

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Ein Moderner mit antiker Seele

VON KARLFRIEDRICH HERB

Die Philosophie der Aufklärung fand in Jean-Jacques Rousseau einen wirkungsvollen Vertreter und mehr noch einen ihrer schärfsten Kritiker zugleich. Mit seinem Werk hat er die Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts stark beeinflusst: als Kritiker der modernen Zivilisation in seinen ›Diskursen‹, als Rechts- und Staatsphilosoph im ›Gesellschaftsvertrag‹, als Pädagoge im ›Emile‹, als Protokollant moderner Intimität im Briefroman ›Julie oder die neue Heloise‹. Dass sein vielschichtiges Oeuvre als Einheit zu lesen ist, darauf bestehen seine biographischen Schriften. Die ›Bekenntnisse‹ schildern nicht nur Entwicklung des Werkes und Leidensgeschichte des Autors mit oft peinlicher Genauigkeit, sie geben auch präzise den Beginn von Rousseaus *histoire intellectuelle* an. Ob Kunst und Wissenschaft zur Läuterung der Sitten beitragen, hatte die Akademie von Dijon im Sommer 1749 gefragt und damit den Anlass zu Rousseaus *Erleuchtung von Vincennes* gegeben. Sie wird zum Wendepunkt seines Lebens, macht den Genfer Musiker zum Philosophen. Allerdings erweist sich jener glückliche Zufall, der Rousseau von den herrschenden Vorurteilen seines Jahrhunderts befreit und ihm den Königsweg der Wahrheit ebnet, als zutiefst zwiespältig. Der resignierte Rückblick offenbart den Beginn der Reflexion als Verhängnis. „Von diesem Augenblick an war ich verloren. Der ganze Rest meines Lebens und meines Unglücks war die unvermeidliche Wirkung dieses Augenblicks der Verwirrung.“ In der eigenen Lebensgeschichte wiederholt sich für Rousseau das Schicksal der Gattung. Die Geschichte des Subjekts muss als Gewinn und Verlust zugleich geschrieben werden.

Rousseau hat versucht, die gesellschaftlichen Widersprüche, die er auf dem Weg nach Vincennes in toto erkennt, in den folgenden Jahren fieberhaften literarischen Schaffens aufzudecken und zu versöhnen. Dass solche Versöhnung vor allem mit den Mitteln der politischen Philosophie versucht werden müsse, gehört zu seinen ursprünglichen Einsichten. „Ich erkannte, dass alles radikal von der Politik abhängt“, lautet sein frühes Bekenntnis. Ihm steht allerdings die wachsende Skepsis an Sinn und Erfolg einer politischen Emanzipation des Menschen gegenüber. Die Kluft zwischen Ideal und Leben scheint am Ende unüberwindlich. Die Hypothek für die Neu-

begründung der modernen Wissenschaft von Recht und Staat hätte schwerer kaum wiegen können.

1. Das Unbehagen an der Kultur: der ›Erste Diskurs‹

Ihren unmittelbaren Ausdruck findet die *Illumination de Vincennes* im ersten ›Diskurs über Wissenschaft und Künste‹. Er verneint einen positiven Einfluss von Wissenschaft und Kunst auf die Sitten. Der Fortschritt der Zivilisation korrumpiert die Menschen. Er stellt sie in eine Welt des Scheins, der falschen Bedürfnisse und unheilvoller Konkurrenz. „Während die Regierungen und die Gesetze für die Sicherheit und das Wohlergehen der zusammenwohnenden Menschen sorgen, breiten die weniger despotischen und vielleicht mächtigeren Wissenschaften, Schriften und Künste Blumengirlanden über die Eisenketten, die sie beschweren“ (III, 7).¹

Solche Kritik widerspricht den Selbstgewissheiten populärer Aufklärungsphilosophie, sie misstraut der Souveränität reiner Theorie und ihrem Vermögen zur Selbstgestaltung der Gesellschaft. Der Wert der Theorie bemisst sich an den Ansprüchen des Gemeinwesens. Der Müßiggang des Philosophen ist unvereinbar mit dem Engagement, das die Republik von allen verlangt. Die *res publica* duldet keinen Rückzug. „Jeder müßige Bürger darf als gefährlicher Mensch angesehen werden“ (III, 18). Im Kampf gegen die zeitgenössischen *philosophes* sieht sich Rousseau im Schulterschluss mit Sokrates, den er als Kritiker der Aufklärung begreift. Die modernen Sophisten brächten mit oberflächlicher Dialektik die Begriffe ‚Religion‘, ‚Tugend‘ und ‚Vaterland‘ in Verruf und schließlich in Vergessenheit. Wahre Philosophie findet für Rousseau nur abseits des Marktes der öffentlichen Meinung statt. Sie ist das Privileg weniger. Nur in Männern wie Bacon, Descartes und Newton trage die Beschäftigung mit Theorie zum Ruhme des menschlichen Geistes bei (III, 29). Nur wenn das Urteil solcher Lehrer des Menschengeschlechts Gehör bei den Machthabenden fände, ließe sich der Theorie eine positive Bedeutung für das Gemeinwesen abgewinnen. In ihrer derzeitigen Gestalt sind Wissenschaft und Kunst nur deshalb in Kauf zu nehmen, weil sie noch größeres Unglück verhindern. „Wenn das Übel unheilbar ist, verschreibt der Arzt Palliative“ (III, 56). Wissenschaft und Kunst sind solche Palliative, Maskerade der Ketten. Der Kraft grundlegender Reform misstraut schon der frühe Rousseau. „Niemand hat man ein einmal korrumpiertes Volk zur Tugend zurückkehren sehen“ (III, 56).

¹ Die Hinweise auf Rousseaus Schriften beziehen sich auf die *Oeuvres complètes* der Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1959 ff. (Römische Ziffern bezeichnen den Band, arabische die Seite).

