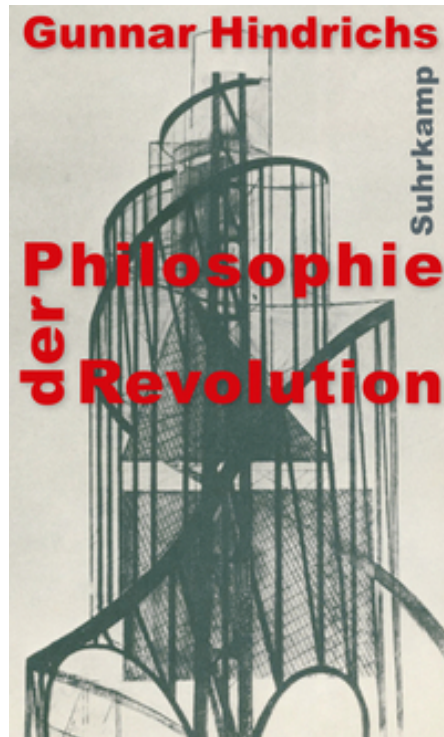


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Hindrichs, Gunnar
Philosophie der Revolution

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58707-2

SV

Gunnar Hindrichs

Philosophie der Revolution

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2017

© Suhrkamp Verlag Berlin 2017

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58707-2

Inhalt

Vorwort 7

Erstes Kapitel – Das Recht der Revolution 15

Recht auf Revolution 15

Legalität, Illegalität, Legitimität 48

Negation 77

Zweites Kapitel – Die Macht der Revolution 103

Gewalt 103

Miteinanderhandeln 137

Revolutionäre Topik 166

Drittes Kapitel – Die Schönheit der Revolution 201

Schrecklich, erhaben, schön 202

Revolutionäre Kunstreligion 230

Vorschein 266

Viertes Kapitel – Der Gott der Revolution 295

Exodus 296

Propheten 323

Die letzten Dinge 353

Nachwort 383

Namenregister 393

Vorwort

Die Revolution markiert den Unterschied zwischen Natur und Handeln. Einem alten Gedanken zufolge sind die Bedingungen, unter denen wir handeln, von Menschen gesetzt (θέσει) statt von Natur aus gegeben (φύσει). Hiernach bestimmt sich Handeln im Abstand zum Natürlichen. Das vorliegende Buch führt diesen Gedanken weiter und gibt das Kennzeichen des Abstandes an: die Revolution.

Ihm liegt die folgende Erwägung zugrunde. Eine Minimalbestimmung des Handelns lautet, Handeln sei Regelfolgen. Von ihr geht das Buch aus. Regelfolgen darf nicht mit Regelmäßigkeit verwechselt werden. Das läßt sich an dem jeweiligen Gegenbegriff einsehen. Der Gegenbegriff zur Regelmäßigkeit ist der Begriff der Regelabweichung, der Gegenbegriff zum Regelfolgen ist der Begriff des Regelbruchs. Eine Regel brechen bedeutet etwas anderes als von einer Regel abweichen, weil mit jenem die Beziehung auf einen Anspruch verbunden ist, während dieses sich auf einen Vergleichswert bezieht. Regelfolgen und Regelmäßigkeit sind daher zweierlei. Entsprechend ist ein Grund anzugeben, durch den das Handeln, dessen Minimalbestimmung das Regelfolgen darstellt, sich von der bloßen Regelmäßigkeit unterscheidet. Dieser Grund besteht darin, daß Regeln keine Gegebenheiten darstellen, sondern Einrichtungen. Als Gegebenheiten wären sie Vergleichswerte, von denen man abweichen kann; als Einrichtungen erheben sie Ansprüche, die man brechen kann. Für die Minimalbestimmung des Handelns bedeutet das: es ist im Rahmen von Einrichtungen und nicht von Gegebenheiten zu verstehen.

