

Rousseau: Entfremdung, Unmittelbarkeit und Gemeinschaft

Rousseauismus, die *Epoche Rousseau*¹ – Jean-Jacques Rousseau ist einer der Philosophen mit der wohl eindrucksvollsten und zugleich widersprüchlichsten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Er wird gleichermaßen als Vater des Sozialismus und der Französischen Revolution, der Romantik und der Gegenaufklärung angesehen. Er gilt als einer der Begründer des liberalen Rechtsstaats und der modernen Demokratie sowie als Vordenker von Populismus und Totalitarismus, konservativem Kulturpessimismus und antiautoritärer Pädagogik und er wird immer wieder als großer Denker der Gemeinschaft in der Moderne angeführt.² Rousseau, der gehasst oder verehrt wird, zu dem man sich, wie es scheint, positionieren muss, war der erste Philosoph, der, obwohl er die Gemeinschaft wie Hobbes nicht in der Natur des Menschen verankerte, eine Beziehung zwischen einer selbstgenügsamen, individuellen Identität und einer vorpolitischen, naturgemäßen, gemeinschaftlichen Existenz postulierte. Rousseau hat den Gemeinschaftsenthusiasmus wie kein anderer geprägt und ist derjenige, auf den sich eine Vielzahl der modernen Anrufungen eines vorpolitischen Gemeinschaftsbegriffs beziehen.

Rousseaus Theorie stellt einen Wendepunkt für den modernen Gemein-Diskurs dar. Gleichwohl kann nur schwer von *dem* Rousseauschen Gemeinschaftsbegriff gesprochen werden. In Rousseaus Werk sind verschiedene, aufeinander bezogene und dennoch unterschiedene Konzeptionen der Gemeinschaftlichkeit zu finden.³

1 Derrida 1993, *Grammatologie*, S. 173.

2 Vgl. Nancy 1988, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 26 und Esposito 2004, *Comunitas*, S. 79.

3 Diese Uneinheitlichkeit macht sich auch begrifflich bemerkbar. Rousseau trennt nicht eindeutig zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Nation, Volk und Vaterland und benutzt die Begriffe vielfach austauschbar.

die Hirtengemeinschaft des Goldenen Zeitalters,⁴ die einfache und unmittelbare, ländlich-bäuerliche Gemeinschaft,⁵ die einheitliche Volksgemeinschaft und das Gemeinwohl der idealen Republik,⁶ das patriotische Vaterland⁷ und die romantische Sehnsucht des Einsamen nach wahrhafter Gemeinschaft.⁸ Sie alle vereint, dass sie seiner Auffassung nach der degenerierten, modernen Gesellschaft entgegenstehen. Obgleich Gemeinschaft als solche nicht naturgegeben ist, erscheint sie bei Rousseau als Begriff mit enger Verbindung zur Natur, der der Verblendung und dem Schein entgegensteht. Gemeinschaft wird mit Unmittelbarkeit und Transparenz in eins gesetzt. Die hier versprochene Natürlichkeit ist jedoch auch durch Denaturalisierung in Form einer neu erschaffenen Natur zu erreichen, so dass seine Philosophie die paradoxe Perspektive einer Naturalisierung der Kultur eröffnet.

Rousseaus These vom Verlust ursprünglicher Natur und sein Konzept der Denaturalisierung weisen auf etwas hin, das zum großen Einfluss des Rousseauschen Denkens mit beigetragen hat: Er schafft es, aus einer Theorie der Selbstentfremdung, die als leidenschaftliche Anklage des unwiederbringlichen Verlusts der Authentizität den Menschen zu ewiger Romantik verdammt, einen optimistischen Geschichtsbegriff zu gewinnen. Diese Aussage klingt fremd, da Rousseau als geschichtspessimistischer Denker seinen Fokus stets auf den Verlust, nie auf das Erreichte richtet. Doch gelingt es ihm, seinen negativen Geschichtsbegriff mit der hoffnungsvollen Proklamation der Möglichkeit einer Emanzipation des Menschen vom Schein und einer in die Zukunft verlegten neuartigen Rückkehr zu sich selbst zu verbinden, einer Rückkehr, die den Menschen nicht einfach in den vorgesellschaftlichen Naturzustand versetzt, sondern ihn sublimiert.⁹ Derart verknüpft er die konservative Anklage über Verlust und

-
- 4 Vor allem in: Rousseau 1955 (1755), Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Teil II und Rousseau 1984 (1762), Essay über den Ursprung der Sprachen.
 - 5 Diese Beschreibung zieht sich durch das gesamte Werk. Besonders ausgeprägt ist sie in: Rousseau, *Émile* 1980 (1762), Brief an d'Alembert über das Schauspiel 1978 (1758) und in *Julie oder die neue Heloise* 1988 (1761).
 - 6 Für diese Konzeption steht vor allem: *Vom Gesellschaftsvertrag und Schriften über den Abbé Saint-Pierre*.
 - 7 Vor allem in: Rousseau 1989 (1772), Über die Regierung von Polen, und *Über Kunst und Wissenschaft*. Teil I. 1955 (1750) Unterschieden werden müssen wiederum Rousseaus Darstellung des antiken Verständnisses der Polis und seine Vorschläge für die Regierung Polens, die an diesem Vorbild orientiert sind.
 - 8 Vor allem in: Rousseau 1993 (1782), *Bekenntnisse*, *Émile* 1980 und *Träumereien des einsamen Spaziergängers* 1978 (1782).
 - 9 Für diese optimistische Perspektive stehen vor allem: *Vom Gesellschaftsvertrag und „Émile“*.

Verfall mit einer handlungsoptimistischen Aufforderung zur Revolution¹⁰ der Werte. Diese neue Perspektive auf ein Ende der Entfremdung haben ihn zum Vater eines romantischen Gefühls gemacht, das wenig später eine ganze Generation bestimmen sollte. Der Rousseauismus gewann aus einer zutiefst pessimistischen und beängstigenden Betrachtung der Geschichte und der Gegenwart die sehnüchtige Hoffnung auf eine erfüllende Zukunft. Unbestreitbar wurde Rousseau damit zum Vordenker des Gemeinschaftsenthusiasmus des 19. Jahrhunderts.¹¹

ENTFREMDUNG UND GEMEINSCHAFT

Die Bedeutung des Konzeptes der Entfremdung und die des Gegensatzes von Wirklichkeit und Schein für das Rousseausche Denken wurde vielfach hervorgehoben.¹² Rousseau selbst schien diesbezüglich zeitlebens von einem Drang getrieben gewesen zu sein, sich zu bekennen. Er drängte seine Leser in die Rolle von Beichtvätern, um sich ihnen *so zu zeigen, wie er wirklich war*.¹³ In diesem Zusammenhang erklärt er sich und seine Philosophie ausgehend von einem

10 Es geht in Rousseaus utopischem Projekt wirklich um eine Art revolutionären Umsturz und eine Umwertung der Werte. Dennoch muss sein Denken trotz seiner Rezeptionsgeschichte während der Französischen Revolution von der Aufforderung zur politischen Revolution abgegrenzt werden. Ich spare das Thema Rousseau und die Französische Revolution aus und verweise auf das fünfte Kapitel von Iring Fetschers, *Rousseaus politische Philosophie* (1975). Wie Fetscher und Spaemann (*Rousseau, Bürger ohne Vaterland* 1980) sehe ich Rousseau als einen konservativen, sozialromantischen Denker, der nur angesichts einer groben Verzerrung zum Vordenker der Revolution werden konnte. Zu diesem Thema vergleiche weiterhin Yack 1986, *The Longing For Total Revolution*.

11 Vgl. Baczko 1970, Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft. Starobinski 1988, Rousseau, S. 164f.

12 Vgl. Spaemann 1980, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Starobinski 1988, Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Forschner 1977, Rousseau. Müller 1979, Entfremdung.

13 Es scheint dieser aufgezwungenen Intimität geschuldet zu sein, dass Rousseaus eine besondere Stellung unter den Philosophen (vor allem in Frankreich) einnimmt: Er wird beim Vornamen genannt. Seine Anhänger während der Revolution, seine Verehrer in der Romantik und sogar heutige Theoretiker (bspw. Starobinski und Derrida) betiteln Rousseau als Jean-Jacques. Dieses *per Du mit seinem Philosophen sein* ist ein seltsames Phänomen und Rousseau bildet damit auch in Frankreich eine Ausnahme. Niemand spricht von Immanuel, René oder Thomas.

grundlegenden Widerspruch zwischen der menschlichen Essenz und der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Zwiespalt zwischen der Welt wie sie *ist* und dem wie sie zu sein *scheint*, ist für Rousseau kein abstraktes, theoretisches Problem, sondern unmittelbarer Teil der eigenen Wahrnehmung. Er versteht es als persönliche Entfremdung, als Verlust der kindlich-ursprünglichen Unschuld und des Vertrauens in eine einheitliche Welt.

Ein Vorfall, bei dem er als Kind zu Unrecht für den Diebstahl eines Kamms bestraft worden war, verunsicherte ihn nachhaltig und wurde zu einem Dreh- und Angelpunkt der eigenen Identität. An diesem Ereignis macht Rousseau den Verlust des Glaubens an die Wahrheit der vergesellschafteten Realität fest. Er erklärt, von diesem Augenblick an sei für ihn nichts mehr wie zuvor gewesen und das Bewusstsein der Herrschaft des Scheins habe sich unwiderruflich in seinem Gedächtnis festgeschrieben.¹⁴ Einem „ontologischen Riss“¹⁵ gleich habe die Wahrnehmung des Gegensatzes von Sein und Schein mit einem Mal sein gesamtes Denken und Empfinden verändert – er *schien* schuldig, doch er *war* es nicht.