Rousseaus frühe Gesellschaftskritik ist über weite Strecken aus dem Geist des antiken Republikanismus verfasst. Sie stellt, wie Hegel es nannte, die schöne Totalität der Antike dem trüben Bild der Gegenwart gegenüber. Rousseaus Antike ist spartanisch und römisch. Statt auf ein bürgerliches Athen mit Handel, Rhetorik und Luxus setzt er auf patriotische Gesinnung, militärische Strenge und rigorose Bürgerpflicht, wie er sie in Sparta und Rom verwirklicht sieht. Hier hat die Tugend, die sublime Wissenschaft der einfachen Seelen, ihre Heimat. Im römischen Tempel der Tugend findet die Suche nach dem Bild der Einfachheit der ersten Zeiten (III, 22) eine vorläufige Ruhe. Diese Antike sollte für Rousseau als imaginären *Griechen oder Römer* (I, 9) auch künftig zum politischen Refugium werden. Schon die erste Streitschrift macht deutlich, dass die Moderne mit ihrem Prinzip der Arbeitsteilung nicht nur die Arbeit teilt, sondern auch den Menschen entzweit. Für den Fortschritt von Wissenschaft, Kunst und Technik ist mit dem Preis der geglückten Existenz des Menschen als Bürger zu zahlen. „Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler. Wir haben keine Bürger mehr“ (III, 26).

Die lebhaften Kontroversen um den ›Ersten Diskurs‹ lassen Rousseau bald erkennen, dass Kunst und Wissenschaft weniger Ursache als Ausdruck der Misere der Gegenwart sind und dass das polemische In-eins-Setzen von gesellschaftlichem Fortschritt und moralischem Verfall noch keine begründete Kausalität enthält. Mit einer erweiterten Beschreibung des Krankheitsbildes der bürgerlichen Gesellschaft folgt Rousseau dem Niedergang der Gesellschaft in seine wahren Ursprünge hinein. Ungleichheit wird als *erste Quelle des Übels* ausgemacht. Ihr entspringen Reichtum und Armut, Luxus und Müßiggang, die ihrerseits Kunst und Wissenschaft ermöglichen (III, 49f.). Als treibende Kraft dieser Entwicklung entdeckt Rousseau schließlich das Privateigentum, dessen Erfindung unaufhörlich Ungleichheit unter den Menschen hervorbringt. Der Übergang zur Thematik des ›Zweiten Diskurses‹ ist damit gegeben. Der ›Diskurs über die Ungleichheit unter den Menschen‹ entwirft, angeregt durch die Preisfrage der Akademie von Dijon (1753), eine Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, die hinter die Anfänge der Politik bei den Griechen zurückgehen und bis zu den Wurzeln vorstoßen will. Mit diesem archäologischen Interesse nimmt Rousseaus Kritik der Gesellschaft allerdings eine andere Gestalt an. Sie lässt an die Stelle der idealisierten Figur des antiken Bürgers das Bild der vorstaatlichen Existenz des Menschen treten. Mit dem *homme naturel* stehen nicht nur Kunst und Wissenschaft, sondern der Bestand der bürgerlichen Gesellschaft selbst auf dem Spiel.

2. Naturgeschichte und Recht: der ›Zweite Diskurs‹

Folgt man der programmatischen Ankündigung des ›Zweiten Diskurses‹, so macht sich Rousseau das Anliegen der modernen Vertragstheorie zu Eigen, im Modell des Naturzustands Aufklärung über die normativen Grundlagen von Recht und Staat zu suchen. Ebenso wie Hobbes, Grotius und Pufendorf fühlt auch Rousseau die „Notwendigkeit, bis zum Naturzustand zurückzugehen“, um darin die „Grundlagen der Gesellschaft“ offen zu legen (III, 132). Während die fiktive Aufhebung des bürgerlichen Zustands bei seinen Vorgängern bereits mit der Abstraktion von Recht und Staat zum Stillstand komme, will Rousseau hinter diese Institutionen auf die vorsoziale Existenz des Menschen zurückgehen. Die Rekonstruktion des *homme de la nature* soll die ursprüngliche *nature de l'homme* und damit die Deformationen des gesellschaftlichen Menschen aufzeigen. Diese Radikalisierung des Rückgangs erfordert nicht allein andere methodische Prinzipien – die Orientierung an empirischen Wissenschaften, ethnologischer Forschung und psychologischer Selbstbeobachtung –, sie verwandelt das rechtstheoretische Modell des Naturzustandes in ein geschichtsphilosophisches. Nicht die Begründung der Notwendigkeit und rechtlichen Möglichkeit staatlichen Zwangs steht im Vordergrund, sondern die zivilisationskritische Abrechnung mit der zeitgenössischen Gesellschaft im Zeichen des natürlichen Menschen. Dieser ist für Rousseau alles andere als ein *animal rationale et sociale*, wie ihn die klassische Definition des Menschen in Antike und Mittelalter verstanden hat. Im Gegenteil: Rousseau besteht so sehr auf einer ursprünglichen Vernunft- und Gesellschaftslosigkeit, dass ihm dieser Mangel gerade zur Bedingung einer geglückten Existenz wird. Der Archetypus der Gattung lebt allein und ohne Sprache, ganz dem selbstgenügsamen Gefühl seiner Existenz hingegeben, in Harmonie mit einer Natur, deren Kreislauf er nirgends durchbricht. Vom Glück dieses Ursprungs aus betrachtet, lassen sich Vernunft und Gesellschaft nur als Verlust von Identität verstehen. Sie führen in den Ruin der Unmittelbarkeit, setzen den Einzelnen außer sich, knüpfen sein Glück an die Willkür des anderen und schaffen auf Dauer ein System der Bedürfnisse, in dem jeder zum Sklaven des anderen wird. Was diese missglückende Vergesellschaftung in Gang setzt, ist keine in der Natur des Menschen gründende Notwendigkeit, wie Rousseau gegen jedwede Geschichtsteologie behauptet. In der Geschichte erfüllt sich kein geheimer Plan der Natur. Es ist der Zufall, ein folgenschwerer allerdings, der das ursprüngliche Gleichgewicht von Bedürfnis, Vermögen und natürlicher Umwelt ins Wanken bringt und zu gemeinsamer Daseinserhaltung zwingt. Indem er aus dem Naturzustand austritt, gewinnt der Mensch im *homme civilisé* eine neue Gestalt. Nun erst gehören Bewusstsein, Freiheit und Moralität zu den Be-

dingungen seiner Existenz. Die Zivilisierung, die durch die Fähigkeit, sich zu vervollkommen, ermöglicht wird, zeitigt indes schlimme Folgen; sie stürzt die Gattung in immer größeres Unglück: Sie endet im Chaos. Jeder Fortschritt – eine neue Herausforderung, jede Antwort – eine weitere Entfernung vom Glück des Ursprungs. Die Entstehung erster Gesellschaften, die Einführung von Ackerbau und Metallurgie, die Einrichtung des Privateigentums: Dies sind die Stationen eines Niedergangs, den am Ende auch die Gründung des politischen Gemeinwesens nicht aufhalten kann. „Alle liefen auf ihre Ketten zu, im Glauben, ihre Freiheit zu sichern“ (III, 177). Als letzter Ausweg aus dem Krieg aller gegen alle geplant, nimmt der Staat auf fatale Weise die Übel, die seine Gründung erfordern, in sich auf: Seine Entartung erweist sich als zwangsläufige Folge seines Ursprungs.

