

Kapitel II: Rousseau

1. Verweigerte Vermittlung

Hobbes ist von dem Nutzen und der Würde der Staatsphilosophie überzeugt.¹ Ihre Zwecke, Frieden und Recht, lassen sich zumindest in der Gestalt der eigenen *Civill Science* verwirklichen, wenn nicht für die Menschheit als solche, so doch für den einzelnen Staat. Dieser kann unter der Herrschaft des Leviathan zur Ruhe kommen. Diese Herrschaft beansprucht unabhängig von ihrer institutionellen Gestalt und ihrer geschichtlichen Herkunft absolute Souveränität. Sie widerstreitet allen rechtlichen Begrenzungen. Angesichts dieser Absolutheit kann sich ihm die Aristotelische Forderung, das Gesetz über den Menschen zu stellen, nur als verhängnisvoller Irrtum erweisen. Mit der Herrschaft der Gesetze werden die Zwecke der Herrschaft vereitelt. »[...] es ist ein anderer Irrtum der aristotelischen Politik, daß in einem wohlgeordneten Staat nicht Menschen, sondern Gesetze herrschen sollten« (*Leviathan* XLVI 36). Was Hobbes als Irrtum versteht, hat Rousseau als programmatisches Motto über seine Staatstheorie gesetzt und gegen die Hobbessche Kritik rehabilitieren wollen. In geschichtsphilosophischer Hinsicht muß er seinen Versuch allerdings für gescheitert erklären. »Das Gesetz über den Menschen zu stellen, ist ein Problem in der Staatskunst, das ich mit dem der Quadratur des Kreises in der Geometrie vergleiche. Löst dieses Problem gut, und die auf diese Lösung gegründete Herrschaft wird gut und keinem Mißbrauch unterworfen sein; bis dahin aber seid sicher, daß da, wo ihr glaubt, die Gesetze herrschen zu lassen, nur Menschen herrschen werden« (III 955; cf. 811).

Schon in der Formulierung des Problems kündigt sich die Skepsis an, die Rousseau mit Blick auf die tatsächlichen Möglichkeiten der Gesetzesherrschaft hegt. Fünf Jahre nach Erscheinen des *Contrat social* äußert er sich zu den Chancen seines Republikideals: Um die Zukunft des Ideals ist es schlecht bestellt, die erstrebte Herrschaft

¹ Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953, 167.

des Gesetzes erweist sich *unglücklicherweise* als unrealisierbar. Für diesen Fall votiert Rousseau für einen Wechsel in das Paradigma des Hobbesschen Staatsrechts. Wo die politische Selbstbestimmung der Bürger nicht gegeben ist, ist der Staat zumindest dem Hobbesschen Minimalziel verpflichtet: er hat den inneren Frieden des Gemeinwesens selbst um den Preis zu sichern, daß dabei die vom Vernunftrecht geforderte Beziehung umgekehrt wird, sich der Mensch über das Gesetz stellt und damit der *hobbisme le plus parfait* an die Stelle demokratischer Gesetze tritt.² Zweierlei ist an dieser Selbstbescheidung des Staatsrechts bemerkenswert: zum einen, daß Rousseau die Vernunftansprüche, wo es um die Frage der geschichtlichen Realisation des Staatsideals geht, radikal zurücknimmt, zum anderen, daß er die Alternativen deutlich zuspitzt. *Es gibt kein Mittleres*, einer solchen Verweigerung theoretischer Vermittlung begegnet man immer wieder in Rousseaus Werk.³ Sie prägt noch vor der Erörterung der Realisierungschancen des Ideals dessen theoretische Entfaltung selbst, und trägt so zum hermetischen Charakter des Staatsrechts bei. Es fällt auf, daß Rousseau im Staatsrecht der Distanz von vernünftiger Idee und zurückbleibender Praxis geringe Aufmerksamkeit widmet. Nur selten tritt der Gedanke des möglichen *Mißbrauchs* staatlicher Herrschaft ins theoretische Bewußtsein (cf. III 364): die Hermetik des Idealen wird auch hier nicht aufgebrochen. Während das Ausein-

