

Naturerzählungen und republikanische Geltungsbedingungen bei Rousseau

DANIEL SCHULZ

1 ROUSSEAUS FRAGESTELLUNG

Rousseaus Fragestellung ist die der klassischen Wissenschaft von der Politik: Was ist die für die Freiheit beste Verfassung, wie kann sie errichtet und dauerhaft erhalten werden? Was also ist das Gesetz, und was kann ihm Geltung verleihen?¹ Als zentrale Leitfrage kann damit das Problem der Unverfügbarstellung einer politisch-konstitutionell verfügbaren Ordnung identifiziert werden. Mit diesem theoriegeleiteten Zugriff werden einige Aspekte reformuliert, die in der Rousseauforschung zwar für sich genommen präsent sind, aber kaum je systematisch aufeinander bezogen werden. Der politische Theoretiker Rousseau ist damit sehr viel weiter gefasst, als es in

1 In den *Confessions* heißt es: „J’avois vu que tout tenoit radicalement à la politique [...]; ainsi cette grand question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se reduire à celle-ci. Quelle est la nature de Gouvernement propre à former un Peuple plus vertueux, le plus éclairé, le plus sage, le meilleur enfin à prendre ce mot dans son plus grand sens. [...] Quel est le Gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi? De là, qu’est-ce que la loi?“ (OC I, *Confessions*, S. 404f.) Rousseaus Schriften werden als OC zitiert nach der fünfbandigen *Pléiade*-Ausgabe der *Œuvres complètes*, hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris 1961ff. Der *Contrat Social* wird in der deutschen Übersetzung der Reclam-Ausgabe Stuttgart 1986 zitiert als CS. Zur Freiheit als Rousseaus Fragestellung vgl. auch Wilhelm Hennis: *Tocquevilles „Neue politische Wissenschaft“*, in: ders.: *Politikwissenschaft und politisches Denken*, Tübingen 2000, S. 297-330, hier: S. 310; außerdem das zentrale Kapitel bei Iring Fetscher: *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt a.M. 1975, Kap. IV („Voraussetzungen für die Errichtung und Mittel zur Erhaltung der Republik“).

der Deutung als Vertragstheoretiker oder auch als Souveränitätstheoretiker „radikaler“ Demokratie zum Ausdruck kommt.² Die alternative Lesart als Denker der (Zivil-)Religion hat zwar den Vorteil, den Interpretationsrahmen bis hin zu den Geltungsbedingungen der republikanischen Ordnung zu ziehen, allerdings erfasst auch sie nur einen – den religionsbezogenen – Teil dessen, was als die Transzendenzproblematik bei Rousseau beschrieben werden kann.³

Der vorliegende Text will zeigen, wie mit dem analytischen Instrumentarium des kulturwissenschaftlichen Transzendenzbegriffs zentrale Zusammenhänge im Rousseau'schen Begründungs- und Verstätigungsversuch einer egalitären, auf bürgerlicher Teilhabe beruhenden politischen Ordnung klarer herausgestellt werden können. Dabei soll mit dem Begriff der Transzendenz auf zwei miteinander verbundene Dimensionen politischer Ordnung verwiesen werden: Zum einen geht es um die Behauptung von Unverfügbarkeit der Ordnung, zum anderen um den ordnungslegitimierenden symbolischen Überschuss, der auch als Unberührbarkeit suggerierende Sakralisierung bezeichnet werden kann. Keine radikale Neuinterpretation eines weithin bekannten Werkes also – aber dennoch kann gezeigt werden, wie das Rousseausche Œuvre in all seinen Widersprüchen und Ambivalenzen durch die Frage nach der (Un)Verfügbarkeit politischer Ordnung verbunden wird.

Eine besondere Rolle spielt dabei der Naturbegriff: Obgleich Rousseaus Begrifflichkeiten weit verzweigte Bezüge zur Denktradition des *jus naturalis* aufweisen,⁴ so lässt er sich doch nicht ohne weiteres als Theoretiker des modernen Naturrechts einreihen: Trotz der Analogien in der staatsrechtlichen Dogmatik, allen voran die Souveränitätskonzeption, nimmt Rousseaus Naturbegriff im Unterschied zu seinen Vorgängern –

2 Vgl. zur Vertragstheorie: Wolfgang Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994; zur Volkssouveränität und Demokratietheorie: Ingeborg Maus: Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Frankfurt a.M. 2011. Die Vertrags- und Souveränitätskonzepte stehen auch im Mittelpunkt der Monographie von Karlfriedrich Herb: Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft, Würzburg 1989.