In diese skeptische Naturgeschichte der Gattung lässt Rousseau eine Fülle normativ-naturrechtlicher Überlegungen einfließen. Die Passage zum „Ursprung der Gesellschaft und der Gesetze“ (III, 178) liefert eine intensive Auseinandersetzung mit den Vertragskonzeptionen der Modernen. Wo er die Frage nach Recht und Staat unter rechtsphilosophischen Gesichtspunkten thematisiert, setzt Rousseau seinen genetischen Naturzustandsbegriff außer Kraft und argumentiert stattdessen mit Rückgriff auf die Idee des Rechts. Seine Kritik des modernen Vertragsrechts erfolgt im Zeichen eines – von Locke inspirierten – geschichtsunabhängigen Naturrechts des Menschen, das er zuvor mit entwicklungsgeschichtlichem Vorbehalt bedenkt und durch die vorrationalen Prinzipien der Selbstliebe und des Mitleids ersetzen will. Wie immer man den unbewältigten Wechsel zwischen Naturgeschichte und Rechtsphilosophie bewerten mag, er führt dazu, dass bereits im ›Zweiten Diskurs‹ die ersten kritischen Ansätze des zukünftigen Staatsrechts sichtbar werden. Politische Selbstbestimmung der Bürger zählt ebenso zu den Forderungen republikanischer Herrschaft wie ein absoluter demokratischer Souverän und eine möglichst homogene Gesellschaft von Eigentümern. Von diesem Ideal der Republik ist die dekadente bürgerliche Gesellschaft, die Rousseau am Ende des ›Diskurses‹ zeichnet, indes weit entfernt. Die Einheit von Freiheit und Ketten lässt sich nur unter Absehung solcher Tatsachen begreifen.

3. Republik als Legitimationsmuster: der ›Contrat social‹

Nach der Kritik des *bourgeois* im Zeichen des natürlichen Menschen will Rousseau mit dem ›Contrat social‹ den Begriff des *citoyen* rehabilitieren. Dessen wahre Bedeutung sei bei den Modernen nahezu vergessen (III, 361). Die Rettung des republikanischen Bürgerbegriffs mit den Mitteln der Vertragstheorie erweist sich allerdings als problematisch. Gegen-

über der Schrift von 1755 fordert Rousseau für sein Staatsrecht nun einen grundlegenden Neuanfang. Nicht wie der Staat entstanden ist, sondern wie man der unzweifelhaften Tatsache seiner Existenz Rechtmäßigkeit verleihen kann, lautet nun das Problem. Den geschichtlichen Prozess der Verrechtlichung kann Rousseau mit der *quaestio juris*, der Frage nach Rechtsgeltung, getrost übergehen. Die ›Prinzipien des Staatsrechts‹, so der Untertitel, haben ihre eigenen Anfangsgründe. Der Titel ›Du Contrat social‹ lässt sich als Bekenntnis und Programm zugleich verstehen. Er reiht Rousseaus Staatsrecht ein in die Bemühungen der Tradition der Modernen, die politische Herrschaft aus der Idee der vertraglichen Vereinigung freier und gleicher Subjekte begründet. Vom Vertrag ausgehen heißt ausgehen vom Vorrang des Einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen, des Teils gegenüber dem politischen Ganzen, des Rechts gegenüber der Pflicht, der Freiheit gegenüber dem Zwang. Wie schon der Geschichtsphilosoph, so verabschiedet der Rechtsphilosoph Rousseau die Vorstellung der *Anciens*, die staatliche Existenz zur Naturausrüstung des Menschen zählt und den Staat als naturgegeben immer schon voraussetzt. Rousseau sucht und findet das Prinzip gerechter Herrschaft nicht in der naturwüchsigen Ordnung der Polis, sondern in der Idee eines Vertrages aller mit allen: Aus diesem ganz und gar künstlichen Ursprung erhält der Staat sein Existenzrecht. Die Forderung einer vernunftrechtlichen Vereinigung von Freiheit und Ketten, individueller Autonomie und staatlicher Herrschaft findet in folgendem ‚grundlegenden Problem‘ ihren vertragstheoretischen Ausdruck: „Wie findet man eine Form des Zusammenschlusses, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitgliedes verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor?“ (III, 360). Die Lösung dieses Grundproblems sieht vor, dass die Freiheit des Individuums nicht allein im Moment der Staatsgründung, sondern innerhalb der vertraglichen Ordnung selbst zur Geltung zu bringen ist. Die politische Autonomie der Vertragspartner diktiert die Grundstruktur allen staatlichen Handelns. Mit der Herrschaft des Gemeinwillens, der *volonté générale*, soll die Selbstbestimmung des Einzelnen als Bürger auf Dauer gesichert werden. Jeder Einzelne, so die neue legitimierungstheoretische Grundidee, kann nur den gesetzlichen Einschränkungen seiner Freiheit unterworfen werden, zu denen er seine Zustimmung gegeben hat. Der Zwang solcher Gesetze ist nicht allein mit der Freiheit vereinbar, es ist Zwang zur Freiheit. Rousseaus Formulierung verweist unmittelbar auf die Fortschreibung der Vertragstheorie in Kants Bürgerbund. „Man ist frei, obwohl man den Gesetzen unterworfen ist; man ist nicht frei, wenn man einem Menschen gehorcht, weil ich dann dem Willen eines anderen gehorche. Gehorche ich aber dem Gesetz, so gehorche ich

nur dem öffentlichen Willen, der ebenso mein Wille ist wie der Wille von wem auch immer“ (III, 492).

