5 Vielmehr gibt es ein von Gott geschaffenes und vorvertraglich gültiges Naturrecht, das im Sinne eines individuellen Freiheitsrechts verstanden wird. Demgemäß hat jeder Mensch ein unveräußerliches Recht auf Leben, Freiheit und Besitz.

6 Durch den Gesellschaftsvertrag wird lediglich eine Staatsgewalt etabliert, die das Naturrecht (also das Recht jedes Menschen auf Leben, Freiheit und Besitz) faktisch durchsetzt und Verstöße ahndet.

7 Zweck und Rechtfertigung der Staats- und Gesellschaftsordnung bestehen ausschließlich in der Sicherung der Individualrechte (Leben, Freiheit, Besitz).

8 Daher findet die Staatsgewalt ihre Grenzen an diesen individuellen Freiheitsrechten. Wenn die Staatsgewalt diese Grenzen überschreitet, steht dem Volk ein Widerstandsrecht zu.

9 Es gibt nach Locke keinen weiteren Staatszweck (wie etwa Gemeinwohl, allgemeine Wohlfahrt oder soziale Gerechtigkeit), der über den Grundrechtsschutz hinausgeht.

10 Soziale Gerechtigkeit besteht für Locke somit letztlich in Rechtsstaatlichkeit. Im Übrigen sorgt der Markt für Gemeinwohl, allgemeine Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit.

11 Privateigentum an Produktionsmitteln ist legitim, da es auf dem Recht zur Aneignung der eigenen Arbeit und in letzter Instanz auf dem Recht auf »Selbstbesitz« an der eigenen Person beruht.

10 Jean-Jacques Rousseau und das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Der aus Genf stammende französisch-schweizerische Schriftsteller, Philosoph, Kulturkritiker und Erziehungstheoretiker Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) gehört neben Thomas Morus und Karl Marx zu den politischen Theoretikern, deren Schriften eine besonders heftige Sozial- und Eigentumskritik auszeichnet. Er war der theoretisch bedeutendste und einer der konsequentesten Vertreter radikaler egalitärer Ideen.

Für die Theorie der sozialen Gerechtigkeit sind besonders zwei Werke Rousseaus von Bedeutung:

- *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* aus dem Jahre 1755 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) und
- die berühmte Schrift *Vom Gesellschaftsvertrag* (*Du Contrat social*), die sieben Jahre später, im Jahre 1762, erschien und prompt verboten

wurde. Beide Publikationen fallen in die Regierungszeit des französischen Königs Ludwig XV., also in die Spätzeit des Absolutismus, als der wirtschaftliche Niedergang, die Misswirtschaft und Korruption, der Autoritätsverlust des alten Regimes, die wachsenden sozialen Probleme und die Unzufriedenheit bereits offenkundig waren und sich in den Salons der Gebildeten in Paris intellektueller Widerspruch zu regen begann.

10.1 Die Doppelgesichtigkeit von Rousseaus politischer Philosophie

Rousseau war ein Denker mit vielen Widersprüchen, die nicht immer auflösbar sind. Weder sind seine einzelnen Schriften stets aus einem Guss noch lassen sich seine Werke insgesamt ohne weiteres auf einen Nenner bringen. Bisweilen entsteht der Eindruck, als hätte er mehrere Leitideen parallel verfolgt und auch gar nicht versucht, sie systematisch zu verbinden, vielleicht weil er sie nicht als widersprüchlich empfand. Rousseau hat seinen Zeitgenossen und seiner Nachwelt zwei Gesichter gezeigt:

1. Das eine Gesicht Rousseaus ist das des vehementen pessimistischen Zivilisationskritikers, der mit dem Vernunft- und Fortschrittsglauben der Aufklärung brach, den unmittelbaren Gefühlen zu ihrem Recht verhelfen wollte und ein einfaches naturnahes Leben propagierte; vielleicht war er der erste »Grüne« in der europäischen Geistesgeschichte.

2. Das andere Gesicht zeigt den intellektuellen Vordenker des radikalen Flügels der Französischen Revolution, der die hergebrachten politischen und sozialen Verhältnisse beseitigen und an ihrer Stelle eine aus abstrakten Prinzipien heraus konstruierte egalitäre unmittelbare Demokratie aufbauen wollte.

Im *Diskurs über die Ungleichheit* führte eher der rückwärts gewandte Zivilisationskritiker das Wort, im *Contrat Social* dagegen der radikaldemokratische Revolutionär und Vorläufer des Sozialismus.

Was aber als konstanter Charakterzug das ganze Werk Rousseaus durchzieht, ist sein konsequenter Egalitarismus. Rousseau hat in klassischer Weise ein Muster formuliert, das wir als das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma bezeichnen können. Dieser Spielart des Egalitarismus begegnen wir – vor und nach Rousseau – an vielen Stellen der politischen Ideengeschichte: bei den radikal-religiösen sozialrebellischen Bewegungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit (etwa den Katharern und Wiedertäufern), bei Thomas Morus, bei Vertretern des radikalen Flügels der Französischen

Revolution wie Francois Noel Babeuf (1760 –1797), bei den von Marx so bezeichneten »Utopischen Sozialisten« in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Henri de Saint-Simon (1760–1825), Filippo Buonarotti (1761–1837), Robert Owen (1771–1858) oder Louis-Auguste Blanqui (1805 – 1881)), in den religiös-sozialkritischen Ideen Lev Tolstois (1828–1910), bei den Anarchisten Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), Michail Bakunin (1814–1876) und Pjotr Krapotkin (1842–1921) und bei vielen Alternativbewegungen des 20. Jahrhunderts (dass Karl Marx und die von ihm begründete Variante des Kommunismus nur sehr bedingt in diese egalitaristische Tradition gehören, wird in Unterkapitel 11 noch näher erörtert).

Zwar lässt sich nur bei den wenigsten der genannten Personen und Bewegungen ein direkter Einfluss Rousseaus konstatieren. Aber dieser hat offensichtlich einem Denkmodell von sozialer Gerechtigkeit prägnanten Ausdruck verliehen, das unabhängig von seinen Schriften über die Jahrhunderte hinweg als linksradikale Minderheitenströmung latent vorhanden war und vermutlich auch bestehen bleiben wird. Das ist der Grund, warum wir uns in einer Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit näher mit Rousseau befassen müssen.

