

THEMENSCHWERPUNKT ROUSSEAU

Ambivalenzen demokratischer Freiheit. Zur Aktualität von Rousseaus politischer Theorie.*

Sandra Seubert

Ambivalences of Democratic Freedom. On the Currentness of Rousseau's Political Theory.

Abstract: In the context of current challenges in democratic theory new motives for reconceptualising Rousseau's idea of democratic freedom arise. Processes of transnationalisation have put the question of what constitutes a people urgently on the agenda. Rousseau's 'problem of freedom' will be related to questions of peopleness. It is located on the level of founding as well as on the level of institution-building. The foundation and maintenance of a political order of freedom turns out to be an ambivalent project, especially in the light of cosmopolitan challenges.

Keywords: Democratic Freedom, Political Unity, Peopleness, Republican Patriotism

Schlagwörter: Demokratische Freiheit, politische Einheit, Volk, republikanischer Patriotismus

1. Einleitung: Zwang zur Freiheit oder Freiheit von Zwang?

In der Diskussion um Rousseaus politische Theorie spiegeln sich Prozesse gesellschaftlicher Selbstverständigung wie bei wenigen anderen Denkern. An der Auseinandersetzung um die Interpretation seiner Schriften lässt sich in besonderer Weise ablesen, was einer jeweiligen Zeit als problematisch gilt. Natürlich spielt das bei der Interpretation von Klassikern immer eine Rolle, aber Rousseau war und ist offenbar geeignet, die gesellschaftliche Selbstverständigung in ein besonders grelles Licht zu setzen. Für die Nachkriegs-Politikwissenschaft im geteilten Deutschland war Rousseau einer der umstrittensten politischen Denker – aus naheliegenden, nicht allein werkimmanenten Gründen. Er galt einflussreichen Vertretern des Faches als Verfechter eines demokratischen Totalitarismus, der in Gegensatz zu einer liberalen Tradition politischen Denkens gesehen wurde.¹ Die Linie Platon – Rousseau – Marx – Lenin bis hin zum (damals) real existierenden

* Die Beiträge dieses Themenhefts gehen auf eine internationale Tagung zurück, die anlässlich des 300. Geburtstags von Jean-Jacques Rousseau vom 28.-30. Juni 2012 an der Goethe-Universität Frankfurt a. M. stattfand. Gedankt sei an dieser Stelle der DFG sowie den *Freunden und Förderern der Goethe-Universität* für ihre finanzielle Unterstützung.

1 Vgl. etwa Ernst Fraenkel (2011), Alexander Schwan (1992, S. 31 ff.). Ähnlich auch Jacob L. Talmon (1970), insbes. Kap. III.

Sozialismus erschien, ganz im Geiste der Blockkonfrontation, als Gegensatz zu der Linie Aristoteles – Locke – Montesquieu – Federalist Papers. In diesem Sinne qualifizierte etwa Ernst Fraenkel Rousseau als „Apostel des Anti-Pluralismus“ (Fraenkel 2011, S. 264). Fraenkel hielt Rousseaus politisches Denken deshalb für so gefährlich, weil seine Lehren in das „Unterbewußtsein des westlichen Menschen eingedrungen“ seien. Und dieses Unterbewusstsein hatte sich politisch folgenreich ausgewirkt. Carl Schmitt erscheint als Rousseaus gelehrigster Schüler. Im Lichte der historischen Erfahrung mit totalitären Regimen im 20. Jahrhundert, wurden die Grundbegriffe der Rousseau'schen Theorie als Bauanleitungen für Paternalismus und Zwangsherrschaft interpretiert. Sie stützen sich auf die bis heute berichtigten Passagen des *Contrat Social*, in denen vom Zwang zur Freiheit die Rede ist.

Nun gab es gegen diese nicht nur in Deutschland wirkmächtige Lesart früh auch Gegenbewegungen: Als wegweisend muss in diesem Zusammenhang Iring Fetschers erstmals 1960 erschienene Habilitationsschrift genannt werden, die Rousseaus politische Philosophie im Lichte eines demokratischen Freiheitsbegriffs interpretiert (Fetscher 1975). Die spätere Rekonstruktion eines republikanischen „Tugenddiskurses“ durch Herfried Münkler sowie Ingeborg Maus' „Aufklärung der Demokratietheorie“ über das ihr eigene Prinzip der Volkssouveränität lassen sich Etappen einer Aneignung der Rousseau'schen Theorie begreifen, die sich v. a. auf die auch in etablierten Demokratien noch uneingelösten Versprechen der Freiheit, Gleichheit und Gemeinschaftlichkeit beziehen (Münkler 1992, Maus 1994). Aber auch im Heimatland des sogenannten „freiheitlichen Pluralismus“ ist Rousseau ein nicht wegzudenkender Bezugspunkt der demokratietheoretischen Diskussion. Ob man Robert Dahl nimmt, der Rousseau zwar eine „exzentrische Demokratiedefinition“ bescheinigt, ihm aber insofern begrifflich verbunden bleibt als er die liberalen Repräsentativdemokratien unserer Zeit als „Polyarchien“ bezeichnet (Dahl 1989, S. 113), oder Benjamin Barbers Kritik an der „mageren Demokratie“ des Liberalismus (Barber 1994) – Rousseau war und ist ein exponierter Gewährsmann für die Artikulation von Kritik an bestehenden, institutionalisierten Formen der Demokratie.²

Wenn sich also in der Rezeption von Rousseau der Problemhorizont der Gegenwart spiegelt, was ist uns heute als Zeitgenossen besonders problematisch?³ Welche Herausforderungen stehen im Vordergrund und wie haben diese unser Verhältnis zu Rousseaus politischem Denken verändert? Können wir Fraenkel inzwischen beruhigen und behaupten, dass gesellschaftlicher Pluralismus und der Schutz von Sphären privater Autonomie so weit ins „Unterbewußtsein des westli-

2 In diesem Sinne ist auch Barbers jüngster Aufruf „Occupy Rousseau: Inequality and Social Justice“ gemeint, eine Veranstaltung, die im März dieses Jahres in der New York Public Library stattfand.

3 Problematisch in dem Sinne, dass es ein bedeutsames gesellschaftliches/wissenschaftliches Diskursfeld konstituiert (vgl. Foucault 1983, Kap. II). Eine solche Fragerichtung deckt sich nur teilweise mit dem was Olaf Asbach kürzlich als „aktualisierende Zugänge“ differenziert hat, insofern es auch darum geht, das, was einer Zeit jeweils als „aktualisierend“ gilt, allererst reflexiv einzuholen (ohne andererseits zu übersehen, dass zwischen „uns“ und „Rousseau“ eine nicht überbrückbare historische Differenz liegt) (Asbach 2011, S. 131-132).

chen Menschen eingedrungen“ sind, dass wir uns nicht länger um zu viel Einheit sorgen müssen, sondern eher um zu wenig? Sind es nicht mehr so sehr Kollektivismus und Zwang als vielmehr Individualismus, Beliebigkeit und eine strukturelle Entmutigung von Bürgersinn, die demokratischen Gesellschaften heute Probleme bereiten? Man wird eine angemessene Zeitdiagnose kaum auf so knappe Schlagworte bringen können. Aber der Problemhorizont hat sich offensichtlich doch in einer spezifischen Weise verschoben. Das Problem politischer Einheit und politischer Zugehörigkeit, die Frage nach der soziale Bezugsgruppe für eine Praxis kollektiver Selbstbestimmung, für die Zurechnung wechselseitiger Verpflichtung und Verantwortung, spielen eine zentrale Rolle in der aktuellen demokratietheoretischen Diskussion, und dies hat auch die Perspektive auf Rousseau verändert.⁴

Die Frage, von der her Rousseaus politiktheoretische Überlegungen ihren Ausgang nehmen, nämlich, wie wird „ein Volk ein Volk?“ (GV 1/5, S. 71), und was unterscheidet es von einer „Menge“, einer bloßen „aggregation“, erscheint heute in einem anderen Licht und mit neuer Dringlichkeit.⁵ Wie sieht der Akt der politischen Ermächtigung aus? Was bedeutet es für eine Gruppe, so etwas wie die Vorstellung von einem Gemeinwillen zu entwickeln? Einen Kollektivkörper zu bilden, der ein Verständnis des gemeinsamen Guten hat und für sich die Autorität in Anspruch nimmt, dieses zu bestimmen? Das nämlich macht den Begriff eines Volkes aus – ein Begriff, der ja, wie andere zentralen Begriffe bei Rousseau auch, ein normativer Begriff ist. Wie lässt sich die Idee demokratischer Selbstbestimmung, die Rousseau anvisiert, angesichts einer dritten Transformation der Demokratie (Dahl) – von der Polis um Nationalstaat zur Transnationalisierung – reformulieren? Oder, wenn man nicht die Diagnose der Transnationalisierung, sondern die der Ent- oder Post-Demokratisierung nimmt: Wie lässt sie sich überhaupt retten? Vor dem Hintergrund dieser Herausforderungen entstehen neue Motive, die Konzeptualisierung demokratischer Freiheit bei Rousseau zu diskutieren. Wenn man also nach dem Horizont von Themen fragt, die uns als Zeitgenossen Rousseau auf eine spezifische Weise interessant machen, so lässt sich wohl mit einiger Berechtigung auf diesen Problemkontext verweisen.