„Von diesem Augenblick an hörte ich auf, ein reines Glück zu genießen, [...] Es war *scheinbar* noch die gleiche Lage, aber in *Wirklichkeit* ein ganz anderes *Sein*. Anhänglichkeit, Achtung, Vertrautheit, Innigkeit hatten aufgehört, [...] Selbst das Land verlor in unseren [bezieht sich auf Rousseau und seinen Cousin, J.S.] Augen den Reiz der Sanftmut und Einfachheit, der zum Herzen geht, es erschien uns öde und düster; es hatte sich wie mit einem *Schleier verhüllt*, der uns seine Schönheiten verbarg.“¹⁶

In diesem Zitat zeigt sich der Grundgedanke von Rousseaus Entfremdungstheorie: In der gegenwärtigen Welt klaffen Schein und Sein auseinander, die Authentizität der Welt und die Stimme der Natur werden durch Kultur, Künstlichkeit, Luxus und falsche Rationalität verzerrt. Der Gegensatz von Schein und Sein, Urbild und Trugbild ist kein neuer Gedanke, sondern klassisches Thema der Philosophie. Rousseau hebt ihn auf eine politische, gesellschafts- und geschichtstheoretische Ebene und führt ihn zugleich in die Empfindungswelt des Einzelnen ein. Die Entfremdung von der Wirklichkeit scheint nun Teil einer historischen Entwicklung des Menschen, die als fortschreitende Bedürfniserweckung zu einer

14 Vgl. Rousseau 1993, Bekenntnisse, S. 19. Er verbindet dieses Erlebnis jedoch auch mit dem ersten Empfinden der herzensverbindenden Kraft wahrer Freundschaft und stellt auch hier den Gegensatz wieder her. Er fügt hoffnungsvoll hinzu: „Ich hatte noch nicht Vernunft genug, um zu bemerken, wie der Schein mich verdamnte, und um mich an die Stelle der anderen zu setzen.“

15 Starobinski 1988, Rousseau, S. 18.

16 Rousseau 1993, Bekenntnisse, S. 20. Hervorhebungen J.S.

Entfernung von der Natur beigetragen hat und zugleich unmittelbarer Bestandteil der persönlichen Entwicklung des Einzelnen ist.¹⁷ Das, was er als Kind erlebte, ist für ihn kein Problem der individuellen Entwicklung, sondern ein individuell wahrgenommener Hinweis auf ein allgemeines Missverhältnis. Mit der beginnenden Vergesellschaftung habe der Mensch sich von sich, der Eigentlichkeit seines Seins bzw. von seiner Natur entfernt. Kulturalisierung, der aufklärerische Geist, die Künste und Wissenschaften ersticken, so Rousseau, zwangsläufig „das Gefühl jener ursprünglichen Freiheit, für die sie [die Menschen] geboren zu sein schienen, lassen sie [stattdessen] ihre Knechtschaft lieben und machen aus ihnen, was man zivilisierte Völker nennt.“ Die moderne Lebensart nennt Rousseau eine Herrschaft der Künstlichkeit, die ihr Wesen durch „Blumengirlanden, über den Eisenketten“ verschleierte und derart dazu verführe, keinen Widerstand zu leisten.¹⁸

„Hier aber steht die Wirkung fest: der tatsächliche Verfall. In dem Maß, in dem unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt geworden. Soll das etwa nur ein besonderes Übel unsere Zeit sein? Nein, meine Herren, die durch unsere eitle Neugier verursachten Übel sind so alt wie die Welt.“¹⁹

Für Rousseau wiederholt sich die Geschichte des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies in der individuellen Entwicklung. Er erklärt das mit seiner Theorie des Kindes:²⁰ Sein Buch *Émile* ist eine Abhandlung über Erziehung und eine bis heute einflussreiche Theorie der freien und natürlichen Kindheit. Mit *Émile* wurde Rousseau zum Begründer der antiautoritären Pädagogik und das Kind zu einem Modell der Authentizität. Dieser Auffassung zufolge sind Kinder ausgezeichnet durch eine leibliche und geistige Unverdorbenheit von gesellschaftlichen Einflüssen sowie durch eine fortan unerreichbare Unmittelbarkeit ihres Verhältnisses zu den Menschen, den Dingen, zur Natur, allgemein zur Welt.²¹ „Nur in diesem ursprünglichen Zustande trifft man das Gleichgewicht

17 Vgl. Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil II, S. 37f.

18 Beide Zitate: Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil I, S. 9

19 Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil I, S. 15

20 Die Analogien zur christlichen Geschichte des Sündenfalls und zur Vertreibung aus dem Paradies sind offensichtlich. Rousseaus Werk ist durchzogen von der impliziten und expliziten Beschäftigung mit dem Christentum und geprägt durch Anleihen religiöser Motive.

21 Zu Rousseaus Erziehungsprogramm zur Wiederherstellung der menschlichen Natur vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 168f.

von Macht und Begierde an, und der Mensch ist nicht unglücklich.“²² Das Kind und die Natur stehen bei Rousseau auf derselben Seite und im Kind scheint das wahre Wesen des Menschen durch die Masken der Verzerrung hindurch. Der Einzelne, infolge der Zerstörung dieser kindlichen Unschuld unmittelbar Opfer jener Vertreibung aus dem Paradies, ist fortan verdammt, die Verfallsgeschichte individuell zu wiederholen, denn der unverhüllte Zugang zur Welt, den das Kind hatte, ist unwiderruflich durch einen Schleier verdeckt. Für Rousseau hat diese Entfremdung nicht nur den Zugang zum Kind in uns verstellt, sondern den zur Natur überhaupt. Die gesamtgesellschaftlichen Pendant des Kindes sind Naturzustand und Naturmensch.

Rousseaus Beschreibung der Entfernung von der Natur haftet wie seiner fortwährenden Strapazierung des Naturbegriffs etwas Theatralisches an. Die Gründe dafür liegen im blumigen und emotionalen Sprachduktus Rousseaus und darin, dass sein Naturbegriff weit, inhaltlich überfrachtet und imaginär strukturiert ist. Jenseits von Empirie hat er den Charakter einer regulativen Idee.²³ Derrida bezeichnet ihn ob dieser unbestimmten Weitläufigkeit als rätselhaft und widersprüchlich.²⁴ Mithilfe der Versicherung über die Natur legitimiert Rousseau seine Entfremdungstheorie und bringt sich nicht selten um die Verlegenheit einer eindeutigen Begründung. Nicht der Natur der Dinge zu entsprechen, sie zu verfälschen, begründet bereits den Vorwurf, die Herrschaft des Scheins voranzutreiben.

NATURZUSTAND UND GEMEINSCHAFT IM „GOLDENEN ZEITALTER“

Rousseau hat zwei „ethnologische“ Abhandlungen über die Zivilisations- und Entwicklungsgeschichte des Menschen geschrieben.²⁵ Es handelt sich um Fiktionen ohne konkreten historischen Bezug, die Theorien über einen Zustand der „wahren Jugend der Welt“ und über die Entstehung von Gemeinschaftlichkeit aufstellen. Seine Beschreibungen sind hypothetisch, dennoch erachtet Rousseau sie für denknotwendig. Er misstraut der Realität und schätzt die Macht der Imagination zuweilen höher ein, als die der Wirklichkeit.²⁶ Der Theorie des Politi-

22 Rousseau 1980, *Émile*, S. 69.

23 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 169.

24 Derrida 1993, *Grammatologie*, S. 400.

25 „Essay über den Ursprung der Sprachen“ und „Die Abhandlung über die Ungleichheit“.

26 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 175. Dazu passt, dass Émiles Erzieher ihn dazu verführt, sich in eine imaginäre Frau zu verlieben, da

schen Imaginären widersprechen die Grundlagen seiner Philosophie dennoch, da Rousseaus zentrales Bestreben die Annäherung an einen Zustand jenseits von Entfremdung, Verzerrung und Verkennung ist. Rousseau glaubt, mithilfe eines fiktiven Naturzustands, erkennen zu können, „was an der jetzigen Natur des Menschen künstlich und was natürlich ist“. Und er macht diesen vorgestellten Naturzustand zur Grundlage seines Geschichts-, Natur- und Entfremdungsbegriffs. Rousseaus Theorie wird, Paul de Man zufolge, von einem methodischen Paradox fundiert, da er versucht, mithilfe einer Annahme, dasjenige, was angenommen wird, zu begründen.²⁷

In der 1755 erschienenen *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* entwirft Rousseau das Bild einer Welt, die von instinktgeleiteten, autarken Wilden bevölkert ist und in der jede soziale Beziehung tendenziell bedrohlich ist. Da Relationen von Menschen sich jedoch auf ein Minimum beschränkten, konnte sich kein expliziter Kriegs- oder Friedenszustand etablieren. Die selbstbezüglichen und unabhängigen Wilden, die Rousseau zufolge weder über Sprache, Vernunft, Selbstbewusstsein oder Moral verfügten, entsprechen eher unserem Verständnis von Tieren. Durch allgemeine Ausbreitung, die Härte des Klimas und durch Zufälle habe sich der Mensch aus dieser primitiven Existenzweise heraus entwickelt und Formen des gegenseitigen Bezugs und der Selbstreflexion herausgebildet. Es folgt ein affirmativ beschriebener Zustand, den Rousseau zu dem Besten der Geschichte erklärt, da diese Phase die richtige Mitte zwischen Naturzustand und moderner Gesellschaft dargestellt habe.²⁸

„Sie tun sich zu einzelnen Gemeinschaften zusammen und bilden schließlich in jeder Landschaft eine besondere, durch Sitten und Charakter geeinte Nation. Nicht Maßnahmen und Gesetze, sondern die gleiche Art des Lebens und der Nahrungssuche und der gleichförmige Einfluss des Klimas vereinen sie.“²⁹

Die natürlich geeinten Gemeinschaften werden, so Rousseaus Vorstellung, von Menschen gebildet, die einander in transparenter Liebe zugewandt sind. Durch das Entstehen von Scham, Neid und Eitelkeit treten gleichwohl schon in dieser Frühform der Kulturalisierung die ersten Probleme auf. Der Ackerbau und die damit einhergehende Einführung des Eigentums leiteten die Vergesellschaftung

echte Mädchen nicht perfekt genug seien und wirkliche Liebe, im Gegensatz zur Vorstellung nichts sei als Sinnestäuschung, Lüge und Einbildung.

27 Vgl. Rousseau 1955, *Über die Ungleichheit*. Vorwort. S. 67. Man 1979, *Allegories of Reading*, S. 141

28 Vgl. Rousseau 1955, *Über die Ungleichheit*. Teil II. S. 209.

29 Rousseau 1955, *Über die Ungleichheit*. Teil II. S. 203.

ein und beendeten den glücklichen Zustand.³⁰ Rousseaus Geschichte der Menschheit schreibt sich als Verfallsgeschichte fort. Entfremdung und die Herrschaft des Scheins hatten begonnen: „Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge.“³¹

In dem sechs Jahre später verfassten *Essay über den Ursprung der Sprachen* modifiziert Rousseau seine Beschreibungen: Das Zusammenleben in Familien und die primitiven Kommunikationsformen sind nun ursprünglich natürlich und Rousseau geht nicht mehr von vollständig autarken Naturmenschen aus.³² Wiederum hätten Naturnotwendigkeiten wie Klima, Katastrophen und Versorgungsengpässe die Jägerfamilien dazu bewogen, sich der friedlicheren und ruhigeren Lebensweise des Hirten zuzuwenden und sich zu vergemeinschaften.³³ Auf den folgenden Seiten sind die Schilderungen zu finden, die Rousseau zum ersten Denker einer Utopie der Gemeinschaft in der Moderne machten.³⁴ Der hier verbreitete Mythos gemeinschaftlicher Selbstgenügsamkeit und die anachronistische Idealisierung des einfachen, patriarchalen Lebens auf dem Land durchziehen das Werk Rousseaus und versprechen eine Harmonie von Natur und Kultur. Vor dem Hintergrund des gemeinschaftsromantischen Enthusiasmus haftet Verträgen und Verfassungen, politischen Gründungen und Konstruktionen stets ein Makel des Provisorischen an. Die Sehnsucht nach Anwesenheit dieser selbstgenügsamen Gemeinschaft scheint nur ungenügend substituiert werden zu können.