Im Übrigen konnte das Spannungsverhältnis zwischen dem zivilisationskritischen und dem radikaldemokratisch-revolutionären Aspekt in Rousseaus Schriften bis heute, trotz unendlich vieler Interpretationsversuche, nicht aufgelöst werden. Auch in Zukunft wird sich vermutlich jeder Interpret – nicht anders als es bei Platon, Hegel oder Marx der Fall ist – je nach Geschmack à la carte seinen eigenen Rousseau zusammenstellen. Die Spannung – manche mögen es auch Widerspruch nennen – zwischen pessimistischer Zivilisationskritik und radikalem revolutionärem Neubeginn scheint geradezu zum Wesen von Rousseaus egalitärem Gerechtigkeitsparadigma zu gehören. Dies soll im Folgenden verdeutlicht werden.

10.2 Die Zivilisations-, Gesellschafts- und Eigentumskritik Rousseaus im *Diskurs über die Ungleichheit*

Im *Diskurs über die Ungleichheit* stoßen wir auf zwei wesentliche Prämissen, in denen sich bereits die Doppelgesichtigkeit der politischen Philosophie Rousseaus demonstriert. Es ist die für Rousseau typische Kombination aus optimistischer Anthropologie und pessimistischer Zivilisationskritik.

Rousseau ging einerseits unerschütterlich von einem optimistischen Menschenbild aus. Der Mensch ist für ihn von Natur aus gut, ohne Aggression und kooperativ. Er hegte die Idealvorstellung vom zivilisatorisch un-

verdorbenen Naturmenschen, des »guten Wilden« (*bon sauvage*). Der gute Wilde ist ungesellig; er lebt allein bzw. in familiären Kleingruppen. Er trifft nur selten mit fremden Menschen zusammen und verhält sich diesen gegenüber friedlich, wenn auch desinteressiert, denn es gibt nach Rousseaus Vorstellung auf dieser Kulturstufe und inmitten einer Natur, die alles Lebensnotwendige zur Verfügung stellt, nichts, worüber er mit Fremden in Konflikt geraten könnte.

Andererseits war Rousseaus Einschätzung von Zivilisation und Kultur radikal pessimistisch. Alles moralische Übel ist für ihn dadurch entstanden, dass die Menschen sich zu Gesellschaften zusammengeschlossen haben. Wir müssen uns klar vor Augen führen, dass für Rousseau, so wie er im *Diskurs über die Ungleichheit* argumentiert, die Menschen nicht etwa erst durch eine bestimmte schlechte Gesellschaftsordnung verdorben werden, sondern bereits durch das gesellschaftliche Zusammenleben als solches. Das Zusammenleben widerstrebt seiner ursprünglich guten Natur, wodurch diese zum Bösen mutiert. Rousseau illustriert das mit Hilfe des begrifflichen Gegensatzpaares »Eigenliebe« (*amour de soi*) und »Selbstsucht« (*amour-propre*). Die Eigenliebe ist nichts anderes als der natürliche Selbsterhaltungswille des Menschen, Selbstsucht hingegen ist der Wunsch, besser gestellt zu sein als die anderen. Die Selbstsucht erwacht zwangsläufig dann, wenn Menschen in Gesellschaften zusammenleben und wenn der einfache Selbstbezug des Menschen durch die Anerkennung seiner Mitmenschen ersetzt wird. Die Individuen beginnen sich miteinander zu vergleichen, sich in Rangordnungen einzuteilen, sich zu beneiden und zu übervorteilen. Rousseau hat auf diese Weise vollständig mit der seit Aristoteles überlieferten Vorstellung von der Sozialnatur des Menschen gebrochen.

Die Zivilisation verdirbt also den Menschen durch Ehrgeiz, Habgier und Unterdrückung, die Kulturleistungen des Menschen, Künste, Wissenschaften und Religion, befördern nicht sein Wohl, sondern dienen nur der Verschleierung, Rechtfertigung und Stabilisierung des Elends.[9] Auf diese Weise sieht Rousseau – in radikalem Bruch mit der Aufklärung seiner Zeit– in der Menschheitsgeschichte nichts anderes als eine Verfallsgeschichte; er spricht vom »Verfall der Gattung« (*décrépitude de l'espèce*). Rousseau hat ein regelrechtes Schema der Dekadenzgeschichte der Menschheit entwickelt, das vom wilden Urzustand bis zur Feudalgesellschaft der Mitte des 18. Jahrhunderts reicht und in dem, vereinfacht gesprochen, die folgenden sechs Stufen zu unterscheiden sind:

1. der wilde Urzustand des halb tierischen, weitgehend sprach- und vernunftlosen ungeselligen Urmenschen;

2. ein »goldenes Zeitalter« der freien gesellschaftlichen Kooperation, das etwa mit der steinzeitlichen Jäger- und Sammlerkultur gleichzusetzen wäre;
3. die Kulturstufe des Ackerbaus und der Metallbearbeitung (also das Neolithikum im weiteren Sinne) mit der Entwicklung des Eigentums an Grund und Boden;
4. das Zeitalter des allgemeinen Kriegszustands, der wegen der Bodenknappheit und der daraus entstehenden Konflikte entsteht;
5. das Zeitalter des Gesellschaftsvertrags, d. h. der Bildung der Staatsgewalt und der rechtlichen Verfestigung der Ungleichheit der Eigentumsverteilung und der Herrschaft (dies wäre etwa mit dem Beginn der sogenannten Hochkulturen gleichzusetzen);
6. schließlich die Degeneration der ursprünglich legitimen Staatswesen zu Willkürherrschaft, Klassenprivilegien und Despotie, womit dann der von Rousseau vorgefundene zeitgenössische Zustand (Absolutismus und Feudalismus) erreicht wird;

Zwei Stationen der Dekadenzgeschichte, die im *Diskurs über die Ungleichheit* erzählt wird, müssen wir näher betrachten: die der Entstehung des Eigentums und die des Gesellschaftsvertrags.

Der Sündenfall schlechthin bestand für Rousseau in der Erfindung des Eigentums; gemeint war damit, den Produktionsverhältnissen des 18. Jahrhunderts entsprechend, das Eigentum an Grund und Boden. Mit dem Eigentum kommen Neid, Habgier und alle anderen Verbrechen und Laster in die Welt. Das Eigentum ist die zentrale Ursache für Herrschaft, Ungleichheit, Unterdrückung und Kriege.