Man bedarf deshalb eines Begriffes, der den Einrichtungscharakter der Regeln markiert und sie vom Gegebenen abgrenzt. Hierfür ist eine Diskontinuität von Regeln anzusetzen. Erfolgte die Einrichtung der Handlungsregeln kontinuierlich, so ließen sich diese Regeln auf Funktionen von Stetigkeit bringen. Als solche Funktionen von Stetigkeit hätte man sie als Regelmäßigkeiten zu verstehen, die man nicht brechen könnte, sondern von denen man abweiche. Entsprechend wäre der Unterschied zwischen Regelmäßigkeit und Regelfolgen nicht artikulierbar, und die Einrichtung von Regeln wäre auf die Gegebenheit von Vergleichswerten reduzierbar. Um der Artikulation dieses Unterschiedes willen hat daher an die Stelle einer stetigen Evolution von Regeln deren Revolution zu treten. Sie bezeichnet das Diskontinuum der Regeln und markiert deren Einrichtungscharakter. Auf das Handeln bezogen bedeutet das: da Handeln ein Regelfolgen und keine Regelmäßigkeit darstellt, läßt es sich nur dann begreifen, wenn der Unterschied zwischen dem Einrichtungscharakter von Regeln und ihrem Gegebenheitscharakter markiert werden kann, was in der Revolution erfolgt, die die stetige Evolution von Regeln unterbricht. Anders gesagt: handeln selber findet sein Kennzeichen in der Revolution.

Auf der Grundlage dieser Erwägung läßt sich der alte Gedanke, die Bedingungen des Handelns seien von Menschen gesetzt statt von Natur aus gegeben, regeltheoretisch umformulieren. Wären die Bedingungen des Handelns von Natur gegeben, so müßte die Revolution der Handlungsregeln ein natürlicher Vorgang sein. Wäre wiederum die Revolution der Handlungsregeln ein natürlicher Vorgang, so stünde sie unter den übergreifenden Gesetzen der Natur. Aber das Diskontinuum der Regeln erfordert die Selbstgesetzlichkeit des Handelns. Es beinhaltet die Möglichkeit, Regeln von selbst neu zu setzen, und etwas von selbst setzen können erfordert die Autonomie der Setzung.

Diese Autonomie kann von Naturgesetzen nicht erklärt werden. Denn ein jedes Naturgesetz würde die autonome Regelsetzung zum Fall eines übergreifenden Gesetzes machen. Sie wäre innerhalb natürlicher Zusammenhänge als eine Unstetigkeitsstelle bestimmt, die einen Vergleichswert umfassender Strukturen darstellt. Als solch ein Vergleichswert unterläge sie dem übergreifenden Gesetz. Sie wäre heteronom. Das bedeutet: die Autonomie der Setzung gelangt in natürlichen Erklärungen nicht in den Blick. Sosehr das Diskontinuum des Handelns unter dem Gesichtspunkt von Naturgesetzen als Unstetigkeitsstelle bestimmt werden kann, so wenig kann es auf diese Weise als die Möglichkeit bestimmt werden, Regeln von selbst neu zu setzen. An die Stelle seiner naturgesetzlichen Erklärung hat daher seine Erklärung aus der Selbstgesetzlichkeit des Handelns zu treten. Mit ihr grenzt sich das Diskontinuum des Handelns gegen die Gesetze der Natur ab.

Somit lautet die Begründungsreihe wie folgt: die Diskontinuität der Handlungsregeln erfordert die Autonomie des Handelns; die Autonomie des Handelns beinhaltet die Unzulänglichkeit ihrer natürlichen Erklärung; also weist die Diskontinuität der Handlungsregeln ihre Erklärung durch Naturgegebenheiten zurück. Auf diese Weise markiert das Diskontinuum der Revolution den Abstand zum Natürlichen. Hierin besteht der sachliche Grund dafür, daß das revolutionäre Denken immer wieder gegen die Naturalisierung der Gesellschaft kämpfte. Im Vorspruch zu Brechts *Die Ausnahme und die Regel* heißt es:

Wir bitten euch ausdrücklich, findet
Das immerfort Vorkommende nicht natürlich!
Denn nichts werde natürlich genannt
In solchen Zeiten blutiger Verwirrung
Verordneter Unordnung, planmäßiger Willkür

Entmenschter Menschheit, damit nichts
Unveränderlich gelte.

