gesellschaftliche Verbindungen tatsächlich entstanden sind, sondern wie sie beschaffen sein müssten, um Legitimität beanspruchen zu können. Rousseau sucht also nach geeigneten Maßstäben, anhand deren sich beurteilen lässt, ob soziale Beziehungsformen anerkennenswürdig sind oder nicht. Wie sollte ein Gemeinwesen aufgebaut und institutionell verfasst sein, damit es die rational motivierte Zustimmung seiner Mitglieder verdient? Das ist die Grundfrage des *Gesellschaftsvertrags*.

Rousseau zielt dabei insbesondere auf eine Begründung angemessener politischer Institutionen. Solche Institutionen gehen in aller Regel mit hierarchischen Beziehungsmustern einher. Es gibt Regierende und Regierte. Damit sind Herrschaftsverhältnisse im Spiel. Aber aus welchem Grund bemüht sich der Verfasser des *Gesellschaftsvertrags*, politische Autoritätsstrukturen zu legitimieren, wenn doch der Mensch ein zur Freiheit geborenes Wesen ist? Wären nicht auch horizontalere Beziehungsformen möglich?

Eine Antwort auf diese Fragen lässt sich im Sinne Rousseaus wie folgt umreißen: Zwar sind die Menschen in der Tat frei geboren. Allerdings sind sie, jedenfalls unter normalen Umständen, gezwungen, in gesellschaftlichen Beziehungen zu leben, die ihnen ein kooperatives Verhalten abverlangen. In einer Gesellschaft kann nicht jeder und jede einfach immer das tun, wonach ihm oder ihr gerade der Sinn stehen mag. Er oder sie muss vielmehr Rücksicht auf die Wünsche und Nöte der anderen nehmen. Wären Menschen vollkommene moralische Geschöpfe, so würden sie bei allen ihren individuellen Entscheidungen stets von sich aus das Wohl aller anderen im Auge behalten – vorausgesetzt, dass sie sich über sämtliche Konsequenzen ihres Handelns im Klaren sein können.

Eine solche Annahme ist aber unrealistisch. Menschen sind zwar durchaus zu moralischen Rücksichten in der Lage. Sie sind aber ebenso egoistische Wesen, die in vielen Situationen primär auf ihren eigenen Vorteil bedacht sind, der nicht immer automatisch im Einklang mit den Forderungen der Moral zu stehen braucht. Deshalb bedarf es anderer als moralischer Garantien, um ein kooperatives Miteinander zu gewährleisten, das auch unter Bedingungen von Interessenkonkurrenz aufrechterhalten werden kann.

Dies ist exakt der Punkt, an dem für Rousseau die Politik ins Spiel kommt: „Gäbe es keine verschiedenen Interessen“, heißt es in einer Fußnote des *Gesellschaftsvertrags*, „würde [alles] ganz von selbst gehen, und die Politik aufhören, eine Kunst zu sein.“<sup>x</sup> Da die Menschen aber, wie beschrieben, oftmals dazu tendieren, eher ihren partikularen Neigungen als allgemeinen Grundsätzen der Moral zu folgen, bedarf es nach Rousseau der Kunst der Politik. Diese erzwingt, machtgestützt und sanktionsbasiert, kooperatives Verhalten auch in solchen Fällen, in denen die moralischen Ressourcen der Individuen dafür nicht ausreichend wären. Ihre Aufgabe ist es, kollektiv bindende Regeln des Miteinanders festzulegen und diese, wenn nötig unter Androhung von Strafe, gegenüber den Einzelnen durchzusetzen, damit diese von ihren Freiheiten keinen missbräuchlichen Gebrauch machen. Wie aber muss Politik institutionalisiert und organisiert werden, damit sie ihrerseits die ihr zukommende Macht und Autorität nicht ausnutzt – indem etwa Gesetze verabschiedet werden, die ausschließlich den partikularen Interessen der Herrschenden zugute kommen? Das führt uns wieder zur Ausgangsfrage des *Gesellschaftsvertrags* zurück. Was sind die Grundzüge eines rechtmäßigen Gemeinwesens?