3 Einschlägig dazu die Diskussion von Rousseaus Zivilreligion bei Hermann Lübke: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, S. 306f. sowie Michaela Rehm: Bürgerliches Glaubensbekenntnis. Moral und Religion in Rousseaus politischer Philosophie, München 2006.

4 Vgl. zu den naturrechtlichen Bezügen die klassische Studie von Robert Derathé: Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1950.

seien es Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac oder Althusius – und auch im Vergleich zu den englischen Vertragstheoretikern Hobbes und Locke in seiner politischen Theorie eine recht eigentümliche Stellung ein. Die Natur dient hier gerade nicht als unverfügbarer Bezugspunkt für die Stabilisierung einer bestimmten, aus dem Naturzustand abgeleiteten Ordnung. In ihrer Offenheit schweigt sich die Natur über die gute Verfassung weitgehend aus und enthüllt damit die politische Ordnungsfrage in ihrer ganzen Radikalität.⁵ In einer normativen Verschärfung dieser Analyse hatte bereits Leo Strauss in seiner Verteidigung des Naturrechts gegen die Moderne Rousseau der substantiellen und normativen Entleerung des Naturrechts beschuldigt.⁶ Für Strauss war Rousseau mit einem Liberalismusverdacht belegt, der mit seinen individualistischen Prämissen und seiner vertragsrechtlichen Positivierung politischer Ordnung nicht unwesentlich zur Krise des Naturrechtsdenkens beigetragen hatte.

Wenngleich das Straus'sche Verdikt in seiner normativen Ablehnung der Moderne gründet, so ist doch zumindest seine Analyse bedenkenswert, die auch von Blumenbergs Einschätzung gestützt wird: Der Naturzustand ist in der Tat gerade aufgrund seiner Unbestimmtheit das Vehikel, das die politische Ordnung verfügbar stellt. War die Natur für den Proto- und Frühliberalismus eines Thomas Hobbes oder John Locke noch der negative

5 Vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1996, S. 247f.: „Wirksam an den gesellschaftlichen Mythen der Aufklärung war nicht die Definition von Erwartungen, sondern die Fiktion von Erinnerungen. Die von Rousseau erfundene Urgeschichte des Menschen als jenes unbedürftigen Naturwesens war, trotz der ausdrücklichen Feststellung ihres Autors von der Unwiederholbarkeit des Naturzustandes, die Proklamierung der Kontingenz jedes je gegenwärtigen kulturellen und politischen Zustandes. Darin war sie vor allem die Antithese vom status naturalis als dem Inbegriff der Vernunftzwänge zur Begründung staatlicher Herrschaft.“

6 Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1977, S. 306f.: „Die Vorstellung, daß das gute Leben in der Rückkehr zum Naturzustand auf der Ebene der Humanität besteht, [...] führt mit Notwendigkeit zu der Konsequenz, daß das Individuum eine derartig große Freiheit von der Gesellschaft beansprucht, daß sie jedes bestimmten menschlichen Inhalts entbehrt. Dieser grundsätzliche Mangel des Naturzustandes als Ziel menschlichen Strebens war aber in Rousseaus Augen seine vollkommene Rechtfertigung: gerade die Unbestimmtheit des Naturzustandes als Ziel menschlichen Strebens machte diesen Zustand zum idealen Vehikel der Freiheit. [...] Es war die ideale Basis dafür, sich von der Gesellschaft auf etwas Unbestimmtes und Unbestimmbares zu berufen, auf ein letztes Heiligtum des Individuums als Individuum, unerlöst und ungerechtfertigt.“