Es ist nur verständlich, dass Kant den rousseauschen Gesellschaftsvertrag als *Ideal des Staatsrechts* (AA XIX, 99) gewürdigt und nach kritischer Reform ins Zentrum der eigenen Begründung des modernen Staatsrechts gestellt hat. Auch Hegel rühmt, bei allem Vorbehalt, das Verdienst Rousseaus, als Erster „den Willen als Prinzip des Staats“ aufgestellt zu haben (›Rechtsphilosophie‹ § 258). Wenn Rousseaus Staatsrecht aus der Ideengeschichte der philosophischen Grundlegung des demokratischen Staates nicht mehr wegzudenken ist, so erweist sich sein Beitrag zur modernen Idee des Rechts jedoch als zwiespältig. Verfolgt man den Begründungsverlauf des ›Contrat social‹ in seinen Einzelheiten, so wird deutlich, dass die lebensweltliche Verankerung, die Rousseau der Republik verschafft, den normativen Voraussetzungen des Vertrages zuwiderläuft. Am Begriff der *aliénation totale*, der vollständigen Entäußerung der Vertragspartner, wird der problematische Versuch, moderne Rechtsbegründung mit antikem Republikanismus zu vereinbaren, beispielhaft sichtbar. Rousseau gibt seine Vertragslogik preis, wenn er die existentielle Verwandlung der Vertragspartner in republikanische Bürger fordert und den Vertrag zum Ursprung wahren Menschseins macht (vgl. III, 364 f.). Anders als vorgesehen, kann die Republik die Natur des Menschen nicht belassen, wie sie ist (III, 351): Der Bürger muss den Menschen ganz in sich zurücknehmen, um ein allgemeines Leben in der Republik zu führen: Hier fällt schließlich wieder zusammen, was der vertragstheoretische Anfang noch trennt, das Telos des Einzelnen und des Gemeinwesens. „Wir beginnen erst eigentlich Menschen zu werden, nachdem wir Bürger geworden sind“ (III, 287). Die politische Autonomie des Bürgers wird auf diese Weise zur Bedingung der moralischen Autonomie des Menschen.

In theoretische Engpässe begibt sich Rousseau auch bei der institutionellen Ausgestaltung der Republik. Hier ist es gerade die Treue zu seinem Grundprinzip des Staatsrechts, sein konsequentes Festhalten an der politischen Teilhabe, die ihn in Widerspruch mit den Forderungen des modernen Republikanismus bringen. Empfiehlt Rousseau in seinem Enzyklopädie-Artikel zur *Politischen Ökonomie* (1755) noch eine Regierung, die dem Gemeinwillen am Volk vorbei zur Herrschaft verhilft, so erklärt er das Repräsentativsystem im ›Contrat social‹ zum Tabu der Republik. Mit der Entlastung der Bürger durch Repräsentation ist das Schicksal der Republik besiegelt: „Von dem Augenblick an, wo ein Volk sich Repräsentanten gibt, ist es nicht mehr frei; es ist nicht mehr“ (III, 431). Dieser Rigorismus ergibt sich aus der Analogie, die Rousseau zwischen individueller Autonomie und kollektiver Souveränität herstellt. So wenig der Einzelne vertraglich auf seinen freien Willen verzichten kann, ohne seine Eigenschaft als Mensch zu

verlieren, so wenig kann das Volk seinen Willen veräußern, ohne seine Eigenschaft als Volk einzubüßen und sich als Staatsrechtssubjekt aufzuheben. Damit erhält nicht nur der traditionelle Unterwerfungsvertrag eine doppelte Absage, jede Form der Vertretung wird zu einer Veräußerung der Volkssouveränität. Das moderne Vertragsrecht von Grotius bis Locke gehört zum Feindesland politischer Heteronomie. Während Hobbes den Grundsatz des *volenti non fit iniuria* bemüht, um die Repräsentationsbeziehung von Souverän und Bürgern als fiktive Identitätsbeziehung zu begreifen, besteht Rousseau auf dem wortwörtlichen Verständnis. Nur wenn die vollständige Wechselseitigkeit von Herrschen und Gehorchen institutionell gewährleistet ist und ein jeder tatsächlich *sujet* und *citoyen* in einer Person wird, lassen sich Freiheit und Ketten miteinander vereinbaren. Allein die kollektiv-allgemeine Selbstgesetzgebung schafft politische Legitimität.

Indem Rousseau die Realpräsenz des Gemeinwillens verlangt, schreibt er die Formen seiner politischen Inszenierung zwingend vor. Freiheit und Staatsform verhalten sich nicht mehr gleichgültig zueinander. Der demokratische Souverän in der Legislative ist das konkurrenzlose Muster der Republik. Allein in der Frage der Regierungsform sind unterschiedliche Optionen möglich. Demokratie, Aristokratie, Monarchie bilden die möglichen Varianten für die Gestaltung der Exekutivgewalt. Der Abstand zwischen legislativen und exekutiven Kompetenzen bestimmt das institutionelle Innenleben der Republik, unterscheidet republikanische von despotischer Herrschaft. ‚Republikanisch‘ kann sich nur derjenige Staat nennen, der Gesetzgebung und Gesetzesanwendung strikt trennt. In der Typologie der staatlichen Gewalten stellt die Legislative das Prinzip des allgemeinen Willens, die Exekutive das Prinzip der Macht dar. Die Legislative kennt nur Allgemeines. Entscheidungen über Einzelfälle liegen außerhalb ihrer Kompetenz. Sie bilden das Aktionsfeld der Exekutive, die ihre Autorität einer widerruflichen Amtsübertragung verdankt. Bei ihr ist, anders als bei der Legislative, Repräsentation durchaus möglich, mit Blick auf die Sachlogik exekutiven Handelns sogar notwendig. Auch deshalb begegnet Rousseau einer demokratischen Regierung mit Skepsis, sie bietet sich nur für ein Volk von Göttern an (III, 406). Als rein menschliche Angelegenheit ist sie letztlich nicht zu realisieren und unter den Prämissen der Gewaltendifferenzierung nicht zu wünschen. Rousseau empfiehlt eine Art Wahlaristokratie unter der Herrschaft des demokratischen Souveräns.