² »So lautet unter meinen alten Ideen das große Problem im Politischen, das ich mit dem Problem der Quadratur des Kreises in der Geometrie und dem der Längen in der Astronomie vergleiche: *Wie findet man eine Herrschaftsform, die das Gesetz über den Menschen stellt* [...] Sollte diese Form unglücklicherweise unauffindbar sein, und ich gestehe offen, daß es so ist, muß man zum anderen Extrem übergehen und den Menschen mit einem Mal so entschieden wie möglich über das Gesetz stellen. Folglich muß man den willkürlichen Despotismus errichten und dies so willkürlich wie nur möglich: ich wünschte, der Despot könne Gott sein. Mit einem Wort, ich sehe keinen erträglichen Mittelweg zwischen der strengsten Demokratie und dem vollkommensten Hobbismus: denn der Konflikt zwischen Mensch und Gesetz, der zu einem ständigen inneren Krieg im Staat führt, ist der schlimmste aller politischen Zustände« (*Correspondance générale* VIII 415; cf. III 811, 955).

³ So etwa in der Forderung nach direkter Volksherrschaft: »Der [allgemeine] Wille ist immer der gleiche, oder ist ein anderer; es gibt kein Mittleres« (III 429; cf. III 89, 464; I 422, 1177; IV 13). Rousseau selbst legt nahe, die theoretische Haltung in seiner Person angelegt zu sehen: »Für mich gab es niemals ein Mittleres zwischen allem und nichts« (I 332). Und in einem Brief mit beinahe biblischer Selbstgewißheit: »Ich kann die Lauen nicht ausstehen und ziehe es vor, von tausend aufs äußerste gehaßt und von einen einzigen geliebt zu werden. Wer sich nicht begeistert für mich, ist meiner nicht würdig« (*Correspondance générale* XIII, lettre 2193, 27. 9. 1762).

anderfallen von Staatszweck und Staatsmacht für Hobbes – und vielmehr noch für Locke – ein problemkonstitutives Moment der Theorie ist, blendet Rousseau das rechtstheoretische Bewußtsein der inneren Gefährdung der Republik fast vollständig aus. Dies führt dazu, daß ihm jegliches Interesse abgeht für Vorkehrungen, individualrechtlicher und institutioneller Art, mit denen solchen Gefährdungstendenzen begegnet werden kann. Bezeichnend ist, daß er das Problem des zivilen Widerstands im *Contrat social* nicht einmal in Ansätzen aufgreift; dafür hätte er die Perspektive reiner Idealbetrachtung verlassen müssen. Mit der Forderung nach der *aliénation totale* scheint das letzte Wort gesprochen. Innerhalb der Idealstaatskonstruktion bleiben die Probleme, die sich aus dem Scheitern des republikanischen Unternehmens ergeben, im Dunkeln. Als Rechtfertigung oder gar Programmschrift für politische Revolutionen – wie Lockes *Second Treatise* – läßt sich das Staatsrecht kaum bemühen. Die Geschichtsphilosophie liefert hierzu weitere Argumente.

Im *Contrat social* bewegt sich Rousseau offenbar zwischen der vollständigen Realisierung des Ideals und dessen Scheitern. Wenn er einmal das Zurückbleiben der *volonté de tous* gegenüber der *volonté générale* anspricht, läßt er es bei der resignierten Feststellung bewenden: *Es gibt keine Freiheit mehr* (III 441). Zu einer theoretischen Mediation sieht er sich nicht veranlaßt. Der Idealstaatstheorie fehlt die Tugend der theoretischen Mäßigung. Eine der spärlichen Auskünfte des Staatsrechts zu diesem Thema gibt das *Genfer Manuskript*. Es fragt nach den Chancen des Ideals aus der Binnenperspektive des Staatsrechts. Rousseaus Einschätzung fällt vergleichsweise moderat aus. Auch das Recht teilt das Schicksal aller menschlichen Praxis. So ist bei der Ausführung des Vertragsmodells mit unvermeidlichen Reibungsverlusten zu rechnen. »Die Werke der Menschen sind stets weniger vollkommen als die der Natur und erreichen ihr Ziel niemals unmittelbar. Weder in der Politik noch in der Mechanik läßt es sich vermeiden, daß man schwächer und weniger schnell handelt und Kraft oder Zeit verliert. Der allgemeine Wille ist selten der Wille aller, und die öffentliche Kraft ist stets geringer als die Summe der einzelnen Kräfte, dergestalt, daß es im Triebwerk des Staates eine Entsprechung zu den Reibungen der Maschinen gibt, die man möglichst zu reduzieren verstehen sollte, und die zumindest berechnen und im voraus von der vollständigen Kraft abziehen muß, um genau die Mittel aufzuwenden, die man braucht, um die beab-

sichtigte Wirkung zu erhalten« (III 296 f.; cf. 606) Wie solche Reibungsverluste möglichst gering gehalten werden können, untersucht die *Wissenschaft des Gesetzgebers* (III 297). Sie soll, nachdem das Staatsideal entfaltet ist, die Bedingungen für seine geschichtliche Realisierung formulieren. Es zeigt sich jedoch, daß die Ausübung der Rechtslehre bei Rousseau anderen Gesetzen folgt.