„Man versammelt sich um ein gemeinsames Feuer, man veranstaltet dort seine Feste und tanzt dort; die sanften Bande der Gewohnheit nähern den Menschen dort unmerklich seinesgleichen an; und so brennt in diesem ländlichen Feuer zugleich das heilige Feuer, das in die Herzen die ersten Gefühle für die Zusammengehörigkeit der Menschheit trägt.“ „In dieser glücklichen Zeit, da die Stunden nicht eingeteilt waren, gab es keinen Zwang, sie zu zählen. Die Zeit hatte kein anderes Maß als das der Belustigung und der Langeweile. Un-

30 Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II.

31 Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II, S. 221. Hier wird deutlich, dass Rousseau noch nicht in moderner Weise zwischen *Nation*, *Gemeinschaft*, *Volk* und *Gesellschaft* differenziert. Das aus dem Original übernommene Wort *Nation* hat nichts mit der modernen Vorstellung eines Nationalstaates gemein.

32 Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen, S. 122. Dieses *Goldenen Zeitalter* heißt es im Widerspruch zur vorherigen Abhandlung und auch zum *Gesellschaftsvertrag* sei, obgleich Frieden geherrscht habe, eine Zeit des allgemeinen Kriegszustands gewesen.

33 Vgl. Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen, S. 122-129.

34 Einschränkung muss erwähnt werden, dass Thomas Morus Roman *Utopia* (1515) die erste als solche bezeichnete Gemeinschaftsutopie darstellt.

ter alten Eichen, die die Jahre hatten kommen und gehen sehen, vergaß eine feurige Jugend allmählich ihre frühere Wildheit. Nach und nach zähmte man sich gegenseitig. Kraft des Bemühens, sich verständlich zu machen, lernte man sich auszudrücken. Nun fanden auch die ersten Feste statt, die Füße sprangen vor Freude, die ausdrucksvolle Geste reichte nicht mehr aus, die Stimme begleitete sie mit leidenschaftlichen Ausbrüchen. Freude und Begehren, miteinander vermischt, wurden zugleich empfunden. Dort also stand die wirkliche Wiege der Völker, aus dem reinen Kristall der Brunnen stiegen die ersten Feuer der Liebe.“³⁵

Diese eindringliche und fast liebevolle Schilderung eines frei erfundenen Zustands der *Jugend der Welt* sagt wenig über die Geschichte und viel über Rousseaus Sehnsucht nach unverdorbener Natürlichkeit und Ankunft in einer, der Welt des Scheins entgegengesetzten, transparenten Gemeinschaft aus. Robert Spaemann hat auf den Unterschied zwischen Rousseaus Entfremdungsbegriff und der traditionellen Ontologie aufmerksam gemacht: Während diese mithilfe von Theorie nach wahren Sein suche, das es durch den Schein hindurch zu enttarnen gelte, appelliere Rousseau schlicht an eine Welt, in der die Wirklichkeit nicht entzweit ist. Statt nach einer verborgenen Wahrheit zu suchen, sucht er Wahrheit als Unverborgenheit.³⁶

Gemeinschaft steht also in der historischen Entwicklung bei Rousseau exemplarisch für eine einheitliche und transparente Gewissheit, auf die er sehnsüchtig blickt. Lange bevor dieser Gegensatz in der Soziologie bedeutsam wurde hielt Rousseau der entfremdeten modernen Gesellschaft die organisch verbundene Gemeinschaft entgegen. Die Gegenüberstellung ist bei ihm begriffspolitisch unmotiviert, folgt der übergeordneten Entfremdungslogik, und sie ist nicht immer stringent. Gemeinschaft ist bei ihm grundsätzlich positiv besetzt, doch die Gesellschaft ist nur hinsichtlich der modernen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts ihr negatives Gegenstück. Begriffen als gut verfasste bürgerliche Republik, ist auch Gesellschaft für Rousseau ein anstrebenswertes Ideal. Im Hinblick auf die spezifisch deutsche Tradition des Gemein-Diskurses und auf den deutschen Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft bleibt zu erwähnen, dass die Theorie des Schweizer Rousseau, obgleich er auf Französisch schrieb und der Rousseauismus im Sinne eines revolutionären Enthusiasmus in Frankreich weit verbreitet war, im deutschsprachigen Raum am erfolgreichsten war. Besonders seine Kulturkritik, seine Naturromantik und seine pädagogischen Schriften waren nirgendwo so einflussreich wie in Deutschland.

35 Rousseau 1984, *Essay über den Ursprung der Sprachen*. Erstes Zitat: S. 130, zweites Zitat: S. 133.

36 Vgl. Spaemann 1980, *Bürger ohne Vaterland*, S. 41.

DIE AUFHEBUNG DER ENTFREMDUNG

Rousseau idealisiert nicht nur die Möglichkeit nicht-entfremdeter Existenz, er bietet zwei Wege zu diesem Ziel an. Das Ideal der wahren Gemeinschaft oszilliert als träumerischer Mythos verlorener Präsenz in und zwischen beiden. Obwohl die ideale Gemeinschaft bei Rousseau im Wissen um die Folgeschwere ihres Verlusts verbleibt – ein Verlust, der nicht wieder gewonnen oder ausgeglichen werden kann – bestimmt sie als regulatives Ideal der Annäherung nachfolgende Versuche der Gemeinschaftsbildung.³⁷ Rousseau stellt alles, was eine scheinbare Nähe zu ursprünglicher Präsenz vorweisen kann, auf die Seite des natürlichen und unmittelbaren Seins und nimmt damit in der Geschichte der Metaphysik, die laut Derrida die Geschichte der Bestimmung des Seins als Präsenz ist, eine herausragende Stellung ein.³⁸ Trotz dieser präsenzmetaphysischen Implikationen, die Rousseaus Geschichtsphilosophie strukturieren, ist er, wie in der Sekundärliteratur gebetsmühlenartig wiederholt wird, nicht auf die vereinfachende These *Zurück zur Natur* zu reduzieren.³⁹ Rousseaus Affinität zur Präsenzmetaphysik hat dort ein Ende, wo die Sehnsucht nach dem Ursprung in den handlungstheoretischen Versuch einer Wiedererlangung der natürlichen Präsenz umschlägt. Das Motiv der verlorenen Präsenz geht bei ihm nicht mit dem Konzept einer Finalität einher, die der originären Präsenz wieder zu ihrem Recht auf Anwesenheit verhelfen soll. Rousseau hat einen Begriff der Finalität, auch ist er bestrebt die Herrschaft der Natur voranzutreiben und legitimiert die von ihm angestrebte *Revolution* über eine alte und verlorene Wahrheit, doch – und hier liegt der wesentliche Unterschied – obgleich sein Ziel sich über einen untrennbaren Bezug zum Alten herauskristallisiert, ist es neuartig. Rousseau will nicht zurück zum Naturmenschen – der „natürliche Mensch“ und der „Bürger“ stehen für zwei neuartige Möglichkeiten, sich vom Schein zu befreien.

Zu beachten ist, dass der *natürliche Mensch* nicht mit dem *Naturmenschen* identisch ist, sondern Rousseaus Modell vollständiger und einheitlicher Identität des Menschen in der modernen Gesellschaft darstellt. Er hat Ähnlichkeiten mit dem Naturmenschen, muss aber als dessen Sublimierung, nicht als seine Wiederkehr begriffen werden, denn der natürliche Mensch ist sich, im Gegensatz zum selbstbezüglichen aber verstand- und vernunftlosen Naturmenschen,

37 Vgl. Bacsko 1970, Rousseau, S. 445.

38 Vgl. Derrida 1933, Grammatologie, S. 173.

39 Interessanterweise habe ich kaum einen aktuellen Autoren gefunden, der Rousseau nicht gegen den Vorwurf des „Zurück zur Natur“ in Schutz nimmt, jedoch keinen, der ihm diese simple These verwirft.

seiner vollendeten, selbstgenügsamen Identität bewusst. Der *Bürger* wiederum darf keinesfalls mit dem *Bourgeois* verwechselt werden, den Rousseau als Menschen seiner Zeit beschreibt. Dieses *moderne Mischwesen*, das laut Rousseau stets im Widerspruch mit sich selbst steht und dem es an eben der Identität mangelt, die den natürlichen Menschen und den Bürger auszeichnen, „wird weder jemals ein Mensch noch ein Bürger sein. Er wird einer der Menschen unserer Zeit sein, ein Franzose, ein Engländer, ein Bürgerlicher, er wird nichts sein.“⁴⁰

Der natürliche Mensch

Die erste Möglichkeit der Herrschaft des Scheins und der Entfremdung zu entkommen, liefert die Seins-Weise des *natürlichen Menschen*. Der Prototyp des *natürlichen Menschen* ist *Émile*, der Protagonist aus Rousseaus Erziehungsroman. Seine Geschichte ist die einer künftigen Natur-Geschichte des Menschen. Im *Émile* führt Rousseau das Thema der beiden *Abhandlungen über die Ungleichheit* weiter und gibt eine Anleitung zu einer Werdensgeschichte des *natürlichen Menschen* in der Gesellschaft. Die Identität dieses *neuen Menschen* ist gekennzeichnet durch Einheit und Einkehr in sich selbst. „Der natürliche Mensch ist ganz für sich; er ist eine Zahleinheit, das Durchausganze, welches sich nur auf sich selbst oder auf seinesgleichen bezieht.“⁴¹