Vor dem oben Dargelegten läßt sich der Skopus dieser Verse so verstehen: die Naturalisierung der Gesellschaft macht diese stetig. Sofern Gesellschaft als Natur begriffen wird, und zwar ganz gleich, ob als erste oder als zweite Natur, schließt sich das Diskontinuum, das der revolutionäre Sprung erfordert, zum Kontinuum zusammen. Mit der Revolution hingegen bricht es auf, und der autonome Einrichtungscharakter von Handlungsregeln wird gegen die natürliche Heteronomie begründet. In dieser Überlegung liegt der Gedanke beschlossen, daß in der Revolution die Gesellschaft sich als Gesellschaft und nicht als Natur zeigt. Die Revolution ist etwas Unnatürliches. Allerdings ist sie es nur insoweit, als auch das Handeln etwas Unnatürliches ist: nicht etwas, das der Natur zuwiderläuft, sondern etwas, das sich mit den Gesetzen der Natur nicht erfassen läßt. Man muß daher besser sagen, die Revolution mache den Eigensinn des Handelns geltend. Sie stellt das dar, was unsere Praxis den natürlichen Erklärungen entzieht. Dadurch tritt die Gesellschaft als Gesellschaft ins Licht. Sie kommt zu sich selber.

Hier wird allerdings ein Problem sichtbar. Wenn die Revolution das Diskontinuum des Handelns darstellt, dann kann ihr Regelsetzen nicht als Regelfolgen verstanden werden. Vielmehr unterbricht sie das Weiterhandeln unter gegebenen Regeln. Das Regelfolgen aber war als eine Minimalbestimmung des Handelns eingeführt worden. Entsprechend wäre die Revolution in Wahrheit kein Handeln. Aber die Revolution stellt den Vollzug eines Handelns dar. Wie kann sie dann noch als Regeldiskontinuum begriffen werden? Ersichtlich vermag das Problem nicht dadurch gelöst zu werden, daß man die Revolution der Handlungsregeln in das sie umgebende Regelkontinuum einbettet. Diesem Lösungsversuch zufolge unterbräche die Revolution

das Weiterhandeln unter bestimmten gegebenen Regeln, indem sie anderen Regeln gemäß weiterhandelte, die in Geltung blieben. Eine solche Abmilderung der Regelunterbrechung verfehlt den Sachverhalt. Zwar richtet sich keine Revolution auf die Gesamtheit aller Handlungsregeln; aber sie ist nur dann eine Revolution, wenn sie das Weiterhandeln, auf das es ankommt, in der Tat unterbricht, ohne auf andere Regeln, die in Geltung bleiben, zurückgreifen zu können. Die Lösung des Problems muß daher ohne ein Netz anderwärts verbindlicher Regeln auskommen. Sie besteht darin, daß das revolutionäre Handeln den Regeln folgt, die es im Diskontinuum des Handelns selber setzt. Regelsetzen und Regelfolgen schließen sich in seinem Fall zusammen. Das heißt: revolutionäres Handeln besitzt seine Bestimmtheit darin, seine Regeln zugleich zu setzen als auch zu befolgen.

In diesem Zusammenhang ist eine weitere Bedingung von Bedeutung. Die eingeführte Gleichzeitigkeit von Regelsetzen und Regelfolgen muß im Rahmen eines Handelns vieler Handelnder zu erklären sein. Denn Revolutionen erfolgen im Miteinanderhandeln. Dieses Miteinanderhandeln wiederum muß in dem Diskontinuum geschehen, das die Revolution markiert. Es geht in Revolutionen also darum, in der Unterbrechung des Weiterhandelns miteinander zu handeln. Hieraus folgt die Grundforderung der Revolutionsbestimmung: ein Verständnis davon zu entwickeln, wie man miteinander Handlungsregeln zugleich zu setzen und zu befolgen vermag und dadurch die Geltung bestehender Regeln aufhebt. Weil der Eigensinn unseres Handelns von der Revolution geltend gemacht wird, betrifft diese Grundforderung die Handlungstheorie selbst. Ohne einen Begriff vom Miteinanderhandeln in der Gleichzeitigkeit von Regelsetzen und Regelfolgen steht Handeln immer unter dem Vorbehalt, die Funktion eines übergeordneten Nichthandelns zu sein.

Ein solcher Begriff ist das Ziel des Buches. Sein Anlaß ist der hundertste Jahrestag der Oktoberrevolution. Die Oktoberrevolution war nicht irgendein Ereignis. Zwar kann man die Bedeutung der zehn Tage, die die Welt erschütterten, in ihrem historischen Kontext relativieren; leugnen kann man sie nicht. Das kurze zwanzigste Jahrhundert besitzt in ihnen einen maßgeblichen Bestimmungsgrund. Und auch unsere eigene Zeit, die mit dem Ende der sozialistischen Staaten aus dem Schatten des Roten Oktobers herausgetreten ist, bleibt unterschwellig auf ihn bezogen. Ihre Verhärtungen und ihre Möglichkeiten ringen mit einer Krise, deren Entscheidungsresistenz mit dem Gespenst der vergangenen revolutionären Welt verbunden scheint. Die Alternativlosigkeit, deren einzige Alternative politische Destruktion zu heißen scheint, wirkt wie der Nachhall der untergegangenen Alternative – und verweist damit auf deren Beginn 1917.