2. Revolutionäres Staatsrecht und konservative Politik

Im Übergang vom Staatsrecht zur politischen Theorie vollzieht sich ein auffälliger Wandel: das revolutionäre Staatsrecht schlägt unversehens in politischen Konservatismus um. Während das Staatsrecht der permanenten Revolution das Wort redet, auf dem Gegensatz von Natur und Recht beharrt und die Errichtung der Republik als vollkommenen Neubeginn verstanden wissen will, verlangt die politische Klugheitslehre andere Tugenden. Sie setzt auf Kontinuität, schwört auf das Eigenrecht des Geschichtlichen und begegnet der Zukunft mit dem Gestus des Fatalen. Nachdem sich das Staatsrecht zunächst in ein unversöhnliches Verhältnis zu allem tatsächlichen Recht setzt, dominiert zunehmend die Bemühung, das Recht des status quo gegenüber den Ansprüchen der Rechtsvernunft zu behaupten. Statt Kritik der Tatsachen im Namen des Rechts werden nun die Tatsachen gegenüber dem Recht in Schutz genommen. *Tant pis pour le droit*, lautet die Formel für politische Revision des rechtlichen Rigorismus. Wo das Normative sich als kraftlos erweist, gewinnt das Faktische normative Kraft. Der *Verfassungsentwurf für Polen* will das Ideal des Staatsrechts, wenn auch mit vielen Abstrichen, einem heteronomen Rechtszustand anverwandeln. Immerhin handelt es sich für Rousseau 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 hat, was ihr seid [...] Ich sage nicht, daß man die Dinge in dem Zustand lassen soll, in dem sie sich befinden, ich sage lediglich, daß man sie mit äußerster Umsicht angehen soll [...] Überlegt gut,

bevor ihr an eure Gesetze rührt, vor allem an die, die euch zu dem gemacht haben, was ihr seid« (III 954f.; cf. 114, 971).

Mahnungen dieser Art finden sich bereits im *Contrat social*. Aus ihnen spricht – wie Rousseau ausdrücklich sagt – der Politiker, nicht der Philosoph des Staatsrechts. »Es ist wahr, daß diese Veränderungen immer gefährlich sind und daß man an eine bestehende Regierung nur rühren soll, wenn sie mit dem Gemeinwohl unvereinbar wird; aber diese Umsicht ist eine Maxime der Politik und keine Regel des Rechts« (III 435). Der revolutionäre Impetus der Rechtsidee wird mit den politischen Maximen für ihre geschichtliche Einschreibung stillgelegt. Die Logik des Bewahrens löst die Logik des radikalen Wandels ab. Statt Revolution gebietet die Staatsklugheit nun vorsichtige Reform. Diese Umkehr innerhalb des Werkes geschieht stillschweigend und unvermittelt: betont Rousseau doch immer wieder, daß das Gesetz der Republik nur im Bruch mit dem Bestehenden an die Macht gelangt. »Was das Werk der Gesetzgebung mühselig macht, ist weniger das, was man aufbauen, als das, was man zerstören muß« (III 391). Vergewärtigt man sich vor diesem Hintergrund Rousseaus spätere Äußerungen, wird man sie als Selbstkritik, als Aufgabe des republikanischen Unternehmens werten müssen. Ob gewollt oder unwillkürlich, Rousseau greift bekannte Formulierungen des *Contrat social* auf (cf. III 381), um damit – auch eigenen – Neuerungsansprüchen abzuschwören. »Jeder weiß, wie gefährlich in einem großen Staat der Augenblick der Anarchie und Krise ist, welcher der neuen Einrichtung notwendig vorausgeht [...] Man schätze etwa die Gefahr ab, die enormen Massen, die die Französische Monarchie bilden, einmal in Bewegung zu setzen! Wer könnte die gegebene Erschütterung aufhalten oder alle Wirkungen vorhersehen, die sie hervorbringt? Selbst wenn an den Vorteilen des neuen Planes keine Zweifel beständen, welcher Mensch mit Verstand würde das Unternehmen wagen, die alten Gewohnheiten abzuschaffen, die alten Grundsätze zu ändern und dem Staat eine andere Form als die zu verleihen, die er im Verlauf von dreizehn Jahrhunderten erhalten hat? Wenn die gegenwärtige Regierung noch die von ehemals ist oder während so vieler Jahrhunderte unmerklich ihre Natur verändert hat, wäre es gleichermaßen unklug, daran zu rühren. Wenn sie dieselbe ist, muß man sie respektieren, ist sie entartet, so aufgrund der Kraft der Zeit und der Dinge, und die menschliche Weisheit kann daran nichts ausrichten« (III 637). Indem Rousseau seine politische Klugheitslehre vor der Macht der Zeit und der Dinge kapitulieren