> »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ›Das ist mein‹ und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft [*vrai fondateur de la société civile*]. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, Leiden und Schrecken würde einer dem Menschengeschlecht erspart haben, hätte er die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinesgleichen zugerufen: ›Hört nicht auf diesen Betrüger. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und die Erde keinem‹.« (Rousseau 1955, S. 191–193[10])

Bemerkenswert war, dass Rousseau in seiner Eigentumstheorie ein Stück weit mit seinem ideologischen Gegenspieler John Locke (s. Unterkapitel 9)

übereinstimmte. Wie Locke sah er den Ursprung des Eigentums in der Arbeit. Er räumte also ein, dass derjenige, der Grund und Boden bearbeitet, Anspruch auf die Feldfrüchte erheben kann. Aber anders als Locke unterschied Rousseau sorgfältig zwischen dem Anspruch auf den saisonalen Bodenertrag und dem dauerhaften Eigentum am Boden selbst. Daher verfiel er auch nicht auf die Idee, von der Arbeit auf das Eigentumsrecht zu schließen. Die Arbeit erklärt zwar das Faktum, dass sich das Eigentum allmählich aus Gewohnheit herausgebildet hat: »Nur die Arbeit allein gibt dem Bebauer (*cultivateur*) das Recht auf die Früchte der Erde, die er bebaut hat, wenigstens bis zur Ernte, und so von Jahr zu Jahr. Da dies einen fortgesetzten Besitz bewirkt, wird leicht Eigentum daraus.« (Rousseau 1955, S. 218) Aber trotzdem kann die Arbeit das Eigentum moralisch nicht rechtfertigen.

In der Dekadenzgeschichte, die Rousseau im *Diskurs über die Ungleichheit* ausbreitet, kommt auch der Gesellschaftsvertrag an prominenter Stelle vor. Dieser Gesellschaftsvertrag ist von ganz anderer Art als derjenige, von dem später im *Contrat social* die Rede ist. *Im Diskurs über die Ungleichheit* ist der Gesellschaftsvertrag nämlich nichts anderes als ein Betrugsmanöver der Reichen zulasten der Armen. Wenn durch einen Gesellschaftsvertrag eine staatliche Organisation, Regierungen und eine Rechtsordnung geschaffen werden, dann dient dies allein den Besitzenden und Herrschenden, denen es dadurch gelingt, ihre Position zu legitimieren:

> »Der durch die Notwendigkeit bedrängte Reiche entwarf schließlich den ausgedachtesten Plan, den jemals der menschliche Geist ausbrütete, nämlich zu seinen Gunsten sogar die Kräfte derer zu benutzen, die ihn angriffen, aus seinen Gegner seine Verteidiger zu machen [...] ›Wir wollen uns vereinen‹, sagte er ihnen, ›um die Schwachen vor der Unterdrückung zu beschützen, die Ehrgeizigen im Zaum zu halten und jedem den Besitz zuzusichern, der ihm gehört. Wir wollen Vorschriften über Gesetz und Frieden erlassen, denen jeder zu folgen verpflichtet ist, die kein Ansehen der Person gelten lassen und auf gewisse Weise die Launen des Glücks wiedergutmachen, indem sie den Mächtigen wie den Schwachen gleichermaßen gegenseitigen Pflichten unterwerfen. Kurzum: statt unsere Kräfte gegen uns selbst zu wenden, wollen wir sie zu einer höchsten Gewalt vereinigen, die uns nach weisen Gesetzen regiert, alle Mitglieder der Gesellschaft schützt und verteidigt und uns in einem ewigen Frieden erhält‹ [...]. Alle liefen auf ihre Ketten zu in dem Glauben, sie würden ihre Freiheit sichern, denn sie hatten wohl Verstand genug, um die Vorteile einer Staatsgründung [*les avantages d'un rétablissement politique*] zu fühlen, aber nicht Erfahrung genug, um deren Gefahren vorherzusehen.

> Die aber, die am besten den Missbrauch ahnen konnten, waren es gerade, die davon zu profitieren trachteten [...] So vollzog sich die Entstehung der Gesellschaft – oder muss sie gewesen sein – sowie der Gesetze, die dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Macht gaben. Sie zerstörten unwiderruflich die angeborene Freiheit, setzten für immer das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit fest, machten aus einer listigen Usurpation ein unaufhebbares Recht und zwangen von nun an das gesamte Menschengeschlecht für den Gewinn einiger Ehrgeiziger zur Arbeit, zur Knechtschaft und zum Elend.« (Rousseau 1955, S. 227/229).

Damit nahm Rousseau die spätere Ideologiekritik von Karl Marx vorweg bzw. er wiederholte Argumente, die wir bereits von dem antiken Sophisten Thrasymachos kennen (s. Unterkapitel 2).

10.3 Die politische Philosophie Rousseaus im *Contrat social*

Im zivilisationskritischen *Diskurs über die Ungleichheit* unternahm Rousseau den Versuch, Staat, Gesellschaft und Gesellschaftsvertrag als Herrschaftsinstrumente der Besitzenden zu entlarven. In dem nur sieben Jahre später publizierten *Contrat social* entwarf er hingegen einen vollkommen anderen Gesellschaftsvertrag, dessen Zweck darin besteht, eine herrschaftsfreie und legitime staatliche Ordnung zu begründen. Dem betrügerischen alten Gesellschaftsvertrag, aus dem die bestehenden ungerechten Herrschaftsverhältnisse entstanden sind, wird also ein neuer und wahrer Gesellschaftsvertrag entgegengesetzt. Daraus ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen Rousseaus eigenem politisch-philosophischen Programm und seiner pessimistischen Zivilisationskritik. Auf die Frage, wie das Verhältnis zwischen dem zivilisationskritischen und dem revolutionären Rousseau zu interpretieren ist, wird weiter unten eingegangen.

Die Themenstellung des *Contrat social* entspricht auf den ersten Blick dem, was seit Beginn der frühen Neuzeit sozusagen die Standardfrage der politischen Theorie war: Wie können Staat, Regierung und Gesetze, wie kann politische Herrschaft legitimiert werden? Gegenüber der antiken und mittelalterlichen Sichtweise ist dies bereits eine radikalisierte Fragestellung; es geht nicht allein darum, worin eine gute Herrschaft besteht, sondern auf welche Rechtfertigung sich Herrschaft als solche – sei sie gut oder schlecht – stützen kann. Wie die anderen Theoretiker der frühen Neuzeit– z.B. auch Hobbes und Locke – findet Rousseau schnell die Antwort: Herrschaft kommt nicht aus der Natur, auch nicht aus einem vorgeblichen »Recht des

Stärkeren«, sondern kann nur durch die Zustimmung der Beherrschten, also durch Konvention, legitimiert werden.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber, dass Rousseau die Fragestellung weiter zugespitzt und derart extreme Anforderungen an eine legitime politische Herrschaft gestellt hat, wie es bisher keiner seiner Vorgänger getan hatte. Die entsprechende Passage in Buch I, Kapitel 6 des *Contrat*, aus der sich das ganze staatsphilosophische Programm Rousseaus ergibt, lautet:

> »Wie lässt sich eine Form des Zusammenschlusses [*association*] finden, die mit aller gemeinsamen Kraft die Person und die Güter jedes Teilhabers verteidigt und beschützt und durch die ein jeder, der sich allen anderen anschließt, dennoch nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor?« (Rousseau 2000, S. 26)

Dass jeder nur sich selbst gehorchen und so frei bleiben soll wie zuvor, meinte Rousseau durchaus wörtlich. Er verlangte nicht mehr und nicht weniger als die völlige Verschmelzung von Staat und Volk zu einer Einheit und damit die Aufhebung der Herrschaft. Daher formuliert Rousseau seinen idealen Gesellschaftsvertrag folgendermaßen:

> »Jeder von uns stellt gemeinsam seine Person und ganze Kraft unter die oberste Richtlinie des allgemeinen Willens; und wir nehmen in die Gemeinschaft jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.« (Rousseau 2000, S. 27)

Rousseau wollte also, dass das Volk die Staatsgewalt nicht an irgendwelche Regierenden delegiert, sondern selbst und unmittelbar ausübt, und zwar so gründlich, dass eigentlich nicht mehr von Herrschaft und Gehorsam gegenüber dem Staat die Rede sein kann, sondern nur noch von einer Art Selbstgehorsam der Bürger gegenüber Gesetzen, die sie sich selbst gegeben haben, d.h. letztlich gegen sich selbst.

Um dies zu erreichen, müssen sich die Individuen zu einer ideellen Gesamtperson zusammenschließen, die Rousseau mit Begriffen wie »politische Person« (*personne publique*), »politischer Körper« (*corps politique*) oder »gemeinsames Ich« (*moi commun*) bezeichnet hat. Mit der politischen Gemeinschaft sollen sich die Individuen bedingungslos identifizieren, bis hin zu »völliger Entäußerung« (*aliénation totale*). Als Gegenleistung für diese Entäußerung und für die Aufgabe ihrer natürlichen Freiheit erhalten die Individuen dann politische Freiheit als aktive Staatsbürger (*citoyen*). Das so entstehende ideale Gemeinwesen nannte Rousseau nicht »Demokratie«, sondern »Republik« – womit im 18. Jahrhundert sofort und unmissverständlich eine direkte Beziehung zum antiken Stadtstaat hergestellt wurde,

also zur athenischen Demokratie und zur römischen Stadtrepublik (die römische Republik wurde übrigens in der Zeit der Französischen Revolution in Verkennung ihres oligarchischen Charakters als demokratischer Idealstaat idealisiert).

Inhaltlich bedeutet diese Art von Gesellschaftsvertrag, dass jeder Bürger auf die Verfolgung seiner persönlichen Partikularinteressen verzichtet und sich stattdessen – auf Gegenseitigkeit und letztlich auch zum eigenen Nutzen – ausschließlich am Gemeinwohl orientiert. Rousseau hat dies mit Hilfe eines Begriffspaares verdeutlicht, nämlich dem »Willen aller« (*volonté des tous*) und dem »allgemeinen Willen« (*volonté générale*). Die *volonté des tous* ist die Summe – oder auch nur die Mehrheit – der Einzelwillen der Bürger, von denen jeder sich von seinen Sonderinteressen leiten lässt. Die *volonté générale* hingegen kommt zustande, wenn alle Bürger ausschließlich das gemeinsame Wohl verfolgen. Diese Einstellung der Bürger, die Einzelinteressen dem Allgemeinwohl unterzuordnen, nannte Rousseau »Tugend« (*vertu*); damit meinte er – dem damaligen Verständnis folgend – natürlich nicht Tugend im heutigen Sinne als private Moral, sondern – im Sinne der Antike – die Haltung vorbildlicher Staatsbürger, die sich durch Gemeinsinn, Ehrlichkeit, Einfachheit der Lebensführung und das Fehlen von Geiz, Habgier, Neid oder Missgunst auszeichnen.

Es war Rousseau sehr wohl bewusst, dass solche Tugenden und eine derart kompromisslose Gemeinwohlorientierung, wie er sie den Bürgern abverlangen wollte, nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich sein würden. Damit meinte er in erster Linie soziale Gleichheit. Nur wenn soziale Gleichheit herrscht, lässt sich verhindern, dass die Interessen der Bürger in Konflikte geraten und sie über diesen Konflikten das Gemeinwohl aus den Augen verlieren. Vor allem aber war für ihn eine politische Gemeinschaft tugendhafter Bürger nur denkbar, wenn sie voneinander wirtschaftlich unabhängig sind und es zwischen ihnen kein Über- oder Unterordnungsverhältnis gibt. Allerdings verlangte Rousseau keine absolute Gleichheit, sondern er war mit relativer Gleichheit zufrieden:

> »Im Hinblick auf die Gleichheit soll dieses Wort nicht bedeuten, dass das Ausmaß an Macht und Reichtums absolut dasselbe für alle sei, sondern dass die Macht auf alle Gewalt verzichte und nur auf der Grundlage von Stellung und Gesetz ausgeübt werde, als auch, dass im Hinblick auf den Reichtum kein Bürger genügend vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er sich zu verkaufen gezwungen wäre. Das setzt von Seiten der Großen Mäßigung ihrer Mittel und ihres wirtschaftlichen Einflusses voraus und bei den Kleinen die Mäßigung des Neides und der Begehrlichkeit.« (Rousseau 2000, S. 73 f.)

Mit »Stellung« (frz. *rang*) war natürlich nicht die Position in einer Gesellschaft mit Standesunterschieden gemeint, sondern die Stellung, die ein politisches Amt verleiht. Im Übrigen sehen wir, dass Rousseaus Gleichheitsbegriff zwar keine extreme »Gleichmacherei« beinhaltete, aber doch recht weit ging, denn Lohnarbeit (wenn ein Bürger den anderen kauft bzw. dieser sich verkauft), wäre schon eine zu große Ungleichheit und würde die politische Gemeinschaft zerstören.

Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags unterscheidet sich ganz prinzipiell von der des großen Liberalen John Locke. Rousseau wollte keinen Souverän etablieren, keine Staatsmacht, die über den Bürgern steht und sie von oben herab regiert. Der Souverän war für Rousseau vielmehr ausschließlich das Volk selbst. Als erster Staatstheoretiker führte er den Gesichtspunkt der politischen Selbstbestimmung und Selbstregierung des Volkes in die Diskussion ein. Die Staatsgewalt war für ihn überhaupt nur als Selbstbestimmung des Volkes legitim. Insofern war er der erste Demokrat aus Prinzip unter den modernen Staatstheoretikern und er hat den Gedanken der Demokratie – verstanden als Selbstbestimmung und Selbstregierung – mit äußerster Konsequenz zu Ende gedacht. Ganz anders bei Locke: Ihm ging es nicht um die Partizipation des Volkes an der Staatsmacht oder um ihre Inbesitznahme durch das Volk, sondern nur um ihre Begrenzung; er wollte die Herrschaft des Staates in enge Schranken verweisen und den Individuen einen möglichst großen staatsfreien Raum sichern.

