

Der Einzelne und die Allgemeinheit – Rousseau, Hegel und die offene Gesellschaft

Markus Henn, 2006

Inhalt

- 1 Der Einzelne und die Allgemeinheit
- 2 Der absolute Einzelne
- 3 Der verallgemeinerte Einzelne
- 4 Die Einzelnen als Allgemeinheit
- 5 Die Allgemeinheit
- 6 Das Allgemeine
- 7 Das Allgemeine im Einzelnen
- 8 Die Einzelnen als Allgemeinheit

9 Literaturverzeichnis

Endnoten

„Die Stimme des Volkes
ist die Stimme Gottes.“
Rousseau

1 Der Einzelne und die Allgemeinheit

Karl Popper spricht von der „offenen Gesellschaft“. Eines ihrer Elemente ist ihr Bekenntnis zum Wert und den Rechten des Einzelnen, zu dessen Schutz die Gesellschaft einzig besteht. Überwiegt dagegen die Gesellschaft in ihrer Bedeutung den Einzelnen, ist sie geschlossen. Popper sieht als Vertreter der geschlossenen Gesellschaft vor allem Heraklit, Platon, Aristoteles, Hegel und Marx, schließlich den Nationalsozialismus. Jean-Jacques Rousseau findet in seinem Werk „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ mehrmals beiläufig Erwähnung als Vorläufer Hegels, und meist in negativem Zusammenhang. Hegel werfe sich einem „kollektiven Mystizismus (Rousseauscher Herkunft) ... in die Arme.“¹ Ist also Rousseau auch ein Vertreter der geschlossenen Gesellschaft? Oder ist er nicht der Vater der französischen Revolution,

die Popper als Teil des Kampfes für die offene Gesellschaft begreift?² Mit dieser Arbeit will ich zur Klärung dieser Fragen beitragen, will also betrachten, wie sich das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit bei Rousseau und in seinem Gefolge bei Hegel gestaltet. Zuletzt will ich auch zur Klärung der Frage beitragen, wie sich das Verhältnis zwischen Einzelem und Allgemeinheit überhaupt gestalten kann.

2 Der absolute Einzelne

Für das Verhältnis von Einzelem und Allgemeinheit ist zunächst bedeutsam, dass Rousseau die Gesellschaft aus einem vorgesellschaftlichen Naturzustand heraus entwickelt. Sie ist für ihn nichts Natürliches, immer Bestehendes, sondern künstlich und geworden.³ Rousseau selbst behauptet dabei, der Naturzustand sei Hypothese und nicht historische Wahrheit;⁴ allerdings finden sich einige Stellen in seinem Diskurs über die Ungleichheit, die seinen Ehrgeiz zeigen, auch eine historische Entwicklung bis hinunter zum Animalischen zu beweisen.⁵ Wie dem auch sei: Im Anfang ist der Einzelne; im Naturzustand ist er gleich einem Tier fähig, unabhängig zu leben, und auf niemand anderen angewiesen, sprich: absolut frei.⁶ Er kennt kein Interesse außer dem eigenen; Zusammenarbeit und Gesellschaft braucht es nicht; nicht einmal Konflikte sind eine Bedrohung; menschlicher Kontakt erschöpft sich im Geschlechtsakt.⁷ Sieht man davon ab, dass Rousseau die Moralität dieser natürlichen Freiheit unterschiedlich bewertet,⁸ bleibt in jedem Fall die Freiheit des Einzelnen als Wert bestehen.

So klar der Naturzustand ist, so große Probleme wirft er auf. Denn eine Gesellschaft gibt es nun einmal zu Rousseaus Zeiten, und die Gründe für ihre Entstehung sollte der Philosoph geben können. Im Gesellschaftsvertrag heißt es dazu dunkel und wirr: „Ich nehme an, dass sich die Menschen bis zu der Stufe emporgeschwungen haben, wo die Hindernisse, die ihrer Erhaltung in dem Naturzustand schädlich sind, durch ihren Widerstand die Oberhand über die Kräfte gewinnen, die jeder einzelne aufbieten muss, um sich in diesem Zustand zu behaupten. Dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht länger fortbestehen, und das menschliche Geschlecht müsste zugrunde gehen, wenn es die Art seines Daseins nicht änder-

te. Da nun die Menschen unfähig sind, neue Kräfte hervorzubringen, sondern lediglich die einmal vorhandenen zu vereinigen und zu lenken vermögen, so haben sie zu ihrer Erhaltung kein anderes Mittel, als durch Vereinigung eine Summe von Kräften zu bilden...“⁹ Man führe sich nur diese Formulierung vor Augen: der Erhaltung schädliche Hindernisse gewinnen die Oberhand! Im Diskurs über die Ungleichheit schreibt er hilflos: „Ich habe gezeigt, dass die Perfektibilität, die sozialen Tugenden und die anderen Fähigkeiten, die der natürliche Mensch der Möglichkeit nach erhalten hatte, sich niemals von selbst entwickeln konnten, sondern dass dafür das *zufällige Zusammenwirken mehrerer äußerer Ursachen* nötig war, das *ebenso gut auch nie hätte stattfinden können*, und ohne das er ewig in seinem ursprünglichen Zustand verblieben wäre.“¹⁰ (Hervorhebungen M.H.) An anderer Stelle windet sich Rousseau noch mehr und spricht von „irgendeinem verhängnisvollen Zufall“,¹¹ oder erklärt schlicht, dass „die Dinge mit großer Wahrscheinlichkeit zu einem Punkt gelangt waren, wo es nicht mehr so weitergehen konnte, wie bisher.“¹² Da Rousseaus Einzelner im Naturzustand absolut frei und im Ganzen friedlich lebt, ist es schlicht unmöglich, die Entstehung der Gesellschaft zu begründen. Wie sollen absolut freie, völlig selbstgenügsame Menschen, die keinen Krieg aller gegen aller beenden müssen, je eine Gesellschaft bilden? Wenn der Einzelne für sich alles ist, gibt es und braucht es keine Gesellschaft. Rousseaus Versuche einer Begründung müssen deshalb scheitern. Und er will ja sogar mehr: sein selbst erklärtes Ziel ist es, nicht nur einen Grund anzugeben, sondern einen legitimen, einen „gerechten und sicheren Grundsatz der Staatsverwaltung“¹³? Wie soll etwas gerecht sein können, das nicht einmal notwendig ist?