Natürlich ist diese Frage alles andere als neu. Die Suche nach der guten und gerechten Ordnung beschäftigt das europäische Politikdenken mindestens seit Platon.<sup>xi</sup> Rousseau zeichnet sich

allerdings dadurch aus, dass er beinahe alle bisherigen Überlegungen seiner Vorläufer als fehlerhaft zurückweist. Seine Kritik verfolgt dabei im Wesentlichen zwei Stoßrichtungen: Einerseits kritisiert er die grundbegrifflichen Fundamente, von denen ausgehend politische Autorität in vielen Fällen abgeleitet wurde. Andererseits verwirft er die Institutionalisierungsvorschläge seiner Vorgänger. In Abgrenzung dazu entwickelt Rousseau seine eigenen Grundsätze des Staatsrechts – die zugleich auf die von ihm favorisierte Einrichtung von Politik vorausweisen. Das ist das hauptsächliche Thema des ersten Buchs des *Gesellschaftsvertrags*, um das es nun zunächst gehen soll.

Wir fangen mit dem ersten Punkt von Rousseaus Kritik an seinen Vorgängern an: den fehlerhaften grundbegrifflichen Fundamenten, die zur Rechtfertigung politischer Autoritätsansprüche herangezogen wurden. Rousseau weist hier insbesondere alle Versuche zurück, die Legitimität politischer Herrschaft in irgendeiner Weise von der Natur abzuleiten. So lässt sich eine Berechtigung zur Ausübung politischer Autorität seiner Ansicht nach zum Beispiel nicht auf ein ursprüngliches Recht des Stärkeren zurückführen. Das ist eine Begründungsstrategie, wie sie etwa in der Antike von dem griechischen Sophisten Thrasymachos vertreten wurde.<sup>xii</sup> Was ist daran falsch? Nun, es mag zwar sein, dass in der Geschichte tatsächlich oftmals die Stärksten die Geschickte der Politik bestimmen konnten. Aber wir erinnern uns: Rousseau fragt nicht danach, wie politische Autorität de facto zustande gekommen ist, sondern wie sie beschaffen sein muss, um Legitimität beanspruchen zu können. Tatsachen schaffen kein Recht; und Stärke vermag dies ebenso wenig. „Die Stärke ist ein physisches Vermögen; ich begreife nicht, welche sittliche Verpflichtung sie bewirken könnte. [...] Muss man aus Zwang gehorchen, so braucht man nicht aus Pflicht zu gehorchen, und wird man nicht mehr zum Gehorchen gezwungen, so ist man dazu auch nicht mehr verpflichtet. Man sieht also, dass

das Wort ‚Recht‘ der Stärke nichts verleiht; es ist hier vollkommen bedeutungslos.“<sup>xiii</sup>

Physische Gewalt stiftet keine sittliche Verpflichtung, ihr Folge zu leisten. Die Berechtigung zu politischer Machtausübung ergibt sich daher nicht aus dem schieren Faktum körperlicher Überlegenheit. Sie lässt sich aber auch nicht aus anderen als ‚natürlich‘ aufgefassten Qualitäten und Beziehungsformen ableiten. Weder gibt es naturhaft zur Herrschaft und zur Sklaverei geborene Menschen, wie es die Ansicht von Aristoteles war;<sup>xiv</sup> noch kann politische Autorität auf eine vermeintlich ‚natürliche‘ Autorität des Vaters über seine Kinder zurückgeführt werden, wie es die Verteidiger der Erbmonarchie, allen voran Robert Filmer,<sup>xv</sup> immer wieder behaupteten. Alle Menschen sind frei geboren; und in dieser Freiheit sind sie gleich. Die zufälligen Umstände ihrer Geburt und ihrer körperlichen Verfassung bilden keine normativ belastbaren Fundamente für die Begründung eines Führungsanspruchs der einen oder anderen. Interessant ist nicht zuletzt auch, was Rousseau in diesem Zusammenhang nicht anführt: Die Vorstellung einer Herrschaft von Gottes Gnaden – immerhin die wirkmächtigste politische Legitimationsformel seiner Zeit – ist dem Autor des *Gesellschaftsvertrags* nicht einmal eine Erwähnung wert. Solches Schweigen ist beredt. Politische Autorität jedenfalls hat, so kann man mit Rousseau beschließen, weder natürliche noch übernatürliche Quellen.