Der Weg zu dieser Form der Identität verläuft über die Erhaltung der eigenen Kindlichkeit. „Je mehr hingegen der Mensch in seinem natürlichen Zustande geblieben ist, desto kleiner ist der Unterschiede zwischen seinen Kräften und seinen Begierden, und desto weniger ist er folglich von seinem Glück entfernt.“⁴² Denn, fährt Rousseau fort, der Mensch sei nur stark, wenn er sich damit begnügt, das zu sein, was er von frühester Natur aus ist. Er erhebt es zu einem unbestreitbaren Grundsatz, dass die ersten Regungen der Natur gut seien und dass es keine ursprüngliche Verdorbenheit des Herzens gibt. Tugend und Natur stimmen immer und unmittelbar überein. Um den neuen Menschen zu erschaffen, gelte es, das Dasein ins Innere zu verlegen und auf die ursprüngliche Stimme der Natur zu hören, die nur innerlich vernehmbar sei und mit der Gottes und dem Gewissen identisch sei. Mit dieser Konzentration auf das innere Erleben geht gleichwohl eine Fokussierung auf eine originäre Leiblichkeit einher. Wenn die Erziehung sich darauf beschränke, der Natur zu folgen, meint Rousseau, folge sie zugleich der Logik des natürlichen Körpers. Gunter Gebauer hebt hervor, dass die

40 Rousseau 1980, *Émile*, S. 14.

41 Rousseau 1980, *Émile*, S. 13.

42 Rousseau 1980, *Émile*, S. 69.

Körper-Erziehung bei Rousseau Priorität vor der Wissensvermittlung erhält, betont aber auch, dass die befreiende Entfaltung des Körpers im Hinblick auf eine frei-natürliche Persönlichkeit in der ganzheitlichen Absicht unternommen wird, zu einer Befreiung der Seele zu führen. Wir werden noch sehen, wie Rousseaus Verständnis von Ganzheitlichkeit letztlich auf einen christlichen Leib-Seele-Dualismus und eine Emanzipation der Seele vom Körper abzielt. In einem sukzessiven Entwicklungsprozess gilt die Orientierung an der Leiblichkeit als Stufe der Entwicklung im Erziehungsprogramm zum natürlichen Menschen.⁴³

Für Rousseau sind Verstand, Vernunft und das bewusste Denken, die den Tugendmenschen vom Wilden unterscheiden, sekundäre und abgeleitete Eigenschaften, die sich erst später herausbilden. Sie seien, wie die Evolutionsgeschichte gezeigt habe, gefährlich und trügen dazu bei, den Menschen von sich zu entfernen. Nur auf der Basis einer festen und einfachen Grundlage der Bedürfnisse und einer vorangehenden Übereinstimmung des Menschen mit sich und der Natur könne verhindert werden, dass ihr Erwachen der Beginn einer Degeneration sei.⁴⁴ Rousseau vertritt einen positiven Vernunftbegriff und reiht sich insoweit in die aufklärerische Tradition ein, als dass er den Menschen grundsätzlich für vernunftbegabt hält. Sein Begriff von Vernunft ist dennoch von seiner Kulturkritik, seinem Naturbegriff und von tiefer Religiosität geprägt.⁴⁵ Nur die unvermittelte, einfache Vernunft des Herzens, nicht der gelehrte und überfrachtete Verstand, stimme mit Gottes Vernunft überein. In der Konzentration auf die göttliche Stimme und das innere Verhältnis zur Natur sei es dem Einzelnen möglich, eine einheitliche und unmittelbare Identität herzustellen und der Kultur der Rationalität und des Luxus zu entkommen. Im Glaubensbekenntnis des Savoyischen Viktors beschreibt Rousseau seinen persönlichen Kampf um die Selbstfindung:

43 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 168.

44 Rousseau 1980, *Émile*, S. 70-86. So wird *Émile* bis er 12 Jahre alt ist weder im Schreiben noch im Lesen unterrichtet. Bücher nennt Rousseau Elend und Geißel der Kindheit. Vgl. ebenda, S. 122. Er geht davon aus, dass der Mensch bereits durch die alphabetische Sprache entfremdet ist. Sein besonderer Hass gilt der Schrift. Zur Verdammung der Schrift als Zeichen einer abgeleiteten, repräsentativen Kultur des Substituts: Vgl. Rousseau 1984, *Essay über den Ursprung der Sprachen* und Derrida 1993, *Grammatologie*, S. 171 – 540.

45 Vgl. Spaemann 1980, *Bürger ohne Vaterland*, S. 43. Obgleich Rousseau aus politischen Gründen kurzfristig vom Kalvinismus zum Katholizismus konvertierte, ist seine Religiosität stets an den Evangelien und am Frühchristentum orientiert, ist protestantisch-kalvinistisch, nicht römisch-katholisch.

„Es gibt ein Alter, wo das noch freie, aber glühende, unruhige und nach Glück strebende Herz das Glück, das es nicht kennt, mit einer neugierigen Ungewissheit sucht und, durch die Sinne betrogen, sich endlich an sein eitles Bild anklammert und es da zu finden glaubt, wo es nicht ist. Diese Verblendungen haben für mich gar zu lange gedauert. Ach! Ich habe sie gar zu spät erkannt und nicht ganz zerstören können. [...] Anstatt darin den Gegenstand meines Glücks zu sehen, betrachte ich sie als dessen Hindernis. Ich strebe vielmehr nach dem Augenblick, wo ich, befreit von den Banden des Leibes, ohne Widerspruch, ohne Teilung Ich sein und nur meiner selbst bedürfen werde, um glücklich zu sein.“⁴⁶

Identität erscheint als inneres Verhältnis. Im Prozess der Selbstfindung gehe es darum, die Blickrichtung von außen nach innen zu verändern, darum, den Menschen von der Bedingtheit seiner Selbsterkenntnis loszureißen und die Abhängigkeit seines Ich-Bezugs von der Spiegelung in Anderen zu beenden.⁴⁷ Der neue Mensch könne die Wahrheit mit eigenen Augen erkennen, er sei eins und genüge sich. Die Vorstellung der selbstgenügsamen Beherrschung geht bei Rousseau bis zur Vorstellung, der Geist sei vom Körper abzutrennen, so dass Rousseau den *natürlichen Menschen* auch als Sklaven für frei hält. Die Gefangenschaft des Körpers könne seinen Geist nicht fesseln, die Unterdrückung des Menschen könne ihn, der unter der Herrschaft der Natur stehe, nicht berühren. Er erzählt die Geschichte von Émile, der in Gefangenschaft gerät und als Sklave gehalten wird. Émile fühlt sich unter diesen widrigen Bedingungen paradoxerweise freier als je zuvor, da er erkennt, dass körperliche Unterdrückung durch Menschen seinen Geist nicht fesseln kann.⁴⁸

Es ist eine christliche Interpretation des Verhältnisses von Körper und Seele, die Rousseau hier vorantreibt. Von dieser Warte aus betrachtet, verwundert es nicht, dass er erklärt, Christen seien dazu prädestiniert, Sklaven zu sein. Er meint dies durchaus positiv und fügt hinzu, dass sie dies wüssten und es sie nicht beunruhige.⁴⁹ Rousseaus Verhältnis zum Christentum ist ambivalent. Er verachtet die römisch-katholische Priesterreligion, den Prunk und die Ausschweifungen der Kirche. Gleichzeitig verehrt er die Figur Jesu Christi, die Bescheidenheit und die protestantisch-asketische Moral. Er bezieht die Seins-Weise des *natürlichen Menschen* wiederholt auf die christliche Lehre aus den Evangelien. Es sind die Selbstgenügsamkeit und die Suche nach der Wahrheit im Inneren, die ihn mit

46 Rousseau 1980, Glaubensbekenntnis des Savoyanischen Viktors. In: Émile, S. 375.

47 Rousseau nimmt in diesem Punkt gewissermaßen und unter anderen Vorzeichen die moderne Psychoanalyse des Blicks vorweg. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 265.

48 Vgl. Rousseau 1980, Émile und Sophie oder die Einsamen. S. 682.

49 Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag 2006 (1762), Buch 4, Kapitel 8, S. 149.

dem Christentum verbinden.⁵⁰ Zugleich macht er deutlich, dass weder eine Gemeinschaft von Christen, noch eine von *natürlichen Menschen* eine Grundlage für die ideale Republik bieten würden, da diese Religiosität rein geistig sei und eine in sich gekehrte Identität (Rousseaus Ziel) den Misserfolg einer solchen Republik vorprogrammierten. Das Christentum ist „einzig und allein mit den himmlischen Dingen beschäftigt: das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt.“⁵¹ Wenn Rousseau das Frühchristentum mit seiner Trennung von irdischer und geistiger Welt verantwortlich für den Niedergang der Polis macht, da es den Christen nicht möglich gewesen sei, sich vollends mit dem Vaterland, mit der Republik zu identifizieren, impliziert das Kritik und schwermütige Trauer, aber auch Bewunderung. Diese Aussage ist als realistische Feststellung zu verstehen, die für Rousseau die Notwendigkeit einer Philosophie des *Bürgers* impliziert, sie ist nicht als Abkehr von den Grundlagen des Christentums oder vom Ideal des *natürlichen Menschen* zu betrachten.

Das, was Christen wie auch *Émile* fehlt um *gute Bürger* sein zu können, ist Leidenschaft für das Irdische. In einer modernen Gesellschaft können Menschen wie die Christen oder *Émile* leben, da sie ihre Pflicht tun, aus Tugendhaftigkeit die Gesetze achten und Gemeinwesen grundsätzlich Ehre entgegen bringen. Sie können als *wahre Menschen* in der *falschen* Gesellschaft einsam und als Außenseiter leben. Doch sie sind ungeeignet, Teil eines wirklichen Volkskörpers zu sein, wie Rousseau ihn im Gesellschaftsvertrag entwirft. Der Grund dafür liegt paradoxerweise in ihrer Überlegenheit. Im Gegensatz zu *Bürgern* lassen sie sich nicht täuschen. Der *natürliche Mensch* hat individuell zu sich gefunden und den Gegensatz zwischen Schein und Sein hinter sich gelassen, doch vermag er nicht, die allgemeine Entfremdung der Gesellschaft aufzulösen. Dadurch ist ihm die Teilhabe an der idealen Republik unmöglich, denn diese basiert, obwohl sie ein Ideal Rousseaus ist, auf einer Form der Lüge und der Täuschung.⁵² Der Preis, den der *natürliche Mensch* für seine Identität zahlt, ist die Einsamkeit.

So ist *Émile* ein freier, selbstgenügsamer, einsamer Außenseiter. Seine Liebe scheitert an der Realität und er ist dazu verdammt, der ewig Suchende ohne Vaterland und wahre Gemeinschaft zu bleiben. Der *natürliche Mensch* in der Ge-

50 Die Bezeichnung der Christen als Sklaven, die Abhängigkeit predigen, führte häufig zu dem Missverständnis, Rousseau habe das Christentum verachtet. Das ist, bezüglich der Kirche und der sogenannten Priesterreligion richtig. Die Bezeichnung der Christen als Sklaven und der Widerspruch von Christen und Bürgern ist jedoch gerade keine negative Beschreibung. Die Christen sind auf dem Weg aus der Entfremdung zu weit fortgeschritten, um noch Bürger sein zu können.