In einer relativen Sicht behält Rousseaus Entwicklung der Gesellschaft trotzdem Bedeutung. Der Einzelne ist hier eine eigene Größe, er verdankt sein Leben, seinen Besitz, seine Freiheit nicht der Gesellschaft.¹⁴ Die später hinzutretende Gesellschaft kann dadurch nur rechtmäßig sein, wenn der Einzelne zustimmt, und wird außerdem durch dessen vorgesellschaftliche Rechte begrenzt. Für die Entstehung der Gesellschaft bleibt unter dieser Voraussetzung nur: ein Vertrag.

3 Der verallgemeinerte Einzelne

Was ist ein Vertrag? Er ist objektiv ein Tausch, auch wenn subjektiv der Tausch für jeden einen Gewinn einschließt. Die Formel eines echten Vertrags lautet für alle Vertragspartner: Ich gebe, dafür bekomme ich etwas; und das aus freier Entscheidung. Das setzt allerdings zweierlei voraus, nämlich dass ich erstens etwas bekommen kann und zweitens etwas geben will. Was aber könnte der als Einzelner völlig selbstgenügsame Mensch durch einen Vertrag bekommen? Welchen Vorteil hätte er? Ein Vertrag lohnt sich für den Einzelnen nur, wenn die schrankenlose, natürliche Freiheit ein mangelhafter Zustand ist, und sei es nur in dem Sinne, dass er es durch den Vertrag noch besser hat als ohne ihn. Es braucht für einen Vertrag unter freien Menschen ein Bedürfnis nach Kooperation, einen Vorteil für die Vertragsparteien gegenüber dem Naturzustand. Solange der Naturzustand – wie von Rousseau – idealisiert wird, muss ein Vertrag sinnlos bleiben. Und auf der anderen Seite: was ist der Einzelne bereit zu geben? Bei Rousseau ist er zu seiner Selbstgenügsamkeit auch noch völlig frei – warum soll er es nicht bleiben? Warum soll er etwas von seiner Freiheit abgeben? Wieder zeigt sich: Unter absoluten Voraussetzungen kann eigentlich kein Vertrag zustande kommen.

Tatsächlich stellt Rousseau fest, dass zur Entstehung der Gesellschaft „die Wirkung die Ursache“ sein müsste und dass die Menschen schon vor dem Bestehen der Gesetze das [sein müssten] ..., was sie erst durch diese werden sollen.“¹⁵ Zugegeben: Rousseaus Schwierigkeiten ergeben sich nicht nur aus seinem eigenen Denken, sondern bestehen an sich. Es gibt einen Punkt in der Entwicklung des Einzelnen, der einer Erklärung nur schwer, wenn überhaupt zugänglich ist. Die Konsequenz daraus muss aber sein, dass für eine Betrachtung und Erklärung der Gesellschaft immer schon bei dem Punkt eingesetzt werden muss, wo der Einzelne nicht mehr das freie, selbstgenügsame Tier ist und bereits die Perfektibilität und die sozialen Tugenden, wie es Rousseau nennt, besitzt oder als Einzelner eben nicht mehr leben kann oder darf. Der Mensch muss vor der Gesellschaft gesellschaftsfähig sein, nicht durch sie. Rousseau sieht das als Schwierigkeit. Warum eigentlich? Warum soll der Einzelne nicht ohne jede Gesellschaft ne-

ben seinem Selbsterhaltungsinteresse ein Kooperationsinteresse oder ein allgemeines Interesse, ja sogar Selbstlosigkeit kennen? Rousseau selbst sieht dies ein. Er erkennt das Mitleid als natürliche einigende Kraft an.¹⁶ Wichtiger noch ist seine Erklärung, dass „wenn der Gegensatz der Privatinteressen die Entstehung der Gesellschaft notwendig gemacht hat, so hat sie doch erst die Übereinstimmung der gleichen Interessen ermöglicht.“¹⁷ Hier gewinnt die Vernunft bei Rousseau die Oberhand: Der Einzelne hat ein eigenes Interesse und ein gemeinsames, allgemeines. Er ist zum Teil Einzelner, zum Teil offen für die Allgemeinheit; er kennt die Arbeit für sich und die Zusammenarbeit – schon vor der Gesellschaft. Dagegen die Definition des Naturzustands als Zustand völliger Unabhängigkeit erweist sich als unhaltbar.

Rousseaus bleibt absolut. Sein Gesellschaftsvertrag muss so gestaltet sein, dass der Mensch nur bekommt, ohne irgendetwas abzugeben. Von der Freiheit darf nichts verloren gehen, aber die Vorteile der Gesellschaft soll der Mensch genießen dürfen. Rousseau formuliert das Problem so: „Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, *gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?*“¹⁸ (Hervorhebung M.H.) So frei bleibt wie vorher! In einer Gesellschaft! Wenn man so etwas liest, sehnt man sich nach einer der „Plattitüden Lockes“ (Adorno), welcher schreibt: „Dieser ursprüngliche Vertrag wäre nichts wert und wäre kein Vertrag, wenn [jeder freie Mensch] frei bleiben würde, und keinen anderen Bindungen unterworfen wäre, als er es zuvor im Naturzustand war.“¹⁹

Gerade das Ziel, dem Menschen alle Freiheit zu belassen, hat eine höchst paradoxe Folge: der Einzelne muss *alle* Rechte, *alle* Freiheit aufgeben. Nur die *völlige* Entäußerung *aller* einzelnen Vertragspartner kann gewährleisten, dass trotzdem alle ihre völlige Freiheit behalten können und nichts geben müssen, zugleich aber die Vorteile der Gesellschaft genießen können. „Denn wenn den Einzelnen irgendwelche Rechte blieben, so würde in Ermangelung eines gemeinsamen Oberherrn ... jeder, der in irgendeinem Punkte sein eigener Richter ist, auch bald verlangen, es in allen Punkten zu

sein; der Naturzustand würde fort dauern, und die gesellschaftliche Vereinigung tyrannisierend oder zwecklos sein.“²⁰ Der Tyrannei entkommt man nur durch Unterwerfung! Mit dieser Vorgabe formuliert Rousseau seinen Gesellschaftsvertrag: „Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.“²¹ Auf diese Weise verallgemeinert der Einzelne sich.