10.4 Theoretische Grundlegung der direkten Demokratie

Rousseau dachte auch nicht an eine repräsentative Demokratie, bei der die politische Macht einem gewählten Parlament oder einem gewählten Präsidenten übertragen wird. Die Grundformel der repräsentativen Demokratie als einer durch garantierte Grundrechte der Bürger eingeschränkten und zeitlich begrenzten Herrschaft gewählter Repräsentanten lag ihm völlig fern. Er hätte sie nicht als legitime Herrschaftsform betrachtet, denn sie widersprach diametral seiner Vorstellung von politischer Freiheit und seinem Ideal des politisch aktiven Staatsbürgers. Für ihn lag es im Wesen eines legitimen Gemeinwesens, dass die Rechte der politischen Gemeinschaft der Staatsbürger niemals an irgendwelche Repräsentanten abgetreten werden können und dürfen. Nur auf diese Weise war für ihn gewährleistet, dass jeder Staatsbürger bei der Befolgung der Gesetze nur sich selbst gehorcht und insofern frei bleibt. Rousseaus Vertragstheorie mündet also in die unmittelbare oder direkte Demokratie, bei der ausschließlich das Volk selbst in Versammlungen oder Plebisziten über die Gesetzgebung zu entscheiden

hat. In der theoretischen Grundlegung der direkten Demokratie liegt einer der wichtigsten Beiträge Rousseaus zur politischen Philosophie.

Rousseaus Konzeption des Gesellschaftsvertrags hat noch eine weitere schwerwiegende Konsequenz und auch hierin unterscheidet sie sich zentral von Lockes Liberalismus. Es gibt bei Rousseau keine wirklich garantierten individuellen Abwehrrechte gegenüber der politischen Gemeinschaft, sondern es wird die freiwillige, aber rückhaltlose Unterordnung des Individuums unter das Gemeinwohl verlangt. Das beinhaltet das Recht der demokratischen Mehrheit, über das Individuum zu verfügen; eine unverletzliche Privatsphäre, für die der Liberalismus streitet, kann es dann nicht geben. Mehr noch: Wenn die Bürger das Gemeinwohl derart konsequent verinnerlichen und so sehr zu ihrem persönlichen Anliegen machen, wie es gefordert wird, dann ist es geradezu eine Todsünde gegen das Gemeinwesen, wenn Individuen bei öffentlichen Beratungen und Abstimmungen ihre persönlichen Interessen oder Gruppeninteressen verfolgen. Denn wenn es erst einmal so weit gekommen ist, dass die Bürger in der Politik ihren eigenen Vorteil suchen, dann ist der Verfall des Gemeinwesens nicht mehr aufzuhalten.

Das Gemeinwohl in der Rousseauschen Republik kann man sich deswegen auch nicht als einen irgendwie ausbalancierten Kompromiss von Partikularinteressen oder als Mehrheitsinteresse vorstellen. Das wäre nur die *volonté des tous*, nicht die *volonté générale.* Für Rousseau existierte das Gemeinwohl sozusagen objektiv; tugendhaften Staatsbürgern steht es klar vor Augen und sie ziehen es ihrem eigenen Sonderinteresse vor. Diese Vorstellung, dass private Eigeninteressen in der Politik prinzipiell nicht legitim seien, gehört zum Zentrum von Rousseaus politischer Philosophie und auch seiner Konzeption von sozialer Gerechtigkeit. Letztlich kann es im Rahmen dieser Konzeption von unmittelbarer Demokratie auch keinen legitimen Platz für Parteien, Fraktionen oder Interessenorganisationen geben, denn alle sind darauf verpflichtet, ausschließlich das allgemeine Wohl zu verfolgen.

Wenn alle Bürger zu einer politischen Gemeinschaft verschmolzen sind und nicht jeder sein eigenes, sondern alle nur das gemeinsame Wohl im Sinn haben, dann – so meinte Rousseau – kann deren allgemeiner Wille im Grunde »nicht irren«; kleinere Interessenunterschiede, die es dann noch geben mag, höben sich auf. Die Behauptung, der Allgemeinwille könne nicht irren, hat schon immer befremdet. Man muss aber zwischen der Rechtschaffenheit in der Absicht einerseits und dem zutreffenden Urteil in der Sache andererseits unterscheiden; nur das Erstere ist gemeint. Wenn aber das Volk zwar das Gute will, aber nicht immer die notwendige Urteilskraft besitzt, dann muss diese Lücke durch eine Zusatzkonstruktion geschlossen

werden. Diese bestand für Rousseau in der Figur des »Gesetzgebers« (*législateur*).

Dieser Gesetzgeber, den er sich nach dem antiken Vorbild des Spartaners Lykurgos oder des Atheners Solon vorstellte, soll nicht aus eigener Macht heraus die Verfassung erlassen und die Institutionen der Republik einsetzen. Dies bleibt dem Volk vorbehalten. Der Gesetzgeber soll sich vielmehr auf die Rolle eines weisen Ratgebers beschränken, der, wenn er sein Werk getan hat, selbstlos zurücktritt und die Entscheidung dem Volk überlässt. Dieses aus heutiger Sicht eher altertümlich wirkende Detail ist keineswegs so unwichtig, wie es auf den ersten Blick scheint. Es zeigt nämlich, dass die unmittelbare Demokratie, wenn sie konsequent auf die Spitze getrieben wird, bereits ihrer Theorie nach eine latente Anfälligkeit für charismatisches Führertum besitzt. Auf diesen Zusammenhang, der sich auch empirisch-historisch belegen lässt, wird weiter unten nochmals eingegangen.

10.5 Rousseau – ein Konservativer?

Dies ist das Konzept der unmittelbaren Demokratie, wie es Rousseau in seinem *Contrat social* entworfen hat und das bereits eineinhalb Jahrzehnte nach seinem Tod, in der radikalen Phase der Französischen Revolution, seine politisch-ideologische Sprengwirkung entfaltete. Wenn wir aber herausfinden wollen, wie Rousseaus Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit aussah, dann müssen wir nochmals auf das Verhältnis zwischen dem Zivilisationskritiker und dem Demokratietheoretiker Rousseau zurückkommen.