Nun hängt Rousseaus Frage, wie ein Volk ein Volk wird, natürlich aufs Engste mit seinem Freiheitsbegriff zusammen, insofern dieser auf soziale und politische Bedingungen der Verwirklichung verweist (s. u.). Der Freiheitsbegriff gilt zu Recht als Schlüssel zum Verständnis von Rousseaus politischer Theorie. Allerdings ist es alles andere als eindeutig, was mit ihm im Lichte der gegenwärtigen Herausforderungen der Demokratie anzufangen ist. Gibt es überhaupt einen einzigen, kohärenten Freiheitsbegriff bei Rousseau oder nicht vielmehr mehrere, spannungsvolle Facetten? Es ist bemerkenswert, dass die Frage des Verhältnisses von demokratischer/politischer, bürgerlicher und moralischer Freiheit in der neueren wissen-

4 Hier ist die Diskussion um Möglichkeiten und Grenzen demokratischer Selbstbestimmung in der „postnationalen Konstellation“ gemeint (vgl. stellvertretend Habermas 2005).

5 Insofern sich die Frage nach dem Subjekt der Politik nicht mehr selbstverständlich mit dem (national verfassten) Volk beantworten lässt (vgl. Näsström 2007).

schaftlichen Diskussion zu Rousseau breiten Raum einnimmt.⁶ Dabei steht auch zur Diskussion, wie die institutionellen sowie motivationalen Voraussetzungen kollektiver Selbstbestimmung zu verstehen sein sollen. Aus einer eher Kantischen Perspektive wird nahe gelegt, eine liberale Freiheitsdimension in Rousseaus Konzeption demokratischer Freiheit zu integrieren, die Freiräume persönlicher Unabhängigkeit und privater Autonomie in Rechnung stellt. Rousseaus Verständnis politischer Gemeinschaft soll sich als mit der „Freiheit der Modernen“ (Constant) zumindest nicht von vorneherein unvereinbar erweisen.⁷ Dem stehen Rousseau-Interpretationen mit Hegelianischem Einschlag zur Seite, welche soziale Praktiken und Institutionen auszeichnen, die verschiedenen Bedürfnissen und Formen der Anerkennung Rechnung tragen: der (moralischen und politischen) Gleichheit der Bürger ebenso wie der individuellen Besonderheit und exzeptionellen Leistung. Aus dieser Perspektive muss das Programm politischer und gesellschaftlicher Erneuerung, das Rousseau entwirft, von Formen authentischer Gemeinschaftlichkeit her gedacht werden, die den verschiedenen Dimensionen der Anerkennung Rechnung zu tragen vermögen.⁸

Im Folgenden sollen einige Fragen umrissen werden, die sich ergeben, wenn man Rousseaus Konzeptualisierung demokratischer Freiheit im Lichte der Herausforderungen politischer Einheit, und der Konstitutionsbedingungen eines (politisch begriffenen) „Volkes“, betrachtet. Dabei gilt das Augenmerk jenen Motiven im Rousseau'schen Denken, die das „Freiheitsproblem“ in verschiedenen Hinsichten umkreisen und produktive Anknüpfungspunkte an die demokratietheoretischen Herausforderungen der Gegenwart bieten.⁹ Zunächst werden verschiedene Ebenen differenziert, auf denen sich das Freiheitsproblem stellt: die Gründungsebene, auf der die natürliche zugunsten der gesellschaftlichen Freiheit aufgegeben wird (2.1), und die Institutionalisierungsebene (2.2), auf der die Unterwerfung unter legislativen bzw. exekutiven Zwang behandelt wird. Die Gründung und Erhaltung einer politischen Ordnung der Freiheit erweist sich als voraussetzungsvolles Projekt: Es setzt nicht nur eine einmalige Ermächtigung eines politischen Subjekts, des Volkes, voraus, sondern die fortgesetzte Vermittlung der gemeinsamen Interessen, derentwegen der Gesellschaftsvertrag geschlossen wurde, durch eine inklusive demokratische Praxis. Angesichts der aktuellen Herausforderungen der Demokratietheorie erweist sich freilich v. a. das Verhältnis des Rousseau'schen Republikanismus zu einem nationalen Gemeinschaftsethos als

6 Vgl. etwa Mathew Simpson (2006), Joshua Cohen (2010), Frederick Neuhouser (2010), Blaise Bachofen (2002), Arash Abizadeh (2001). Auch in den aktuellen Diskussionen um Republikanismus (in seinen „neo-aristotelischen“ und „neo-römischen“ Varianten) wird das Verhältnis der verschiedenen Freiheitsdimensionen verhandelt (vgl. Laborde u. Maynor 2008). Auffällig ist freilich, dass selbst in den neo-römischen Varianten eher an Machiavelli oder Harrington als an Rousseau angeknüpft wird. Für Philip Pettit etwa ist Rousseau ein Vertreter des „populist view“, der das republikanische Freiheitsverständnis auf demokratische Selbstregierung engführe (vgl. Pettit 1997, S. 30, außerdem Skinner 2009, McCormick 2011).

7 Vgl. in diesem Sinne insbesondere Joshua Cohen (Cohen 2010).

8 Dieser Zusammenhang tritt besonders bei Frederick Neuhouser hervor (Neuhouser 2010).

9 Mit „Freiheitsproblem“ ist hier die Rousseau'sche Frage gemeint, wie wir *in* Gesellschaft und *durch* politische Herrschaft frei sein können (s. u.).

zwiespältig. In Frage steht, ob sich sein republikanischer Patriotismus überhaupt zu einem demokratischen Kosmopolitismus erweitern lässt (3).

2. Politische Gemeinschaft als Bedingung von Freiheit

Um zu erkennen, wie Rousseau die Konstitutionsbedingungen demokratischer Freiheit betrachtet, ist es hilfreich zunächst verschiedene Ebenen seiner Problemstellung zu differenzieren. Das mag u. a. dazu beitragen, einige, zum Teil durchaus selbst verschuldete, Missverständnisse aufzuzeigen, deren Entstehen Rousseau dadurch begünstigt, dass seine Argumentation nicht immer ganz gradlinig verläuft. Es gibt zwei Ebenen, die zur differenzierten Lokalisierung der Freiheitsproblematik unterschieden werden sollten: Da ist zunächst eine *Gründungsebene*, bei der es um jenen „Urvertrag“ geht, durch den die einzelnen den Naturzustand verlassen, und der begründet, warum sie sich überhaupt in Gesellschaft begeben sollen. Es ist die erste Stufe, auf der der politische Körper, wie Rousseau sagt, „Existenz und Leben“ erhält (GV 2/6, S. 95). Erst wenn diese Frage geklärt ist, kann man sich mit jener *institutionellen* Ebene befassen, auf der es darum geht, die dargelegten Legitimitätsbedingungen politischer Ordnung in politisch-institutionelle Praxis zu übersetzen, den politischen Körper zum „Handeln und Wollen“ (GV 2/6, S. 95) zu bewegen. Auf beiden Ebenen wird das Problem von Freiheit und Zwang verhandelt, aber es stellt sich unterschiedlich.

2.1 Von der natürlichen zur gesellschaftlichen Freiheit

Das Grundproblem, das der Gesellschaftsvertrag lösen soll, besteht bekanntlich darin, eine Gesellschaftsform zu finden, in der „jeder einzelne, mit allen verbündet, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor“ (GV 1/6, S. 73). Dass er so frei bleibt „wie zuvor“ ist bereits eine jener tückischen Rousseau-Formulierungen, bei denen sich die Bedeutung der Begriffe unter der Hand verschiebt. Denn es kann sich, angesichts der Transformationen, die das Leben in Gesellschaft zumutet, schwerlich um ein und dieselbe Freiheit handeln. Die Freiheit, die dem Mensch „zuvor“ zukommt, ist auf jene ursprüngliche Existenzweise im sog. „Naturzustand“ bezogen, den Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* beschreibt. Der Mensch ist hier im wesentlichen ein freies Wesen aufgrund seiner solipsistischen Existenz. Sein „Herz (ist) in Frieden“, sein „Körper gesund“ (DU, S. 133). Er hat keine unerfüllten Bedürfnisse und keine unerfüllten Wünsche. Das hängt vor allem damit zusammen, dass er frei ist von sozialen Beziehungen, und das heißt für Rousseau frei von Abhängigkeit und Unterwerfung, die damit potenziell einhergeht. Es gibt im ersten Naturzustand zwar möglicherweise temporäre Konflikte aber keine Herrschaftsbeziehungen, nicht zwischen den Geschlechtern und nicht zwischen Klassen von Arm und Reich.