läßt, kann sie nicht als bloße Fortschreibung der Rechtstheorie mit anderen Mitteln verstanden werden. Das Verhältnis der politischen Maximen zu den Prinzipien des Staatsrechts ist nicht das von Norm und Anwendung. Rousseaus *politische Betrachtungen* (III 467) führen zu Inhalten, die ihr die Rechtstheorie nicht vorgibt. Der Skeptizismus, der aus ihnen spricht, führt dazu, daß Rousseaus Politik weit hinter dem moderaten Reformismus der Kantischen Theorie zurückbleiben sollte. Schon das Profil der politischen Maximen macht den Schiffbruch des Republikunternehmens erkennbar. Was Kant verhindern will, wird bei Rousseau unabwendbar: hier zerrinnen »alle Pläne der Theorie [...] in sachleere, unausführbare Ideale« (VI 371).

3. Verlangsamung des Fortschritts

Die Wegmarken für die pessimistische Kehrtwendung im *Contrat social* hat Rousseaus Geschichtsphilosophie im voraus gesetzt. In ihr finden sich die Gründe, die Rousseau zur Preisgabe seines Radikalismus bewegen und zu dem konservativen Ausgang des *Contrat social* führen. Bemüht Kant die Geschichtsphilosophie, um die objektive Realität der Republikidee in der Geschichte zu bezeugen, bekräftigt und bedingt sie bei Rousseau die Zweifel am Gelingen des Vertragsideals. In der Tat verspricht die *hypothetische Geschichte der Regierung*, die der *II. Discours* erzählt, dem Autor der *Prinzipien des Staatsrechts* wenig Hoffnung auf Erfolg. Sie läßt den Ursprung der politischen Gesellschaft lediglich als Etappe in einer umfassenden Verfallsbewegung erscheinen. Der Staat nimmt die Übel, die seine Gründung erfordern, in sich auf: sein Scheitern ist seinem Ursprung eingeschrieben. »Denn die Laster, welche die gesellschaftlichen Institutionen notwendig machen, sind ebendieselben, welche ihren Mißbrauch unvermeidlich machen« (III 187). Die Vergesellschaftung durch das Recht teilt das Schicksal der naturwüchsigen Sozialisation des Menschen. Sie findet im *Discours* in dem allgemeinen Despotismus ein vorläufiges Ende, das nichts Gutes verspricht. Die Geschichte der Menschheit schreibt sich von ihrem Ursprung her. In der Entfernung von diesem Ursprung wurzelt ihre Tragik. Zwar betont Rousseau immer wieder die Ambivalenz des Fortschritts, das Ineins von individueller Vervollkommenheit und allgemeiner Degeneration. Die angeführten Tatsachen sprechen indes eine andere Sprache: der ver-

hängnisvolle Ausgang steht fest. Dieser Skeptizismus wirkt selbst in Rousseaus Reformpläne hinein und läßt die republikanischen Neuerungsbemühungen 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« (*Corse* III 901).