4 Die Einzelnen als Allgemeinheit

Wie sieht die Gesellschaft aus, welche der Gesellschaftsvertrag begründet? An der Formel fällt zunächst auf, dass es die „ganze“ Kraft ist, der Einzelne sich also völlig unterwirft. Und wem unterwirft er sich? Dem „allgemeinen Willen“. Was genau ist das? Die Antwort auf diese Frage soll an dieser Stelle zurückgestellt werden; es genügt für den Moment, ihn als den Willen des Volkes zu nehmen, der im Staat bestimmt. Wie ist unter dieser Bedingung das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit? Er befindet sich in einer Doppelstellung, ist zum einen privater Einzelner, Untertan des Staates und zum anderen Staatsbürger, bildet also mit allen anderen die Allgemeinheit, den Staat. Für die Unterwerfung unter die Allgemeinheit erhält der Einzelne eine neue Art von Freiheit: „Der Verlust, den der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag erleidet, besteht in dem Aufgeben seiner natürlichen Freiheit und des unbeschränkten Rechtes auf alles, was ihn reizt und er erreichen kann. Sein Gewinn äußert sich in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt.“²² Man könnte sich an der Terminologie dieses Satzes stören: statt einfach – wie Locke – die Einschränkung von Freiheit durch die Gesellschaft zuzugestehen, erfindet Rousseau zwei Freiheiten. Der „vorteilhafte Tausch“²³, der hier stattfindet, ist dennoch weit näher an einem „gerechten und sicheren Grundsatz der Staatsverwaltung“ als die Erhaltung der absoluten Freiheit. Neben der Sicherheit²⁴ bringt der Tausch dem Einzelnen „Freiheit und Gleichheit“²⁵, sittliche und persönliche Freiheit, rechtliche und relative materielle Gleichheit.

Der Preis, den der Einzelne für seinen Anteil an der Allgemeinheit zahlt, ist das absolute Recht der Allgemeinheit gegen ihn. Der allgemeine Wille ist

unteilbar, weil allgemein, und unveräußerlich, weil Wille. Alle Macht geht von ihm aus, Gesetze können nur von ihm gemacht werden. Rousseau spricht von einer „unumschränkten Macht,“²⁶ weil der Einzelne ja nur sich selbst gehorcht, wenn er der Allgemeinheit gehorcht.²⁷ „Der Gesellschaftsvertrag enthält stillschweigend folgende Verpflichtung, ... dass jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung, als dass man ihn zwingen werde, frei zu sein.“²⁸ Der Gesellschaft wird das Verfügungsrecht über das Leben des Einzelnen zugesprochen, falls dies zu ihrer Verteidigung notwendig sein sollte.²⁹ Albert Camus erklärt diese absolute Stellung damit, dass der allgemeine Wille an die Stelle des Königs von Gottes Gnaden tritt: „Der ‚Contrat social‘ ist in erster Linie eine Untersuchung über die Legitimität der Macht. (...) Seine Untersuchung betrifft die Prinzipien. Schon dadurch ist sie eine Bestreitung. Sie setzt voraus, dass die überlieferte Legitimität, vermeintlich göttlichen Ursprungs, nicht unumstößlich ist. Sie kündigt also eine andere Legitimität an und andere Prinzipien.“³⁰ Und „es ist offensichtlich, dass wir mit dem ‚Contrat social‘ der Geburt einer Mystik beiwohnen, wird doch der Gesamtwille als Gott selbst postuliert. (...) Die politische Person, nun souverän geworden, wird auch als göttliche Person definiert. Von dieser hat sie übrigens alle Attribute.“³¹ Tatsächlich sagt Rousseau: „Die Stimme des Volkes [ist] ... die Stimme Gottes.“³²

Wie absolut und göttlich ist Rousseaus allgemeiner Wille? Spricht Rousseau mit dem Zwang und dem Recht über Leben und Tod nicht nur aus, was jede Gemeinschaft praktiziert, der ihre Regeln nicht gleichgültig sind? Eine politische Gemeinschaft, die den Bruch ihrer Regeln nicht bestraft und sich nicht verteidigt, ist überhaupt keine. Außerdem betont Rousseau die mögliche Aufhebung des Gesellschaftsvertrages, ohne welchen dann auch kein Zwang mehr ausgeübt werden darf. So sei der Vertrag „zu Recht aufgelöst, wenn in dem Staat ein einziger Bürger umkäme, den man hätte retten können, oder wenn auch nur eine Person widerrechtlich im Gefängnis säße, oder wenn schließlich ein einziger Prozess offensichtlich ungerecht entschieden würde. Denn sobald die Grundvereinbarungen gebrochen werden, ist nicht mehr einzusehen, mit welchem Recht oder wel-

chem Interesse man die soziale Einheit des Volkes aufrecht erhalten kann.“³³ Der Macht der Gesellschaft steht ihre Verpflichtung gegenüber: der Angriff auf den Einzelnen ist immer einer auf die Gesellschaft.³⁴

Die Gemeinschaft hat also eine sehr weitgehende Macht, dafür ist sie in hohem Maße an Voraussetzungen gebunden. Erfüllt sie ihren Zweck nicht, wächst dem Einzelnen wieder sein natürliches Recht zu. Was das Eigentum angeht, rückt Rousseau von der völligen Entäußerung³⁵ ab und fordert nur noch den notwendigen Teil für die Gesellschaft.³⁶ Er beharrt darauf, dass „der Zweck der politischen Vereinigung doch nichts [ist] als die Erhaltung und Wohlfahrt seiner Glieder.“³⁷ Er warnt, die „Stimme der Pflicht“ dürfe nie durch den „Schrei des Terrors“³⁸ ersetzt und „Unschuldige dürf[t]en nie dem Wohl der Allgemeinheit geopfert werden.“³⁹ Der Einzelne steht noch immer über der Allgemeinheit, so weit ihre Macht auch reicht.

5 Die Allgemeinheit

Wer entscheidet aber, wann der Zwang legitim ist, wie viel Eigentum der Einzelne der Gesellschaft abgeben muss und so weiter? Wer entscheidet, wie viel Gleichheit notwendig und wie viel Freiheit möglich ist? Sind es wirklich die Einzelnen, das Volk? Wäre das der Fall, hätte der Einzelne wirklich Einfluss auf die Allgemeinheit. Sein Verhältnis zu ihr hängt von der Definition des allgemeinen Willens ab. Es ist deshalb notwendig, diesen genauer zu betrachten.

Eine sehr einfache Definition des allgemeinen Willens wäre: es ist der Wille der Mehrheit. Rousseau geht auch zunächst nach diesem Muster vor: Die Gründung der Gesellschaft erfolgt einstimmig; anschließend gilt der Wille der Mehrheit als der Wille der ganzen Gesellschaft, also als allgemeiner Wille.⁴⁰ Mit anderen Worten, der einstimmige Beschluss des Gesellschaftsvertrags ist auch bei Rousseau zunächst nicht mehr als die Anerkennung von Mehrheitsentscheidungen. Die Willen der Einzelnen bilden diesen Mehrheitswillen, indem sie abstimmen, und „die Allgemeinheit des Willens verlangt nicht immer Einstimmigkeit, dagegen ist die Zählung sämtlicher Stimmen notwendig.“⁴¹ Die Mehrheit ist ein rein formales Kri-

terium. Sie lässt dem Einzelnen völlige Freiheit in der Entscheidung und erkennt jedes Ergebnis an. Die Allgemeinheit ist allein bestimmt durch die Einzelnen.