Dass der Mensch sich als „frei Handelnder“ erfährt, ist in seinem Vermögen begründet „zu wollen, oder vielmehr zu wählen“, statt bloß blind Instinkten folgen zu müssen (DU, S. 102-103). Für das Urteilen und Handeln freilich sind Sprache und Denken nötig, und deren Entwicklung ist nur in sozialen Beziehungen möglich. Obwohl Rousseau den ursprünglichen Naturzustand mit Asozialität ver-

knüpft, wird im Fortgang der Argumentation rasch deutlich, dass der Mensch wesentliche Charakteristiken des Menschlichen erst in der Sozialität entfaltet. Dann aber muss auch Freiheit letztlich als ein „soziales Phänomen“ gedacht werden. Freiheit ist wesentlich mit dem Anspruch verbunden, keinem fremden Willen unterworfen zu sein (Neuhouse 2009, S. 118, sowie 2006, S. 496 ff.). Frei ist man oder wird man, wenn man keine systematische Übermächtigung durch andere fürchten muss und sich auf einer Basis der Gleichheit begegnen kann. Mit der Sozialität der Menschen, mit der Entwicklung von Wesen, die ihre Identität in sich schrittweise erweiternden sozialen Bezügen gewinnen, kommt aber – und das weiß auch Rousseau – die nie wieder stillzustellende Gefahr der Beherrschung ins Spiel.¹⁰ Welche Chancen können dann überhaupt bestehen, *in* Gesellschaft (und nicht vielmehr *trotz* Gesellschaft) frei zu sein? Das ist Rousseaus Frage und man muss sie deutlich herausstellen, nicht zuletzt deshalb, weil eine gewichtige Traditionslinie der politischen Theorie die Aufgabe, die Rousseau sich stellt, für unlösbar hält (Abizadeh 2001, S. 556).

Rousseau möchte politische Vergemeinschaftung als Bedingung und nicht Einschränkung von Freiheit begreifen. Er stellt die Begründung politischer Einheit und die Konstitution eines Volkes als Subjekt dieser Einheit freilich in den Rahmen des modernen Legitimationsmodells einer Vertragstheorie.¹¹ Die Legitimität des Vertrages und die Motivation ihn zu schließen, sollen sich sowohl aus den Interessen der Einzelnen als auch der Einsicht in ein gemeinsames Interesse herleiten. Die Interessen der einzelnen werden schon bei der Formulierung des Grundproblems im ersten Buch des *Gesellschaftsvertrags* genannt, „die Person und die Habe eines jeden einzelnen Mitglieds zu verteidigen und zu beschützen“ (GV 1/6, S. 73). Auf das *gemeinsame* Interesse kommt Rousseau indes erst im zweiten Buch zu sprechen (nachdem von der Zwangsbefugnis des Gemeinwillens, von dem noch gar nicht klar ist, wie er sich bilden soll, bereits die Rede war). „Denn wenn der Gegensatz der Einzelinteressen die Bildung von Gesellschaften notwendig gemacht hat, so hat sie das Zusammenspiel der gleichen Interessen möglich gemacht. Das soziale Band bildet das Gemeinsame in diesen verschiedenen Interessen“ (GV 2/1, S. 84). Gäbe es dieses Gemeinsame, das „soziale Band“, nicht, so könnte keine Gesellschaft existieren. Wenn nun Rousseau im Anschluss daran betont, aus dem gemeinsamen Interesse müsse die Gesellschaft „einzig und allein regiert werden“, so heißt das nicht, dass es keine anderen nachgelagerten Interessen geben könnte, wohl aber dass, wenn die Basis des Bewusstseins eines gemeinsamen Grundinteresses verloren geht, gesellschaftliche Desintegration die Folge ist. Ein Volk wird seine Eigenschaft als Volk verlieren, es wird wieder eine bloße Menge oder ein „knechtische[r] Haufen“ (BRP, S. 437), wenn kollektive (Selbst-) Ermächtigung das Kriterium ist.

Nun hängt natürlich viel daran, wie weitgehend man das gemeinsame Grundinteresse, das offensichtlich nicht aus einem quasi natürlichen Zusammenhang heraus schon gegeben ist, interpretiert. Es muss, so viel ist klar, stark genug sein, um

10 Die potentiell zerstörerische Dynamik der Vergesellschaftung verhandelt Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit*, den Ausweg sucht er im *Gesellschaftsvertrag*.

11 Zu den Schwierigkeiten dieser Konstruktion vgl. Kersting 2003, S. 18 ff.

einen Willen zur Einheit hervorzubringen. Wie umfassend wird es von Rousseau selbst beschrieben? Und welche Begründung gibt er dafür, dass wir dieses Gemeinsame vernünftigerweise wollen können und sollen? Rousseau spricht von einer „vollständigen Überäußerung“ (GV 1/6, S. 73), die der Gesellschaftsvertrag erfordere, und daran entzündet sich der Verdacht, das gemeinsame Interesse, aus dem die Gesellschaft regiert werden soll, könnte das gesamte gesellschaftliche Leben durchziehen. „Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der höchsten Leitung des Gemeinwillens und wir empfangen als Körper jedes Glied als unzertrennlichen Teil des Ganzen“ (GV 1/6, S. 74).

Die „vollständige Überäußerung“, die Rousseau fordert, sollte allerdings nicht vorschnell als illiberaler Anti-Individualismus interpretiert werden. Vollständige Überäußerung – in diesem *Gründungs*-Stadium – ist die Voraussetzung, um die „Bedingung für alle gleich“ zu machen (GV 1/6, S. 73) in dem Sinne, allen die Möglichkeit zu geben, sich als prinzipiell Gleiche gegenüberzutreten: Keiner soll Vorrechte zurück behalten oder nur unter einem strategischen Vorbehalt dem gesellschaftlichen Zusammenhang beitreten. Der „Zwang zur Freiheit“, von dem auf dieser Ebene die Rede ist, richtet sich gegen diejenigen, die in Gesellschaft leben wollen, ohne sich zu ihren Mitmenschen in ein Verhältnis der Gegenseitigkeit zu setzen und dem prinzipiell gleichen Anspruch auf Freiheit Rechnung zu tragen (Maus 2011, S. 214). Es geht zunächst einmal darum, den Vorrang anzuerkennen, den ein Zustand (gemeinschaftlich geschaffenen) Rechts vor Formen willkürlicher persönlicher Herrschaftsausübung hat. Denn, so Rousseau, Natur schafft kein Recht, Stärke schafft kein Recht und auch nicht Gewalt, sondern nur *Vereinbarung*. Jenseits der Vereinbarung herrscht eine Ungebundenheit, die vor Zwang i. S. von (aktueller oder potenzieller) Beherrschung nicht systematisch schützt. Insofern ist der „Zwang zur Freiheit“ ein Zwang unter den Zwang des Gesetzes, der überhaupt erst das Tor öffnet, um die gesellschaftlichen Beziehungen auf eine andere Basis zu stellen.

Was erreichen Personen als einzelne und als Gemeinschaft durch diese Vereinbarung, die sich „Gesellschaftsvertrag“ nennt? Es ist zum einen die Sicherheit der Person, die Rousseau *auch*, aber nicht vor allem im Hobbes'schen Sinne versteht, sondern wesentlich als Schutz vor persönlicher Abhängigkeit (GV 1/7, S. 78). Sie beinhaltet außerdem den Schutz von Ressourcen und ein (allerdings durch die Volkssouveränität vermitteltes) Recht auf Eigentum.¹² Das ist für die „bürgerliche Freiheit“ wesentlich (GV 1/8, S. 79). Der zentrale Punkt für Rousseau aber ist, dass Personen im Gesellschaftszustand auch *moralische Freiheit* gewinnen. Diese Freiheit macht den Menschen „zum Herren seiner selbst“, und sie gibt das Vorbild für die *politische Freiheit* ab. „Gehorsam dem Gesetz gegenüber, das man sich selbst gegeben hat, ist Freiheit“ (GV 1/8, S. 79), formuliert Rousseau, und politische Freiheit dementsprechend, den Gesetzen unterworfen zu sein, deren Urheber man ist“ (GV 2/7, S. 98). Freiheit *durch* das Gesetz und nicht *trotz* des Ge-

12 Rousseau verankert dieses nicht naturrechtlich, aber er stimmt der Locke'schen Eigentumstheorie grundbegrifflich zumindest insofern zu als es Arbeit ist, durch die sich eine Person ein „Eigentumszeichen“ (GV 1/9, S. 81) erwirbt, das freilich erst durch gesellschaftliche Zustimmung zu einem Rechtstitel wird. Siehe auch DU, S. 203.

setzes (wie die Anhänger einer negativen Freiheitskonzeption betonen) ist das Prinzip, nach dem Rousseaus glaubt, das Grundproblem des Gesellschaftsvertrags auflösen zu können.