51 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 4, Kap.8, S. 148.

52 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap.7, S. 46.

sellschaft ist ein Weg der Emanzipation vom Schein, aber er ist auch ein Projekt, das aufgrund eines Scheiterns notwendig geworden ist, denn der *natürliche Mensch* ist eine Reaktion auf die Unmöglichkeit der *natürlichen Gemeinschaft*. Die Möglichkeit einer Gemeinschaft *natürlicher Menschen* hat Rousseau verneint und gleichzeitig fortwährend ihren Mythos genährt. Immer wieder rekurriert er sehnsuchtsvoll auf eine Selbstgenügsamkeit der Gemeinschaft, die er analog zur Genügsamkeit des Ichs entwirft. Er träumt von einer Gemeinschaft, die es schafft, die Freiheit und die absolute Unabhängigkeit des Einzelnen zu bewahren. In der *Neuen Heloise*, seinem zu Lebzeiten erfolgreichsten Roman, reicht sein Gemeinschaftsmodell am nächsten an eine derartige Gemeinschaft *natürlicher Menschen* heran. Die hier beschriebene, geschlossene Gemeinschaft *Clarens* bleibt autonom, arbeitet ohne aus sich herauszutreten, alles und alle sind miteinander organisch verbunden und bleiben innerlich.⁵³

Die Erfahrung einer kollektiven Befreiung, die wahre Zugehörigkeit zu einem Vaterland, nach der *Émile* sich lebenslang sehnt, bleibt auch seinem Alter Ego Rousseau verwehrt. Das beschreibt er in den *Bekenntnissen* und in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. So sehr Rousseau sich bemüht, die einsame⁵⁴ und autonome Rebellion gegen die Falschheit seiner Welt mit sinnstiftenden Motiven zu verbinden, eine Sehnsucht nach wahrer Zugehörigkeit bleibt bestehen, denn der Einsamkeit haftet immer der Vorbehalt des Vorläufigen an.⁵⁵

Der Bürger

Die zweite Möglichkeit, einheitliche Identität zu erreichen und die Entfremdung zu beenden, sieht Rousseau in der Möglichkeit einer *einheitlichen Spaltung*. Die-

53 Vgl. Starobinski 1988, Rousseau, S. 165.

54 Das Motiv der Einsamkeit und dessen Kultivierung wird später stark von der Romantik aufgegriffen werden.

55 Die Beschreibungen der Einsamkeit sind von anachronistischen Motiven getränkt, dennoch ist Rousseaus Autonomiebegriff nicht vormodern. Rousseau argumentiert auf Grundlage eines modernen Subjekt- und Identitätsbegriffs. Seine Natur- und Sozialromantik und seine Klage gegen die Entfremdung der modernen Welt sind wie auch sein Projekt des mit sich selbst identischen, sich selbst bestimmenden Menschen, erst auf der Grundlage des modernen Subjektbegriffs möglich. Die Denkmöglichkeit eines freien und individuellen Menschen eröffnet die Idee individueller Emanzipation. Die aufklärerische Philosophie und die im Entstehen begriffene moderne-bürgerliche Gesellschaft waren von einem Erstarren von Entfremdungsgefühlen begleitet und der moderne Subjektbegriff brachte mit sich die Bedingungen für den Protest gegen sich selbst und die eigene Zeit hervor.

ser merkwürdige Begriff bezeichnet das Verhältnis des *Bürgers* zu sich selbst, das Rousseau Brucheinheit nennt. „Der bürgerliche Mensch ist nur eine Brucheinheit, die vom Nenner abhängt und deren Wert in ihrem Verhältnis zu dem Ganzen liegt, welches der gesellschaftliche Körper ist.“⁵⁶ Die Identität des *Bürgers* ist einheitlich, weil er sich vollständig, mit allen Rechten und Identitätsbestimmungen, an die Gemeinschaft veräußert. Er ist nichts für sich, sein Bezug zu sich selbst vollzieht sich allein über die Aufspaltung seiner Persönlichkeit und die Hingabe an die Gemeinschaft. In der einheitlichen Gemeinschaft (der Republik) ist auch er mit sich identisch.⁵⁷ Die vertragliche Vereinigung der Mitglieder der Gemeinschaft bringt einen *Gemeinwillen* (*volonté général*) und ein *gemeinschaftliches Ich* (*commun-moi*) hervor, das als „Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen“⁵⁸ aufnimmt. Der Rousseausche Kollektivkörper basiert auf einem totalen Identitätsmodell von Herrschern und Beherrschten. Der Wille des Souveräns, zugleich der Gemeinwille, stimmt immer und unmittelbar mit dem Willen des Einzelnen überein. Partikularwillen sind unerwünscht, da die unmittelbare Einheit von Souverän und Volk Bedingung der Freiheit ist, die es zu erhalten gilt. Vom Gemeinwillen abweichende *Bürger* werden gezwungen, sich anzupassen, was Rousseau euphemistisch als Zwang zur Freiheit beschreibt.⁵⁹ Um einen homogenen Gemeinschaftskörper zu garantieren, will Rousseau den *Bürgern* keine direkten, sondern ausschließlich über den Souverän vermittelte Beziehungen gestatten.⁶⁰ Interessensgemeinschaften und Parteien sollen vermieden werden.⁶¹

56 Rousseau 1980, *Émile*, S. 13.

57 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 17.

58 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 18.

59 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 21.

60 Diese Aussage Rousseaus macht deutlich, dass Jochen Vogl irrt, wenn er annimmt, Rousseau denke Gemeinschaft kommunistisch. (Vogl 1994, *Gemeinschaften*, S. 10) Rousseau ist hinsichtlich seines Entfremdungsbegriffs und auch bezüglich seiner Kapitalismuskritik, die jedoch auf das alte, antisemitische Wucherstereotyp und eine einseitige Kritik am „raffenden“ Finanzkapital abzielt, ein Vordenker kommunistischer Perspektiven. Kommunistische Gemeinschaftstheorien bereitet er jedoch nicht vor, da diese gerade auf Beziehungen von Menschen untereinander basieren, um letztlich die Ebene des Staates überflüssig zu machen und nicht auf Beziehungen, die nur vermittelt über eine übergeordnete Einheit stattfinden.

61 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 3., S. 31. Ähnlich wie bei Hobbes fungiert der Gesellschaftsvertrag paradoxerweise als Mittel, die Beziehungslosigkeit der Bürger untereinander einzurichten.

Rousseau verehrt die Antike als verlorene Zeit, in der die ideale Republik, die wirkliche bürgerliche Gesellschaft, Realität gewesen sei. „Diese öffentliche Person, die so aus dem Zusammenschluss aller zustande kommt, trug früher den Namen Polis [...]“⁶² Seine Beschreibungen der Polis als idealer Republik stimmen bezüglich seiner politischen Vorstellungen mit denen des *Contrat Social* überein, obgleich beispielsweise die Verurteilung der Sklaverei und das Vertragsdenken hinzutreten. Hinsichtlich der Identitätspolitik der Gemeinschaft sind die Konzepte deckungsgleich.

Rousseau nimmt an, die Bürger Roms und Spartas seien keine Individuen im heutigen Sinne gewesen. Sie hätten Eigennamen gehabt, ihr Ich hätte sich jedoch erst als gespaltenes mithilfe ihrer Existenz als Römer oder Spartaner verwirklichen können. Zum Beleg führt er eine Erzählung an, in der ein Spartaner sich für den Rat der Dreihundert bewirbt und als er scheitert, anstatt sich zu grämen, erfreut darüber ist, dass es in Sparta 300 bessere Bürger als ihn gibt.⁶³ Die Existenzweise des *Bürgers* erfordere es, die individuelle Identität bis zur leidenschaftlichen Selbstaufgabe hinter der gemeinschaftlichen zurücktreten zu lassen. Wesentlich dafür sei ein grenzenloser Patriotismus, die Bereitschaft für sein Land zu sterben. Die „im Herzen der Bürger“ verankerte Vaterlandsliebe sei unbedingte Voraussetzung für das Funktionieren einer Republik, da das „Erkalten der Vaterlandsliebe“ und „die Betriebsamkeit des Privatinteresses“ das Ende jeder guten Republik einläuteten.⁶⁴

Rousseaus republikanische Vorstellungen sind geprägt durch eine Ablehnung jeder Form von Repräsentation. Der fortschrittliche, repräsentationskritische Wunsch, Freiheit und Herrschaft auszusöhnen und eine Republik zu errichten, in der nicht abstrakte Autoritäten über das Wohl der Menschen bestimmen, wird von Rousseau in einem Hass auf jede Form der Vertretung verdreht. Zugleich begründet er das Ideal überschaubarer Gemeinschaften: anwesende *Bürger* könnten der Verfälschung des Gemeinwillens vorbeugen, indem sie sich selbst vertreten. Das versammelte Volk scheint in dieser Selbstvertretung unmittelbar sich selbst, seine Legitimität, seine Unabhängigkeit und seine Freiheit zu offenbaren.⁶⁵ Die Annahme, dass direktdemokratische Elemente einer Verfälschung von Interessen vorbeugen können, muss nicht präsenzmetaphysisch sein, bei Rousseau ist sie es. Rousseau lehnt aus denselben Gründen mit einer, in ihrer Leidenschaft dem Thema unangemessen erscheinenden Anklage, das Theater als

62 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 18.

63 Vgl. Rousseau 1980, *Émile*, S. 13.

64 Alle drei Zitate: Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 3, Kap. 15. S. 102/03.

65 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 3, Kap. 15., S. 102f.

Symbol der repräsentativen Entfremdung, als Beispiel für Künstlichkeit und für die scheinhafte Existenzweise der Moderne ab. Hier zeigt sich nicht nur Rousseaus Tendenz zu großen Erzählungen, in denen alle kritischen Elemente miteinander verzahnt werden und einen Platz innerhalb eines großen Übels zugewiesen bekommen, sondern auch seine, schon in der Verdammung der Schrift auffällig gewordene Abscheu vor der Macht des vermeintlich Sekundären bzw. eine Idealisierung all dessen, was als unmittelbar und transparent erscheint. Dem Schauspieler, der die Trennung von Schein und Sein, das Schlüpfen in Rollen und das Tragen von Masken zu seinem Beruf gemacht habe, setzt er das im Volksfest vereinte Volk entgegen. In der von fröhlichem Beisammensein gekennzeichneten Anwesenheit des Volkes unter freiem Himmel könnten die *Bürger* unmittelbar und quasi unbewusst die gründende Ur-Szene der Gemeinschaft wiederholen und dem Kollektivkörper, der ansonsten keine erkennbare Form hat, sinnlich wahrnehmbare Gestalt geben.⁶⁶ „Das Volk zeigt sich so wie es ist [...]“⁶⁷ Bezeichnenderweise erklärt er, dass die erzieherische Funktion der öffentlichen Feiern sich nur unter freiem Himmel entfalten könne.⁶⁸ Über den Umweg der Naturverherrlichung verzahnen sich hier politische Gemeinschaftsutopien mit Präsenzmetaphysik und Unmittelbarkeitsversprechen. Diese Verbindung muss auch für die Weiterentwicklung des Gemeinschaftsbegriffs im Blick behalten werden, denn hier wurde ein politisches Gemeinschaftskonzept in eine heilsversprechende, identitätspolitische Erlösungsgeschichte verwandelt.