Dieser Beginn darf nicht für sich genommen werden. So sehr die Oktoberrevolution ihre Gestalt – im Guten wie im Schlechten – den besonderen Umständen Rußlands schuldete, so sehr verstand sie sich selber aus der kommunistischen Tradition der europäischen Arbeiterbewegung. Diese wiederum wußte sich als Weiterführung einer unterlegenen Richtung der Französischen Revolution, die dort zuletzt in Babeufs Verschwörung der Gleichen zum Ausdruck gelangte, sowie als Einlösung der unverwirklichten Ansprüche von 1789, sodann außerdem als Aufgriff gewisser Forderungen der Revolutionen von 1830 und 1848. In dieser Linie tritt die Pariser Kommune von 1871 als der erste Versuch einer Arbeiterrevolution in Erscheinung. Zumal Marx und Engels haben das immer wieder betont. Als der bolschewistische Flügel der russischen Sozialdemokratie 1917 die Zarenherrschaft stürzte, begriff er sich in Fortsetzung der skizzierten Linie. Einerseits sah er sich als die Erfüllung dessen, was seit der Großen Revolution der Franzo-

sen immer wieder verlangt worden war. Andererseits hatte er die Schrecken der Niederlage vor Augen: nach dem Ende der Pariser Kommune wurden rund 30 000 Menschen von den Regierungstruppen ermordet und 40 000 eingekerkert. Man wußte, was beim Scheitern der Revolution droht. Neben dieses Selbstverständnis der Russischen Revolution tritt ihre Auslegung als Wiederaufführung der Französischen Revolution. Für Albert Mathiez etwa wurde 1789 im Spiegel von 1917 zum Paradigma der Moderne, und seine Lesart hat die Revolutionsgeschichtsschreibung noch im Widerspruch gegen sie geprägt.

Aus beiden Blickwinkeln wird deutlich: begreifen läßt sich die Oktoberrevolution nur im Gesamthorizont europäischer Revolutionen. Deren Bogen ist vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts zu schlagen, um den Bestimmungsgrund des zwanzigsten Jahrhunderts nicht zu verfehlen. So bringt der hundertste Jahrestag der Oktoberrevolution den europäischen Gedanken der Revolution insgesamt zur Erinnerung. Er soll in seiner Fülle, auch in seinen bedenklichsten Seiten, zum Thema werden. Eine Begrenzung muß freilich eingestanden werden: die Früchte, die der Rote Oktober außerhalb Europas trug, gelangen nur am Rande zur Sprache. Das hat seinen Grund darin, daß in ihnen Faktoren wirksam wurden, deren Untersuchung den Rahmen des Buches sprengen würde. Über diesen blinden Fleck darf man nicht hinweggehen. Allerdings widmet sich das Buch einer philosophischen Deutung der Revolution, im Unterschied zur geschichtlichen oder politischen Deutung. Es sieht daher ohnehin von vielem ab, was ein volles Verständnis von Revolutionen beinhalten müßte. Im Gegenzug wird dadurch die Artikulation eines Begriffes gewonnen. Einem solchen Begriff geht das Buch in der Hoffnung nach, daß er auch für die Sachverhalte erschließend sein möge, von deren dichter Beschreibung er um seiner Konstruktion willen absehen muß.