Wie schlecht die Zeichen für einen Fortschritt des Republikanismus stehen, machen auch Rousseaus düstere Voraussagen der nahen Zukunft Europas deutlich. Mit einer baldigen Herstellung republikanischer Verhältnisse ist nicht zu rechnen. Die Idee der Gesetzesherrschaft hat in den europäischen Staaten keine verlässlichen Protagonisten. »Ich sehe alle Staaten Europas ihrem Untergang entgegenfallen. Monarchien, Republiken, all diese so prächtig eingerichteten Nationen, all diese schönen, so weise abgewogenen Regierungen dem Verfall preisgegeben und von einem baldigen Tod bedroht« (*Pologne* III 954). Solche Prognosen lassen Rousseau indes nicht auf einen grundlegenden Wandel durch Revolution hoffen. Die Realgeschichte der Staaten folgt nicht dem Schema der idealen Staatsgründung: auch die Revolution bleibt dem Geschichtsverlauf unterworfen. »Sind die Völker erst einmal an Herren gewöhnt, so können sie diese nicht mehr entbehren. Wenn sie das Joch abzuschütteln versuchen, entfernen sie sich um so weiter von der Freiheit, als sie diese mit einer grenzenlosen Zügellosigkeit verwechseln, die das Gegenteil der Freiheit ist, und ihre Revolutionen sie deshalb fast immer Verführern ausliefern, die ihre Ketten nur schwerer machen« (*II. Discours* III 113). Wenn die pauschale Verurteilung des bestehenden Rechts im Zeichen der Rechtsidee den Gedanken an ein Revolutionsrecht aufkommen läßt (cf. III 352), so wehrt sich Rousseau energisch gegen eine solche Lesart. Der *Contrat social* enthält keine Aufforderung zum Widerstand. Offensichtlich sieht sich Rousseau genötigt, dies später nochmals ausdrücklich zu betonen. »Man bestand hartnäckig darauf, einen Beförderer von Umsturz und Unruhen in dem Mann zu sehen, der auf der Welt die aufrichtigste Hochachtung vor den Gesetzen und den nationalen Verfassungen und den größten Widerwillen gegen alle Revolutionen und gegen Verschwörer aller Art hat« (*Dialogue* I 935).

Es wäre unangemessen, für dieses Selbstbekenntnis allein Gründe des Staatsrechts anführen zu wollen. Auch Rousseaus Geschichtsphilosophie drängt auf politische Mäßigung. Wer die Ge-

schichte der Staaten als Geschichte ihres Verfalls liest, wer das Optimum an den Anfang legt, für den macht die Revolution sowenig Sinn wie eine Reformpolitik, die auf allmählichen Rechtsfortschritt setzt. Aus der nüchternen Perspektive, aus der Rousseau die Chancen einer republikanischen Zukunft vermißt, erweist sich allein eine fortschrittskritische Haltung als möglich. Verlangsamung des Fortschritts muß deshalb der politische Imperativ lauten, der sich im Sinne eines an seinen eigenen Möglichkeiten verzweifelnden Republikanismus aufstellen läßt.⁴ »Aber die menschliche Natur geht nicht rückwärts, und nie kommt man in die Zeiten der Unschuld und der Gleichheit zurück, wenn man sich einmal von ihnen entfernt hat. Dieses ist noch einer der Grundsätze, auf welchen er am meisten bestanden hat. Sein Zweck konnte also nicht sein, die zahlreichen Völker und die großen Staaten zu ihrer ersten Einfachheit zurückzubringen, sondern nur, wenn es möglich wäre, die Fortschritte derer aufzuhalten, deren geringe Größe und Lage sie vor einem so schnellen Lauf zur Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens und zum Verfall der Gattungen bewahrt hat [...] er hat immer die Erhaltung der einmal bestehenden Einrichtungen gefordert und behauptet, daß ihre Zerstörung nur die Linderungsmittel wegnehmen, die Laster aber lassen und so statt der Korruption Räuberei einführen würde« (*Rousseau juge de Jean Jacques* I 935). Wenn Rousseau die Verlangsamung des Fortschritts vorschlägt, so heißt dies auch, daß die Geschichtsphilosophie die Rechtsphilosophie dominiert. Dabei will der Gesellschaftsvertrag zunächst mit dem resignativen Ende des *II. Discours* brechen. Es begegnet dem Befund der mißlungenen Vergesellschaftung mit dem Anspruch, die Dynamik des Niedergangs aufzuheben. Die neue *art perfectionné* des Politischen versteht sich als Korrektur der anfänglichen Kunst der Vergesellschaftung. Sie verspricht mit dem *Contrat social* das Heilmittel gegen die bisherigen