Zentraler Unterschied zwischen *natürlichem Mensch* und *Bürger* ist, dass ihre jeweilige Existenzweise auf entgegengesetztem Weg zustande kommt. Während der Mensch seine Einheit durch eine sublimierte Rückkehr zu seinen natürlichen Wurzeln herstellt, ist der Weg, der zum Bürger führt, die Denaturierung.

„Die guten bürgerlichen Satzungen sind diejenigen, welche am besten wissen, dem Menschen seine Natur auszuziehen, ihm sein absolutes Dasein zu nehmen, um ihm ein relatives zu geben, und das Ich in die gemeinschaftliche Einheit zu versetzen, so dass jede einzelne Person sich nicht mehr für eins, sondern für einen Teil der Einheit hält und nur noch im Ganzen empfindsam ist.“⁶⁹

66 Vgl. Rousseau 1978, Brief an d' Alembert über das Schauspiel, S. 460f.

67 Rousseau 1980, *Émile*, S: 277.

68 „In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen. Die Sonne beleuchte euer unschuldigtes Schauspiel, ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel auf das die Sonne scheinen kann.“ Rousseau 1978, Brief an d' Alembert über das Schauspiel, S. 462f

69 Rousseau 1980, *Émile*, S. 13.

Vom Naturromantiker Rousseau klingt der Ruf nach Denaturalisierung paradox und er ist nicht ohne Widersprüche im Werk. Rousseaus Erklärung dagegen ist einfach: Gemeinschaftlichkeit ist dem Menschen nicht natürlich, denn das Wesen des Naturmenschen habe primär in einer autarken Lebensweise bestanden. Daher muss Gemeinschaft erschaffen und geregelt werden und zwar ausgehend von den Prämissen eines kulturkritischen Naturbegriffs, quasi als Naturalisierung der Kultur. Dabei gelte es, sich für eine der beiden Seiten, Natur oder Denaturalisierung zu entscheiden, denn Rousseau, dem Eindeutigkeit ein zentrales Anliegen ist, erscheint eine Mischform zwischen beiden als verheerend. Sie entspreche dem modernen *Menschen* (weder *natürlicher Mensch* noch *Bürger*). Mit seinem Ideal der wahren Gemeinschaft und seinen romantischen Verheißungen untergräbt Rousseau seine eigene Theorie, dennoch sind sein Konzept der künstlichen Republik und des Gesellschaftsvertrags in der politischen Philosophie bedeutsam geworden. Die Utopie einer wahren Gemeinschaft, von Rousseau idealisiert, nicht aber ausgearbeitet, wurde von ihm ausgehend zur Grundlage der Gemeinschaftsromantik.

Für den politischen Theoretiker Rousseau ist evident: Gemeinschaft muss konstruiert werden. Trotz dieser notwendigen Künstlichkeit will Rousseau eine *gute* Gemeinschaft und gedenkt, das antike Ideal des *guten Lebens* mit Denaturalisierung zu verbinden. Auf diesem Weg soll die moralisch-politische Existenzweise des Bürgers vollendet werden.⁷⁰ Die Gründung der Gemeinschaft wird damit nicht nur zu einer Konstruktion, sondern auch zu einer Täuschung. Zu einer Täuschung über die Natur des Menschen und über die wahren Interessen des Ordnungsstrebens. Jeder Einzelne *hält* sich für ein Teil des Ganzen, er *ist* es aber nicht. Das Sein des Menschen liegt in sich selbst und in der eigenen Selbstgenügsamkeit. Daher bedarf es einer Vermittlung bzw. eines Umwegs, um die Gemeinschaft zu erschaffen. Rousseau empfiehlt dem Gesetzgeber, die Religion zur Vermittlung seiner Interessen zu nutzen. Religion stifte Sinn und lasse Menschen ihre Pflicht lieben.⁷¹ „Das ist es, was die Väter der Nationen zu jeder Zeit zwang, ihre Zuflucht zum Himmel als Mittler zu nehmen [...] damit die Völker [...] frei gehorchen und das Joch des öffentlichen Glücks tragen, ohne zu murren.“⁷² Eine solche Religion kann nicht die der *natürlichen Menschen*, das wahre Christentum, sein, denn ihre Anhänger würden sich nicht täuschen lassen. Rousseau strebt nach einem *bürgerlichen Glaubensbekenntnis*, das die *Bürger* an den Staat bindet und ihr Pflichtbewusstsein sowie den Patriotismus fördert. Wesentliche Punkte sind die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze,

70 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 227.

71 Vgl. Rousseau 1989, Über die Regierung Polens, S. 438.

72 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 7, S. 46.

sowie die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben, die er als Basis von Selbststopfungsbereitschaft betrachtet.⁷³

Ist die Republik auf eine solche Weise errichtet, kann der Gemeinschaftskörper ein Eigenleben entwickeln; die Lüge kann sich in Wahrheit verwandeln.⁷⁴ Funktioniert die Gründung, so findet eine augenblickliche und nur metaphysisch-theologisch erklärbare Naturverwandlung statt, in der sich die Einzelnen wie bei der Substanzverwandlung während der Eucharistiefeier in eine einheitliche Gesamtkörperschaft verwandeln.⁷⁵ Augenblicklich *veredelt* sich „die ganze Seele des Menschen und erhebt sich zu solcher Höhe“, die „Stimme der Pflicht“ tritt an die Stelle „des körperlichen Triebs“ und der Mensch „befragt seine Vernunft“.⁷⁶ Menschen, die sich und ihre Kräfte vereinigen, können etwas erzeugen, können, so Rousseau, neue Realitäten schaffen, die sie selbst und ihre Umwelt verändern. Gemeinschaftlich erzeugen sie eine neue körperliche Substanz, die nach der Gründung ein Eigenleben entwickelt und über den bloßen Zusammenschluss hinausreicht, aus dem sie geboren wurde. Das Gemein-Ich nimmt den Menschen ihre natürliche Einzelexistenz und transformiert sie, die neu geschaffene Gemeinschaft entwickelt eigene Kräfte und wird nachträglich zur Identitätsgrundlage der Menschen, die sie hervorgebracht haben.⁷⁷

Obwohl der Vertragsgedanke eine zentrale Rolle in seiner Konzeption spielt, hält Rousseau es nicht für den Normalfall, dass Menschen gemeinsam und vertraglich Staaten gründen. Sein kulturpessimistisches Misstrauen bringt ihn dazu, die Bedeutung der Selbstgründung einzuschränken. Ausdrücklich lehnt er die Idee eines „Blitzmechanismus“ ab, der die Geburtsstunde des Leviathans ausgezeichnet hatte. Der wunderliche Effekt des Gemein-Werdens kann nur unter bestimmten Bedingungen gelingen: Eine moralische Revolution, die im Zweifelsfall auch eine Erziehungsdiktatur bedeuten kann, muss der politischen vorausgegangen sein. Es muss die richtige Zeit, der richtige Ort und das richtige Volk (ein *junges* und *unverdorbenes*) ausgewählt werden. Weiterhin ist die Gemein-

73 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 4, Kap. 8, S. 151.

74 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 8 und 9, S. 47-56.

75 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6. S. 18. Vgl. auch Fettscher 1975, Rousseau, S. 107.

76 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 8, S. 22.

77 Rousseau erkennt die Probleme dieses Prozesses: „Damit ein werdendes Volk die gesunden Grundsätze der Politik schätzen [...] kann, wäre es nötig, dass die Wirkung zur Ursache werde, dass der Gemein Sinn, der das Werk der Errichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe und dass die Menschen schon vor den Gesetzen wären, was sie durch sie werden sollen.“ Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag, Buch 2, Kap. 7, S. 46

schaft auch nach der Gründung zu pflegen und Sorge für ihre Erhaltung zu tragen. Es müssen gemeinschaftsstiftende Rituale stattfinden, und durch Reinszenierungen muss die Kraft der Gründung erhalten werden. In diesem Sinne ist der Vertrag ein herausgehobener Punkt in einem langen Prozess. Denn primär ist es der *Gesetzgeber*, von Rousseau als *Vater der Nation* bezeichnet, der ein Volk zum Volk mache. Rousseau bürdet ihm viel Verantwortung auf. Er muss sich seiner gründend-erzieherischen Funktion bewusst sein, da er das Volk sonst nicht zum Bewusstsein seiner selbst führen könne und wer einen Staat gründen will, muss wissen, dass er dazu „Menschen erschaffen muss“.

„Wer sich daran wagt, ein Volk zu errichten, muss sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern; jedes Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen zu verwandeln, von dem dieses Individuum in gewissem Sinn sein Leben und Dasein empfängt; die Verfasstheit des Menschen zu ändern, um sie zu stärken; an die Stelle eines physischen und unabhängigen Daseins, das wir alle von der Natur erhalten haben, ein Dasein als Teil und ein moralisches Dasein zu setzen. Mit einem Wort, es ist nötig, dass er dem Menschen die ihm eigenen Kräfte raubt, um ihm fremde zu geben, von denen er nur mithilfe anderer Gebrauch machen kann. Je mehr die natürlichen Kräfte absterben und vergehen, desto stärker und dauerhafter werden die erworbenen, desto fester und vollkommener wird auch die Erziehung.“⁷⁸

Rousseau macht in diesem Zitat seine Sicht der Potentiale der Denaturalisierung deutlich: fremde Kräfte seien fester, vollkommener und ermöglichten Gemeinschaftskonstruktionen, in denen es dauerhaft gelingen könne, den Einzelnen im Zuge der Einverleibung in einen Teil des Kollektivleibs zu verwandeln. Der Gesellschaftsvertrag kreierte ein Volk, das zuvor nur ein „Haufen“, eine „Assoziation“ von Einzelnen ohne wahre Verbindung gewesen sei.⁷⁹ Dessen ungeachtet bezieht Rousseau sich auf bestehende Völker und spezifische „Nationalcharaktere“, um zu ergründen, welche Gestalt ein zu errichtendes Gemeinwesen annehmen soll.⁸⁰ Er verwahrt sich gegen die Idee, ein Ereignis wie der Gesellschaftsvertrag könne einem Volk übergestülpt werden. Seinem Konzept der Denaturalisierung und seiner Überzeugung, dass Gemeinschaft Menschen nicht natürlich gegeben sei zum Trotz, argumentiert Rousseau kontinuierlich mithilfe eines, „modern“ ausgedrückt, vordiskursiven Rests, der die Begriffe *Volk* und *Gemein-*

78 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 7, S. 43f.