Moralische und politische Freiheit gewinnen Personen für Rousseau durch die Beherrschung der Leidenschaften – ganz besonders derjenigen, die sich im Umgang mit anderen entwickeln und die uns unsere Eigenliebe einflößt: uns in den Augen der anderen Geltung zu verschaffen, unsere Höherwertigkeit zu behaupten und die anderen nach Möglichkeit unserem Willen gemäß zu lenken.¹³ Nimmt der einzelne ein (über Kalkülationalität hinausgehendes) Interesse daran, diese Leidenschaften der Eigenliebe, des *amour propre*, zu beherrschen, da sie, wie er erkennen kann, eine Dynamik der Gewalt und des Unfriedens mit sich führen? Nimmt er also ein Interesse daran, die Freiheit zur Selbstgesetzgebung zu gewinnen? Diese Frage ist heikel.¹⁴ Im Zivilstatus ist der Mensch nicht länger ein „beschränktes Tier“, sondern ein „intelligentes Wesen“. „Seine Fähigkeiten entwickeln sich, seine Ideen erweitern sich, seine Gefühle läutern sich und seine ganze Seele erhebt sich“ (GV 1/8, S. 79). Seine im ersten Naturzustand noch in Latenz gehaltenen Fähigkeiten bewirken eine Vervollkommnung des Individuums.¹⁵ Ist der Prozess der Vergesellschaftung einmal in Gang gekommen, so müsste der Mensch, dank seiner Fähigkeit „zu wollen und zu wählen“, zumindest potenziell in der Lage sein, auch nicht-strategische Gründe für einen Übergang in den Gesellschaftszustand zu geben.¹⁶ Bieten ihm der Schutz der Person und des Eigentums bereits hinreichend eigeninteressierte Motive in den Gesellschaftszustand zu treten, so eröffnet der Prozess der Vergesellschaftung seinerseits die Möglichkeit (keinesfalls die Garantie!) eines institutionell unterstützten moralischen Lernprozesses, der im Wesentlichen darin besteht, die Interessen der Selbstliebe mit den Interessen anderer und sodann mit einem gemeinsamen Interesse zu vermitteln. In der Reflexion über die Perspektivenerweiterung, die mit der Vergesellschaftung einhergeht¹⁷, kommt Rousseau auf eine intersubjektive Dynamik zu sprechen: Die „Rechtsgleichheit und die Vorstellung der Gerechtigkeit, die sie hervorruft“ leiten sich, so argumentiert er, aus der Bevorzugung her, „die jeder beansprucht und die

-
- 13 „Diese Herrschaft des sittlichen Selbst über seine Leidenschaften ist die Voraussetzung der Freiheit im moralischen wie im politischen Bereich“ (Fetscher 1988, S. 99). Damit Gesellschaft überhaupt als etwas anderes als von außen aufgenötigter Zwang erscheinen kann, darf sie nicht allein auf zwangsbewehrten (äußeren) Gesetzen beruhen, sondern auf intrinsischer sittlicher Selbstbindung (Tugend).
- 14 Denn wäre sie positiv zu beantworten, hätte das für Rousseau im zweiten Diskurs so wichtige Argument der rein externen Dynamik – es sind „zufällige Umstände“, die den Ausgang aus dem Naturzustand und das Aufbrechen der solipsistischen Existenz bewirken (DU, S. 95) – einen Riss.
- 15 Sie führen nach Rousseau, sofern sie nur auf dem technisch-zivilisatorischen Aspekt beschränkt bleiben, bekanntlich zugleich zum Verfall der Art (DU, S. 105). Die Frage ist, inwieweit die Vervollkommnung des Individuums auch die Vervollkommnung seiner moralischen Vermögen einschließen kann.
- 16 Das können die Hobbes'schen Akteure im Naturzustand zwar potenziell auch, aber ihnen ist motivational der Weg versperrt, diese Gründe in eine stabile Handlungsdisposition (Tugend) zu überführen. Sie müssen daher Gesetze notwendig als Einschränkung von Freiheit begreifen (vgl. Hobbes, Leviathan, Kap. 21).
- 17 „[...] warum wollen alle immer das Glück eines jeden einzelnen von ihnen, wenn nicht darum, weil es eben niemanden gibt, der das Wort jeder nicht auf sich selbst bezieht und an sich selber denkt, wenn er für alle stimmt“ (GV 2/4, S. 90-91).

folglich in der Natur des Menschen liegt“ (GV 2/4, S. 91). Weil aber nun jeder erfährt, dass auch der andere sich selbst bevorzugt, jeder in den Augen der anderen etwas gelten will, können sie sich wechselseitig als Gleiche erkennen.¹⁸

Um den moralischen Lernprozess auf Dauer zu stellen, muss dem Übergang in den Zivilstatus zugleich eine „Verwandlung“ folgen. Vergesellschaftung bedeutet einen Übergang in eine andere Form der Existenz: Rousseau versucht zu verstehen, was es bedeutet, eine Gemeinschaft, in seinen Worten: einen Kollektivkörper, zu bilden, von dem man sich zukünftig in seinem Selbstverhältnis, seiner praktischen Identität, als abhängig erfährt.¹⁹ Diese Verwandlung soll helfen, das Problem des Zwangs auf der zweiten Ebene, der Ebene bei der es nach der Gründung um die *Institutionalisierung* demokratischer Freiheit geht, zu lösen.

2.2 Institutionalisation demokratischer Freiheit: Das Problem legislativen und exekutiven Zwangs

Was also die Gründungsebene betrifft, so argumentiert Rousseau, dass eine Gesellschaft ihre Existenz und ihren Bestand aus dem Moment schafft, in dem die Einzelinteressen konvergieren, dass diese Konvergenz ein rein strategisches Moment übersteigt und (trotz Korruptierbarkeit) die Möglichkeit moralischen Lernens freisetzen kann.²⁰ Wird vor diesem Hintergrund klarer, was das gemeinsame Interesse ausmacht, von dem die Konstitution und der Fortbestand eines Volkes abhängig sind? Das gemeinsame Interesse muss darin bestehen, die basalen Interessen, derentwegen der Gesellschaftsvertrag von allen geschlossen wird, für alle zu sichern, dieses gemeinsame Interesse zugleich allen zu vermitteln und es für alle erfahrbar und lebendig zu machen. Der Gesellschaftsvertrag errichtet zwischen den Bürgern eine Gleichheit, die darauf beruht, dass „alle die gleichen Ver-

18 Auf diese Dynamik weist auch Frederick Neuhouser hin: Das – durch die Eigenliebe vermittelte – Bedürfnis sich zu vergleichen ist es, das auch eine Idee der Gleichwertigkeit vermittelt (Neuhouser 2010, S. 223).

19 In diese Richtung gelesen, lässt sich Rousseau als Vorläufer einer Theorie der Sittlichkeit (Hegel) interpretieren. Nimmt man die Ethik persönlicher Beziehungen hinzu – v. a. die Ethik der Freundschaft, die sich im *Emil*, in Rousseaus Autobiographie und seinen literarischen Schriften andeutet – so kristallisieren sich Formen der Vergemeinschaftung heraus, die jeweils spezifische Verwandlungen des Selbstverhältnisses mit sich bringen. Jede dieser Formen geht mit neuen Abhängigkeitserfahrungen einher, die sich aber im Idealfall transformieren in Erlebnisse von Verbundenheit und Verpflichtung der jeweiligen sozialen Einheit gegenüber. Auf der Ebene persönlicher Beziehungen lässt sich allerdings auch der Zerbrechlichkeit dieser Perspektive nachspüren. Soziale Beziehungen, Freundschaftsbeziehungen insbesondere, verlangen „allerlei Rücksichtnahmen“, die leicht in ein freiheitsbeschränkendes „Gefühl der Fessel“ umschlagen können. „Keinen Augenblick lang gehörte ich mehr mir selbst“, klagt Rousseau in einer Passage der *Bekenntnisse*, in der sein Leben auf dem Landgut von Épinay geschildert wird. Gegen das Gewicht der „Kette“ kann „einzig und allein die Freundschaft unempfindlich machen“ (Bekenntnisse, S. 574-575 sowie S. 607). Im Falle von Rousseau besteht die besondere Schwierigkeit darin, dass seine Freundschaftspflichten häufig genug zugleich Gönnern geschuldet sind, von deren persönlichem Wohlwollen er abhängig ist. Ungleichheit, so zeigt sich hier, steht *auch* dem Gelingen privater Beziehungsformen entgegen.

20 Rousseau misstraut dieser Möglichkeit moralischen Lernens freilich zugleich, wenn er dem Gesetzgeber empfiehlt, „weder Gewalt noch logisches Denken“ anzuwenden, sondern „auf eine Macht anderer Ordnung“ zurückzugreifen, „die ohne Zwang mitreißt und ohne Versicherung überzeugt. Gemeint ist die Indienstnahme der Religion (GV 2/7, S. 103). Vgl. in dieser Hinsicht Strauss 1947, S. 481-482.

pflichtungen eingehen und sich der gleichen Rechte erfreuen“ (GV 2/4, S. 92). Gegen kritische Vorbehalte, die eine substantialistische Aufladung des Gemeininteresses fürchten, lässt sich auf dieser Ebene zumindest geltend machen, dass das allgemeine Interesse mit den Interessen aller einzelnen inhärent verknüpft ist. Das erste und oberste gemeinsame Interesse besteht so gesehen zumindest nicht unabhängig von einer auch rechtlich vermittelten Form von Gerechtigkeit (Cohen 2010, S. 42).