Maßstab, aus der sich der Ausgang in die vernünftige Ordnung gewissermaßen automatisch (bei Hobbes) bzw. autonom (bei Locke) wie von selbst ergab, so ist Rousseau hier der politischere Denker: Ebenso wie bei seinem republikanischen Gesprächspartner Machiavelli sind es die Geltungsbedingungen, die sozio-moralischen, den kognitiv-rationalen Elementen politischer Entscheidung vorausgehenden Aspekte, die durch kluge politische Einrichtungen zwar begünstigt, nicht jedoch unter allen Umständen – also naturgemäß – garantiert werden können. Zwar gilt auch für Rousseau, was Jean Starobinski mit Blick auf dessen Zeitgenossen formuliert hat: Wer im 18. Jahrhundert recht haben will, ruft die Natur an.⁷ Der *status naturalis* aber erscheint uns nach Rousseau für die eigentliche Begründung der republikanischen Ordnung absolut unverfügbar und entzogen. Weder lässt er Raum für die Freiheit der Selbstkonstitution, noch fielen wir nach dem Tod des Leviathans in ihn zurück.⁸ Bei Rousseau wird die Natur damit aufgrund ihrer Entzogenheit deutungs offen und entlässt uns in die Freiheit des politischen Handelns. Rousseaus Naturnarrativ setzt aus seinen transhistorischen Ursprüngen eine geradezu notwendige Verfügbarkeit über die politische Ordnung frei, die nun in ihrer Konstitution selbst zugänglich erscheint. Diese Verschiebung wird auch im Verfassungsbegriff selbst angezeigt: Bezeichnet er vor Rousseau noch die Physis des politischen Körpers und damit seine natürliche Gestalt, so wird die denaturierte Verfassung nun zum verfügbaren Gegenstand politischen Gestaltungswillens, zu einem „cybernetical political body“.⁹

7 Vgl. Jean Starobinski: Die Erfindung der Freiheit 1700-1789, Frankfurt a.M. 1988, S. 115. Zur Natur als Standard für das Gute, Schöne, Gerechte und Wertvolle vgl. Lorraine Daston/Fernando Vidal: *Doing What Comes Naturally*, in: dies. (Hrsg.): *The Moral Authority of Nature*, Chicago 2004, S. 1-20. Der Begriff der „Naturalisierung“ beschreibt demnach die moralische Autorität der Natur in menschlichen Dingen: „Naturalization imparts universality, firmness, even necessity – in short, authority – to the social.“ (ebd., S. 3)

8 Rousseau unterscheidet allerdings zwischen dem reinen und dem korrupten Naturzustand: Ersterer ist die transhistorisch entzogene Natur des Ursprungs, letzteres ist lediglich eine Chiffre für die depravierte politische Ordnung, die nicht republikanisch-gesetzesbasiert ist. Vgl. zur Unterscheidung der Naturzustände: OC III, Sur l'origine de l'inégalité, S. 191.

9 David William Bates: *States of War. Enlightenment Origins of the Political*, New York 2012, S. 171ff.; diese Transformation wird auch durch die metaphorologische Zwischenstellung Rousseaus angezeigt, der sowohl die – das naturalisierende Moment anzeigende – Körpermetapher ebenso wie die – auf das Artifizielle verweisende – Maschinenmetapher gleichermaßen verwendet. Gleichwohl bleiben die metaphorologischen Vexierspiele der Aufklärung uneindeutig,

In einem ersten Schritt sollen die Naturnarrative der Transzendenz bei Rousseau in dreifacher Hinsicht entfaltet werden: als Stimme (und sehr viel seltener: als Buch) der Natur (2.1), als imaginärer Raum der Selbsttranszendenz (2.2) sowie als schweigende Natur (2.3). Dieser erste Schritt zeigt, wie aus der vielfältigen Transzendenz der Natur zunächst nur deren Offenheit für die politische Selbstkonstitution abgeleitet wird. Der zweite Schritt dokumentiert, mit welchen Mitteln der Schließung Rousseau auf die Kontingenz der politischen Ordnung zu reagieren versucht. Zentral ist dabei eine Strategie politischer Sakralisierung, die vom Gesetzgeber (3.1) über die Zivilreligion (3.2) bis hin zu einer politischen Festkultur reicht (3.3). Damit aber wird letztlich die Grenze einer Re-Naturalisierung des Gemeinwesens berührt.