Nun melden sich bei Rousseau Zweifel an einer so formalen Definition. Plötzlich fällt ihm wieder ein, dass eine Gesellschaft absolut Freier, eine Gesellschaft ohne Gemeinsamkeit nicht bestehen kann. Und er definiert deshalb den allgemeinen Willen über dieses Gemeinsame: „Das Gemeinsame in diesen verschiedenen Interessen bildet das gesellschaftliche Band; und gäbe es nicht irgendeinen Punkt, in dem alle Interessen übereinstimmen, so könnte keine Gesellschaft bestehen.“⁴² Immer noch bleibt dabei das Interesse des Einzelnen der Ausgangspunkt. Der allgemeine Wille ist hier der Name für ein vorhandenes übereinstimmendes Interesse, wobei sich der Grad der Allgemeinheit am Grad der Einstimmigkeit bemisst.⁴³ Natürlich: Je mehr Einzelne zustimmen, desto größer ist die Übereinstimmung. Umgekehrt kann es sein, dass „der allgemeine Wille ... nicht mehr der Wille aller [ist] ... Ist das gesellschaftliche Band in allen Herzen zerrissen; trägt der schnödeste Eigennutz schamlos den heiligen Namen des öffentlichen Wohles zur Schau: dann verstummt der allgemeine Wille.“⁴⁴ Auch das leuchtet ein: Der allgemeine Wille verstummt, es gibt ihn nicht mehr, wenn gar keine Übereinstimmung vorhanden ist. Warum aber schreibt Rousseau: Der allgemeine Wille ist nicht mehr der Wille aller? Grammatikalisch ist der allgemeine Wille Subjekt. Ist er auch dem Sinn nach ein Subjekt? Eine weitere Stelle ist ähnlich doppelsinnig: „Oft ist ein großer Unterschied zwischen dem Willen aller und dem allgemeinem Willen; letzterer geht nur auf das allgemeine Beste aus, ersterer auf das Privatinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen. Zieht man nun von diesen Willensmeinungen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufhebt, ab, so bleibt als Differenzmenge der allgemeine Wille übrig.“⁴⁵ Eine Differenzmenge, eine Schnittmenge: das leuchtet wieder ein. Und wo keine Schnittmenge, da kein allgemeiner Wille. Im ersten Satz jedoch: wie scharf sind da der allgemeine Wille und der Wille aller, also die Willen der Einzelnen, getrennt! Dort nur das allgemeine Interesse, hier nur die privaten, die auch nur eine Summe einzelner Willensmeinungen bilden können. Rousseaus Naturzustand hallt in dieser schroffen Gegenüber-

stellung nach. Der Einzelne als völlig Freier kennt nur sein Privatinteresse, das allgemeine Interesse muss ihm erst durch die Gesellschaft aufgezwungen werden. Dass die Summe von Einzelinteressen genügen könnte, dass die Einzelnen mit einer Mischung aus privatem und allgemeinem Interesse genügend „Differenzmenge“ zusammenbringen können, scheint bei dieser scharfen Trennung schon fast nicht mehr möglich. Und Rousseau sagt in der Tat: „Ist es ... auch nicht unmöglich, dass der Wille eines Einzelnen in irgendeinem Punkt mit dem allgemeinem Willen übereinstimme, so ist es wenigstens unmöglich, dass die Übereinstimmung von Dauer und Bestand sein könnte, denn seiner Natur nach strebt der Wille des Einzelnen nach Vorzügen, der allgemeine dagegen nach Gleichheit.“⁴⁶

Unter diesen Voraussetzungen kann ein Mehrheitsentscheid nicht mehr als der allgemeine Wille gelten. Abgestimmt darf zwar noch werden, die Abstimmung wird aber umgedeutet: „Bei einem Gesetzesvorschlag in der Volksversammlung fragt man sie nicht eigentlich, ob sie dem Vorschlag zustimmen oder ihn verwerfen, sondern ob er dem allgemeinem Willen entspricht oder nicht, der ihr eigener Wille ist, und aus der Stimmenzahl ergibt sich die Bekundung des allgemeinen Willens. Wenn mithin meine Ansicht der entgegengesetzten unterliegt, so beweist dies nichts anderes als dass ich mich geirrt hatte, und dasjenige, was ich für den allgemeinen Willen hielt, es nicht war. Hätte meine Stimme die Oberhand gewonnen, so hätte ich etwas anderes getan als ich gewollt; gerade dann wäre ich nicht frei gewesen.“⁴⁷ Man könnte das als bloße Sophistik Rousseaus abtun, würde er nicht damit die Loslösung des allgemeinen Willens von dem der Einzelnen vorantreiben. Aus: Der Mehrheitswille ist der allgemeine Wille, wird erst: Der allgemeine Wille ist der Mehrheitswille, und dann: Der allgemeine Wille soll der Mehrheitswille sein. Und was der allgemeine Wille ist, steht ohnehin schon fest. Er wird gewählt wie ein Diktator: Die Abstimmung bestimmt nicht mehr das Ergebnis, das Ergebnis bestimmt die Abstimmung. Die Minderheitsmeinung unterliegt nicht mehr, sie ist falsch. Der Einzelne bildet nicht mehr die Allgemeinheit, die Allgemeinheit bestimmt den Einzelnen. Die Gesellschaft ist nicht mehr, sie soll sein. Aus der faktischen wird eine normative Auffassung des allgemeinen Interesses. „Das

Staatsoberhaupt ist dadurch, dass es ist, immer das, was es sein soll.“⁴⁸ Im Zweifel triumphiert die moralische Norm des einen allgemeinen Willens über die Einzelnen: „der ganzen Nation Entscheidung [bringt] nicht mit Sicherheit den allgemeinen Willen zum Ausdruck.“⁴⁹ Alle Einzelnen könnten sich einig sein, und es wäre doch nicht das Allgemeine. Warum? Deshalb: „Die politische Körperschaft ist ... ein sittliches Wesen, das einen Willen hat.“⁵⁰ Ein Wesen mit Willen: das ist aus der künstlichen Gesellschaft geworden! Und die Einzelnen sollen nicht mehr mit ihrem Willen die Allgemeinheit gestalten, sondern auf den allgemeinen Willen hören: „Man [sorge] dafür, dass sich alle Sonderwillen auf [den allgemeinen Willen] beziehen.“⁵¹ Was sind der Einzelne und sein Wille noch wert, wenn sich seine Rolle darauf beschränkt, seinen Willen dem allgemeinen anzupassen?