Aber das wirft ein neues Bündel von Fragen auf. Was sind die Grundlagen dieses (auch aber nicht allein) rechtlich vermittelten Verständnisses des gemeinschaftlichen Guten? In welches Verhältnis treten persönliche und politische Autonomie, wenn man die Idee demokratischer Freiheit weiter expliziert, die mit Rousseaus Gerechtigkeitsverständnis verbunden ist? Die Frage, wie aus einer Menge ein Volk wird, ist für Rousseau deshalb grundlegend, weil es jenseits der individuellen Gründe um ein „Wir“ geht, das sich konstituiert, und zwar durch seinen Willen zur Einheit konstituiert. Welchen Charakter aber hat diese Einheit? Ist sie dem demokratischen Praxis vorgegeben oder nachgelagert? Ist sie Folge oder Konstitutionsbedingung des Politischen? Rousseau insistiert, dass Vergesellschaftung (oder besser: ein Bewusstwerden des gesellschaftlichen Zusammenhangs) das Selbstverhältnis der Menschen verändern muss. Nur dann kann (abstrakter) sittlicher Einsicht zugleich (konkretes) Wollen folgen.

In der neueren Rousseau-Diskussion wird vielfach versucht, Vorbehalte gegen Rousseaus Vorstellung von politischer Einheit, zwar nicht völlig wegzuwischen aber doch neu zu justieren. Gefordert sei, so argumentiert etwa Joshua Cohen, nicht ein bedingungsloses Aufgehen in der politischen Gemeinschaft, sondern im Sinne einer Hierarchie praktischer Gründe im Konfliktfall partikuläre Interessen hinter die basalen Interessen, die es jedem zu sichern gilt, zurückzustellen.²¹ Aber auch hier gibt es freilich stärkere und schwächere Lesarten: Soll die Hierarchisierung von Gründen ins Recht einwandern oder auch unsere Identität und Motivstruktur durchdringen? Soll sie uns nur in der Rolle als Bürger interessieren oder muss sie unsere persönliche Moralität soweit prägen, dass wir unser persönliches Glück in allen sozialen Sphären gar nicht anders als in gleichzeitiger Sorge um das öffentliche Wohl finden können?

Auch wenn man zugestehen möchte, dass die Gesellschaft nur aus einem basalen gemeinsamen Interesse ins Leben gerufen und am Leben erhalten werden kann, so drängt sich gleichwohl die Frage auf, wie Uneinigkeit darüber, wie das gemeinsame Interesse am besten zu verwirklichen ist, im politischen Prozess zur Geltung gebracht werden kann. In dieser Hinsicht ist Rousseaus Theorie notorisch berüchtigt, insofern sie als unfähig gilt, gesellschaftlichen Pluralismus ange-

21 Cohen schlägt vor, die Art der zivilen Einheit als ein „common ordering of reasons“ zu beschreiben und spricht in diesem Zusammenhang von einer „priority condition“: Gründe, die sich auf das gemeinsame Interesse (und damit auf die basalen Interessen der Mitglieder) beziehen, sollen im Konfliktfall Vorrang vor anderen Gründen haben (Cohen 2010, S. 55). Cohen betont allerdings auch – auf Rousseaus kommunitäre Seite hinweisend –, dass Personen ohne tiefgehende soziale Bindungen psychologisch unfähig werden, eine freie Gemeinschaft von Gleichen aufrecht zu erhalten. Spannungen in Rousseaus Denken ließen sich darauf zurückführen, dass er „philosophically liberal and sociologically communitarian“ sei (Cohen 2010, S. 22).

messen zu berücksichtigen (Fraenkel 2011, S. 268.). Die Frage verweist auf jene *zweite Ebene*, bei der es um die institutionelle Form geht, durch die das Legitimitätsprinzip politischer Ordnung – Freiheit durch Selbstgesetzgebung – unter gegebenen Umständen am besten organisatorisch zur Geltung gebracht werden kann. Das Problem des Zwangs stellt sich auf dieser Ebene wiederum in zwei Hinsichten: mit Blick auf die Gesetzgebung, die *legislative* Gewalt, und mit Blick auf die Regierung, die *exekutive* Gewalt. Die Begründungslast ist in jedem Fall hoch, wenn man, wie Rousseau, in beiden Hinsichten zeigen will, dass Freiheit *durch* politische Herrschaft und nicht *trotz* politischer Herrschaft möglich ist.

Das Problem des Zwangs auf der Ebene der Gesetzgebung betrifft die Rechtfertigung des Mehrheitsprinzips und das berüchtigte Verhältnis von Mehrheitswille und Gemeinwille²². Bedingung demokratischer Freiheit ist ja, dass Personen keinem anderen als ihrem eigenen Willen gehorchen. Dieser Wille äußert sich in Gesetzen, und das Mehrheitsprinzip ist die beste Möglichkeit zu bestimmen, was Gesetz werden soll, weil es ein Abstimmungsverfahren darstellt, das Personen als Gleiche behandelt. Wie aber kann ich meinem eigenen Willen gehorchen, wenn ich letztlich dem Gesetz gehorchen muss, das die Mehrheit unterstützt hat? Rousseaus Überlegungen dazu sind nicht leicht zu interpretieren, denn in Frage steht, unter welchen Bedingungen der Mehrheitswille den sogenannten *Gemeinwillen* zum Ausdruck bringen kann. Im *Contrat Social* stehen sich eine arithmetische und eine ethisch-kulturelle Argumentation gegenüber, aber Rousseau betont, dass der Wille ohnehin weniger durch die Zahl der Stimmen verallgemeinert werde als vielmehr durch das gemeinsame Interesse, das sie verbindet (GV 2/4, S. 91-92). Der schwierigste Punkt aber ist, dass Rousseau eben nicht nur sagt, dass wir prinzipiell gute pragmatische und moralische Gründe haben können, uns dem Mehrheitsprinzip zu unterwerfen, sondern dass es auch unser eigenes Urteil in der Sache beeinflusst: Wenn ich überstimmt werde, sei bewiesen, so meint er, dass ich mich geirrt habe, „dass es nicht der Gemeinwille war, was ich dafür gehalten habe“ (GV 4/2, S. 172). Die Frage, wie man sich dem Mehrheitsprinzip unterwerfen kann und trotzdem nur sich selbst gehorcht, sei falsch gestellt. Sie unterstelle fälschlicherweise, die Minderheit hätte nicht zugestimmt. Genau das aber will Rousseau behaupten: die überstimimte Minderheit gehorcht sich selbst, weil sie nach der Abstimmung annehmen muss, dass sie sich geirrt hat. Aber ist das nicht politischer Zynismus? Wird hier nicht im Namen der Freiheit ein perfides Zwangsregime begründet? Rousseaus Argumentation ist voraussetzungs-voll: Dass ein Mehrheitsentscheid politische Verpflichtung erzeugen kann, ist an anspruchsvolle Bedingungen gebunden. Um diese Bedingungen zu erfassen, ist es wichtig, sich noch einmal die erste Ebene der Begründung zu vergegenwärtigen. Der Übergang in den gesellschaftlichen Zustand verlangt von den einzelnen, ihren ursprünglichen Solipsismus aufzugeben. Damit geht eine Dezentrierung des Urteils einher, die eine Vermittlung des Eigeninteresses mit den Interessen der anderen, möglich macht. Sie drückt sich nicht nur in einer Haltung des Respekts aus, die man ihren Meinungen entgegen bringt, sondern auch in einem Misstrau-

22 Erst auf dieser Ebene macht die Rede von einem „Gemeinwillen“ Sinn, wenn nämlich die erste Frage, wie aus einer Menge ein Volk wird, beantwortet ist.

en gegen die *eigenen* Gründe etwas fürwahr zu halten. Die einzelnen sollen erkennen, dass sie nur eine von vielen Teilnehmerinnen im Prozess der kollektiven Suche nach dem sind, was die Gesellschaft als das für sie Richtige bestimmt. Die Frage ist, wie die verschiedenen, prinzipiell der vernünftigen Einsicht fähigen Willen zusammen kommen, um sich über die Prinzipien ihrer Kooperation zu einigen. Auf der Ebene des Politischen kann individuelles Fürwahrhalten nicht hinreichend sein, um allgemeine Verpflichtung zu erzeugen. Denn es sind öffentliche Gründe, nicht persönliche, aus denen die Autorität verbindlicher Rechtsetzung erwächst. In dieser Anerkennung öffentlich geteilter Gründe besteht das zentrale Zugeständnis der Vergesellschaftung. Es erwächst aus der Einsicht, was es heißt in Gesellschaft zu leben, ein politisches „Volk“ zu sein. Genau dieses Zugeständnis soll in der Idee der Selbstgesetzgebung als selbstauferlegter Verpflichtung enthalten sein.²³