2 NATURNARRATIVE

Die Natur als handlungsleitende Einheits- und Orientierungsmetapher ist auf drei Ebenen für die soziale und politische Ordnung relevant: Als „Stimme der Natur“ diktiert sie die unverfügbaren Grundzüge der Familienordnung, als Buch der Natur offenbart sie die Grundlagen der natürlichen Religion (2.1). Diese Transzendenz der Natur wird jedoch nicht unmittelbar für die politische Ordnungsgründung in Anspruch genommen. Als Gegenstand und Medium existentieller Einheitserfahrung dient die unverfügbare Natur zudem der Versicherung personaler Identität als Naturwesen (2.2), aber auch dieser Transzendenzbezug liefert keine Begründungsleistung für die Republik. In der Frage nach der guten politischen Ordnung sind wir allein mit dem Schweigen einer radikal entzogenen Natur konfrontiert (2.3).

steht doch Voltaire zufolge hinter dem unverfügbaren Ursprung der Natur wieder nur ein göttlicher Feinmechaniker. Schon für Descartes – und auch für Hobbes – waren natürliche Körper letztlich nichts anderes als komplexe Maschinen, ebenso künstlich wie natürlich. Erst im achtzehnten Jahrhundert begann sich dieser Komplex langsam aufzulösen in einen mechanistischen Materialismus (La Mettrie) und dessen biologisch-organisches Gegenstück (Diderot). Vgl. dazu Ernst Cassirer: *Philosophie der Aufklärung* [1932], Hamburg 2007, S. 37ff. („Natur und Naturerkenntnis im Denken der Aufklärungsphilosophie“). Zur Veränderung des Verfassungsbegriffs auch: Wolfgang Schmale: Art. „Constitution, Constitutionnelle“, in: Rolf Reichardt/Jürgen Lüsebrink (Hrsg.): *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, München 1992, S. 31-63.

2.1 Die Stimme der Natur

Die Leitmetapher der sprechenden Natur erscheint immer dort, wo Rousseau die Liebe zwischen Mann und Frau sowie die Liebe und die Autorität der Eltern gegenüber den Kindern der reinen Konvention entziehen will.¹⁰ Aus der Stimme der Natur spricht für Rousseau die Unverfügbarkeit der natürlichen Familienordnung, die notwendig in den von der Natur induzierten Bedürfnissen gründet. Die höchste Form der natürlichen Gemeinschaft ist die gegenseitige Transparenz der Herzen:¹¹ In der Offenbarung des Ich im Anderen liegt für Rousseau ein sakrales Moment, die Herzens-einheit gilt ihm als Möglichkeit und Ausdruck einer radikal unvermittelten Beziehung. Ort dieser natürlichen Herzenstransparenz ist die Familie, neben die Liebe aber tritt gleichberechtigt auch die Freundschaft – die deshalb so wichtig ist, weil sie die durch Bedürfnisentsagung realisierte Tugend in der Sphäre des Privaten darstellt.¹² Um sich von den politischen Theorien paternalistisch begründeter Autorität abzusetzen, unterstreicht Rousseau die Differenz, die zwischen der natürlichen Familienordnung und der politischen Ordnung des Staates besteht. In seinem Enzyklopädie-Artikel zur politischen Ökonomie stellt er diese klassische Unterscheidung zwischen den Handlungssphären heraus: Während der Vater nur den natürlichen Neigungen des Herzens folgen muss, hat der Magistrat hingegen genau diesen Neigungen zu widerstehen und darf nur den Gesetzen folgen.¹³

Dennoch ist die Stimme der Natur auch für die politische Theorie von Bedeutung: Die natürliche Einheitserfahrung im vorpolitischen Raum der Freundschaft und der Familie ähnelt mit ihrem unvermittelten Transparenz-

10 „La voix de la nature est la plus forte. Le moyen de lui résister quand elle s'accorde à la voix du cœur?“ (OC II, *La Nouvelle Héloïse*, S. 53) Ebendort erinnert Saint-Preux „la voix de la nature“ an seinen Vater (OC II, *La Nouvelle Héloïse*, S. 73), und die erste Fassung des *Contrat Social* nennt explizit „l'autorité naturelle d'un Père de famille“ (OC III, *Contrat Social* première version, S. 297).

11 Vgl. zum Leitmotiv der Transparenz: Jean Starobinski: *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Paris 1971.

12 Dieser Topos wird vor allem in der *Nouvelle Héloïse* entfaltet, in der Clarens den vergänglichen Moment gelungener Vergemeinschaftung darstellt. Vgl. ebd., S. 102ff.