Das wirft die Frage auf: wie lässt sich überhaupt zwischen Einzel- und allgemeinem Interesse unterscheiden? Was ist der allgemeine Wille im Gegensatz zu dem des Einzelnen? Nach Rousseau ist dies „immer eine äußerst schwierige Entscheidung, bei der nur die höchste Tugend hinreichende Einsicht zu gewähren vermag.“⁵² Die höchste Tugend! Was aber ist Tugend? Rousseau erklärt ernsthaft: „jeder Mensch [ist] tugendhaft, wenn sein besonderer Wille völlig mit dem allgemeinen Willen übereinstimmt.“⁵³ Erst erkennt der Tugendhafte den allgemeinen Willen; dann zeigt der allgemeine Willen die Tugend an. Oh Rousseau! Was soll von so einem Zirkelschluss in der Praxis übrig bleiben als die bedingungslose Herrschaft einer Tugendaristokratie? Diese Problematik wird noch an einem anderen Punkt deutlich: der Unfehlbarkeit. Von dieser bleibt wenig, wenn Rousseau erklärt: „Von sich selbst will das Volk immer das Gute, aber es erkennt dasselbe nicht immer im klaren. Man muss ihn die Gegenstände so sehen lassen, wie sie sind, bisweilen so, wie sie ihm erscheinen sollen; man muss ihm den rechten Weg, den es sucht, weisen (...) Die Einzelnen sehen das Gute, das sie verwerfen; der Staat will das Gute, das er nicht sieht.“⁵⁴ Rousseau leitet daraus die Notwendigkeit eines Führers und Gesetzgebers ab. Er entwertete damit seinen eigenen Gesellschaftsvertrag. Indem er den Willen wörtlich nimmt und davon das Wissen und die Entscheidung trennt, nimmt er den Einzelnen die Macht der Mehrheit. Dies könnte auf eine Machtbegrenzung hinauslaufen, wäre

der allgemeine Wille der Wille aller. Da er sich jedoch gelöst hat, wird er durch die Trennung nur noch mächtiger. Tatsächlich ist das, was Rousseau für fehlbar erklärt, längst nicht mehr der allgemeine Wille, sondern der Wille aller. Dieser wird entmachtet. Hingegen der von den Einzelnen losgelöste allgemeine Wille erhält umso mehr Macht. Dessen Entscheidungen trifft nicht mehr die Mehrheit, sondern wirklich nur noch die Tugendaristokratie.

Es sei an diese Stelle erwähnt, dass Rousseau in der Epistemologie und in der Ethik das Absolute aus dem Relativen ableitet. Über die Wahrheit heißt es: „Das Falsche lässt eine Unendlichkeit von Kombinationen zu, die Wahrheit hat nur eine Weise des Seins. Wer übrigens sucht sie überhaupt ernstlich? Doch selbst bei redlichster Absicht – an welchen Zeichen erkennt man sie sicher heraus? Was wird in dieser Unmenge von verschiedenen Empfindungen unser *Kriterium* des richtigen Urteilens sein?“⁵⁵ Paradox: es gibt kein Kriterium – und die Wahrheit hat nur eine Weise des Seins: Wir können die Wahrheit nicht sicher erkennen, also müssen wir sie glauben. Das Gleiche bei der Tugend: „Die moralischen Größen haben kein eigenes Maß; wäre man sich auch über ihr Kennzeichen einig, wie sollte man es über ihren Wert sein?“⁵⁶ Wieder: Wir können die Tugend nicht sicher erkennen – und trotzdem wird sie zur Bedingung erklärt, den allgemeinen Willen erkennen zu können. In beiden Fällen könnte die Relativität der Erkenntnisse und Werte den Einzelnen über das Allgemeine, das Subjekt über das Objektive setzen; es endet jedoch mit der unbedingten Geltung des Allgemeinen und Objektiven. Entsprechend ist Rousseaus Haltung im Hinblick auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt. Bei Locke heißt es noch: „Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewährt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle Tumulte und Kriege erzeugt hat, die es in der christlichen Welt wegen der Religionen gegeben hat.“⁵⁷ Rousseau dagegen stimmt wieder Platons demokratiekritische Klage über die Vielfalt der Meinungen an und beschwört die Einheit: „Alles, was die gesellschaftliche Einheit zerreißt, ist wertlos; alle Einrichtungen, die den Menschen mit sich selbst in Widerspruch setzen, taugen nichts.“⁵⁸ Das ist umso bemerkenswerter, als

der Gesellschaftsvertrag genau eine solche Einrichtung ist: Der Einzelne ist zugleich Einzelner mit Sonderinteresse und Staatsbürger mit allgemeinem Interesse. Er handelt als Einzelner gegen das allgemeine Interesse, als Staatsbürger gegen das eigene besondere. Die Ziele des Einzelnen und der Gesellschaft sind Freiheit und Gleichheit, welche immer im Widerspruch stehen.

6 Das Allgemeine

Aus der absoluten Freiheit wird bei Rousseau erst der absolute Verzicht und schließlich die absolute Macht der Allgemeinheit abgeleitet. Er verfällt dem „Rausch des Absoluten“ (Hegel). Überboten wird er in seinem Rausch nur noch von – Hegel. Die Abhängigkeit des Einzelnen und der Staat als Subjekt werden von ihm zu Ende gedacht. „Rousseau folgend, der den Staat mit einem kollektiven „allgemeinen Willen“ versehen hatte, versieht ihn Hegel mit einem bewussten und denkenden Wesen, seiner „Vernunft“ und seinem Geist.“⁵⁹ (Popper) Hegel erklärt zwar auch noch: „Das Wesen des neuen Staates ist, dass das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen.“⁶⁰ Gleichzeitig aber erklärt er: „Der Staat ... ist absoluter unbewogter Selbstzweck ... [und hat] das höchste Recht gegen die Einzelnen ..., deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staates zu sein.“⁶¹ Und er begründet es damit, dass „der Staat die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zweckes und Wohls [ist].“⁶² Deshalb hat auch „das Wohl des Staates eine ganz andere Berechtigung als das Wohl des Einzelnen.“⁶³ Der Einzelne gilt kaum noch etwas, das Allgemeine herrscht. Der Staat ist nicht mehr für die Einzelnen, sondern diese sind für den Staat da. Um zu verdeutlichen, dass Hegel auch mit diesem Gedanken an Rousseau anknüpft, sei eine Stelle aus dem Gesellschaftsvertrag zitiert, wo Rousseau die Entstehung der Gesellschaft durch einen Gesetzgeber erklärt: „Wer den Mut besitzt, einem Volk Einrichtungen zu geben, der muss sich imstande fühlen, gleichsam die menschliche Natur umzuwandeln, jedes Individuum, das für sich ein vollendetes und einzeln bestehendes Ganzes ist, zu einem *Teile eines größeren Ganzen umzuschaffen, aus dem dieses Individuum gewissermaßen erst Leben und Wesen erhält.* (...) Kurz, er muss dem Menschen die ihm eigentümlichen *Kräfte nehmen*, um ihn mit anderen auszustatten, die seiner