Zur philosophischen Deutung der Revolution kann sich das

Buch auf vorliegende Selbstverständnisse und Interpretationen stützen, muß diese aber in einen eigenständigen Gedankengang integrieren. Die Selbstverständnisse und Interpretationen werden zu Modellen, die die Schritte des Gedankenganges bilden. Entsprechend stehen sie nicht in geschichtlicher Reihenfolge, sondern in argumentativer Ordnung. Von Bedeutung sind hier zumal Fragestellungen, die spätestens mit den verfassungsgebenden Versammlungen von Philadelphia und Paris im achtzehnten Jahrhundert in die Wirklichkeit eingriffen und von der Oktoberrevolution in eine neue Gestalt gebracht wurden. Sie kreisen um das Recht und um die Macht. Allerdings kann sich die Deutung auf diese Fragen nicht beschränken. Über sie hinaus muß sie ästhetische und theologische Ausmaße untersuchen, die der Revolutionsbegriff besitzt. Ästhetische Fragen der Moderne sind so sehr mit der gesellschaftlichen Revolution verbunden, daß diese als die »Tochter der ästhetischen Revolution« (Jacques Rancière) bezeichnet wurde. Das ist übertrieben; dennoch bleiben die Fragen einer Ästhetik der Revolution nicht zuletzt im Blick auf das Konzept der Avantgarde drängend. Eine ähnlich enge Verbindung gibt es zwischen Theologie und Revolution. Auffassungen wie die, daß Revolutionen ein säkularisiertes Heilsgeschehen oder Momente politischer Religionen darstellten, verfehlen das Verhältnis von Theologie und Politik ebenso sehr, wie sie seine Bedeutung bezeugen. Insbesondere die eschatologische Geschichtsdeutung verschmilzt die Revolution der Gesellschaft mit der Ankunft des Gottesreiches, und der Auszug aus Ägypten wie die prophetischen Verkündigungen weisen auf Wurzeln des Revolutionsbegriffes zurück, die dessen Modernität übersteigen. Auch sie sind philosophisch zu begreifen. Folglich lauten die Explikate der Revolution: ihr Recht, ihre Macht, ihre Schönheit, ihr Gott.

Erstes Kapitel

Das Recht der Revolution

Als Ausgang hat sich der Sachverhalt ergeben, daß das revolutionäre Handeln den Regeln folgt, die es im Diskontinuum der Handlungsregeln selber setzt. Anders gesagt: im revolutionären Handeln schließen sich Regelsetzen und Regelfolgen zusammen. Um diesen Sachverhalt zu verstehen, ist die deutlichste Artikulation von Handlungsregeln zu betrachten. Sie erlaubt den geradlinigen Zugang zur Fragestellung. Eine solche Artikulation liegt in den Regeln des Handelns vor, die eine ausdrückliche Formulierung erfahren haben: die Regeln des Rechts. Wie kann innerhalb ihres Kreises die Gleichzeitigkeit von Regelsetzen und Regelfolgen gedacht werden?

Recht auf Revolution

I

Die nächstliegende Antwort besteht darin, ein besonderes Recht auf Revolution zu formulieren. Es würde im Kreis des Rechts die Unterbrechung seiner Regeln erlauben oder sogar erfordern. Insbesondere die bürgerlichen Revolutionen von Philadelphia 1776 und Paris 1789 verstanden sich innerhalb dieses Kreises. »Revolutionen sind weniger ein Zwischenfall von Waffen (*un accident des armes*) als ein Zwischenfall von Gesetzen (*un accident des lois*)«, meinte Saint-Just.¹

1 Louis-Antoine de Saint-Just, *Esprit de la révolution et de la constitu-*

Begründet wurde die Diskontinuität der Rechtsregeln aus der Diskontinuität der Rechtsstiftung. Die Pariser Versammlung fand hierfür den Begriff: konstituierende Gewalt (*pouvoir constituant*).² Der Begriff der konstituierenden Gewalt ist ein verfassungsrechtlicher Grenzbegriff.³ Er bezeichnet den – tatsächlichen und normativen – Ursprung der Verfassung: die zentrale Ordnung des Rechts erfolgt aus verfassungsgebender Gewalt und ist durch sie gerechtfertigt. Von den aus der Verfassungsgebung entstehenden Gewalten (*pouvoirs constitués*) unterscheidet sie sich wie der Grund vom Begründeten. Daher kann sie niemals unter einer rechtmäßigen Regierung wirksam werden. Rechtmäßige Regierungen sind stets verfaßte Gewalten, denn ihre Rechtfertigung steht im Rahmen der jeweiligen Rechtsordnung eines Gemeinwesens. Da hingegen die verfassungsgebende Gewalt den Ursprung der verfaßten Gewalten darstellt, muß sie ihre Wirkung bereits getan haben, wenn eine rechtmäßige Regierung ihr Amt ausübt. Sie darf daher mit den verfassungsändernden Gewalten, die innerhalb der konstituierten Rechtsordnung als verfaßte Gewalten ihren Ort besitzen, nicht verwechselt werden. Wird sie manifest, muß sie das verfaßte Recht sprengen, um ein neues einzurichten. Dadurch aber schränkt sie die Dauer der Verfassung ein und führt zur konstitutionellen Diskontinuität. Anders gesagt: die Wirkung der verfassungsgebenden Gewalt erfolgt als Revolution.