4. Das Innenleben der Republik

Es überrascht angesichts der radikal-demokratischen Gestalt der Republik, dass ein bloßes Wahlrecht die politische Selbstbestimmung der Bürger

gewährleisten soll. Wenn Rousseau ihnen ein *simple droit de voter* (III, 438 f.) zuspricht, ist dies wörtlich zu nehmen: Die politische Freiheit reduziert sich auf bloße Bestätigung der Gesetzgebung. Was man demgegenüber als Implikation der politischen Freiheit verstehen könnte, nimmt Rousseau ausdrücklich aus dem Katalog der Bürgerrechte heraus: „Das Recht, seine Meinung zu äußern, Vorschläge zu machen, einzuteilen und zu diskutieren“ (III, 439), ist nicht Sache des Bürgers, sondern bleibt der Regierung vorbehalten. Rousseaus Bürgergemeinde ist alles andere als eine ideale Kommunikationsgemeinschaft. Im Gegenteil, hier gilt der öffentliche Diskurs über Inhalte und Ziele der Gesetzgebung bereits als Verfallssymptom, er gehört zur Pathologie der Republik. Wo öffentlich diskutiert und gestritten wird, steht die Evidenz des politisch Richtigen und Gerechten in Frage, ist die selbstläufige Artikulation eines vernünftigen Gemeinwillens bedroht. Je weniger die Bürger untereinander kommunizieren, je spontaner und selbstbezogener sie ihre Stimme abgeben, desto größer sind die Chancen für ein gerechtes Gesetz. Das republikanische Gemeinwohl ist nicht diskursiv zu erschließen, sondern gilt Rousseau als selbstevident. Um in Gesetzen Gestalt anzunehmen, ist allein der gesunde Menschenverstand jedes einzelnen Bürgers vonnöten. Er genügt, um zu entscheiden, ob der Gesetzesvorschlag mit dem Gemeinwillen als dem vernünftigen Willen eines jeden verträglich ist. „Friede, Einigkeit und Gleichheit sind Feinde politischer Subtilitäten“ (III, 437).

Die Forderung nach Realpräsenz des Gemeinwillens setzt der Verwirklichung des Ideals der Republik enge Grenzen, es lässt sich letztlich nur in kleinflächigen und übersichtlichen Staatengebilden verwirklichen. Wo solche Bedingungen fehlen, etwa im Falle Polens, gesteht Rousseau widerstrebend eine parlamentarische Vertretung des Volkes zu. Unzweifelhaft ist allerdings, dass die Nachteile des Repräsentationssystems seine Vorzüge weit überwiegen. So ist die Repräsentation vor allem der Gefahr der Korruption der Abgeordneten ausgesetzt. Dass Rousseau diesem „schrecklichen Übel“ (III, 979) mit einem imperativen Mandat begegnen will, zeigt, wie unbeirrt er weiterhin an der Logik der direkten Demokratie festhält. Für einen so energischen Verfechter des Repräsentativsystems wie Emmanuel Joseph Sieyès ist er damit noch der Vorgeschichte des modernen Verfassungsstaates zuzurechnen.

Rousseau sieht allerdings, dass für das Gelingen republikanischer Herrschaft mehr nötig ist als die möglichst weitgehende Teilhabe der Bürger an der Gesetzgebung. Was ihm vorschwebt, ist die vollkommene Verschmelzung jedes einzelnen Bürgers mit dem Gemeinwesen. War diese ursprünglich nur ein Mittel, die Freiheit aller miteinander zu vereinbaren, soll sie nun zum Selbstzweck werden. Rousseau ist überzeugt, dass die Ziele der Republik letztendlich nur durch die Umwandlung der vertraglichen

Rechtsgemeinschaft in eine substantielle Lebensgemeinschaft zu erreichen sind. Die ursprüngliche Beschränkung des Staates auf Konfliktregelung und Rechtssicherung, wie sie im „problème fondamentale“ formuliert ist, wird dadurch aufgehoben. Das republikanische Gesetz dringt in das Herz des Bürgers, es macht die Privatangelegenheiten des Einzelnen zur Angelegenheit aller. Nachdem die Republik das Innenleben des Bürgers zur eigenen Zuständigkeit erklärt, lässt sich eine klare Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem nicht mehr aufrechterhalten. Die Sache der Republik kennt keine Adiaphora. Schon früh zählt Rousseau die „süße Gewohnheit, sich zu sehen und zu kennen“ (III, 112), zu den Charakteristika der Republik. Was für die demokratische Regierung im Besonderen gilt, erfordert die Republik im Allgemeinen: „einen sehr kleinen Staat, in dem das Volk einfach zu versammeln ist und jeder Bürger alle anderen leicht kennen kann“ (III, 405). Die Möglichkeit des Kennenlernens wird allerdings schnell zum Anspruch. Rousseau will den Bürgern verwehren, was Madame de Staël und Benjamin Constant in ihrem Plädoyer für die Freiheit der Modernen zum Wesen modernen Bürgerseins erklären, die *obscurité*, die den Einzelnen in seiner Privatheit den Blicken der Mitbürger und des Staates entzieht. Rousseau wirbt für die Republik als offenes Haus, Transparenz lautet ihr Imperativ. Er lässt den Anspruch des Bürgers auf eine blickdichte Privatsphäre als Bedrohung erscheinen. Intimität wird – wie später für Hannah Arendt – zum Indiz für den Verlust der gemeinsamen öffentlichen Welt.

Indem Rousseau das Schicksal der Republik an den Gemeinsinn ihrer Bürger bindet, setzt er das Gewaltmonopol des Staates in ein anderes Licht. Von der Vertragsidee her Wesensmerkmal des Staates, wird es zunehmend zur Verfallserscheinung. Wo sich Staatlichkeit durch Zwang definiert, befindet sich das Gemeinwesen bereits in der Auflösung. Bürgertugend und staatliche Repression bilden Kontrapunkte. Um den Verlust an spontaner Bürgertugend auszugleichen, muss der Staat seine Zwangsmaßnahmen verschärfen. Dies allerdings widerspräche den Prämissen Rousseaus: Einer realen Entgegensetzung von Bürgergesellschaft und Staat hat er sich mit dem Verbot politischer Repräsentation schon im Ansatz entzogen.

5. Republikanismus als Kritik der Moderne

Rousseau wendet der Moderne nicht nur als Philosoph des Staatsrechts, sondern auch als Gesellschaftstheoretiker den Rücken zu. Ebenso wie Repräsentation und rasonnierende Öffentlichkeit sollen auch Arbeitsteilung und das System der Finanzen aus der Republik verbannt werden. Beide modernen Einrichtungen vereiteln die Chancen des Republikanismus.