79 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 5, S. 15.

80 „Das erste, wonach wir uns zu richten haben ist der Nationalcharakter“ Rousseau 1989, Entwurf einer Verfassung für Korsika, S. 386.

schaft mit einer natürlichen, vopolitischen Grundlage verbindet. Diese Ambivalenz, die sich nicht eindeutig zwischen Konstruktion und Natürlichkeit positioniert, bedingt viele Widersprüche in Rousseaus Werk.

PATRIOTISMUS, VATERLAND UND VOLK

Rousseau nimmt mit seinem leidenschaftlich besetzten Begriff der Gemeinschaft, den er mit dem des Volkes identifiziert, Teile der modernen *Mythologie des Volkes* vorweg.⁸¹ Die Bedeutung des Volkes bei Rousseau geht über eine werkimmanente Signifikanz hinaus. Im Zeitalter des entstehenden Nationalismus macht Rousseau sich, ohne selber einen ausgereiften Nationenbegriff zu haben, zum Vordenker einer Bewegung, die den Begriff der *Nation* ausbauen und den Begriff, besonders in Deutschland, mit dem des *Volkes* zusammenführen, das Begriffskonglomerat in politische Utopien und Konzepte aufnehmen und es wechselseitig mit den sich ausdifferenzierenden Begriffen von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* verbinden wird. *Volk* und *Nation* werden bei Rousseau noch nicht unterschieden und ihnen kommt nicht die Bedeutungsdimension zu, die ihnen wenig später anhaften wird, doch obgleich der von ihm benutzte, emotional und empathisch besetzte Begriff des *Volkes* keine biologistische Grundlage hat und das französische *peuple* eine weniger starke und nicht herkunftsfixierte Bedeutung als das deutsche *Volk* hat, werden die Begriffe von Rousseau (wieder) mit einer scheinbar natürlichen, gemeinschaftlichen Seins-Weise verbunden. Rousseau ist der erste einflussreiche Denker, der *Natur*, *Gemeinschaft* und *Volk*⁸² in ein evidentes Begriffsverhältnis stellt und davon ausgeht, dass eine emotionale, sinnlich erlebbare Bindung an die Gemeinschaft zentral für das Funktionieren jeder politischen Ordnung ist. *Volk*, *Vaterland* und *Patriotismus* sind für Rousseau keine abstrakten Konzepte, sondern Symbole mit emotional-moralischer Kraft, die alle Widersprüche gesellschaftlichen Seins zu versöhnen scheinen.

„Das Volk ist aus autonomen Individuen zusammengesetzt [...] aber das Volk ist ein überindividuelles Ganzes mit einer konkret-persönlichen Bedeutung für die Individuen. [...] Im Volk vollzieht sich eine Synthese; die Antinomien der Politik und Metaphysik, der Natur

81 Vgl. Baczo 1970, Rousseau, S. 498.

82 Rousseau verwendet auch den Begriff *nation* (auch im Original), er hat aber keinen modernen Nationenbegriff, da dieser sich erst nach der Französischen Revolution herausgebildet hat.

und Kultur, der Vernunft und des Gefühls, des Demokratismus und Konservatismus werden in ihm gelöst und versöhnt. Die Worte ‚Gottes Stimme, Volkes Stimme‘ sind für Rousseau nicht einfach ein Spruch, er nimmt sie ernst. Dank der Vereinigung mit der Idee des ‚Volkes‘ ist Rousseaus gesellschaftliche Vision nicht nur eine intellektuelle Konstruktion.⁸³

Eine der Schriften, in denen Volk, Nation und Gemeinschaft von Rousseau besonders ins Zentrum gerückt werden, ist sein Verfassungsentwurf für Korsika. Rousseau beginnt ihn mit einer Analyse des *korsischen Nationalcharakters*: Er bescheinigt den Korsen, ein Volk zu sein, das *von Natur aus* glücklich und für eine gute Regierung geschaffen sei. Abgesehen von einigen Modifizierungen gelte es zu lernen, sich so zu erhalten, wie man sei, also den Schein, der durch Künstlichkeit und äußere Einflüsse Einzug gehalten habe, abzulegen.⁸⁴ In der nun folgenden, von Land- und Bauernromantik geprägten Abhandlung über korsische (und schweizerische) Geschichte, erklärt Rousseau, die Korsen lebten fast noch im *gesunden Naturzustand*, seien ursprünglich gerecht, aufrichtig und gut, ohne zu wissen, was diese Wörter eigentlich bedeuteten.⁸⁵ *Fremdeinflüsse* hätten eine Neigung zu Diebstahl, Mord und Müßiggang herausgebildet, die dem Wesen des Volkes aber nicht entspräche. Rousseaus Appell an die Wiederherstellung des Nationalcharakters entspringt der Annahme, dass ein solcher, wenn natürlich entstanden, rein und gut sei. Rousseau transportiert hier eine xenophobische Ethik. Es ist nicht der moderne Rassismus mit seinen biologischen Argumentationen und seinen Hierarchisierungsbestreben, der hier verbreitet wird, sondern schlichtes Misstrauen und generelle Ablehnung gegen alles Fremde.⁸⁶

Die Geschichtsanalyse Korsikas gleicht der aus dem *Essay über den Ursprung der Sprachen*. Hier wie dort werden die einfachen, aber herzlichen Verbindlichkeiten des Landlebens gepriesen und die Besonderheiten im Nationalcharakter mit abenteuerlichen Thesen über den Einfluss des Klimas auf die Menschen erklärt.⁸⁷ Armut, eine ländlich-bäuerliche Gleichheit und das arbeitsame und unmittelbar mit der Erdscholle verbundene Leben hätten aus den korsischen

83 Bacsko 1970, Rousseau, S. 498.

84 Rousseau 1989, Korsika, S. 373f.

85 Vgl. Rousseau 1989, Korsika, S. 428 und S. 388.

86 Rousseau 1989, Korsika, S. 391f.

87 Vgl. Im *Essay über den Ursprung der Sprachen* die Idee, nordische Völker würden aus Notwendigkeit eine Sprache herausbilden, während südliche Völker dies aus Lust und Liebe zur Gemeinschaft täten. S. 120-137.

Bauern von Natur aus zufriedene Patrioten gemacht.⁸⁸ Rousseau wiederholt in diesem Text seine kulturkritischen Thesen (es wird vorgeschlagen, verweichlichende Kunst abzuschaffen, der Verlust der Sitten durch das Großstadtleben wird beklagt und die Geldherrschaft kritisiert) und zeigt die protestantisch-asketische Prägung seiner politischen und moralischen Vorstellungen. Hinsichtlich des politischen Systems schlägt er eine hierarchisierende Klassifizierung in Kandidaten, Patrioten und Bürger vor. Nur Bürger seien fähig, den Gemeinwillen zu erkennen und könnten in einer demokratischen Gesellschaft Teil des Souveräns sein. Patrioten und Kandidaten seien noch auf Anleitung und Erziehung des Gesetzgebers angewiesen.⁸⁹ Die „demokratische Mischform“, die Rousseau als Regierungssystem für Korsika empfiehlt, hat wenig mit klassischer Demokratie gemein. Zwar sollen Gesetze gemeinsam abgestimmt werden, doch Organisation und Verwaltung bleiben bei einer übergeordneten Regierung. Die Wahl zwischen verschiedenen Regierungsformen fällt letztlich nur auf die Demokratie, weil eine andere Regierung zu kostenintensiv erscheint.

In seiner Schrift über Polen konkretisiert Rousseau seine realpolitischen Konzepte und macht erneut deutlich, dass seine Gemein-Vorstellungen mehr an patriotische Gemeinschafts-Romantik als an kontraktualistische Demokratievorstellungen gebunden sind. Er empfiehlt die Beibehaltung der Monarchie und eine konsequente *Nationalisierung* des Landes und seiner Menschen: Die kollektiv organisierte Erziehung habe die Jugendlichen vor allem über Polen und den eigenen, immer im Verhältnis zu Polen stehenden Platz in der Gemeinschaft zu unterrichten – Geschichte Polens, Gesetze Polens, Geographie Polens.⁹⁰ Ziel sei es, den Menschen deutlich zu machen, dass sie nichts sind und Polen alles ist. Der Unterschied zwischen einem Volk der *Bürger* und einem der *Patrioten* wird an der herausgehobenen Rolle der Erziehung deutlich. Während Bürger sich selbst verantwortlich seien und keiner Anleitung bedürfen, sind Patrioten auf Führung und Erziehung angewiesen. Für Polen ist Rousseaus oberstes Ziel die Ausbildung des Volkes zu tugendhaften Patrioten. Die *patriotischen Seelen* dieses vor Kraft sprühenden Landes erinnern Rousseau an Griechen und Römer und lassen ihn annehmen, inmitten des gleichgemachten Europas, in dem es keine

88 Interessanterweise legt Rousseau Korsen wie Polen den Ackerbau zur Stärkung ihrer Freiheit nahe, während er in früheren Schriften den Ackerbau aufgrund seiner eigentumsfördernden Tendenz zu einem Problem erklärt hatte. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 191f.

89 Vgl. Rousseau 1989, Korsika, 393.

90 Eine Erziehung, die übrigens, da nicht natürliche Menschen, sondern Patrioten erzogen werden sollten, den Idealen von Émiles freier Erziehung diametral entgegensteht.