Natur fremd sind und die er *ohne den Beistand anderer nicht zu benutzen* versteht. (...) Das heißt, *wenn jeder Bürger nur durch alle anderen etwas ist und vermag*, und wenn die erlangte Kraft des Ganzen der Summe der natürlichen Kräfte aller Individuen gleich ist oder sie übertrifft, erst dann kann man sagen, dass sich die Gesetzgebung auf dem höchsten Punkt der Vollkommenheit befindet, den sie zu erreichen imstande ist.“⁶⁴ Eine Erklärung, wie diese Abhängigkeit aussieht, fehlt bei Rousseau noch. Hegel bemüht dafür die Arbeitsteilung: „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller* um in dies Vermittlung des Besonderen durch das Allgemeine ..., so dass, indem jeder für sich erwirbt, produziert und genießt, er eben damit für den Genuss der Übrigen produziert und genießt.“⁶⁵ Doch die unsichtbare Hand ist nicht nur wohltätig, sondern auch unerbittlich: „Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, dass er für sie arbeite, und dass er alles durch sie sei und alles für sie tue.“⁶⁶

Rousseau hat im Gedanken an den idealen Naturzustand heftige Kritik an der Arbeitsteilung geübt: „Solange sie nur Werke herstellten, die einer allein machen konnte, ... lebten sie so frei, gesund, gut und glücklich, wie sie es ihrer Natur nach sein konnten.“⁶⁷ Für ihn käme sie wohl kaum als Vermittlung des Einzelnen und der Allgemeinheit in Frage. Hegel selbst gesteht: „So kommt durch das Vervollkommen der Arbeit dies heraus, dass es den Arbeiter verstumpft und am Ende den Menschen überflüssig macht.“⁶⁸ Abgesehen davon, dass Hegel damit Unrecht hat, ist es doch bemerkenswert, dass er diese in seinen Augen katastrophale Arbeitsteilung zum Mittel machen will, den Einzelnen mit der Allgemeinheit zu verbinden.

Den Unterschied zwischen Rousseau und Hegel versucht Leopold von Ranke in seinem „Politischen Gespräch“ abzugrenzen: „Statt jener flüchtigen Konglomerate, die sich dir aus der Lehre vom Gesellschaftsvertrag erheben wie Wolkengebilde, sehe ich geistige Wesenheiten, originale Schöpfungen des Menschengeistes, - man darf sagen, Gedanken Gottes.“⁶⁹ Denn „die verborgene Harmonie, sagt Heraklit, ist besser als die offenbare (...) Was von Natur zusammengehört, braucht dessen

[eines Vertrages] nicht.“⁷⁰ Und schließlich wendet er gegen Rousseau ein: „Es gibt etwas, wodurch jeder Staat nicht eine Abteilung des Allgemeinen, sondern wodurch er Leben ist, Individuum, er selber.“⁷¹ Gewiss, Rousseau betont anfangs die Künstlichkeit des Staates, Hegel seine Natürlichkeit („Der Staat ist Organismus,“⁷² die Verfassung darf „nicht als ein Gemachtes angesehen“⁷³ werden) und „Individualität“;⁷⁴ Rousseau macht die Legitimität noch von einem Vertrag abhängig, auch wenn dieser als heilig gilt.⁷⁵ Hegel verzichtet auf die Legitimität durch einen Vertrag, seine Verfassung ist „vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.“⁷⁶ Wie beschreibt Hegel selbst sein Verhältnis zu Rousseau? – „Welches nun der *historische* Ursprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes besonderen Staates ... sei, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Kooperation u. s. f. hervorgegangen, und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewusstsein als göttliches, positives Recht oder Vertrag, Gewohnheit und so fort gefasst und befestigt habe, geht die Idee des Staates selbst nichts an (...) Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allem diesem, dem *gedachten Begriffe* zu tun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den *Willen* als Prinzip des Staates aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des *einzelnen Willens* ... und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewusstem* hervorgehe, fasste: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen.“⁷⁷ Hegel bekennt sich als Erbe und Überwinder Rousseaus. Er missdeutet ihn allerdings in beiden Fällen zum Teil. Rousseaus Gesellschaft trägt zumindest historische Züge, und auch wenn es ihm um den „Grundsatz“ der Staats-

verfassung, um dessen Legitimität geht, ist diese Legitimität eine entwickelte und keine vom besonderen Staat und den Einzelnen losgelöste. So äußert sich Rousseau im „Gesellschaftsvertrag“ ausführlich über den Zusammenhang zwischen Staat und besonderem Volk.⁷⁸ Andererseits verkennt Hegel, was die Verleugnung des Einzelwillens angeht, seine eigene Abhängigkeit von Rousseau. Dessen „sittliches Wesen, das einen Willen hat“⁷⁹ ist nicht weit von Hegels Staat entfernt. Und es ist schon Rousseau, der seinen allgemeinen Willen von den Einzelwillen, das Objektive von den Subjekten loslöst.

Hegel ist selbst da, wo er sich explizit gegen Rousseau wendet, nur der Erbe Rousseaus. So wettet er gegen die Volkssouveränität, sie gehöre „zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt.“⁸⁰ Was ist das aber anderes, als Rousseaus abschätzige Bemerkungen über die Fehlbarkeit des Volksurteils? Noch deutlicher zeigt sich dies bei einer anderen Stelle: „ein Volk [lässt] sich über seine substantielle Grundlage nicht täuschen... aber über die Weise, wie es dieses weiß ... [wird es] von sich selbst getäuscht ... Die öffentliche Meinung verdient daher ebenso geachtet als verachtet zu werden.“⁸¹ Die Trennung der öffentlichen Meinung, sprich: des Willens aller vom allgemeinen Willen hatte auch Rousseau schon vollzogen: „der Fall wird nie eintreten, dass das Volk sich von Sonderinteressen verführen lässt.“ Und wenn er doch eintritt? „Dann würden öffentliche Meinung und allgemeiner Wille verschiedene Dinge sein.“⁸² Rousseaus Sophistik, sich zum Volk, zu den Einzelnen zu bekennen, aber ihnen gleichzeitig ihre Bedeutung zu nehmen, kann Hegel nur kopieren. Gewiss: er schüttelt im Ergebnis die Ambivalenz Rousseaus ab; er lässt vom Einzelnen nur noch Formeln übrig; er verabsolutiert und verherrlicht den Staat und enthebt ihn jeder moralischen Verpflichtung gegen die Einzelnen; er hält Wahlen für „überflüssig“ oder „ein Spiel der Meinung oder Willkür;“⁸³ er bejubelt das Heroentum und den Krieg wegen seines „sittliche[n] Moment[s].“⁸⁴ – Das Allgemeine triumphiert über das Besondere, über die Einzelnen.