„Das Wort ‚Finanzen‘ ist ein Sklavenwort; im Gemeinwesen ist es unbekannt“ (III, 428f.). Der Fortschritt der Marktgesellschaft ist nur um den Preis der Republik zu haben. Die *douceur du commerce* widerspricht der Härte des republikanischen Gesetzes.

Angesichts des rückwärtsgewandten Charakters des ›Contrat social‹ musste sich für Rousseau die Erinnerung an die Antike mehrfach aufdrängen.² Sie liefert – zumindest zu einem bestimmten Augenblick – den geschichtlichen Beweis für die Möglichkeit der Republik. Der Blick zurück soll den Zweifel an einer republikanischen Zukunft zerstreuen, den Verdacht des Schimärischen abwenden: „Vom Wirklichen zum Möglichen!“ lautet das Motto solcher Vergewisserung (III, 425f.). Die Erinnerung an den Bürger Spartas und Roms hält das Bewusstsein von den Möglichkeiten des Republikanismus wach. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Rückbesinnung nur vordergründig dazu dient, die Zuversicht in das republikanische Unternehmen zu stärken. Tatsächlich führt sie zu einer Kritik der bürgerlichen Moderne, die weder für die Gegenwart noch für die Zukunft versöhnliche Aussichten eröffnet. Am Beispiel des antiken Bürgers wird das zeitgenössische Individuum als *bourgeois* entlarvt, das an den Ansprüchen republikanischen Bürgerseins versagt. Sein Beispiel weckt auch das Unbehagen Rousseaus an den Versprechungen der kommerziellen Gesellschaft mit ihrer Philosophie des Selbstinteresses.

Es gehört zu den stillschweigenden Gewissheiten des ›Contrat social‹, dass die antike Polis, die Rousseau in der Begrifflichkeit des modernen Vertragsrechts wieder aufleben lässt, nicht mehr zu verwirklichen ist. Gegen ihre Wiederherstellung sprechen die Tatsachen und das eigene Staatsrecht, das sich mit der antiken Allianz von Freiheit und Sklaverei nicht abfinden kann. Das Bild der Antike dient der Diagnose der Moderne, nicht ihrer Therapie. „Die alten Völker können für die modernen kein Modell mehr abgeben, sie sind ihnen in jeder Hinsicht zu fremd geworden“ (III, 881). Rousseaus Modernitätskritik aus dem Geist der Antike ist sich der Vergeblichkeit ihrer Sehnsüchte durchaus bewusst. Eine Rückkehr in das goldene Zeitalter der antiken Polis ist für den Autor des ›Contrat social‹ ebenso verstellt wie die Rückkehr zur Natur für den Kritiker der ›Ungleichheit unter den Menschen‹. Die Geschichte lässt sich nicht wiederholen noch umkehren. Der Fortschritt ist unverlierbar. „Die menschliche Natur geht nicht rückwärts“, heißt es beim späten Rousseau, „und nie kommt man in die Zeiten der Unschuld und Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat“ (›Rousseau juge de Jean Jacques‹ I, 935).

Wenn Rousseaus Politische Philosophie in der Folge immer wieder als Parteinahme für die Freiheit der Alten verstanden wurde, so ist die politi-

² D. Leduc-Fayette: Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité. Paris 1974.

sche *Querelle des anciens et des modernes* für Rousseau längst zugunsten der Moderne entschieden. Das resignierte Plädoyer, das er – kaum bemerkt von Freund und Feind – gegen die Imitation der Antike hält, besiegelt auch das Schicksal seines eigenen Modells. Es hat keine Zukunft. Rousseaus vermeintliche Schüler haben das Verbot der Nachahmung der Alten während der Revolution geflissentlich überhört. Denn sie hatten in ihm keinen Fürsprecher ihrer politischen Ziele, geschweige denn für die Mittel ihrer Realisation gefunden. Wo Rousseau positive Veränderung des Bestehenden überhaupt noch für möglich hält, kann diese nicht aus dem Widerspruch zum Bestehenden erfolgen.

6. Ideal und Geschichte

Wie schwierig die Ansprüche der Politischen Philosophie zu erfüllen sind, zeigt Rousseaus Vergleich republikanischer Gesetzesherrschaft mit der Quadratur des Kreises (vgl. III, 955). Erweist sich die Forderung, das Gesetz über den Menschen zu stellen, als illusorisch, steht für Rousseau ein Wechsel in das Paradigma des hobbeschen Staatsrechts an. Anstelle demokratischer Gesetzgebung soll nun der vollkommenste Hobbismus herrschen: Friede statt Freiheit. Mit der gängigen Formel „Es gibt kein Mittleres“ zerstört Rousseau die Hoffnung auf eine allmähliche Annäherung von Vernunftideal und Geschichte. Vollständige Verwirklichung oder gänzliches Scheitern des Republikideals lautet die krasse Alternative. Wo der Wille aller nicht mehr den allgemeinen Willen kundtut, findet der rechtsphilosophische Diskurs ein abruptes Ende: „Es gibt keine Freiheit mehr“ (III, 441). Dem Entwurf des Idealstaats fehlt die Tugend der Mäßigung, sie herrscht erst in Rousseaus politischen Betrachtungen (III, 467). Während das Staatsrecht die Errichtung der Republik als radikalen Neubeginn versteht, verlangt die politische Klugheit andere Tugenden. Sie setzt auf Kontinuität und schwört auf das Eigenrecht des Geschichtlichen. Statt die Tatsachen im Namen des Rechts zu kritisieren, nimmt Rousseau sie nun gegenüber dem Recht in Schutz. Wo das Normative sich als kraftlos erweist, gewinnt das Faktische normative Kraft. Der ›Verfassungsentwurf für Polen‹ will dem Ideal des Staatsrechts geschichtliche Realität verschaffen. Immerhin handelt es sich um eine der hoffnungsvollen Ausnahmen unter den europäischen Staaten. Aber selbst hier empfiehlt sich eine Politik, die neben dem republikanischen Ideal die geschichtlichen Vorgaben in den Blick nimmt. „Erschüttert die Maschine nicht zu plötzlich“ (III, 1040), mahnt Rousseau die polnischen Patrioten. „Vergesst bei dem Gedanken an das, was ihr erwerben wollt, nicht das, was ihr verlieren könnt! Beseitigt, wenn es möglich ist, die Missbräuche eurer Verfassung; doch verachtet jene

nicht, die euch zu dem gemacht haben, was ihr seid“ (III, 954). Der revolutionäre Impetus der Rechtsidee wird mit den politischen Maximen für ihre geschichtliche Einschreibung stillgelegt. Indem die politische Klugheitslehre vor der Macht der Dinge und der Zeit kapituliert, gebietet sie Konservatismus statt Revolution. Sie führt zu einem Skeptizismus, der den Gegnern des Gesellschaftsvertrages das Wort redet. Der Vertrag wird zur bloßen Schimäre und kann zu den politischen ›Träumereien eines einsamen Spaziergängers‹ gerechnet werden.