13 „Si la voix de la nature est le meilleur conseil que doit écouter un bon père pour bien remplir ses devoirs, elle n'est pour le magistrat qu'un faux guide qui travaille sans cesse à l'écarter des siens, et qui l'entraîne tôt ou tard à sa perte et à celle de l'état, s'il n'est retenu par la plus sublime vertu.“ (OC III, *Discours sur l'économie politique*, S. 243)

anspruch der Einheit der Herzen mit dem Gesetz, das als das Eigene erkannt wird und aufgrund dieser Identitätssuggestion Geltung entfalten kann. In dieser gegenseitigen Durchdringung von Herz und Gesetz berühren sich daher bei Rousseau Natur und Konvention. Der zweite Berührungspunkt von politischer Ordnung und Naturoffenbarung besteht in der natürlichen Religion: Rousseau bedient sich im Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars der Metapher vom offenen Buch der Natur, das als heilige Schrift jenseits der kirchlichen Vermittlungsinstitutionen einen wahrhaften, konfessions- und religionsübergreifenden Glauben, einen Kult der Herzen begründet. Für die politische Ordnung relevant ist diese Naturoffenbarung, weil mit dem hier gestifteten Glauben auch die bürgerliche Tugend- und damit die politische Bindungsfähigkeit gestärkt wird.¹⁴

Hinzu kommt drittens die natürliche Empathiefähigkeit, die *pitié*, die schon im zweiten Diskurs über die Ungleichheit thematisiert wird.¹⁵ Angesichts des enormen Erfolgs der *Nouvelle Héloïse* beim französischen Leseublikum des achtzehnten Jahrhunderts hat Lynn Hunt den kulturellen Überschlagsprozess intensiver und leidenschaftlicher Romanlektüre beschrieben, der bei der Genese der politischen und sozialen Gleichheitsvorstellungen durch ein neues, imaginäres Narrativ geholfen hatte. Über diese kulturelle Vermittlung von individueller Subjekterfahrung, Herzensbindung und schützenswerter Innerlichkeit haben Mitleidensfähigkeit und Einfühlungsvermögen als imaginäre Geburtshelfer unverfügbarer natürlicher Rechte fungieren können.¹⁶ Gleichwohl liefert keines dieser Naturnarrative eine unverfügbare Begründung republikanischer Ordnung.

2.2 „être ce que la nature a voulu“

Ein weiteres, vor- bzw. transpolitisches Naturnarrativ liefern die *Rêveries du promeneur solitaire*. Sie entwerfen die Naturerfahrung als Rückzugsraum des Ich und zugleich als voluntaristische Selbsttranszendierung. Das

14 „C’est dans ce grand et sublime livre que j’apprends à servir et adorer son divin auteur. Nul n’est excusable de n’y pas lire, parce qu’il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits.“ (OC IV, *Émile*, S. 625); „Le culte essentiel est celui du Coeur.“ (ebd., S. 627); „sans la foi nulle véritable vertu n’existe.“ (ebd., S. 632)

15 OC III, *Sur l’origine de l’inégalité*, S. 219.

16 Vgl. Lynn Hunt: *Inventing Human Rights. A History*, New York 2007. Zu Rousseau vgl. das Kapitel 1: „Torrents of Emotion“: *Reading Novels and Imagining Equality*.

Gefühl der eigenen Existenz blendet über in die Einheit mit der Natur. Diese literarisch vermittelte Selbsterfahrung als Naturwesen, das Glück der Botanisiertrommel und der Rückzug in die Natureinsamkeit bedeuten eine Flucht vor der Gesellschaft, vor dem Blick der Anderen. Der republikanische Denker Rousseau hatte diesen Blick für den unwahrscheinlichen Fall einer guten Verfassung zwar stets als Garant einer tugendhaften Gemeinschaft gepriesen, aus der korruptierten Gesellschaft seiner Zeitgenossen hingegen zieht sich der Autor Rousseau ebenso wie das literarische Subjekt Jean-Jacques in den Schutzraum der inneren und äußeren Natur zurück.¹⁷ Durch die meditative Versenkung in die Natur bleibt das innerste Selbst dem sozialen Zugriff entzogen. Dieser gesellschaftlich und politisch unverfügbare, natürliche Persönlichkeitskern wird von Rousseau mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet: Seele, Gewissen, Selbst etc. Die Träumereien bilden damit eine paradoxe Erzählung eines Subjekts, das sich für Andere unverfügbar beschreibt und sich in der ekstatischen Überschreitung zur Natur selbst als Naturwesen offenbar wird. Zugleich wird dieses Transzendenzerlebnis dem literarischen Publikum in seiner erzählerischen Form verfügbar gemacht. Die träumerische Versenkung in das Selbst erzeugt Selbsttranszendenz, ein natürliches Einheitsempfinden durch Weltentzug. Dieser Kontemplation in die eigene Endlichkeit als unverfügbare Dimension der eigenen Existenz dient daher die Natur als Medium der Sinnstiftung. Diese Idee der Selbsttranszendenz verweist einerseits zurück auf Elemente der Mystik, andererseits nimmt sie frühe Motive der radikal individuierten Existenzphilosophie vorweg. Auch von diesem Transzendenznarrativ führen jedoch nur sehr verzweigte Pfade zurück zum Politischen.¹⁸