Man muss sich daher schon etwas größere Mühe machen, wenn man politische Institutionen auf einem tragfähigen Fundament errichten will. Welche rechtfertigungstheoretische Grundlegung nimmt Rousseau für seinen Ansatz in Anspruch? Die Antwort darauf fällt eindeutig aus: „Da kein Mensch eine natürliche Herrschaft über seinesgleichen hat und da die Stärke kein Recht schafft, so bleiben also Vereinbarungen die einzige Grundlage jeder rechtmäßigen Ausübung von Herrschaft unter den Menschen.“<sup>xvi</sup> Legitim ist nur

diejenige politische Autorität, auf deren Einsetzung man sich zwanglos einigen könne. Rousseau stellt sich mit dieser Überlegung in die Traditionslinie des Kontraktualismus, also der neuzeitlichen Vertragstheorien, als deren prominenteste Vertreter, neben Rousseau selbst, die Engländer Thomas Hobbes und John Locke gelten.<sup>xvii</sup> Er teilt mit ihnen die Überzeugung, dass nur solche Herrschaftsformen Rechtmäßigkeit beanspruchen dürfen, auf die sich die von ihnen betroffenen Menschen vernünftigerweise verständigen könnten, wenn man sie fragen würde. Man muss sie nicht tatsächlich fragen. Es reicht vollkommen aus, mit hinreichend überzeugenden Argumenten plausibel zu machen, welche Regierungsform sich die Regierten selbst gäben, wenn sie dazu die Wahl hätten. Diese Argumentation gleichsam stellvertretend zu übernehmen, ist das Anliegen der Vertragstheorien. Politische Herrschaft wird darin nicht aus irgendwelchen naturhaften Qualitäten abgeleitet oder transzendent in einer göttlichen Stiftung verankert, sondern von der virtuellen Zustimmung der ihr Unterworfenen abhängig gemacht – Legitimität gleichsam von unten, demokratisch, jedenfalls der Idee nach.

Aber auf welche Regierungsform würden sich die Regierten einigen? Eine Antwort auf diese Frage hängt natürlich stark davon ab, in welcher Ausgangssituation sich die Menschen befänden. Um sich hierüber Klarheit zu verschaffen, wenden die meisten Vertragstheorien einen argumentativen Trick an: Sie lösen den Staat gedanklich auf. Das heißt, sie entwerfen eine Skizze desjenigen Zustands, in dem sich die Menschen vorfänden, wenn es keine ordnende Regierungsgewalt gäbe. Das ist der sogenannte Naturzustand – eine Hypothese oder ein Gedankenexperiment. Freilich kann man über diesen Zustand geteilter Meinung sein, mit allerdings gewichtigen Konsequenzen: Denn je nachdem, wie die staatenlose Ausgangslage der Menschen konkret veranschlagt wird, dürften andere Probleme als dringlich und politisch lösungsbedürftig angesehen werden. Die Grenzen und Befugnisse der Regierung, der

Zweck und die Aufgaben von Politik variieren somit in Abhängigkeit von dem jeweiligen Bild des Naturzustands, das als Ausgangspunkt für die Begründung von Herrschaftsverhältnissen in Szene gesetzt wird. Nimmt man an, dass die Menschen auch ohne Staat im Großen und Ganzen kooperationsfähig sind, kann man davon ausgehen, dass sie der Politik eher eine geringe Rolle zusprechen würden. Ihr erlangte es dann schlicht an Notwendigkeit. Wird der Naturzustand hingegen als ein hochgradig konflikthaftes Szenario entworfen, dürfte der politischen Ordnungsmacht eine größere Bedeutung beigemessen werden. Ohne sie ginge dann kaum etwas.

Für Thomas Hobbes ist diese letztere Variante die wahrscheinlichere. In seinen Augen ist ein Zustand ohne Staatlichkeit ein Zustand ohne Sicherheit und Berechenbarkeit. Da es keine allgemein festgesetzten Regeln gäbe, könnte niemand wissen, was die anderen jeweils gerade im Schilde führten. Jeder und jede wäre primär damit befasst, für die eigene Sicherheit Vorsorge zu tragen und alle Mittel dafür zu verwenden, potentielle Bedrohungen auszuschalten, auf welchem Wege und mit welchen Konsequenzen auch immer. Ein solches Verhalten wäre dabei nicht einmal nur erlaubt, sondern sogar ausdrücklich geboten, da für die eigene Selbsterhaltung zwingend erforderlich. Im Effekt hätte ein solcher Zustand aber katastrophale Konsequenzen für alle. Die permanente Notwendigkeit, möglichen Übergriffen anderer zuvorzukommen, würde zu einer Spirale der Gewalt und der Machtanhäufung führen, die schließlich in einen Krieg aller gegen alle einmünden müsste. Um dieser hoch desaströsen Konsequenz zu entrinnen, bliebe den Menschen nichts anderes übrig, als sich untereinander per Vertrag darauf zu einigen, fortan nicht mehr ihre je subjektiven Urteile zum alleinigen Maßstab allen Handelns zu machen. Stattdessen übertragen sie die Kompetenz dazu auf einen von ihnen eingesetzten Souverän, der damit beauftragt wäre, die allgemeinen Regeln und Normen des sozialen Miteinanders für alle verbindlich festzusetzen. Die Einzelnen hätten demgegenüber nichts