Rousseaus Geschichtsphilosophie setzt die Wegmarken für die pessimistische Kehrtwendung. Hier finden sich die Gründe für die Preisgabe des Radikalismus und den konservativen Ausgang des ›Contrat social‹. Die hypothetische Geschichte der Regierung, die der ›Diskurs über die Ungleichheit‹ nacherzählt, verspricht dem Autor des Staatsrechts wenig Aussicht auf Erfolg. Sie erkennt im Ursprung der politischen Gesellschaft lediglich eine weitere Etappe des Niedergangs. Die Vergesellschaftung durch das Recht teilt das Schicksal der naturwüchsigen Sozialisation des Menschen. Zwar betont Rousseau die Ambivalenz des Fortschritts, das Ineins von individueller Vervollkommnung und allgemeiner Degeneration. Die angeführten Tatsachen sprechen eine andere Sprache: Die Geschichte des gesellschaftlichen Menschen endet in einem rechtlichen und moralischen Chaos. Der geschichtsphilosophische Skeptizismus wirkt selbst in Rousseaus Reformpläne hinein und lässt die republikanische Erneuerung zur Illusion werden. „Allen Dingen ist ihr Missbrauch oft notwendig zugesellt, und der Missbrauch politischer Einrichtungen ist ihrer Einführung so nahe, dass es kaum der Mühe wert ist, sie zu schaffen, um sie so schnell entarten zu sehen“ (III, 901). Wie schlecht die Zeichen für den Republikanismus stehen, zeigt die düstere Voraussage der nahen Zukunft Europas. Die Idee der Gesetzesherrschaft hat in den europäischen Staaten keine verlässlichen Protagonisten, der Ruin dieser Staaten steht unmittelbar bevor (III, 954). Rousseau hat das Kommen revolutionärer Veränderungen vorausgesagt, ohne darin irgendeine Hoffnung auf Rechtsfortschritt zu setzen. Obwohl der ›Contrat social‹ das bestehende Recht mit Blick auf die Rechtsidee als Gewaltverhältnis entlarvt, enthält er keinerlei Aufforderung zum Widerstand. Zu einer Programmschrift des Umsturzes haben ihn zunächst seine Feinde und schließlich seine revolutionären Schüler erklärt. Dass die zwiespältige Erfolgsgeschichte des ›Contrat social‹ 1789 beginnt, widerspricht den Intentionen des Werkes und dem Selbstverständnis des Autors. Von seinen Zeitgenossen als „Beförderer von Umsturz und Unruhen“ beschuldigt, hat Rousseau nach eigenem Bekunden stets den größten Respekt für Gesetze und nationale Verfassungen gezeigt (I, 935). Wo er die Chancen einer republikanischen Zukunft aus der nüchternen Perspektive vermisst, hält er allein eine fortschrittskritische Haltung für möglich. Ver-

langsamung des Fortschritts lautet der politische Imperativ, zu dem der an seinen eigenen Möglichkeiten verzweifelnde Republikanismus gelangt.³ Der Imperativ stellt die Ansprüche der Rechtsphilosophie unter das Diktat der skeptischen Geschichtsphilosophie. Dabei will das Staatsrecht zunächst mit dem resignativen Ausgang des ›Zweiten Diskurs‹ brechen, es soll die Dynamik des Niedergangs aufheben. Die neue vervollkommnete Kunst des Politischen versteht sich als Korrektur der misslungenen Vergesellschaftung. Mit dem Gesellschaftsvertrag verspricht sie das Heilmittel gegen die bisherigen Übel (vgl. III, 288). Der staatsphilosophischen Rettung aus der Gefahr misstraut Rousseau allerdings selbst.

7. Vom Bürger zum Menschen

Bescheinigt Rousseau seinem staatsrechtlichen Ideal im ›Contrat social‹ nur zwischen den Zeilen seine geschichtliche Unwahrheit, so spricht er in seinem pädagogischen Hauptwerk eindeutige Worte. Die Figur des republikanischen Bürgers wird schlichtweg zum Fossil der politischen Ideengeschichte erklärt. Nichts veranschaulicht die Skepsis gegenüber dem eigenen staatsphilosophischen Anliegen deutlicher als der Vorschlag im ›Emile‹, die Begriffe ‚citoyen‘ und ‚patrie‘ aus dem Wortschatz der modernen Sprachen zu streichen. Da es in Rousseaus Europa weder Bürger noch Vaterländer gibt, die diese Bezeichnung verdienen, wird auch der Plan einer öffentlichen Erziehung hinfällig. Die Alternative zwischen natürlicher und öffentlicher Erziehung, zwischen Natur und Polis ist in Wahrheit keine echte mehr. Die Wahl zwischen Mensch und Bürger besitzt lediglich theoretischen Charakter. Unter den zeitgenössischen Bedingungen erweist sich die Erziehung zum *citoyen* als bloßer Anachronismus. Der *bourgeois* der Gegenwart markiert in seiner zwitterhaften Existenz ein doppeltes Scheitern: Zerrissen zwischen privater und öffentlicher Existenz, ist er zum autarken Leben des *homme naturel* ebenso unfähig wie zur Identität des *citoyen* als Bruchteil des substantiellen Ganzen der Polis. Mit ihm ist, was die Ansprüche der politischen Philosophie betrifft, kein Staat zu machen. Wie immer man die Chancen des Zöglings Emile einschätzen mag, innerhalb einer entfremdeten Welt zu sich selbst zu kommen, das Programm einer natürlichen Erziehung beinhaltet als solches die Absage an die Republik. Es entspringt der republikanischen Entzauberung der Welt.