Zwischen dem *Diskurs über die Ungleichheit* und dem *Contrat social* besteht ein nicht leicht aufzulösender Widerspruch. Als äußerst pessimistischer Zivilisationskritiker hatte Rousseau den unaufhaltsamen moralischen Niedergang der Menschheit und wachsende soziale Ungerechtigkeit diagnostiziert. In diesem Panorama hatte der Zusammenschluss der Menschen zu staatlicher Organisation verhängnisvolle Folgen; die Schaffung von Regierungen und Gesetzen befestigte die Ungleichheit, gab der Ungerechtigkeit den falschen Anschein von Rechtmäßigkeit und beschleunigte nur den Fortgang von Habgier und Unterdrückung. Wie konnte Rousseau auf die Idee kommen, auf diese zivilisatorische Verfallsgeschichte mit einem revolutionären Gegenentwurf zu antworten? Hatte er seine Meinung geändert, war er vom Pessimisten zum Optimisten geworden?

Eine mögliche Antwort lautet, dass Rousseau im *Contrat social* gar nicht von seinen pessimistischen Ansichten abgerückt ist und dass es ein Missverständnis der radikalen Jakobiner in der Französischen Revolution war, ihn

als Revolutionstheoretiker zu verstehen.[11] Rousseau war sich dieser Interpretation zufolge sehr wohl der Unmöglichkeit bewusst, in den entwickelten und volkreichen Staaten seiner Zeit, wie etwa Frankreich, eine Republik in seinem Sinne zu errichten. In solchen Ländern war die Bevölkerung viel zu groß und unüberschaubar, die Entwicklung von Handel und Gewerbe zu weit fortgeschritten, waren die sozialen Gegensätze zu gewaltig, Reichtum und Armut zu extrem, die Laster der Zivilisation zu weit verbreitet und der soziale Zusammenhalt war schon zu sehr zerrissen, als dass es vorstellbar gewesen wäre, die Bürger könnten sich zu einer idealen politischen Gemeinschaft der direkten Demokratie zusammenschließen. Rousseau war der Meinung, dass Republiken nach seinem Wunschbild ausschließlich in kleinen, entlegenen und wenig entwickelten Gemeinschaften von selbstständigen und hauptsächlich für den Eigenbedarf produzierenden Kleinbauern existieren könnten, wo die Lebensweise einfach und die Vermögensunterschiede gering sind. Er hat im *Contrat social* Überlegungen angestellt, wo und unter welchen Bedingungen es möglich sei, eine ideale Republik zu errichten, und kam zu dem Ergebnis, dass nirgendwo außer auf der Insel Korsika die Voraussetzungen dafür gegeben seien (Rousseau 2000, S. 73).

Nach dieser Interpretation wäre also der Widerspruch zwischen dem pessimistischen Zivilisationskritiker und dem Theoretiker der radikalen Demokratie in der Weise aufzulösen, dass Rousseau im Grunde ein konservativer Denker gewesen ist. Er war – anders als manche, die sich auf ihn beriefen – klug genug zu wissen, dass egalitäre Gerechtigkeitsmodelle und die direkte Demokratie, die darauf abzielen, die Staatsbürger zu einer Gemeinschaft zu verschmelzen, unmöglich in modernen, stark differenzierten und hochkomplexen Gesellschaften mit einem hohen Grad an Arbeitsteilung funktionieren können. Daher begnügte er sich damit, den Verfall der Sitten und den Fortschritt der Ungerechtigkeit in kleinen, vormodernen und wenig entwickelten Gesellschaften aufhalten zu wollen, wo das Übel noch nicht allzu weit fortgeschritten war.

10.6 Rousseau – ein intellektueller Wegbereiter des »Totalitarismus«?

Rousseaus Vorstellungen von der idealen Republik haben zwangsläufig die Frage aufgeworfen, ob er als ideeller Vorbereiter des »Totalitarismus« angesehen werden kann. Dass er von den Staatsbürgern die völlige Identifikation mit dem Gemeinwillen forderte und jedes Eintreten für Partikularinteressen als unmoralisch und verderbt ächtete, wenn nicht gar verbieten wollte, legt einen solchen Verdacht nah. Auch fehlen in der idealen Republik, die er konstruierte, individuelle Grundrechte, eine echte Gewaltenteilung und die

Bindung der Gesetzgebungsgewalt des Volkes an eine Verfassung. Das kann man als tendenziell totalitäre Elemente betrachten. Außerdem ist es unbestreitbar, dass der Versuch, die im *Contrat social* formulierten Ideen unmittelbar in die Praxis moderner Großstaaten umzusetzen, zu Zuständen geführt hat, die man als zumindest der Tendenz nach »totalitär« bezeichnen kann. Die radikale Phase der Französischen Revolution mit ihrem Terror, der sich gegen alle richtete, denen es nach Meinung ihrer Gegner an der notwendigen staatsbürgerlichen Tugend fehlte, ist dafür ein deutlicher Beleg.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass unmittelbare Demokratien strukturell anfällig für charismatische Führerdiktaturen sind. Denn charismatische Führer können wenigstens zeitweise die typischen Funktionsdefizite unmittelbarer Demokratien überdecken, nämlich das Fehlen von Institutionen und Verfahren, die notwendig sind, um komplexe Entscheidungen zu treffen, Konflikte geordnet auszutragen und die Vielfalt divergierender Interessen durch Kompromisse auszubalancieren. In unmittelbaren Demokratien können sich auch leicht radikale Minderheiten zu alleinigen Sprechern des wahren Volkswillens und des Gemeinwohls aufschwingen; die tatsächliche Mehrheit wird dann als unwissend oder von bösen Verrätern verführt dargestellt. Wir erkennen darin unschwer das gleiche Muster wie in Rousseaus Trennung von *volonté générale* und *volonté des tous*.

Trotzdem muss – abgesehen von der Problematik, die in dem Begriff »Totalitarismus« selbst liegt, auf die hier nicht eingegangen werden kann

- die Antwort auf die Frage, ob Rousseau den Totalitarismus vorbereitet hat, differenziert ausfallen. Es wurde gezeigt, dass Rousseau wahrscheinlich gar nicht daran dachte, dass in einem bereits relativ weit entwickelten, sozial zerklüfteten und bevölkerungsreichen Land wie Frankreich durch eine Revolution eine ideale Republik errichtet werden könnte. Wenn es zutrifft, dass er die Voraussetzungen für die Verwirklichung seiner Ideen nur in ländlichen, unterentwickelten Gebieten mit geringer Bevölkerung
- etwa in dem von ihm erwähnten Korsika – als gegeben angesehen hat, dann würde sich der Vorwurf totalitärer Mittäterschaft erledigen, jedenfalls was Rousseau betrifft. Denn der Totalitarismus ist unbestritten ein Phänomen moderner Massengesellschaften. Dass die umstandslose Anwendung seiner radikal-egalitären Ideen auf solche modernen Gesellschaften letztlich in diktatorische Systeme einmünden kann oder gar muss, soll damit allerdings nicht bestritten werden.