Nationalcharaktere mehr gebe, sei es möglich, eine *Republik der Patrioten* nach antiken Vorbildern zu errichten.⁹¹

Wie schon im *Contrat Social* versucht Rousseau auch in der patriotischen Republik, Freiheit, Individuum und Gemeinschaft zu vereinen.⁹² Er will den Einzelnen soweit im Kollektiv verankern und die Gemeinschaft/das Vaterland soweit über die eigene Existenz stellen, dass in der absoluten Unterwerfung unter die Gemeinschaft auch die maximale Freiheit besteht. Es ist der Versuch, die soziale Rolle derart mit der Idee persönlicher Freiheit zu vereinen, dass ein vollständiges Verwischen der Unterschiede die Folge ist und Individuum und Kollektiv nicht mehr auseinander zu dividieren sind. Es gelte, so Rousseau, die Vorstellung von Privatsphäre abzuschaffen, der Bürger müsse sich immer unter den Augen aller wissen.⁹³

„Jeder wahrhafte Republikaner hat mit der Muttermilch die Liebe zum Vaterland, also zu den Gesetzen und zur Freiheit eingesogen. Diese Liebe macht all sein Dasein aus, er sieht nur das Vaterland, er lebt nur für dieses; sobald er allein steht, ist er nichts: sobald er kein Vaterland mehr hat, ist er nicht mehr, und ist er alsdann nicht tot, so ist er nur schlimmer dran.“⁹⁴

Rousseaus *Vaterland* ist sein realpolitischer Gegenentwurf zu den europäischen Gesellschaften, die von ihm als entwurzelt und künstlich wahrgenommen werden. Den Zusammenhalt der modernen Staaten (Frankreich, England und Spanien sind seine häufigsten Negativbeispiele) beschreibt er als Anhäufung von Einzelinteressen, die keinen übergeordneten Sinn, kein gemeinsames Wohl verfolgen. Nun offenbar sich die Bedeutung der viel zitierten Worte Rousseaus aus dem *Émile*, „die Worte Bürger und Vaterland sind abzuschaffen“.⁹⁵ Es geht nicht um eine Kritik am *Vaterland* oder am *Bürger*, sondern umgekehrt scheinen Rousseau die modernen Gesellschaften so wenig an diese hochwertigen Begriffe heranzureichen, dass sie ihnen nicht würdig sind.

Das Ideal des *Vaterlands* ist Rousseaus unsicherer Versuch, eine Utopie für seine Zeit zu entwickeln – er scheint sich über ihren Platz nicht sicher. Diese Bedenken sind Teil einer allgemeinen Verunsicherung über die Fortentwicklung Europas in einer Zeit, in der eine Vielzahl umfassender Veränderungen die Rea-

91 Vgl. und Zitate aus: Rousseau 1989, Polen, S. 345f.

92 Zum Verhältnis von Individualismus und Holismus vgl. Gebauer 1988, Besitz und Gemeinschaft, S. 205.

93 Vgl. Rousseau 1989, Polen, S. 505.

94 Rousseau 1989, Polen, S. 447.

95 Rousseau 1980, *Émile*, S. 14.

lität der Menschen schnell und grundlegend modifizierte. Das Rousseausche Schwanken zwischen ländlich-bäuerlicher Sozialromantik und wahrer Gemeinschaft, zwischen Einsamkeit, patriotischen Verehrung des Vaterlands und der utopischen Verfassung im *Contrat Social*, dieses Schwanken hat sein Werk zugleich offen und anschlussfähig gemacht. Gleichwohl war die Ambivalenz, die seine eigene Philosophie auszeichnet, Rousseaus größter Feind. Ambivalenz und Mischwesen, die sich nicht eindeutiger klassifizieren lassen, sind Rousseaus Angstobjekte. Rousseau sucht nach Eindeutigkeit, die er als Einfachheit bzw. als transparente Unmittelbarkeit mit der Natur, mit Gott und der vernünftigen Tugend verbindet. Ausgehend von einem großen Widerspruch, *Schein* und *Sein*, versucht er die Welt zu ordnen. Doch ist es wiederum die Eindeutigkeit, an der Rousseau nicht nur mit seinen Gemein-Konzepten scheitert, sondern auch mit seinem Naturbegriff und seiner Vorstellung von einer sich der Natur in umgekehrter Weise wieder annähernden Denaturalisierung. Seine Philosophie ist ausgezeichnet durch ein modernes Ordnungs- und Klassifikationsstreben mit totalisierendem Charakter.⁹⁶ Zu Rousseaus Leitmotiv, dem Gegensatz von *Schein* und *Sein* kommt ein weiterer hinzu, der zwischen *abstrakt* und *konkret* bzw. der zwischen *unmittelbar* und *abgeleitet*. Der Rousseauismus ist mit diesem Blick auf die Welt zum Vordenker einer romantischen Fortschrittskritik geworden, mit der Gegenüberstellung von *abstrakt* und *konkret* legte er auch den Grundsatz für den sinnstiftenden Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft.

DIE (BE-)GRÜNDUNG DER GEMEINSCHAFT

In seinen patriotisch-politischen Schriften verdeutlichte Rousseau die Relevanz des Gründungsaktes des Gemeinwesens. Obgleich das einstimmige Bekenntnis zum Gemeinwillen im *Contrat Social* ihn als Vertragstheoretiker auswies, war schon in seinen ersten Schriften deutlich geworden, dass die Vertragstheorie keinen Wert an sich für ihn darstellte.⁹⁷ Bedeutsamer für Rousseau war die Produktion eines rezitierbaren Moments der Gründung, der die Menschen in einem besonderen Akt vereint und den Zusammenschluss auf etwas Substantielles zurückführt. Korsika wollte Rousseau deshalb „durch einen feierlichen Eid zu ei-

96 Vgl. Baumann 1995, Große Gärten, kleine Gärten, S. 45f.

97 Er geht bspw. davon aus, dass auch der modernen Gesellschaft eine Art Vertrag zugrunde liegt. Ihn bezeichnet er als Unrechtsvertrag. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 245.

nem einzigen politischen Körper zusammenschließen [...]“⁹⁸ Bei diesem Akt der Vereinigung sollte im ganzen Land gefeiert und unter „freiem Himmel mit der Hand auf der Bibel“ gemeinsam gesprochen werden. Das Gründungsereignis sollte Verbindung und Verbindlichkeit schaffen, Gemeinschaft zementieren und den Gemeinschaftskörper hervorbringen. Rousseau geht von einer substanzverändernden Kraft der Gründung aus, die im Zweifelsfall angerufen und rezitiert werden kann. Da das Volk im Akt der Gründung anwesend war, sich selbst ohne Vertretung offenbart und seine Identität bewiesen habe, sichere die Gewesenheit des Ereignisses, die unmittelbaren Präsenz des mythischen Kollektivkörpers auch in Zukunft. In öffentlichen Feiern und Versammlungen gelte es diese Macht der Gründung zu rezitieren und wiederzubeleben.

Die Gründung ist die Geburtsstunde des organischen Körpers der Gemeinschaft. Das Volk, das die Anlagen für eine politische Existenz natürlich bereit stellt, wird mithilfe der Gründung zusammengeschweißt und entwickelt eine Identität als Gemeinschaftssubjekt. Was zuvor kein einheitlicher Körper, sondern eine lose Assoziation war, bringt sich im Akt der Gründung als organischer Körper hervor. Zur Verbildlichung adaptiert Rousseau antike Metaphern des organischen Gemeinschaftskörpers, rekurriert auf die Identitätsstiftung der geistigen und körperlichen Gemeinschaft und auf christliche Transsubstantiationsvorstellungen. Die Organizität der Gemeinschaft verbindet sich bei ihm jedoch noch nicht mit einer tiefenhermeneutischen Mythologie des Volkes, die später die romantischen und rassistischen Gemeinschaftsbegriffe prägen wird.

Das Schwanken Rousseaus zwischen natürlich-vorpolitischen und konstruiert-politischen Gemein-Begriffen weist auf einen grundlegenden Konflikt des neuzeitlichen und modernen Gemeinschaftsdenkens hin, der die Texturen der Gemein-Entwürfe im Politischen Imaginären mitstrukturiert. In der Antike war es als evident erschienen, dass Gemeinschaftlichkeit eine natürliche, vorpolitische und dem Menschen essentielle Eigenschaft ist, so dass das Problem nur in der Ausgestaltung zu liegen schien, in der Form, die eine gegebene Gemeinschaft, die das *gute Leben* ermöglichte, annehmen sollte. Diese Gewissheit war dem neuzeitlichen Denken abhanden gekommen. In der Antike waren komplizierte Begründungstheorien nicht notwendig gewesen; die Vorstellung des Gottesgnadentums hatte diesen Konflikt überbrücken können, doch seit Hobbes war es schwer, hinter die Feststellung zurückzugehen, der Mensch sei kein *zoon politikon*. Gemeinschaftlichkeit war hinterfragbar geworden, sie musste begründet werden. Hobbes hatte das in seiner sehr speziellen und reduzierten Weise getan und das *bloße* nicht das *gute Leben* zum Ziel erklärt. Diese Reduktion konnte der Sozialromantiker Rousseau nicht mittragen. Er wollte beides: seine Theorie sollte Gemeinschaftlichkeit nicht vo-

98 Rousseau 1989, Korsika, S. 420.

raussetzen, sie modern begründen und doch dem Ideal des *guten Lebens* genügen. Er versuchte die *gute* Gemeinschaft aus dem Blickwinkel der degenerierten Moderne zu begründen und dabei nicht mit Natürlichkeit zu argumentieren. Gleichzeitig gründet sein Denken auf einem überdeterminierten Naturbegriff, und es scheint, als habe dieser Konflikt Rousseau theoretisch (und psychisch) zerrissen. Er bewegte ihn dazu, Konzepte zu entwerfen, die weder dem romantischen Ideal entsprechen, das sie strukturierte, noch rein konstruktivistisch, kontraktualistisch und/oder demokratisch waren. Rousseau lehnte die Natur als Versicherungsgrundlage ab, rief sie dennoch fortwährend an.

Das Problem, die Gemeinschaft begründen zu müssen und sie gleichzeitig in einer vorpolitischen Eigentlichkeit des Menschen zu verankern, die Natur nicht als ausreichenden Grund heranziehen zu wollen und zu dennoch versuchen, eine Konzeption zu entwerfen, die an der Natur orientiert ist, dieses Problem reicht über den Fall Rousseau hinaus. Es war angenommen worden, dass die Leere inmitten der Gemeinschaftskonstruktion, die Hobbes' postulierte, nicht mitgetragen werden würde. Diese These scheint sich zu verifizieren ebenso dass die Frage nach der Natur der Gemeinschaft mit dem Verweis auf Künstlichkeit, Konstruierbarkeit und vertragstheoretische Legitimationsmöglichkeiten nicht abschließend geklärt war. Natur und Gemeinschaft verblieben in einem produktiven Spannungsverhältnis auf dem diskursiven Feld des Politischen. Romantik und Nationalbewegung bereiteten den Boden für einen überdeterminierten Naturbegriff, der aus dem Schatten Rousseaus heraustreten, besonderes in Deutschland mit dem entstehenden Nationalismus eine politisch wirkungsmächtige Synthese eingehen und eine neue Dimension der Leidenschaft in den Gemein-Diskurs einführen sollte.