Neben die Diskontinuität der Rechtsstiftung tritt ein Recht

tion de France, in: *ders.*, *Œuvres complètes*, Paris 2003, S. 276-348, hier: S. 277. – Wenn nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen vom Verf.

- 2 *Emmanuel Joseph Sieyès*, *Que'est-ce que le Tiers-État?* (= *Les classiques de la pensée politique* 6), Genf 1970, S. 179 ff.
- 3 Dazu *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes – ein Grenzbegriff des Verfassungsrechtes*, Frankfurt am Main 1986.

auf sie. Es gründet in den unveräußerlichen Rechten des Menschen. Der Bezug auf sie, den die amerikanische Unabhängigkeitserklärung oder die Erklärungen des französischen Konvents dokumentieren, zeigt: aus den Menschenrechten gewinnen die verfassungsgebenden Versammlungen eine Verbotsregel für die Regierungen, sie zu verletzen, und eine Erlaubnisregel sowie sogar eine Gebotsregel für die Regierten, bei Verletzung der Menschenrechte die Regierung zu stürzen. So bewegt sich das revolutionäre Selbstverständnis von der Bindung der Herrschaft an unveräußerliche Rechte über das Recht auf den Umsturz ungerechter Herrschaft bis zur Verpflichtung auf ihn. Rechtssubjekt ist in den Dokumenten jeweils »das Volk«. Dessen Unterbrechung der geltenden Rechtsregeln und seine Einrichtung neuer Rechtsregeln werden durch eine Rechtsregel, die die Verletzung höherer Rechtsregeln betrifft, ins Recht gesetzt. Auf diese Weise bleibt die Diskontinuität der Rechtsstiftung ein Rechtsakt.

II

Um diese Struktur zu erfassen, ist eine Konzeption nötig, die einerseits das Diskontinuum, andererseits die unveräußerlichen Rechte zu erklären vermag. Das Modell hierfür bietet Rousseau. Um sich ihm zu nähern, sind zunächst die Grundzüge seiner politischen Philosophie zu erinnern.

Rousseau führt als Rechtsgrund aller Regierungen den Gesellschaftsvertrag an. Eine Gesellschaft regieren ist etwas anderes als eine Masse unterwerfen. Im ersten Fall besteht ein Verhältnis zwischen Volk und Oberhaupt, das durch den Zusammenschluß der Menschen zum Zweck ihres gemeinsamen Wohls zustande kommt. Im zweiten Fall besteht ein Verhältnis zwischen Sklaven und Herrn, das aus der Anhäufung von Einzel-

nen zum Zweck ihres Privatinteresses erfolgt. Warum aber die Vergesellschaftung überhaupt eingehen? Jener Zusammenschluß bildet eine Summe von Kräften und Freiheiten, die stärker ist als die Widerfahrnisse des Naturzustandes, in dem jeder Mensch in Sorge nur um sich selbst lebt. Das heißt: der Gesellschaftszustand bietet die Erfüllung der menschlichen Selbstsorge gerade dadurch, daß man sich nicht mehr nur um sich selber sorgt, sondern in Sorge um die Gemeinschaft zusammenschließt. Entsprechend beruht die Regierung einer Gesellschaft auf einem Zusammenschluß von Menschen zum Zweck ihres Gemeinwohls, der die Selbsterhaltung der natürlichen Kraft und Freiheit besser zu gewähren vermag als ihre bloße Anhäufung im Verhältnis von Sklaven und ihrem Herrn.

Hieraus ergibt sich die Aufgabe des Gesellschaftsvertrages. Sie lautet: »Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ganzer gemeinsamer Kraft die Person und das Gut jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die jeder, indem er sich mit allen vereinigt, trotzdem niemandem als sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.«⁴ Die Lösung dieser Aufgabe besteht in der Idee des Gemeinwillens (*volonté générale*). Die Menschen müssen sich so zusammenschließen, daß sich jeder unter das Maß des auf das Gemeinwohl gerichteten Willens stellt. Dann bilden sie einen Körper, dessen Glieder sie sind. Ihre Freiheit bleibt bewahrt, weil sie weiterhin nur sich selbst gehorchen: sie sind ja nichts anderes als ein Glied des Körpers, der ihr gemeinsames Ich (*moi commun*) darstellt. Die Sorge um ihn ist die Sorge um sich selbst.