mehr zu melden, sondern müssten sich fügen. Und da nach Hobbes nur die Furcht vor Strafe Menschen effektiv zu einem kooperativen Verhalten zu veranlassen vermag, könnte auch nur ein mit unbegrenzten Befugnissen und Gewaltmitteln ausgestatteter Machthaber eine befriedete Gesellschaft herbeiführen und aufrechterhalten. Die Sorge um Frieden und Sicherheit als den beiden Hauptzwecken von Politik lässt Hobbes zum Fürsprecher eines unbeschränkten Absolutismus werden. Individuell einbehaltene Schutzrechte und garantierte Freiheiten der Einzelnen sind gegenüber der geballten Macht des Souveräns nicht mehr zu reklamieren.<sup>xviii</sup>

Das sieht bei John Locke schon ganz anders aus. Seiner Ansicht nach wäre ein Zustand ohne allgemeine Regierungsgewalt nicht primär durch Kämpfe und Konflikte gekennzeichnet. Die Menschen hätten Wichtigeres zu tun, als einander wechselseitig zu belauern. Sie würden das Geschäft ihrer Selbsterhaltung nicht im konfliktiven Gegeneinander, mit misstrauischem Seitenblick auf die anderen, verfolgen, sondern in ausschließlicher Konzentration auf sich selbst und das Werk ihrer Hände. Arbeit und Gütererzeugung wären ihre primären Ziele. Weil die Menschen gegenseitig ihre Eigentumsrechte respektierten und zudem genug für alle vorhanden wäre, ginge dies so lange gut, wie keine allzu krassen Unterschiede entstünden. Mit der Einführung des Geldes würde sich dies jedoch ändern. Nun käme es zu Besitzanhäufungen und Kapitalakkumulation, was wachsende soziale Spannungen und Konflikte zur Folge hätte. Um diese zu verhindern, wäre eine allgemein das Recht verwaltende Staatsmacht vonnöten. Die Menschen einigten sich auf die Einsetzung einer Regierung, um ihre individuellen Rechte vor potentiellen Übergriffen zu schützen. Da der einzige Zweck des Staates die Erhaltung des Eigentums, das heißt der Freiheiten, des Lebens und des Besitzes der Einzelnen wäre, müssten seine Kompetenzen durchaus nicht so umfassend sein, wie es Hobbes noch anzunehmen geneigt war. Vor allem hätte er in den

Grundrechten und -freiheiten der Einzelnen seine unüberwindliche Schranke, die zu schützen ja seinen einzigen Existenzzweck abgäbe. Locke votiert damit für eine konstitutionell begrenzte Regierung, bei der das Besitzbürgertum zwar in der parlamentarischen Gesetzgebung den Ton angäbe, primär aber wahrscheinlich am Erfolg privater Geschäfte orientiert wäre, zu deren Sicherung der Staat nicht mehr als ein notwendiges Übel ist. Politik steht hier ganz im Dienste von Eigentumsinteressen und privaten Präferenzen. Nicht zu viel Staat, lautet die Devise.<sup>xix</sup>

Wäre Rousseau mit den Überlegungen seiner kontraktualistischen Vorgänger einverstanden, hätte er sich wohl kaum die Mühe gemacht, eine eigene Version des Gesellschaftsvertrags zu verfassen.<sup>xx</sup> Aber er kritisiert Hobbes und Locke sowohl für bestimmte Prämissen ihrer jeweiligen Begründungszusammenhänge als auch für die institutionellen Konsequenzen, die sie je für sich (im Namen der Regierten) daraus abzuleiten können glauben. Mit dem letzten Punkt kommt nun auch die zweite der oben angeführten Kritikdimensionen ins Spiel: die Beanstandung der konkreten Verfassungsvorschläge, die seine Vorläufer als rechtmäßig zu legitimieren bestrebt waren. Rousseaus Einwände sollen im Folgenden in aller gebotenen Kürze skizziert werden.