10.7 Das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

Die Interpretation von Rousseaus politischer Philosophie als Ausdruck konservativ-zivilisationskritischen Denkens wirft ein sehr erhellendes Licht auf das, was hier als das das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma bezeichnet wird. Wir finden diese charakteristische Verbindung von Egalitarismus und Zivilisationskritik nicht nur bei Rousseau, sondern in verblüffender Weise auch in der einen oder anderen Variante bei anderen Denkern und politischen Strömungen, die oben diesem Paradigma zugeordnet wurden: bei Thomas Morus, im »Utopischen Sozialismus«, bei Tolstoi, im Anarchismus, bei Teilen der 68er-Bewegung, bei vielen Alternativbewegungen des 20. Jahrhunderts und sogar bei den Grünen in der Bundesrepublik Deutschland in den Anfangsjahren.

Sogar im Maoismus und in der chinesischen »Kulturrevolution« (1966–1969) kann man – obwohl es sicher keine direkten Beziehungen zu Rousseau gab – in verblüffender Deutlichkeit und bis zur Karikatur verzerrt die Grundlinien des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas erkennen, wenn auch in einer abstoßenden und degenerierten Form: den radikalen Egalitarismus, die Ablehnung aller repräsentativen Organe und die Zerschlagung sich verselbständigender Bürokratien, die Verachtung für zivilisatorischen Fortschritt, für Kultur und überhaupt für Intellektuelle, die Glorifizierung des einfachen Lebens der Bauern und die Berufung auf den – von dem charismatischen Führer und eine ihm ergebene radikale Minderheit verkörperten – wahren Willen des Volkes. Zugleich sehen wir hier geradezu exemplarisch, dass das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma unvermeidbar scheitert, wenn seine Ideen über kleine, gewachsene und traditionsgeleitete Gemeinschaften hinaus auf moderne bevölkerungsreiche Großgesellschaften übertragen werden.

Dass diese Aufzählung nahezu ausschließlich solche Denker und politische Richtungen enthält, die üblicherweise nicht als konservativ, sondern als progressiv, als revolutionär oder utopisch betrachtet werden, macht übrigens auch deutlich, dass das Konservative, wenn es nur radikal genug gedacht wird, und das Utopische nicht weit auseinander liegen und beinahe dasselbe sind. Der radikale Konservative verteidigt nicht einfach den Status quo, sondern beklagt den Verlust einer in ferner Vergangenheit liegenden heilen Welt und hegt die Utopie, sie wiederherstellen zu können; dabei kann er leicht zum Revolutionär werden. Umgekehrt ist, wer utopischen Zielen nachjagt, in der Regel von der Sehnsucht nach einer heilen Welt getrieben und trifft sich dabei mit den radikalen Konservativen. So erklärt sich auch Rousseaus Doppelgesichtigkeit aus konservativer Zivilisationskritik und

radikal-egalitärer Utopie. Deshalb könnte man auch mit guten Gründen von einem utopisch-egalitären Gerechtigkeitsparadigma sprechen.

Wir können dieses radikal-egalitäre oder auch utopische Gerechtigkeitsparadigma, das wir in den Schriften Rousseaus in seiner theoretisch am anspruchsvollsten ausgearbeiteten Form vorfinden, durch einige idealtypische Grundelemente charakterisieren:

1. Soziale Gerechtigkeit besteht im Kern in Gleichheit. In politischer Hinsicht muss die Gleichheit vollständig sein. In ökonomischer und sozialer Hinsicht muss sie nicht unbedingt vollständig, aber so groß wie möglich sein. Jedenfalls sind politische Gleichheit und Gerechtigkeit nur möglich, wenn die ökonomische und soziale Ungleichheit gering ist.

2. Gleichheit und soziale Gerechtigkeit sind nur möglich in einer idealen Gemeinschaft tugendhafter Bürger, die sich vorrangig nicht von ihrem Eigeninteresse leiten lassen, sondern vom gemeinsamen Wohl (Ideal des »citoyen«). Es ist verwerflich, wenn die Staatsbürger in der Politik ihre Partikularinteressen vertreten oder wenn sich Parteien oder Fraktionen bilden. Die Gemeinschaft muss also im Kern harmonisch und konfliktfrei oder nahezu konfliktfrei sein. Eine Gesellschaft, die auf individueller Selbstverwirklichung, auf Vorteilsstreben und auf Wettbewerb beruht (das was Rousseau als »Selbstsucht« – *amour-propre* – bezeichnet hat), kann daher nicht gerecht sein, weil sie immer den Keim der Ungleichheit in sich trägt. Wirkliche Gemeinschaft und damit auch soziale Gerechtigkeit können ebenso wenig durch Kompromiss zwischen den entgegengesetzten Eigeninteressen der Bürger zustande kommen; verwirklichen lassen sie sich nur, wenn die Eigeninteressen der Bürger sich nur sehr wenig unterscheiden und daher praktisch mit dem Allgemeininteresse übereinstimmen.

3. Die ideale Gemeinschaft von Gleichen muss herrschaftsfrei sein. Politische oder staatliche Herrschaft ist nur dann gerechtfertigt, wenn Herrscher und Beherrschte identisch sind. Die unmittelbare oder direkte Demokratie (in zeitgenössischer Terminologie würde es »Basisdemokratie« heißen) gehört daher zum Wesensbestandteil des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas. Das Volk kann die Gesetzgebungsgewalt nicht an Parlamente delegieren, sondern muss sie unmittelbar und direkt in Versammlungen oder Plebisziten ausüben. Politische Ämter dürfen sich nicht zu einer eigenständigen Herrschaftsgewalt – und sei es nur auf Zeit – verselbständigen; ihre

Inhaber müssen sich auf weisungsgebundenes Auftragshandeln beschränken.

4. Die ideale herrschaftsfreie Gemeinschaft von Gleichen setzt ein einfaches und naturnahes Leben voraus, weil mit dem technischen Fortschritt und mit wachsendem Reichtum zwangsläufig die Differenzierung in der Gesellschaft zunimmt, die Bedürfnisse vielfältiger, die Interessengegensätze größer, das persönliche Vorteilsstreben ausgeprägter und die Bereitschaft, sich in eine Gemeinschaft der Gleichen einzufügen, geringer werden müssen.