⁴ Diese Tendenz der Rousseauschen Theorie stellt Fetscher in den Mittelpunkt seiner Deutung (*Rousseaus politische Philosophie*). Die unterschiedliche Ausrichtung von Staatsrechtstheorie und politischer Theorie verlangt indes, den Rousseauschen Konservatismus auf die *maximes de politique* zu beschränken. Für das Staatsrecht bleibt die Idee des Neuanfangs charakteristisch. Ähnlich wie Fetscher stellt Philonenko die konservative Ausrichtung des Rousseauschen Denkens heraus. Dabei wendet er sich vehement gegen die Einvernahme des *Contrat social* durch die französischen Revolutionäre. »Der *Contrat social* ist keine Morgenröte, wie die Französische Revolution geglaubt hat, sondern ein düsterer Grabgesang« (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, vol. 3: *Apothéose du désespoir*, Paris 1984, 47).

Übel (cf. III 288). Der staatsphilosophischen Rettung aus der Gefahr mißtraut Rousseau allerdings selbst.

4. Gegensatz von homme und citoyen

Bescheinigt Rousseau seinem staatsrechtlichen Ideal im *Contrat social* nur zwischen den Zeilen seine geschichtliche Unwahrheit, spricht er im *Emile* eindeutige Worte. Die Figur des republikanischen Bürgers wird schlichtweg zum Fossil der politischen Ideengeschichte erklärt. Die Entstehungsgeschichte des *Emile* zeigt, daß sich Rousseau über das Ausmaß der Entgegensetzung von Mensch und Bürger zunächst im Unklaren ist. Zumindest erwägt die erste Version vorsichtig die Möglichkeit einer Aussöhnung beider Existenzweisen in einer Kombination von natürlicher und staatsbürgerlicher Erziehung. Obwohl das pädagogische Projekt eindeutig der Erziehung zum Menschen gilt, scheint die Harmonisierung mit den Zwecken des Gemeinwesens nicht völlig ausgeschlossen.⁵ Diese Möglichkeit wird in der endgültigen Fassung verneint. »Gezwungen, gegen die Natur oder die gesellschaftlichen Einrichtungen zu kämpfen, muß man sich für den Menschen oder den Staatsbürger entscheiden; denn man kann nicht gleichzeitig den einen und den anderen erschaffen« (IV 248). Was Rousseau hier als Alternative formuliert, ist in Wahrheit keine echte mehr: die Wahl zwischen *Mensch* und *Bürger* besitzt lediglich theoretischen Charakter. Die Erziehung zum *citoyen* erweist sich unter den zeitgenössischen Bedingungen als Anachronismus. Mit dem *bourgeois* der Gegenwart sieht Rousseau die Republik ihrer Bürger beraubt. Wie immer man die Chancen Emiles einschätzt, innerhalb einer depravierten Welt zu sich selbst zu kommen, das Programm einer natürlichen Erziehung beinhaltet als solches die

⁵ »Man kann einen Menschen für sich selbst oder für die anderen erziehen; es gibt also zwei Arten der Erziehung, die der Natur und die der Gesellschaft [...] Wenn man vielleicht die doppelte Aufgabe, die man sich vornimmt, auf eine einzige zurückführen könnte, indem man die Widersprüche des Menschen aufhobe, beseitigte man ein großes Hindernis seines Glücks« (IV 58, 251). – Hier allein ließe sich der Versuch einer glücklichen Vermittlung erkennen, die Peter D. Jimack auch in der definitiven Fassung erkennen will (*La Genèse et la Rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau* (= *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 13), 1960, 125). Rousseaus *effort de synthèse* ist indes erfolglos geblieben: Die Auflösung des Widerspruchs zwischen Mensch und Bürger geschieht auf Kosten des politischen Ideals.

Absage an das republikanische Unternehmen. »Die öffentliche Erziehung existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren« (IV 250).