An Hobbes kritisiert Rousseau auf Seiten der Prämissen vor allem sein negatives Menschenbild und die daraus abgeleitete Charakterisierung des Naturzustands. Dies war bereits ein zentrales Anliegen seiner bedeutenden *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Rousseau bemüht sich darin, ein alternatives Bild des vorgesellschaftlichen und noch nicht verstaatlichten Menschen zu zeichnen. Ein solcher Mensch hätte zwar durchaus ein primäres Interesse an seiner eigenen Selbsterhaltung; allerdings wäre sein diesbezügliches Streben zugleich durch das natürliche Gefühl des Mitleids gemildert. Zudem hätten die Naturmenschen gar keinen Bedarf, einander

wechselseitig zu fürchten und zu unterjochen, da sie selbstgenügsam und autark lebten. Der Naturzustand wäre demnach eher ein Zustand des Friedens und der reziproken Gleichgültigkeit.<sup>xxi</sup> Hier ist Rousseau näher bei Locke als bei Hobbes. Potentielle Konfliktursachen ergäben sich erst durch gesellschaftliche Einrichtungen (allen voran derjenigen des Privateigentums), die aber im Zustand natürlicher Unabhängigkeit noch gar nicht vorhanden wären. Erst durch gesellschaftliche Kontakte und Bedürfnisse würden die Menschen so schlecht, wie sie Hobbes von Natur aus zeichnet.

Wichtiger für das Thema des Gesellschaftsvertrags ist jedoch Rousseaus Ablehnung des hobbesschen Vertragsmodells mitsamt seinen herrschaftsrechtlichen wie institutionellen Konsequenzen. Wir erinnern uns: Hobbes hatte von den Einzelnen die Preisgabe ihrer je individuellen Selbstbestimmungsrechte durch Übertragung derselben auf einen allmächtigen Souverän verlangt, dem fortan die alleinige Gesetzgebungskompetenz zukomme. Das sei im Dienst des Friedens tunlich. Rousseau kann einem solchen Akt hingegen keinerlei Sinn abgewinnen. Er widerspräche nicht nur der Vernunft, sondern auch der Menschlichkeit: „Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, die Menschenrechte, ja selbst auf seine Pflichten verzichten. Wer auf alles verzichtet, für den ist keine Entschädigung möglich. Ein solcher Verzicht ist mit der Natur des Menschen unvereinbar, und man entzieht, wenn man seinem Willen alle Freiheit nimmt, seinen Handlungen allen sittlichen Wert. Kurz, es ist eine nötige und mit sich selbst in Widerspruch stehende Vereinbarung, auf der einen Seite eine unumschränkte Macht und auf der andern einen schrankenlosen Gehorsam festzusetzen.“<sup>xxii</sup> Man müsste es schon mit einem Volk von Verrückten zu tun haben, wenn man vorgibt, dass die Unterwerfung unter die willkürliche Herrschaft eines ungebundenen Gewalthabers eine ernsthafte Option darstellt. Aber: „Verrücktheit verleiht kein Recht.“<sup>xxiii</sup> Zentral jedenfalls ist, dass die Menschen nicht frei dazu

sind, sich ihrer Freiheit vollständig zu entäußern. Dies hieße in den Augen Rousseaus, auf die spezifische Würde und Eigenart des Menschseins zu verzichten.<sup>xxiv</sup> Und eine solche Entmenschlichung sollte nicht zum Rechtfertigungsgrund von Politik erhoben werden!

