

# Kapitel II: Rousseau

## 1. Der vertragstheoretische Anfang

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

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

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

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

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

Rousseau liefert sie im *Discours* bei der rechtsphilosophischen

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

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

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

## 2. Naturzustand und Naturrecht

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

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

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

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

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

### 3. Freiheit und Gesetz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. Ambivalenz der Vertragstheorie

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

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

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

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

---

rakter. Es bekräftigt die Unmöglichkeit einer externen Begrenzung des Gemeinwillens (CS 17) gerade dort, wo es die Vertragsordnung unter der strikten Trennung vorstaatlicher und staatlicher Rechtsebene thematisiert. Rousseaus nachdrücklicher Verweis auf das *Naturrecht*, das die Individuen aufgrund ihrer *qualité d'homme* besitzen, führt so wenig zu *Grenzen der souveränen Gewalt* wie die flüchtige, an Locke erinnernde Idee eines partiellen Rechtsverzichts. Die Omnipotenz des Gemeinwillens wird angesichts dieser vorstaatlichen Rechtsmaterie bestätigt.

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5. Bürgerliche und politische Freiheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 6. Bürgersein

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

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

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

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

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

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

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