³ Die konservative Ausrichtung des rousseauschen Denkens unterstreichen I. Fetscher: *Rousseaus politische Philosophie*. Neuwied, Berlin 1968 und A. Philonenko: *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Vol. 3: *Apothéose du désespoir*. Paris 1984, 47.

Der ›Emile‹ rühmt die platonische ›Politeia‹ als das schönste Buch, das je über die Erziehung geschrieben wurde. Solches Lob ließe sich mit guten Gründen auch auf Rousseaus eigene Lehre vom Staat münzen. Auch sie entwirft – allerdings verspätet – das ehrgeizige Projekt einer öffentlichen Erziehung. Rousseaus Staatsideal teilt das Schicksal des platonischen: Es muss sich den Vorwurf des Schimärischen gefallen lassen (IV, 250). Aus der Perspektive des Emile betrachtet, lassen sich die Ideale der Republik nur unter Verdrängung der vollendeten Tatsachen formulieren. Wie der ›Emile‹ dafür plädiert, die Worte ‚citoyen‘ und ‚patrie‘ aus dem Wortschatz der Moderne zu streichen, spricht sich der ›Contrat social‹ dafür aus, die modernen Systeme der *représentation* und *finances* dem Vergessen anheim zu stellen. Auf der Grundlage dieses republikanischen Verdrängungsprozesses entsteht eine Prinzipientheorie des Rechts, die sich der Anwendung auf die Bedingungen der Moderne bewusst entziehen will. Für Rousseau steht die Ähnlichkeit seiner Republik mit der antiken hier außer Frage. In beiden sind Repräsentation und die modernen Exzesse von Handel und Geld unbekannt. Die Prinzipien des Staatsrechts werden in der Sprache der *anciens* buchstabiert: „Die antiken politischen Theoretiker sprechen unablässig von Sitten und Tugend; die unseren nur noch von Handel und Geld“ (III, 19).

Es ist kaum verwunderlich, dass die skeptische Sicht der Moderne am Ende auf das Selbstverständnis der politischen Philosophie selbst durchschlägt. Es ist der ›Emile‹, der das vernichtende Urteil von der „großen und unnützen Wissenschaft“ des Politischen fällt (*cette grande et inutile science*; IV, 836). Sind die geschichtlichen Möglichkeiten für die Republik vereitelt, wird der Bürgerbund (Kant) buchstäblich zu einer Sache der Vergangenheit, er hat lediglich erinnernden Charakter. In der verhängnisvollen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft ergeben die unzeitgemäßen Betrachtungen des Gesellschaftsvertrages keinen Sinn. Schon der ›Zweite Diskurs‹ verspricht der Geschichte kein versöhnliches Ende, und der ›Emile‹ trägt vollends zur Entzauberung des republikanischen Unternehmens bei. Was die Republik zur Einheit bringen soll, entdeckt sich dem Zögling Emile als Widerspruch. „Ich habe herausgefunden, dass Herrschaft und Freiheit unvereinbare Wörter sind“ (IV, 856). Dieser Widerspruch ist mit der späten Unterweisung Emiles in die Lehre des ›Contrat social‹ nicht zu lösen. Das Gesetz der Selbstfindung Emiles stellt die republikanische Logik auf den Kopf: „Je mehr ich aufhörte, Bürger zu sein, desto mehr wurde ich Mensch“ (IV, 912). Gesellschaft und Staat kompromittieren den Einzelnen und seine Freiheit; sie machen zum „Bösewicht aus Notwendigkeit“ (III, 162), wer nicht den Rückzug in die innere Zitadelle antritt. Die Freiheit Emiles ist unempfindlich gegenüber den Freiheiten der anderen, sie hat mit der politischen Freiheit des republikanischen Bürgers nicht das

Geringste gemein; ihre Heimat ist jenseits des Politischen. „Die Freiheit ruht in keiner Form der Herrschaft, sie ruht im Herzen des freien Menschen, er trägt sie überall mit sich“ (IV, 857). Entschiedener hätte Rousseaus Absage an das eigene republikanische Projekt kaum ausfallen können. Mit ihr ist der politischen Emanzipation des Menschen keine Zukunft beschieden. Nimmt man dies als Rousseaus letztes Wort, so hätten die gesellschaftlichen Widersprüche, die sich in der *Illumination de Vincennes* auf tun, eine tragische Auflösung gefunden, eine Auflösung jedenfalls, die der Freiheit der Modernen ein trauriges Schicksal beschert.

Auswahlbibliographie

Primärliteratur:

Oeuvres complètes (Bibliothèque de la Pléiade). Hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond. Paris 1959 ff., bisher 5 Bände.

Deutsche Übersetzungen:

Sozialphilosophische und Politische Schriften. Hrsg. von E. Koch u. a. München 1981.

Schriften in zwei Bänden. Hrsg. von H. Ritter. München, Wien 1978.

Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755. Eingel., übers. und hrsg. von K. Weigand. Hamburg 1964.

Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité. Eingel., übers. und komm. von H. Meier. Paderborn u. a. 1984.

Der Gesellschaftsvertrag. Übers. von H. Denhardt. Bonn 1988.

Sekundärliteratur:

Brandt, R.: Rousseaus Philosophie der Gesellschaft. Stuttgart 1973.

Derathé, R.: Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps. Paris 1950.

Fetscher, I.: Rousseaus politische Philosophie. Neuwied, Berlin 1968.

Forschner, M.: Rousseau. Freiburg, München 1977.

Furet, F.: Jean-Jacques Rousseau und die Französische Revolution. Wien 1994.

Herb, K.: Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Begründungen. Würzburg 1989.

Leduc-Fayette, D.: Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité. Paris 1974.

Masters, R. D.: The Political Philosophy of Rousseau. Princeton 1968.

Philonenko, A.: Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur. 3 Bde. Paris 1984.

Polin, R.: La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau. Paris 1971.

Spaemann, R.: Rousseau – Bürger ohne Vaterland. München 1980.

Starobinski, J.: La transparence et l'obstacle. Paris 1972.

Wokler, R. (Hrsg.): Rousseau and Liberty. Manchester 1995.