Locke gesteht Rousseau zu, dass er die Entstehung von staatlich geordneten Verhältnissen weitestgehend zutreffend beschrieben habe. Die meisten Staaten seien tatsächlich in Reaktion auf soziale Spannungen und Konflikte entstanden, die aus der Einführung von Geldbeziehungen und Eigentumsunterschieden resultierten. Ihr Zweck bestehe damit *de facto* in der Aufrechterhaltung von privatrechtlichen Besitzverhältnissen. Aber auch hier gilt erneut: Tatsachen schaffen kein Recht. Wie immer Staaten faktisch entstanden sein mögen – Rousseau geht es nicht um die Erklärung ihrer tatsächlichen Genese (die Locke durchaus adäquat erfasst habe), sondern um die Frage, wie sie beschaffen sein müssten, um Legitimität beanspruchen zu können. Das jedenfalls ist das Thema seines *Gesellschaftsvertrags*. Und in dieser Hinsicht käme eine rechtfertigende Begründung politischer Institutionen, die von den Interessen einiger Besitzenden ausgeht, nachgerade einem Betrugsversuch gleich. Das hat Rousseau bereits in der schon erwähnten *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* unmissverständlich klargestellt. Hier wird ein Regierungsvertrag à la Locke in den folgenden entlarvenden Worten geschildert: „Da er [der Reiche] allein gegen alle stand, konnte er sich wegen des gegenseitigen Neides nicht mit seinesgleichen gegen die Feinde verbünden, welche die Hoffnung auf gemeinsame Plünderung aber ihrerseits vereinte. Der Reiche in seiner Bedrängnis entwarf schließlich den ausgedachtesten Plan, den jemals der menschliche Geist ausbrütete, nämlich zu seinen Gunsten sogar die Kräfte derer zu benutzen, die ihn angriffen, aus seinen Gegnern seine Verteidiger zu machen, ihnen andere Grundsätze einzuflößen und ihnen andere Einrichtungen zu geben, die ihm so vorteilhaft wurden, wie ihnen das Naturrecht zuwider

war.“<sup>xxv</sup> Aus einer List, die die Besitzenden gegen die Masse der Besitzlosen anwenden, lässt sich aber keine Rechtmäßigkeit ableiten. Schlimm genug, dass die meisten wirklichen Staaten, Rousseaus Ansicht zufolge, tatsächlich der Logik einer solchen List zu folgen scheinen!

Wenn es so aber nicht geht, wie sollte man dann verfahren? Rousseaus Vorschlag besteht nun darin, mit der grundlegenden Prämisse der Vertragstheorien radikal Ernst zu machen. Als Ausgangspunkt fungiert hier ja die Annahme, dass nur solche Formen der politischen Herrschaft Legitimität beanspruchen können, die sich als Resultat einer freien Übereinkunft der Unterworfenen denken lassen. Wenn dem aber so ist – warum sollte dann das Prinzip der freiwilligen Zustimmung auf den einmaligen Akt der vertraglichen Einsetzung einer politischen Gewalt begrenzt werden? Könnte es nicht auch im nachmaligen politischen Entscheidungsprozess selbst eine zentrale Rolle spielen? Warum nicht aus der Idee virtueller das Gebot tatsächlicher Zustimmung machen? Für Rousseau scheint dies die einzige sinnvolle Konsequenz zu sein. Denn Freiheit ist, das lässt sich seiner Kritik an Hobbes entnehmen, kein veräußerliches Gut. Sie bildet vielmehr den eigentümlichen Wesenskern des Menschen und den Grund für seine spezifische Eigenart und Würde. Warum sollte man annehmen, dass es den Interessen frei geborener Individuen entgegen käme, sich dieser ihrer Freiheit (etwa zugunsten eines unumschränkten Machthabers) leichthin zu entledigen?

Hobbes und Locke konnten mögliche Gründe dafür angeben, indem sie die Menschen künstlich in eine Situation versetzten, die ihnen den Verzicht auf ihre Selbstbestimmungsrechte schmackhaft machen sollte. Aber auch dabei sind sie Rousseau zufolge nicht radikal genug vorgegangen. Ihre Bebilderungen des Naturzustands scheinen in seinen Augen eher die Problemlagen und Zwänge tatsächlicher Gesellschaften zu spiegeln als das Projekt einer