Freilich verändert sich die Freiheit der Menschen im Gesellschaftszustand grundlegend.⁵ Im Naturzustand stellt sie die Freiheit des Selbstinteresses dar. Hier erlangt der Mensch nur

4 Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social* I, 6.

5 *Contrat Social* I, 8.

eine verkürzte Freiheit, weil er den Antrieben seiner Begierden, Wünsche und Regungsherde unterworfen bleibt. Seine Freiheit ist die Freiheit, seine Unfreiheit zu leben. Eine Freiheit hingegen, die den Menschen zum Herrn seiner selbst macht, müßte in einer Regelung seiner Selbstinteressen bestehen. Mit anderen Worten: sie bestünde in seiner Eigenregelung. Diese verwirklicht sich in der Befolgung selbstgegebener Regeln. Solche Befolgung wäre demnach die Freiheit, seine Freiheit zu leben. Nichts anderes als Gesetze, die sich die Menschen selber geben, sind aber die Äußerungen des gesellschaftlichen Gemeinwillens. Man darf sie nicht mit den Äußerungen eines Gesamtwillens (*volonté de tous*) verwechseln.⁶ Ein Gesamtwille wäre die Summe von Sonderwillen aus Einzelinteressen. Von ihr abweichende Sonderwillen haben dasselbe Recht wie jene Summe: die einen Sonderwillen stehen gegen die anderen. Im Gemeinwillen aber summieren sich die Sonderwillen nicht. Vielmehr werden sie in ihm verwandelt, indem sie die Perspektive auf das individuelle Selbst in eine Perspektive auf das gesellschaftliche Selbst überführen. Abweichende Sonderwillen stehen daher nicht gegen andere Sonderwillen, sondern gegen eine über-subjektive Subjektivitätsstruktur, deren Momente sie darstellen. Entsprechend haben sie nicht das gleiche Recht wie der Gemeinwille. Sonderwille und Gemeinwille gehören unterschiedlichen Kategorien an. Wenn aber der Gemeinwille die Grundlage der Gesellschaft bildet, dann muß der Sonderwille, dessen Selbstsorge der Gesellschaftszustand durch deren Aufhebung ja erfüllt, vor dem Gemeinwillen zurückstehen. Im Gesellschaftszustand tritt an die Stelle der natürlichen Freiheit des Selbstinteresses die bürgerliche Freiheit gemeinsamer Sittlichkeit. Sie überwindet den Widerstreit der Einzelwünsche zugunsten des

6 Contrat Social II, 3.

Gemeinwohls, in dem ein jeder Bürger sich wiederzuerkennen vermag.

Ersichtlich kennt eine solche Gesellschaft nur eine Gestalt der Souveränität: die Ausübung des Gemeinwillens. Und da der Gemeinwille die Form des Zusammenschlusses von Menschen zum Gesellschaftskörper darstellt, ist der Zusammenschluß der Souverän selber. Die Akte der Souveränität erfolgen somit nicht als Akte eines Überlegenen gegenüber einem Unterlegenen. Sie erfolgen als Übereinkunft eines Körpers mit seinen Gliedern.⁷ Nun heißt die Gesamtkörperschaft »Volk«, und der Teilhabende an ihrer Souveränität »Bürger«.⁸ Entsprechend verwirklicht sich die bürgerliche Freiheit gemeinsamer Sittlichkeit in der Republik eines souveränen Volkes. Hierin liegt eine weitreichende Folge beschlossen. Sobald es einen Herrn gibt, gibt es keinen Souverän mehr. Denn dort, wo es einen Herrn gibt, tritt an die Stelle eines Zusammenschlusses von Bürgern die Anhäufung von Einzelinteressen. Die Anhäufung von Einzelinteressen wiederum vermag niemals zu etwas anderem zu gelangen als zu einem Gemeinwillen. Dadurch verdrängt dieser den Gemeinwillen, und der politische Körper zerfällt. Das bedeutet: das Volk löst sich auf.⁹ Die Volkssouveränität widerspricht somit bereits der bloßen Existenz eines Herrn. Da sie den Rechtsgrund der Regierung abgibt, ist die Regierung eines Herrn grundlos.

7 Contrat Social II, 1 und 4.

8 Contrat Social I, 6.

9 Contrat Social II, 1.