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 Europa weder Bürger noch Vaterländer gibt, die diese Bezeichnung verdienen, wird für Rousseau auch der Plan einer öffentlichen Erziehung hinfällig.⁶ Die zwitterhafte Existenz des zeitgenössischen *bourgeois* markiert ein doppeltes Scheitern: er kann weder die autarke Einheit des natürlichen Menschen noch die Identität des *citoyen* als Bruchteil des substantiellen Ganzen der Polis erlangen. Mit dem *bourgeois* ist, was die Ansprüche der Republik betrifft, kein Staat zu machen. Wenn der *Emile* Platons *Politeia* als das schönste Buch über die Erziehung rühmt (cf. IV 250), so läßt sich dieses Lob auch auf Rousseaus eigene Lehre vom Staat münzen.⁷ Für den *Emile* formuliert sie – allerdings verspätet – das Projekt einer öffentlichen Erziehung. In diesem Sinne teilt Rousseau Staatsideal das Schicksal des Platonischen, und mehr noch des Lykurgischen: es muß sich den Vorwurf des Schimärischen gefallen lassen. »Will man ins Land der Schimären zurückweisen, zitiert man Platons Verfassung. Hätte Lykurg die seine niedergeschrieben, fände ich sie noch schimärischer. Platon hat nichts anderes getan als das Herz des Menschen zu läutern, Lykurg hat es denaturiert« (IV 250). Diesen Anspruch auf Denaturierung erhebt Rousseau im *Contrat social* als Bedingung republikanischer Herrschaft.⁸ Wo er im *Emile*

⁶ Diese Feststellung ist übrigens nicht neu: Rousseau trifft sie schon im *I. Discours*, der über weite Strecken im Geist des antiken Republikanismus verfaßt ist: »Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler. Wir haben keine Bürger mehr« (III 26).

⁷ Welzel argumentiert in der entgegengesetzten Richtung; er erkennt im *Contrat social* den »am weitesten vorgedungenen Versuch, die Kluft zwischen Idee und Existenz zu schließen [...]. Rousseau ist hier der Antipode Platons« (*Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 161). Diese Interpretation hat nicht nur Rousseaus geschichtsphilosophisches Veto, sondern auch das skeptische Selbstverständnis des Staatsrechts gegen sich.

⁸ Rousseau wäre nicht Rousseau, hätte er sich nicht auch hier selbst widersprochen. In den *Lettres de la Montagne* verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, den *Contrat social* in einem Atemzug mit Platons *Politeia* zu nennen. »Man hätte sich begnügt, den *Contrat social* mit Platons *Staat*, mit der *Utopia* und der *Histoire des Sévarambes* ins Land der Schimären zu verweisen. Allein, ich schilderte einen wirklich vorhandenen Gegenstand« (III 810). Auch diese Versicherung stellen die *Confessions* in Frage (I 427).

den *homme civil* beschreibt, zieht er die Konturen des eigenen Bürgerbegriffs deutlich nach. »Der bürgerliche Mensch ist nur eine Bruchzahl, die von ihrem Nenner abhängig ist und deren Wert in ihrer Beziehung zum Ganzen besteht, das heißt dem gesellschaftlichen Körper. Die guten gesellschaftlichen Institutionen sind diejenigen, die es am besten verstehen, dem Menschen seine Natur zu nehmen, ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das *Ich* auf die gemeinschaftliche Einheit zu übertragen, so daß jeder sich nicht mehr als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt, der nur noch im Ganzen empfindungsfähig ist« (IV 249).

Mustert man die Ziele der Republik aus der Perspektive des *Emile*, ist der Befund eindeutig: sie lassen sich nur unter Verdrängung der vollendeten Tatsachen formulieren. So wie der *Emile* dafür plädiert, die antiken Begriffe des Bürgers und des Vaterlandes aus dem Wortschatz zu streichen, spricht sich der *Contrat social* dafür aus, die modernen *Systeme* der *Repräsentation* und der *Finanzen* dem Vergessen anheim zustellen. Er entwirft eine Prinzipientheorie des Rechts, die sich der Anwendung auf die Bedingungen der Moderne bewußt entziehen will. In diesem Punkt steht für Rousseau die Ähnlichkeit seiner Republik mit der antiken außer Frage: in beiden sind Repräsentation und die modernen Exzesse von *commerce* und *argent* unbekannt. Rousseau ist ein Moderner mit antiker Seele, sein *Contrat social* spricht die Sprache der Alten: »Die alten Schriftsteller der Politik sprachen unablässig von Sitten und Tugend, die unsrigen sprechen nur noch von Handel und Geld« (III 19).