voraussetzungslosen Konstruktion idealer politischer Institutionen voranbringen zu können. Ein Zustand, in dem die Menschen rücksichtslos nach Macht streben (Hobbes) oder ausschließlich auf den Erhalt und die Vermehrung ihres Privateigentums bedacht sind (Locke), erweckt den Eindruck, nicht viel mehr als ein bloßes Abziehbild der bestehenden Verhältnisse zu sein. Ihn zum Ausgangspunkt zu nehmen, mag daher zwar angemessen sein, wenn man *diese* Verhältnisse mit den passenden politischen Institutionen ausgestattet wissen will. Aber das ist eben nicht das Anliegen Rousseaus. Ihn interessiert nicht, welche politischen Einrichtungen *unter den gegebenen Umständen* zweckdienlich wären, sondern wie Institutionen *überhaupt* beschaffen sein müssten, um als legitim gelten zu können. Und um dies herauszufinden, erscheint es wenig sinnvoll, eine Ausgangslage zu fingieren, die von der Anlage ihrer Problemdynamiken her doch nur zu einer Bestätigung der faktischen Verhältnisse führen muss.

Man kann den Naturzustand auch anders bebildern. Das hat Rousseau in seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* vorgeführt, wie wir bereits sehen konnten. Aber muss man das überhaupt? Wenn es um die Frage geht, welche politischen Institutionen von dem freien Willen ihrer Mitglieder ausgehend Rechtmäßigkeit beanspruchen können, ist die als natürlich fingierte Ausgangslage doch überhaupt nicht entscheidend. Sicher, man muss sich zusammentun, um überleben zu können. So viel steht auch für Rousseau fest. Allein ist man schwach, nur gemeinsam lassen sich etwaig auftretende größere Schwierigkeiten erfolgreich bewältigen.<sup>xxvi</sup> Aber muss man denn viel mehr voraussetzen? Rousseau jedenfalls tut dies, wenigstens in seinem *Gesellschaftsvertrag*, nicht. Denn als das zentrale politische Problem, das es zu lösen gelte, erscheinen ihm hier weniger die Sorgen und Nöte, mit denen sich die Menschen in einer fiktiven vorgesellschaftlichen Situation herumzuschlagen hätten. Das entscheidende politisch lösungsbedürftige Problem sieht

er vielmehr in der gesellschaftlichen Verbindung selbst! Diese sollte so organisiert und eingerichtet werden, dass ihre konkrete Form die Freiheiten der Gesellschaftsmitglieder nicht begrenzt und beschränkt, sondern sie im Gegenteil erhält und befördert. Das ist jedenfalls die Schlussfolgerung, die Rousseau aus seiner Hochachtung vor der menschlichen Willensfreiheit zieht. Und um herauszufinden, wie sich von diesem Ausgangspunkt angemessene politische Institutionen begründen ließen, muss man keinen Naturzustand fingieren. Es reicht der Blick auf die Gesellschaft. Die Frage nach deren rechtmäßiger Verfassung kann daher mit Rousseau in die folgende Problemstellung überführt werden: „Wie findet man eine Form der Gemeinschaft, welche mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes ihrer Mitglieder verteidigt und schützt und durch die jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, doch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?‘ Dies ist das Grundproblem, dessen Lösung der Gesellschaftsvertrag ist.“<sup>xxvii</sup> Wie man der Formulierung entnehmen kann, geht es hier zwar auch um den Schutz des Individuums und seines Besitzes. Im Zentrum jedoch steht die Forderung nach einer Versöhnung von menschlicher Selbstbestimmung und gesellschaftlicher Verbindung.

Aber ist das überhaupt realistisch? Hatten wir nicht anfangs festgestellt, dass jede Form von sozialer Bindung immer auch gewisse Freiheitseinschränkungen mit sich bringen muss? Lässt sich der Anspruch auf individuelle Selbstbestimmung unter gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt unverkürzt zur Geltung bringen? Nun – das hängt davon ab, was für ein Freiheitsverständnis man dabei voraussetzt! Wenn man das Wesen von Freiheit darin sieht, alles tun und lassen zu können, was man möchte, dann erscheint eine solche Form von Freiheit in der Tat mit sozialen Verbindungen generell inkompabel. Aber das ist nicht das Verständnis, das Rousseau seinen Erörterungen zugrunde legt. Für ihn gilt vielmehr ganz im Gegenteil: „Wenn jeder tut, was ihm gefällt,

tut er oft etwas, was andern mißfällt, und dies nennt man nicht einen freien Zustand. Die Freiheit besteht weniger darin, seinem Willen zu folgen, als vielmehr darin, dem anderer nicht unterworfen zu sein. Sie besteht außerdem darin, den Willen anderer nicht dem unsrigen zu unterwerfen.“<sup>xxviii</sup> Ein Gemeinwesen kann also nur dann als frei und somit legitim verfasst gelten, wenn sichergestellt ist, dass seine Mitglieder untereinander in keinerlei Herrschafts- und Knechtschaftsbeziehungen stehen. Niemand sollte dem willentlichen Zwang einer oder eines anderen ausgeliefert sein.