In den ersten drei Elementen des radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigmas erkennen wir unschwer, wenn auch in geänderter Reihenfolge, das Motto der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings erhalten diese drei Ideale im radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigma eine spezifische radikale Zuspitzung, die weit über den bürgerlichen und demokratischen Liberalismus hinausgeht. Vom Liberalismus unterscheidet sich das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma auch durch das zivilisationskritische Element; hierzu hat ganz besonders Rousseau beigetragen; er hat das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma aber nicht erfunden, sondern nur theoretisch ausgearbeitet. In der Geschichte der sozialen und revolutionären Bewegungen bildet es sozusagen ein immer wiederkehrendes Grundmotiv.

Die vier Grundelemente – Gleichheit, Gemeinschaftlichkeit, Freiheit von Herrschaft und einfaches Leben – stehen in Wechselwirkung, bedingen sich gegenseitig. Sie stehen und fallen sozusagen gemeinsam und machen in ihrem Zusammenwirken das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma aus. In der Praxis sind allerdings alle Versuche gescheitert, diese utopische Idee in großem Stil und in entwickelteren Gesellschaften mit großer Bevölkerung umzusetzen. Die Erwartung, die Individuen würden zu einer harmonischen herrschaftsfreien Gemeinschaft gemeinwohlorientierter, gleicher Bürger verschmelzen, erwies sich als Fehleinschätzung der menschlichen Natur. Denn häufig waren Terror und Chaos die Folge solcher Experimente, wenn nicht bald pragmatische Korrekturen erfolgten. Allenfalls in kleinem Stil, in überschaubaren, von der Mehrheitsgesellschaft zumindest separierten alternativen Gemeinschaften hatten Selbstversuche mit dem radikal-egalitären Gerechtigkeitsparadigma bisweilen Erfolg, wenn auch meist nur für begrenzte Zeit.

Trotzdem ist der Traum von der vollkommen gerechten Gemeinschaft der Freien und Gleichen, sooft er auch in bösem Erwachen endete, offenbar

doch nie endgültig aus der Menschheitsgeschichte verschwunden. Wahrscheinlich wird er auch in Zukunft immer wieder, wenn auch stets nur vorübergehend, aufs Neue geträumt werden. In Rousseaus politischer Philosophie finden wir die theoretischen Prämissen dieser Wunschvorstellung in aller Klarheit herausgearbeitet. Das sichert ihm eine einzigartige Stelle in der Ideengeschichte der sozialen Gerechtigkeit.

Zusammenfassung: Jean-Jacques Rousseau und das radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma

1. Der Beitrag von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) zur Theorie der sozialen Gerechtigkeit besteht aus zwei parallelen Elementen, deren Verhältnis nicht einfach zu interpretieren ist:
   a. einer vehementen pessimistischen Zivilisationskritik (*Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, 1755) und
   b. dem Entwurf eines idealen republikanischen Staatswesens (*Vom Gesellschaftsvertrag*, 1762), der später dem radikalen Flügel der Französischen Revolution als Programm diente.
2. In seiner Zivilisationskritik stellt Rousseau die Menschheitsgeschichte als Geschichte des moralischen Verfalls sowie wachsender Ungleichheit und Tyrannei dar. Die Erfindung des Privateigentums betrachtet er als historischen Sündenfall. Staat und Rechtsordnung sind nichts anderes als Instrumente der Herrschenden und Besitzenden, um ihre Interessen zu sichern
3. Diesem pessimistischen Niedergangsszenario setzt Rousseau im Gesellschaftsvertrag einen eigenen Entwurf einer vollkommen gerechten Republik entgegen. Dieser Entwurf beruht auf folgenden Grundlagen:
   a. Herrschaftsfreiheit durch die völlige Verschmelzung der Staatsbürger mit ihrem Staatswesen, sodass jeder Staatsbürger nur sich selbst gehorcht,
   b. unmittelbare statt repräsentative Demokratie; das Volk kann die Macht nicht delegieren, sondern muss sie durch Gesetzgebung selbst ausüben,
   c. weitgehende ökonomische Gleichheit,
   d. tugendhafte Staatsbürger, die sich ausschließlich am Gemeinwohl statt an ihren Partikularinteressen orientieren.

4. Rousseaus pessimistische Zivilisationskritik lässt darauf schließen, dass er die Errichtung einer vollkommen gerechten Republik in großen, relativ weit entwickelten, sozial stark differenzierten und volkreichen Staaten (wie etwa Frankreich) für unmöglich hielt. Möglich war dies nach seiner Meinung nur in kleinen, ländlichen und traditionellen Gesellschaften mit weitgehender sozialer Gleichheit und niedrigem Entwicklungsstand.

5. Damit hat Rousseau in klassischer Weise ein radikal-egalitäres (utopisch-egalitäres) Gerechtigkeitsparadigma formuliert, das im Wesentlichen aus vier Elementen besteht:

   a. völlige oder weitgehende soziale und ökonomische Gleichheit,
   b. konfliktfreie und harmonische Gemeinschaft, konsequente Gemeinwohlorientierung der Staatsbürger,
   c. Herrschaftsfreiheit durch unmittelbare Demokratie,
   d. einfaches und bedürfnisloses Leben.

6. Dieses utopische und radikal-egalitäre Gerechtigkeitsparadigma ist in der Geschichte der politischen Ideen sowohl vor als auch nach Rousseau immer wieder als Wunschtraum radikaler Minderheiten propagiert worden, in der Praxis aber jedes Mal gescheitert (z.B. Thomas Morus, Wiedertäufer, utopischer Sozialismus, Anarchismus, moderne antiautoritäre Bewegung und Alternativbewegungen, Maoismus).

11 Karl Marx und das Gerechtigkeitsparadigma der Arbeiterbewegung

Karl Marx (1818 –1883) war nach Morus und Rousseau der erste prominente politische Theoretiker, der das »Soziale« im engeren Sinne, also die Beseitigung ökonomisch-sozialer Ungleichheit und die Befreiung von Unterdrückung und Armut, ins Zentrum seines Denkens stellte. Dies geschah natürlich nicht zufällig, sondern hatte mit der Eskalation der sozialen Konflikte im Zeitalter der industriellen Revolution zu tun. Erst seit dieser Zeit entspricht der Begriff der »sozialen« Gerechtigkeit in etwa dem, was wir heute darunter verstehen.

Wenn wir aber fragen, was genau Karl Marx sich unter Gerechtigkeit vorgestellt hat und was sein Leitbild von sozialer Gerechtigkeit gewesen ist, dann stoßen wir auf ein merkwürdiges Paradoxon: Einerseits sind seine Schriften erfüllt von leidenschaftlichem Protest gegen Armut, Unterdrückung,