Ein spannungsvolles Verhältnis von moralischer und politischer Selbstgesetzgebung bleibt gleichwohl bestehen. Denn wo liegt im Konfliktfall die letzte Autorität, wenn ich den öffentlichen Gründen der Mehrheit nicht folgen kann? Welche Rolle soll der Wille der anderen für die Frage meiner Verpflichtung, *politischen* Gesetzen zu gehorchen, im Zweifelsfall spielen? Rousseaus Aussagen dazu sind nicht wirklich eindeutig, aber lassen doch zumindest folgende Schlussfolgerung zu: Je mehr ich davon überzeugt bin, dass das vitale Interesse daran, das gemeinschaftliche Gute (im Sinne der basalen Interessen aller Mitglieder) zu suchen im sozialen und politischen Leben einer Gesellschaft präsent ist und die Dispositionen der Mitglieder prägt, desto eher kann ich die in der öffentlichen Beratung vorgebrachten Gründe als Versuche begreifen, geteilte Grundsätze der Gerechtigkeit nach besten Wissen und Gewissen anzuwenden. Angesprochen ist so etwas wie ein institutionell und ethisch-kulturell vermittelter Legitimitätsglaube, ein Vertrauen in die generelle moralische „Gesundheit“ der politischen Gemeinschaft (Neuhouse 2010, S. 215), deren Urteile ich als autoritativ bindend anerkenne. Würde ich diese Urteile unter den genannten Bedingungen nicht anerkennen, so würde ich handeln als ob ich für mich selbst allein das Recht behalten hätte, Gesetze für alle zu geben. Wenn ich in einer politischen Gemeinschaft leben will, und wenn ich diese Gemeinschaft und ihre Institutionen für integer halte, muss und will ich dem Mehrheitswillen die Autorität zubilligen, den Gemeinwillen zu bestimmen.

Wahrscheinlich ist freilich, dass weder vollkommene Akzeptanz noch vollkommener Dissens die politische Praxis prägen und sich die persönliche Einschätzung institutioneller und ethischer Integrität irgendwo in der Mitte bewegt. Hinzu kommt die Frage, ob es einen Bereich der bürgerlichen Freiheit gibt, eine Sphäre der Privatautonomie, in dem der Wille der Mehrheit, möge er sein welcher er wolle, keine Rolle zu spielen hat? Der Abschnitt im *Gesellschaftsvertrag* „Über die Grenzen der Staatsmacht“ legt nahe, Rousseaus Position im Sinne eines Begründungszirkels zu verstehen: Er spricht einerseits von einem „naturgegebenen

23 “[... A]n individual who subjects herself to the rule of law must, as a condition of belonging to such an order, relinquish her right to be the final arbiter of what she is permitted or obligated to do” (Neuhouse 2010, S. 212).

Recht“, das die Bürger „als Menschen“ genießen und will dieses Recht gleichwohl nicht sakrosankt setzen. Recht wird allererst durch die Volkssouveränität gesetzt. Die Akte der Volkssouveränität lassen sich jedoch intern begrenzen: „Der Bürger schuldet dem Staat alle Dienste, die er zu leisten vermag, sobald sie der Souverän verlangt. Der Souverän dagegen kann den Untertanen keinen Zwang auferlegen, der der Gemeinschaft nichts nützt: Er kann es nicht einmal wollen“ (GV 2/4, S. 90). Der Souverän kann die Subjekte nicht mit Maßnahmen belasten, die für die Gemeinschaft nutzlos sind. Nur öffentlicher Nutzen rechtfertigt den Einsatz politischen Zwangs. Nun wird natürlich genau das umstritten sein, aber wesentlich ist, dass der Einsatz gesetzlichen Zwangs als gegenüber persönlichen Ansprüchen begründungspflichtig begriffen wird. Sowohl die Behauptung, man habe ein vorgängiges Recht als auch die Behauptung es gebe einen öffentlichen Nutzen müssen sich öffentlich rechtfertigen und aneinander abarbeiten. Wenn die Volkssouveränität bei Rousseau auf diese Weise intern zu beschränken ist, dürften sich Konflikte zwischen persönlicher und politischer Autonomie zumindest entschärfen lassen.²⁴

Bei der bis hierhin diskutierten Vermittlung von Freiheit und Mehrheitsprinzip geht es um die Vermittlung von Fremdzwang und Selbstzwang auf der Ebene der *Gesetzgebung*. Die Perspektive der Freiheit im Gesellschaftszustand ist aber darüber hinaus, wie erwähnt, mit dem Problem des Zwangs auf der Ebene des *Gesetzesvollzugs*, der Exekutive, konfrontiert – auf dieser Ebene sogar in besonderem Maße, denn die Erfahrung, gezwungen zu werden, wird hier im Falle des Dissenses auch physisch spürbar werden (durch Justiz, Polizei). Durch die Einsetzung einer Regierung schafft sich das Volk eine Erzwingungsgewalt, die in seinem Namen handeln soll. Hier steckt eine besondere Gefahr für die Freiheit. Denn was nun entsteht ist, wie Rousseau sagt, eine „Zwischenkörperschaft“, eine „besondere Macht“, der bestimmte Vollmachten übertragen werden (GV 3/1, S. 118). Die Mitglieder dieser besonderen Macht werden ein „besonderes Ich“, ein Kollektivbewusstsein, entwickeln, und durch ein Zusammengehörigkeitsgefühl zusammengehalten. Die Gleichgewichtsüberlegungen, die Rousseau in diesem Zusammenhang anstellt, drehen sich im Wesentlichen um die Frage, wie die Macht der Regierung, das Volk als Untertan zu zwingen und die Macht des Volkes als Souverän die Regierung zu beauftragen und zu kontrollieren die Waage gehalten werden können. Je zahlreicher das Volk, umso stärker muss die Regierung sein, je schlechter das Volk, umso stärker muss die Regierung und ihre Erzwingungsgewalt sein. Hier sieht Rousseau eindeutig einen Zusammenhang. Es ist die größte Herausforderung überhaupt, den Zwang, den eine Regierung als „besondere“, also nicht mit dem Gesamtkörper identische Macht ausübt, nicht als Fremd-

24 Für eine interne Begrenzung der Volkssouveränität in Rousseaus Theorie spricht auch die Bindung der Volkssouveränität an die Form des Rechts. Zwar geht aus der Volkssouveränität allein das legitime Recht hervor. Es ist insofern grundsätzlich revidierbar („es [ist] wider die Natur des Staatskörpers, daß sich der Souverän ein Gesetz auferlegt, das er nicht übertreten könnte“; GV 1/7, S. 76). Dass das souveräne Volk gleichwohl nicht willkürlich verfahren kann, wird ersichtlich, wenn man Rousseaus Erläuterungen zur Praxis in der Volksversammlung (dem Ort, an dem die Volkssouveränität praktisch wird) beachtet: Volksversammlungen müssen gesetzmäßig tagen, „selbst die Einberufung zur Versammlung muss vom Gesetz ausgehen“ (GV 3/13, S. 154).

zwang, sondern als Selbstzwang zu interpretieren. In diesem Zusammenhang zeigt sich ein tendenziell libertärer, oder besser gesagt anarchischer Zug in Rousseaus Denken (jedenfalls alles andere als der Verfechter eines Überstaats). Rousseaus Beispiele, etwa in seinen Verfassungsentwürfen, machen deutlich, dass er davon ausgeht, dass insbesondere Steuern zu zahlen, auch bei noch so viel Tugendhaftigkeit, tendenziell als Akt der Unterwerfung unter staatliche Gewalt empfunden werden wird. Deshalb hält er es für besser, in einem Staat zu leben, in dem man wenig Steuern zahlen muss (weil es aufgrund einfacher Lebensweise oder guter Sitten wenig zu regeln gibt und das, was es zu regeln gibt, eher gemeinschaftlich erledigt wird und wenig Zwang angewendet werden muss). Lieber selbst die Straßen pflastern als eine staatliche Bürokratie schaffen, die das in Auftrag gibt, so Rousseaus Empfehlung für Korsika. Es ist das Selbsterhaltungsinteresse der Institution demgegenüber er besondere Wachsamkeit für geboten hält und die sich, davon ist Rousseau überzeugt, als Fessel für die demokratische Freiheit des Volkes erweisen wird.