Nun hatten wir aber ebenfalls festgestellt, dass es zur Aufrechterhaltung eines kooperativen Miteinanders (zumal unter solch anspruchsvollen Bedingungen, wie sie Rousseau einzufordern bemüht ist) bestimmter allgemeinverbindlicher Regeln bedarf. Solche Regeln müssen von irgendwem verabschiedet werden. Gemeinhin ist das der Punkt, an dem eine politische Autorität ins Spiel kommt. Lässt sich deren Einsetzung aber überhaupt mit dem Gebot der Herrschaftsfreiheit in Einklang bringen? Muss man nicht davon ausgehen, dass ihre Existenz notwendigerweise Zwang und somit Unfreiheit auf Seiten der Regierten mit sich brächte? Dies wäre in der Tat der Fall, wenn die hoheitliche Befugnis zur Festsetzung von allgemeinverbindlichen Regeln einem Souverän zukäme, der darüber unabhängig von den Gesellschaftsmitgliedern entscheiden könnte. Aber Rousseau will ja das Prinzip der freiwilligen Zustimmung auch in diesem Zusammenhang zur Geltung bringen. Denn wenn die den Regeln Unterworfenen selbst über deren Gehalt bestimmen dürften, wenn also das Volk der Souverän wäre, sähe das Ganze schon anders aus! Wer sich selbst, aus freiem Willen, Regeln gibt, ist nicht unfrei, wenn er sich diesen in der Folge auch unterwirft. Rousseau bemüht sich daher in seiner *Abhandlung über die Grundsätze des Staatsrechts*, die Chancen und Bedingungen einer solchen Form von politischer Autorität argumentativ durchzuspielen. Er ist, aus Hochachtung vor dem

Prinzip der Willensfreiheit, ein überzeugter Fürsprecher der Volkssouveränität.

### **3. Vom Individuum zum Volk. Freiheit und Vertragsschluss**

Als Ausgangspunkt fungiert auch im *Gesellschaftsvertrag* die legitimitätsstiftende Grundfigur eines ursprünglichen Vertrags, den die Menschen miteinander schließen, um sich zu einem Gemeinwesen zu verbinden. Rechtmäßigkeit lässt sich einzig aus dem Prinzip der freiwilligen Zustimmung generieren. Die Bedeutung dieses Prinzips darf sich Rousseau zufolge aber nicht schon im einmaligen Begründungsakt politischer Institutionen erschöpfen. Vielmehr muss es den Geist dieser Institutionen selbst beseelen und in ihnen zum Ausdruck kommen können. Freie Individuen schließen sich aus freien Stücken zusammen, um danach nicht weniger frei zu sein als zuvor. Und der Sinn ihrer Freiheit soll vor allem darin bestehen, nicht dem einzelnen Willen eines oder einer anderen ausgeliefert zu sein (wie es umgekehrt gilt, niemand anderen dem eigenen Willen zu unterwerfen). Wie müsste ein gesellschaftsstiftender und -legitimierender Vertrag konkret beschaffen sein, um diesen Anforderungen Rechnung tragen zu können?

Rousseau fordert als erstes einen vollständigen Rechtsverzicht von allen am Vertragsschluss beteiligten Individuen. Sein Vertragsmodell verlangt „die vollständige Überantwortung [*l'aliénation totale*] jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an die Gesamtheit“<sup>xxix</sup>. Was immer die Menschen zuvor als rechtmäßig für sich in Anspruch nahmen, wird nun außer Kraft gesetzt. Das klingt härter, als es gemeint ist. Denn es heißt nicht, dass die Menschen auch in der Folge so rechtlos bleiben, wie es beim Eintritt in die Gesellschaft von ihnen verlangt wird. Es bedeutet nur, dass sie übereinkommen, alle Rechte und Pflichten fortan ausschließlich auf politischem Wege auszuhandeln und festzulegen. Niemand kann sich mehr auf natürliche Vorrechte und Ansprüche berufen. Überhaupt hat kein