5. Die Vergeblichkeit der politischen Philosophie

Es ist kaum verwunderlich, daß die skeptische Sicht der Moderne am Ende auf die Einschätzung der politischen Philosophie selbst durchschlagen muß. Es ist der *Emile*, der das vernichtende Urteil von der *großen und nutzlosen Wissenschaft*⁹ des Politischen fällt. Die ver-

⁹ Rousseau erkennt im *illustre Montesquieu* den aussichtsreichsten Autor für das noch zu schaffende Staatsrecht der Moderne. »Aber er hat sich gehütet, über die Prinzipien des Staatsrechts zu schreiben; er begnügte sich mit Abhandlungen über das positive Recht bestehender Regierungen; und nichts in der Welt ist unterschiedlicher als diese beiden Fragestellungen« (IV 836). Man wird daraus schließen können, daß Rousseau sich selbst als Begründer der neuen *Science politique* sieht. Freilich führt sie zu einer

tragstheoretische Begründung politischer Herrschaft ist damit buchstäblich zu einer Sache der Vergangenheit geworden, sie hat erinnernden Charakter: in der verhängnisvollen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft kann der Gesellschaftsvertrag keinen Platz mehr finden. Angesichts des rechtlichen und moralischen Chaos, dem die Gesellschaft im *II. Discours* verfällt, ist an eine Annäherung von Idee und Wirklichkeit in der Geschichte nicht mehr zu denken. Rousseau beharrt auf der *absoluten Entgegensetzung*. Für ihn kann – mit einem Ausdruck Hegels¹⁰ – weder die *Gegenwart ihre Barbarei und unrechtliche Willkür* noch die Wahrheit ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abstreifen. Schon der *II. Discours* verspricht der Geschichte kein versöhnliches Ende, und der *Emile* trägt zur Entzauberung des republikanischen Unternehmens bei. Was die Republik zur Einheit bringen soll, entdeckt sich hier als Widerspruch. »Ich fand heraus, daß Herrschaft und Freiheit zwei unvereinbare Worte sind« (IV 856). Auch die abschließende Unterweisung Emiles in den *Prinzipien des Staatsrechts* kann die Ziele von natürlicher und staatsbürgerlicher Erziehung nicht versöhnen (cf. IV 836–853). Im Dialog zwischen Emile und seinem Erzieher wird das Scheitern dieses letzten Vermittlungsversuchs rasch deutlich. Die Suche nach einem europäischen Staat, in dem Emile seine Unabhängigkeit als Mensch bewahren kann, erweist sich als *chimère* (IV 836). Das Gesetz der Selbstfindung Emiles stellt die Logik des *Contrat social* auf den Kopf: »Ich wurde um so mehr Mensch, je mehr ich aufhörte, Bürger (citoyen) zu sein« (IV 912). Staat und Gesellschaft kompromittieren den Einzelnen und seine Freiheit: sie machen ihn zum *Bösewicht aus Notwendigkeit* (III 162; cf. IV 833). Damit findet die These des *II. Discours* von der verhängnisvollen Vergesellschaftung eine neue Bestätigung. Will der Erzieher nicht um die Früchte seiner Bemühung gebracht werden, bleibt ihm nur die Empfehlung zum inneren Rückzug. Emiles Freiheit ist unempfindlich gegenüber den Freiheiten der anderen, sie hat in ihnen weder Widerstände noch Unterstützung. Mit der politischen Freiheit des Bürgers der Republik hat sie nicht das geringste gemein; sie liegt jenseits des Politischen. »Die Freiheit besteht in keiner Regierungsform, sie lebt im Herzen des freien Menschen, er trägt sie überall mit sich« (IV 857). Entschie-

ambivalenten Entdeckung: sie formuliert eine *große und verhängnisvolle Wahrheit* (III 56).

¹⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 360.

dener hätte Rousseaus Absage an das eigene republikanische Projekt kaum ausfallen können: mit ihr jedenfalls ist der politischen Emanzipation des Menschen¹¹ keine Zukunft beschieden. Nimmt man dies als Rousseaus letztes Wort, trägt die *liberté des modernes* am Ende den Sieg davon: einen Sieg allerdings, der zu keinem Frieden mit dem Autor der *Prinzipien des Staatsrechts* führt.

¹¹ Cf. Karl Marx, *Zur Judenfrage*, MEW Bd. 1, Berlin 1956. In seiner Kritik der französischen Menschenrechtserklärung stellt Marx der *politischen* die *menschliche Emanzipation* entgegen (370). Indem er Rousseau unter das Paradigma der politischen Emanzipation stellt, interpretiert er ihn jedoch gegen dessen ausdrückliche Intentionen: er reduziert den *Contrat social* auf eine Philosophie des *bourgeois*.