3. Schluss: Ambivalenzen der Gründung und Neugründung

Man wird die Aufforderung, gemeinsam die Straße zu pflastern, heute kaum noch als wörtlichen Ratschlag ernst nehmen können – wohl aber die Frage die Rousseau umtreibt: nämlich wie sich Erfahrungen gemeinsamen Handelns vermitteln, soziale Aktivitäten die Bezüge stiften und die Interessen unterschiedlicher Individuen auf ein geteiltes Ziel richten und ihnen damit vermitteln, was es heißt, eine gemeinsame Unternehmung zu teilen. Die *Gründung* einer politischen Ordnung der Freiheit setzt zunächst die intersubjektive Erweiterung der solipsistischen Perspektive des Naturzustandes und die Entwicklung von Vorstellungen der Gegenseitigkeit voraus. Der Zwang, der hierfür etabliert wird, ist der Zwang des (gleichheitssichernden) Gesetzes. Die *Erhaltung* einer politischen Ordnung der Freiheit ist durch die Teilnahme an einer kollektiven Praxis der Selbstgesetzgebung vermittelt. Eine solche Praxis setzt die Ermächtigung eines politischen Subjekts, des Volkes, voraus. Die Probleme, die sich auf dieser Ebene stellen, betreffen die institutionelle Vermittlung von Dissens, die Begründung von Sphären persönlicher/privater Autonomie und gesellschaftlicher Selbstorganisation.

Die Aufgabe der Gründung und Erhaltung einer politischen Ordnung der Freiheit hat angesichts des hochgesteckten Ziels und der möglichen Fehlschläge einer Vermittlung von Fremdzwang und Selbstzwang etwas Aussichtsloses, wenn nicht Paradoxes. Rousseau selbst vergleicht sie in seinen *Betrachtungen über die Regierung von Polen* mit einer „Quadratur des Kreises“ (BRP, S. 435). Auch im *Contrat Social* ist bekanntlich von einem Zirkel die Rede, der durchbrochen werden müsste, und der auf ein tragisches Moment des Politischen zu verweisen scheint: „Damit ein Volk, das erst entsteht, Freude an gesunden politischen Maximen hat und den Grundregeln der Staatsvernunft folgt, müsste die Wirkung zur Ursache werden. Der Gesellschaftsgeist, der das Werk der Verfassung sein soll, müsste schon vor der Verfassung vorhanden sein“ (GV 2/7, S. 102). Für Rousseau stellt sich das Problem so massiv, weil er nicht davon ausgeht, dass institutionelle Verfahren für sich genommen schon die Qualität der Gesetzgebung bestimmen, sondern Moti-

vations- und Erziehungsfragen einen zentralen Stellenwert für die politische Theorie einräumt (Kersting 2003, S. 19). Die Gründung demokratischer Freiheit ist von der Konstitution einer kollektiven Macht zur Selbstregierung abhängig. Dabei geht es um ein Volk als politisches Subjekt, das als Gesamtheit ein Bewusstsein seiner selbst als Handlungsmacht ausbilden und erhalten soll²⁵. Einen Willen zur Einheit hervorzubringen ist dabei kein einmaliger Akt, sondern eine andauernde Aufgabe. Die Konstitution eines Volkes ist nicht mit einem irgendwie gearteten Gründungsakt abgeschlossen, sondern verwirklicht sich durch politische Praxis, in institutionalisierter und außerinstitutioneller Form. Sie hat eine affirmative Seite – das Zelebrieren des Gemeinsamen in öffentlichen Symbolisierungen und Festen –, aber auch eine kritische und neuerschließende Dimension, und es fragt sich, ob diese bei Rousseau, der ein große Sehnsucht nach dem Statischen hat, hinreichend Berücksichtigung findet.

Darauf dass Rousseaus politisches Denken voller Ambivalenzen steckt, ist in der Rezeption immer wieder hingewiesen wurde.²⁶ Abschließend soll hier im Kontext der Problematisierung demokratischer Freiheit eine Ambivalenz im Besonderen illustriert werden, die mit der kritisch-neuerschließenden Dimension und der eingangs gestellten Frage zusammen hängt, was uns zur Zeit in besonderer Weise problematisch und deshalb an Rousseau besonders interessant sein könnte: die Frage nach dem Subjekt politischer Einheit, politischer Zugehörigkeit, kollektiver Ermächtigung und der Dynamik von Gründung und Neugründung.

Dazu einen kurzen Abstecher in Rousseaus *Emil*. Bevor Emil heiratet und sich auf seinem Landgut niederlässt (ein Leben, das ihn in die Gesellschaft integrieren, ihm aber zugleich hinreichende Unabhängigkeit lassen soll) muss er zwei Bildungsreisen unternehmen. Diese Reisen bereiten seine „Verbürgerlichung“ vor – in dem doppelten Sinne: Er tritt in einen bürgerlichen Stand ein, der über die Ehe vermittelt ist und einen bürgerlichen Beruf (Emil, S. 503). Und er soll sich mit politischen Grundsätzen befassen, um bestehende Regierungsformen beurteilen und seine Pflichten als Bürger (in einem politischen Sinn) ausfüllen zu können. Denn, wenn man frei und unabhängig leben will, muss man überlegen, in welchem Land, unter welcher Verfassung, man das am ehesten tun kann. Emil hat sich, wie Rousseau betont, bislang in seinen physischen und moralischen Beziehungen zu seinen Mitmenschen betrachtet, nun soll er sie als Mitglieder sozialer und politischer Gemeinschaften verstehen lernen. Vorher stand bei seiner Erziehung stets die Erziehung zur Menschlichkeit im Vordergrund. Emil sollte erfahren, dass die menschliche Natur prinzipiell zum Guten fähig ist, aber durch widrige Umstände immer wieder auf vielfältige Weise korrumpiert wird. Er sollte lernen, sich nicht über seine Mitmenschen zu erheben, sondern sein reiferes Urteil auf die privilegierten Bedingungen seiner Erziehung zurückzuführen. Nun also soll er reisen und dabei die Menschen als Mitglieder von Kollektiven kennenlernen. In diesem Zusammenhang drückt Rousseau sein Bedauern darüber aus, dass

25 Der Verdacht ist freilich immer noch präsent, dass dabei das Volk als Pluralität aufgegeben wird, dass es Rousseau nicht gelingt, „the people taken as a whole“ (Simpson 2006, S. 71) und „the people as plurality“ (Pettit 2006, S. 302) zu vermitteln.

26 Vgl. u. a. Spaemann 2008, Cassirer 1989.

die Franzosen keine richtigen Franzosen, die Engländer keine richtigen Engländer, die Griechen nicht mehr so schön und die Perser nicht mehr so hässlich sind. Und natürlich, dass die Männer keine richtigen Männer und die Frauen keine richtigen Frauen mehr sind. Alles mischt sich durch die „europäische Unrast“ (Emil, S. 499). Das Zeitalter der allgemeinen Menschengleichheit, so deutet sich in diesen Passagen an, bringt das Bedürfnis nach neuen Formen der Differenzversicherung hervor, vor allem solchen entlang von Rasse und Geschlecht.²⁷

Eine Naturalisierung von Volksgemeinschaftlichkeit wird man Rousseau indes nur mit einem sehr einseitigen Blick unterstellen können. Gleichwohl: das Verhältnis des Rousseau'schen Republikanismus zu einem nationalen Gemeinschaftsethos bleibt zwiespältig. In den „Betrachtungen über die Regierung von Polen“ reflektiert Rousseau über die politischen Einrichtungen, die nötig sind, um aus einem „umherirrenden, knechtischen Haufen einen politischen Körper, ein freies Volk“ zu bilden. Um einen Volkskörper zu bilden, gilt es zu verhindern, dass ein Volk mit fremden Völkern verschmilzt. Es muss Sitten, Bräuche, Gewohnheiten ausbilden, die es von anderen Völkern unterscheiden. Einheitsstiftung geht, so scheint es, notwendig mit einem Von-anderen-Abgrenzen einher. „[E]s gibt nur noch Europäer“, klagt Rousseau wieder. „Alle haben die gleichen Vorlieben, Leidenschaften, Sitten, weil kein Volk durch ihm eigentümliche Einrichtungen eine nationale Gestalt bekommen hat“ (BRP, S. 441). Rousseaus Plädoyer für eine nationale Erziehung scheint für die Frage, welche allgemeinen Pflichten Bürger als Angehörige der Menschengemeinschaft haben, nur noch wenig Raum zu lassen. „Wenn ein Kind die Augen aufschlägt, muß es das Vaterland erblicken, und es darf bis zu seinem Tode nichts anderes sehen als das Vaterland. Jeder wahrhafte Republikaner hat mit der Muttermilch die Liebe zum Vaterland, also zu den Gesetzen und zur Freiheit, eingesogen. Diese Liebe macht all sein Dasein aus; er sieht nur das Vaterland, er lebt nur für dieses; sobald er allein steht, ist er nichts: sobald er kein Vaterland mehr hat, ist er nicht mehr, und ist er alsdann nicht tot, so ist er nur schlimmer dran“ (BRP, S. 447). Abgesehen von der gender-gründierten Bebilderung, gilt es zu bedenken, dass Rousseau die Vaterlandsliebe hier als die Liebe zu den Gesetzen und zur Freiheit definiert. Er steht damit in der Tradition eines republikanischen Patriotismus, die im Geiste Montesquieus davon ausgeht, dass überhaupt nur die freie Republik ein Vaterland sein kann (Sternberger 1990, S. 20). Nationale Erziehung ist so gesehen auf Freiheit bezogen, sie komme, so Rousseau, nur „freien Menschen zu: „nur sie haben ein gemeinsames Dasein und sind wahrhaft durch das Gesetz verbunden“ (Emil, S. 447). Analog zur Erziehung des Emil, der zunächst isoliert werden muss, um das freie Urteilsvermögen eines Menschen zu entwickeln, geht es um eine Erziehung zu politischer Freiheit in einer freiheitsfeindlichen Umgebung (ganz Europa will wie die Franzosen sein und kettet sich damit zugleich an deren Laster, die sie unfähig machen zu einer republikanischen Lebensform).