7 Das Allgemeine im Einzelnen

Kann eine Loslösung des Allgemeinen von den Einzelnen überhaupt gelingen, sobald man einmal die Bedeutung jedes Einzelnen anerkannt hat? Rousseau weicht der Frage aus, wie sich die Loslösung praktisch gestalten kann, solange man nicht offen die Entscheidung aller abschafft. Der Einzelne wird weginterpretiert, nicht ausdrücklich verneint. Auch Hegel verneint den Einzelnen nicht direkt, er treibt nur die Interpretation auf die Spitze. Selbst seine Kritik am Einzelnen und Besonderen folgt Rousseau. Wenn Hegel schreibt: „Gegen das Prinzip des einzelnen Willens ist an den Grundbegriff zu erinnern, dass der objektive Wille das an sich in seinem *Begriffe* Vernünftige ist, ob es von einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht“⁸⁵ – dann führt er bloß Rousseaus Trennung der Einzelnen vom Allgemeinen fort: dieser hatte ja schon den allgemeinen Willen von der *Erkenntnis* des allgemeinen Willens getrennt; Hegel fügt jetzt nur noch hinzu, dass der objektive Wille nicht einmal mehr vom Einzelnen *gewollt* werden muss.

Wo steckt das Allgemeine? Es gibt bei Hegel weit mehr Ausführungen zum Verhältnis von Subjekten und Staat, Einzelem und Allgemeinem als bei Rousseau. Der Staat wird ein Subjekt, das Allgemeine wird absolut: „Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewusstsein realisiert.“⁸⁶ Es stellt sich umso mehr die Frage, wie der Staat Subjekt sein, selbst Willen und Bewusstsein haben kann. Er kann es natürlich nicht. Zuletzt muss Hegel doch immer das tun, was er Rousseau vorgeworfen hatte: auf das Bewusstsein der Einzelnen zurückgreifen. Dies zeigen die entsprechenden Stellen aus seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“: „An dem Selbstbewusstsein des Einzelnen [hat der Staat] ... seine vermittelte Existenz.“⁸⁷ „Das Selbstgefühl der Individuen macht seine [des Staates] Wirklichkeit aus.“⁸⁸ „Der Staat hat eine belebende Seele, und dies Beseelende ist die Subjektivität.“⁸⁹ „Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, ... so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseins desselben ab.“⁹⁰ „Es liegt in dem Prinzip des neueren Staates, dass alles, was das Individuum tut, durch seinen Willen vermittelt sei.“⁹¹ „Das Gute ... [hat] nur im sub-

jektiven Willen die Vermittlung ..., durch welche es in die Wirklichkeit tritt.“⁹² Hegel spricht, wie Rousseau, vom Einzelnen oder Besonderen auf der einen Seite und dem Allgemeinen, dem Staat auf der anderen. Bei Rousseau entspringt die Dialektik der Zerrissenheit und den Widersprüchen der offenen Gesellschaft selbst, bei Hegel der Berechnung.

8 Die Einzelnen als Allgemeinheit

Bei Rousseau ist der Einzelne Anfang und Ziel der Gesellschaft; dazwischen liegt die Gesellschaft selbst, ein Vermittelndes und den Einzelnen Verdrängendes, das auch absolute Züge trägt. Jenes lässt Rousseau als Liberalen erscheinen; dieses führt dazu, dass sich von Hegel bis Marx die Staatsgläubigen und Kommunisten auf ihn berufen können. Vieles von Rousseaus Widersprüchlichkeit ist nicht ihm anzulasten, sondern zeugt von den objektiven Widersprüchen der offenen Gesellschaft: der Einzelne soll dort die oberste Stelle einnehmen; zugleich bleibt es eine Gesellschaft, die als solche notwendig Einschränkungen der Freiheit mit sich bringt. Es ist, anders gesagt, der Widerspruch zwischen Freiheit und Gleichheit, den die offene Gesellschaft nicht lösen kann, weil sie sich zu beiden Werten bekennt. Hegel ist darin zuzustimmen, dass es kein Objektives geben kann, das nicht dem Bewusstsein der Subjekte entspringt; keine Allgemeinheit, die nicht von den Einzelnen ausgeht. Die Idee des Staates, der Staat als geistiges Wesen kann sich nur im Bewusstsein der Staatsbürger befinden; zwischen dem Staat und den Bürgern gibt es nur dieses Bewusstsein. Entgegen Hegels Meinung ist in diesem Fall jedoch der Wille aller Einzelner der einzig mögliche und legitime allgemeine Wille.

Es bleibt einer Gesellschaft, die vom Einzelnen ausgeht, nur die Anerkennung der Vielfalt und einer mittelbaren Einheit. Die Einzelnen bilden die Allgemeinheit. Oder mit Marx: „Die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen.“⁹³ Die Allgemeinheit – Gesellschaft und Staat – bleibt das zum Einzelnen Hinzutretende; gerade deshalb sind ihre Macht und ihr Wert immer begrenzt; dieser wird durch den Einzelnen bestimmt. Rousseau hat dieses Prinzip mit begründet und zugleich den Weg zu seiner Aufhebung durch Hegel geebnet. Die

Doppelnatur des Menschen als Privatmensch und als Staatsbürger lässt sich nicht aufheben. Der Staat bleibt immer auch die Bewältigung der Konflikte, die aus einer solchen offenen Gesellschaft hervorgehen. Was Marx an Hegel kritisierte: dass der wirkliche Mensch der bürgerlichen Gesellschaft der Privatmensch, seine individuelle Existenz ihr Endzweck sei:⁹⁴ dieser Individualismus ist der Kern der offenen Gesellschaft.