27 Was die Geschlechterfrage angeht (zu der viel mehr zu sagen wäre) erstaunt das Maß an Naturalisierung, das Rousseau vornimmt. Der kritische Blick auf die kulturelle Überformung der menschlichen Natur, die seinen „Diskurs über die Ungleichheit“ so eindrucksvoll macht, verlässt ihn hier fast gänzlich. Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. Kuster 1999, Young 2005.

Aber damit ist natürlich das Verhältnis zwischen der Erziehung des Bürgers und der Erziehung des Menschen keineswegs geklärt. Als Emil seinen Erzieher fragt, wo denn das Vaterland, so verstanden, sein soll – es gebe nur „Regierungen und Mockgesetze“, er habe keine Vaterland – gibt dieser zu bedenken, dass er immerhin eine Heimat habe, als Anhänglichkeit an den Geburtsort. „Emil, wo ist der rechtschaffene Mensch, der seiner Heimat nichts schuldet? Wer er auch sei, er schuldet ihr das Kostbarste des Menschen, die Sittlichkeit seiner Handlungen und die Liebe zur Tugend“ (Emil, S. 523). Andererseits: „Es gibt Umstände, wo ein Mensch, seinen Mitbürgern nützlicher sein kann, wenn er außerhalb seines Vaterlandes als mitten unter ihnen lebt“ – dann ist das Exil seine Pflicht, die er ohne Murren ertragen muss (Emil, S. 523). Emil, der, innerlich gefestigt, am Ende seiner zweiten Bildungsreise angekommen ist, bringt die Weltläufigkeit mit, die nötig ist, um eine (wo auch immer herkommende) Heimat- und Vaterlandsliebe zugleich zu relativieren. Er ist mit jeder Nation, die er bereist hat – so wollte es sein Erzieher – durch einen „Gastfreundschaftspakt“ verbunden. Durch die fortdauernde Kommunikation beugt er der „Herrschaft nationaler Vorurteile“ vor. „Nichts eignet sich besser, ihnen die Macht zu nehmen, als der uneigennützig Verkehr mit vernünftigen Menschen, die man schätzt und die uns, da sie diese Vorurteile nicht haben und sie mit ihren eigenen bekämpfen, die Mittel an die Hand geben, ununterbrochen die einen gegen die anderen auszuspielen und uns derart vor allen zu schützen“ (Emil, 521).

Das reflexive Aufbrechen nationaler Vorurteile bleibt, zumindest im *Emil*, auf eine persönliche Ebene beschränkt. Strukturell ist bei Rousseau nicht wirklich klar zu erkennen, was der Orientierung eines – nennen wir es – demokratischen Kosmopolitismus entgegenkommen, was sie stützen könnte.²⁸ Zu dem Dilemma der Gründung demokratischer Freiheit tritt ein Dilemma der Verwurzelung hinzu: Betrachtet man die Erziehung des Menschen, so gehört die Einsicht in die historische Kontingenz aller sozialen Bindungen, kulturellen Praktiken und konfessioneller Orientierungen zu ihren zentralen Merkmalen. Republikanischer Patriotismus indes hat das Ziel, diese Kontingenz künstlich vergessen zu machen. Diese Aufgabe scheint tatsächlich *paradoxen* Charakter zu haben. Sie ist die zentrale Herausforderung der kosmopolitisch orientierten Demokratietheorie unserer Zeit.

28 Zu den Aporien des Staats- und Völkerrechts bei Rousseau, die die Konzeptualisierung eines solchen demokratischen Kosmopolitismus erschweren, vgl. im Übrigen Asbach 2002, insbes. Kap. IV.5.

Literatur

Rousseaus Schriften werden nach folgenden Abkürzungen zitiert:

- GV: Jean-Jacques Rousseau. 1977. *Vom Gesellschaftsvertrag*. In ders., Politische Schriften Bd. 1. Paderborn: Schöningh.
- DU: Jean-Jacques Rousseau. 1984. *Diskurs über die Ungleichheit*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Emil: Jean-Jacques Rousseau. 1991. *Emil oder Über die Erziehung*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- BRP: Jean-Jacques Rousseau. 1989. *Betrachtungen über die Regierung von Polen*. In ders., Kulturkritische und Politische Schriften, Bd. 2, Hrsg. Martin Frontius. Berlin: Rütten und Loening.
- VK: Jean-Jacques Rousseau. 1989. *Entwurf einer Verfassung für Korsika*. In ders., Kulturkritische und Politische Schriften, Bd. 2, Hrsg. Martin Frontius. Berlin: Rütten und Loening.
- Bekenntnisse: Jean-Jacques Rousseau. 1985. *Bekenntnisse*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Abizadeh, Arash. 2001. Banishing the Particular. Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions. *Political Theory* 24:556-582.
- Asbach, Olaf. 2002. *Die Zähmung der Leviathane. Die Idee einer Rechtsordnung zwischen Staaten bei Abbé de Saint-Pierre und Jean-Jacques Rousseau*. Berlin: Akademie Verlag.
- Asbach, Olaf. 2011. Rousseau und das politische Denken der Moderne. *Zeitschrift für Politische Theorie* 2:129-150.
- Bachofen, Blaise. 2002. *La Condition de la Liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*. Paris: Payot.
- Cassirer, Ernst. 1989. Das Problem Jean-Jacques Rousseau. In *Drei Vorschläge Rousseau zu lesen*, Hrsg. Ernst Cassirer, Jean Starobinski und Robert Darnton, 7-78. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Cohen, Joshua. 2010. *Rousseau. A Free Community of Equals*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, Robert A. 1989. *Democracy and its Critics*. New Haven/London: Yale University Press.
- Fetscher, Iring. 1975. *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraenkel, Ernst. 2011. Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie. In ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hrsg. Alexander v. Brünneck, Hubertus Buchstein und Gerhard Göhler, 256-280. Baden-Baden: Nomos.
- Habermas, Jürgen. 2005. Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft? In ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 324-366. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang. 2003. Vom Vertragsstaat zur Tugendrepublik. Die politische Philosophie Jean-Jacques Rousseaus. In ders. (Hg.), *Die Republik der Tugend. Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, 11-24. Baden-Baden: Nomos.
- Kuster, Friederike. 1999. Sophie oder Julie? Paradigmen von Weiblichkeit und Geschlechterordnung im Werk Jean-Jacques Rousseaus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47:13-33.

- Laborde, Cécile, und John Maynor (Hrsg.). 2008. *Republicanism and Political Theory*. Malden/Oxford: Blackwell Publishing.
- Maus, Ingeborg. 1994. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Maus, Ingeborg. 2011. *Über Volkssouveränität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McCormick, John. 2011. *Machiavellian Democracy*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Münkler, Herfried. 1992. Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung? In ders. (Hg.), *Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie*, 25-46. München: Piper.
- Näsström, Sofia. 2007. The Legitimacy of the People. *Political Theory* 35:624-658.
- Neuhouser, Frederick. 2006. Die kritische Funktion der Genealogie im Denken Jean-Jacques Rousseaus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54:495-509.
- Neuhouser, Frederick. 2009. Die normative Bedeutung von „Natur“ im moralischen und politischen Denken Rousseaus. In *Sozialphilosophie und Kritik*, Hrsg. Martin Hartmann, Rahel Jaeggi, Martin Saar und Rainer Forst, 109-133. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Neuhouser, Frederick. 2010. *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Pettit, Philip. 2006. Democracy, National and International. *The Monist* 89:301-324.
- Schwan, Alexander. 1992. *Ethos der Demokratie*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Simpson, Matthew. 2006. *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum International Publishing.
- Skinner, Quentin. 2009. Die Idee der negativen Freiheit. Machiavelli und die moderne Diskussion. In ders., *Visionen des Politischen*, 135-170. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spaemann, Robert. 2008. *Rousseau – Mensch oder Bürger: das Dilemma der Moderne*. Stuttgart: Metzler.
- Sternberger, Dolf. 1990. Verfassungspatriotismus. In ders., *Schriften*, Bd. 10, 17-38. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Strauss, Leo. 1947. On the Intention of Rousseau. *Social Research* 14:455-487.
- Talmon, Jacob L. 1970. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Norton Library.
- Young, Iris M. 2005. Anerkennung von Liebesmühe. Zu Axel Honneths Feminismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53:415-433.

Autorinnenangaben

Prof. Dr. Sandra Seubert,
Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Politikwissenschaft,
Robert-Mayer-Straße 1, Fach 101, 60054 Frankfurt am Main,
seubert@soz.uni-frankfurt.de