9 Literaturverzeichnis

- **Camus**, Albert: Der Mensch in der Revolte. Reinbek b. Hamburg 1997.
- **Hegel**, Georg Friedrich Wilhelm: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin 1981.
- **Locke**, John: Second Treatise of Government. Indiana 1980.
- **Locke**, John: Ein Brief über Toleranz. Hamburg 1996.
- **Marx**, Karl: Die Frühschriften. Stuttgart 1964.
- **Popper**, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II – Falsche Propheten. München 1975
- **Ranke**, Leopold von: Die großen Mächte – Politisches Gespräch. Frankfurt a. M. 1995.
- **Rousseau**, Jean-Jacques: Der Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1974.
- **Rousseau**, Jean-Jacques: Politische Ökonomie. Frankfurt a. M. 1977.
- **Rousseau**, Jean-Jacques: Über Kunst und Wissenschaft – Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Hamburg 1955.

- ¹ Popper, Gesellschaft, S. 59.
- ² Popper, Gesellschaft, S. 40.
- ³ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 1 (S. 6).
- ⁴ Rousseau, Ungleichheit, S. 81.
- ⁵ Vgl. Rousseau, Ungleichheit, S. 87, 91ff.
- ⁶ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 1 (S. 6); Ungleichheit S. 135.
- ⁷ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 2 (S. 6f.).
- ⁸ In seinen Diskursen verherrlicht Rousseau den Naturzustand, im Gesellschaftsvertrag fällt das Urteil zu Gunsten der Gesellschaft aus; vgl. Gesellschaftsvertrag, I 8 (S. 24): „Der Trieb der bloßen Begierde ist Sklaverei.“
- ⁹ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 6 (S. 17).
- ¹⁰ Rousseau, Ungleichheit, S. 189.
- ¹¹ Rousseau, Ungleichheit, S. 209.
- ¹² Rousseau, Ungleichheit, S. 193.
- ¹³ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I Vorrede (S. 5).
- ¹⁴ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 34).
- ¹⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 7 (S. 48).
- ¹⁶ Vgl. Rousseau, Ungleichheit, S. 175f.
- ¹⁷ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 1 (S. 28).
- ¹⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 6 (S. 17).
- ¹⁹ Locke, 2nd Treatise, chap. VIII, § 98. Übersetzung M.H.
- ²⁰ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 6 (S. 18).
- ²¹ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 6 (S. 18f.).
- ²² Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 8 (S. 23).
- ²³ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 37).
- ²⁴ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 38).
- ²⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 11 (S. 5).
- ²⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 34).
- ²⁷ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 7 (S. 21).
- ²⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 7 (S. 22).
- ²⁹ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 5 (S. 38f.).
- ³⁰ Camus, Revolte, S. 134.
- ³¹ Camus, Revolte, S. 135.
- ³² Rousseau, Ökonomie, S. 35.
- ³³ Rousseau, Ökonomie, S. 59 ; vgl. auch Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 37).
- ³⁴ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 7 (S. 21).
- ³⁵ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 9 (S. 24).
- ³⁶ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 4 (S. 34).
- ³⁷ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, III 9 (S. 95).
- ³⁸ Rousseau, Ökonomie, S. 53.
- ³⁹ Rousseau, Ökonomie, S. 61.
- ⁴⁰ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, IV 2 (S. 120).
- ⁴¹ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 2 (S. 29).
- ⁴² Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 1 (S. 28).
- ⁴³ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, IV 2 (S. 118f.).
- ⁴⁴ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, IV 1 (S. 117).
- ⁴⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 3 (S. 32).
- ⁴⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 1 (S. 28).
- ⁴⁷ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, IV 2 (S. 121).
- ⁴⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 7 (S. 21).
- ⁴⁹ Rousseau, Ökonomie, S. 47.
- ⁵⁰ Rousseau, Ökonomie, S. 31.
- ⁵¹ Rousseau, Ökonomie, S. 49.
- ⁵² Rousseau, Ökonomie, S. 39.
- ⁵³ Rousseau, Ökonomie, S. 55.
- ⁵⁴ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 6 (S. 44).
- ⁵⁵ Rousseau, Wissenschaft und Künste, S. 31f.
- ⁵⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, III 9 (S. 94).
- ⁵⁷ Locke, Toleranzbrief, S. 109.
- ⁵⁸ Rousseau, Gesellschaftsvertrag IV 8 (S. 151).
- ⁵⁹ Popper, Gesellschaft, S. 48.
- ⁶⁰ Hegel, Grundlinien, § 260.
- ⁶¹ Hegel, Grundlinien, § 259.
- ⁶² Hegel, Grundlinien, § 261.

- ⁶³ Hegel, Grundlinien, § 337.
- ⁶⁴ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, II 7 (S. 46).
- ⁶⁵ Hegel, Grundlinien, § 199.
- ⁶⁶ Hegel, Grundlinien, § 238.
- ⁶⁷ Rousseau, Ungleichheit, S. 213.
- ⁶⁸ Hegel, Grundlinien, Anmerkung zu § 198.
- ⁶⁹ Ranke, Gespräch, S. 95.
- ⁷⁰ Ranke, Gespräch, S. 110.
- ⁷¹ Ranke, Gespräch, S. 86.
- ⁷² Hegel, Grundlinien, § 269.
- ⁷³ Hegel, Grundlinien, § 273.
- ⁷⁴ Hegel, Grundlinien, § 324.
- ⁷⁵ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 7 (S. 21).
- ⁷⁶ Hegel, Grundlinien, § 273.
- ⁷⁷ Hegel, Grundlinien, § 258.
- ⁷⁸ Vgl. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I 8-10.
- ⁷⁹ Rousseau, Ökonomie, S. 31.
- ⁸⁰ Hegel, Rechtsphilosophie, zitiert nach: Popper, Gesellschaft, S. 72.
- ⁸¹ Hegel, Grundlinien, § 317f.
- ⁸² Rousseau, Ökonomie, S. 35.
- ⁸³ Hegel, Grundlinien, § 311.
- ⁸⁴ Hegel, Grundlinien, § 324; außerdem § 327.
- ⁸⁵ Hegel, Grundlinien, § 259.
- ⁸⁶ Hegel, Grundlinien, § 259.
- ⁸⁷ Hegel, Grundlinien, § 257.
- ⁸⁸ Hegel, Grundlinien, § 265.
- ⁸⁹ Hegel, Grundlinien, § 270.
- ⁹⁰ Hegel, Grundlinien, § 274.
- ⁹¹ Hegel, Grundlinien, § 299.
- ⁹² Hegel, Grundlinien, § 130.
- ⁹³ Marx, Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, in: Die Frühschriften, S. 147.
- ⁹⁴ Marx, Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, in: Die Frühschriften, S. 98.