2.3 Die schweigende Natur

Das ursprüngliche Problem der Republik gründet im Schweigen der Natur. Auch wenn Rousseau zahlreiche naturalisierende Familienmetaphern und -

17 „Je suis ce qu’il plait aux hommes tant qu’ils peuvent agir sur mes sens; mais au premier instant de relache je redeviens ce que la nature a volou, c’est là quoi qu’on puisse faire mon état le plus constant et celui par lequel je me sens constitué.“ (OC I, *Rêveries*, S. 1084)

18 Vgl. Heinrich Meier: *Über das Glück des philosophischen Lebens. Reflexionen zu Rousseaus *Rêveries* in zwei Büchern*, München 2011; dort auch der problematische Versuch, die transzendente Naturerfahrung wieder an die politische Philosophie zurückzubinden.

analogien für die politische Ordnung verwendet, so ist es doch nicht der natürliche Mensch, sondern der durch künstliche Bindungen und denaturierende Institutionen geschaffene Bürger, der im Zentrum seines politischen Denkens steht.¹⁹ Der Gründungsakt einer guten Verfassung muss demnach als Denaturierungsstrategie begriffen werden. Öffnet die Natürlichkeit in den intimen Beziehungen der Menschen einen Raum der unmittelbaren Herzensbindung, so verschleiert sie in politischer Hinsicht nur den Bedarf an künstlichen Bindungen, die durch die Gesetze erst gestiftet werden müssen. Gerade weil die Struktur der individuellen Bedürfnisse sich nicht ohne weiteres in die republikanische Ordnung des Gemeinwohls übersetzen lässt – ein Problem, das Rousseau mit seiner komplizierten Willensmechanik von Einzel- und Allgemeinwillen eher bezeugt als löst –, scheidet die Natur als unfehlbare Weisungsinstanz für die politische Verfassungsgebung aus.²⁰ Eine von der Natur diktierte politische Ordnung bleibt damit eine bloße Chimäre – und sie wäre auch keine Ordnung der Freiheit mehr, weil sie den Bedürfnissen und ihrer Befriedigung einen unangemessenen Stellenwert einräumen müsste.²¹ Somit ist auch die Vorstellung einer natürlichen Freiheit problematisch. Anstelle der Stimme der Natur tritt damit die Stimme des Gesetzes.²² Im Gesetz, so die Suggestion der *volonté générale*, sprechen die Menschen nicht als Naturwesen, sondern als Bürger zu sich selbst. Aus diesem Bruch mit der Natur entsteht die Freiheit zur konstitutionellen Verfügbarkeit der politischen Ordnung. Aus

19 „C’est qui fait la misère humaine est la contradiction qui se trouve entre notre état et nos désirs, entre nos devoirs et nos penchans, entre la nature et les institutions sociales, entre l’homme et le citoyen; rendez l’homme un vous le rendez heureux autant qu’il peu l’être. Donnez-le tout entier à l’état ou laissez-le tout entier à lui-même, mais si vous partagez son coeur, vous le déchirez.“ (OC III, Fragments politiques, S. 510) Vgl. zu dieser Unterscheidung: Robert Spaemann: Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne, Stuttgart 2008, der damit allerdings zugleich den radikalen Vergesellschaftungs- und Politisierungsschub der Moderne als Absolutheitsanspruch problematisiert.

20 „[L]a douce voix de la nature n’est pour nous un guide infaillible.“ (OC III, Contrat Social première version, S. 283)

21 „[C]e prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère; puisque les conditions en sont toujours inconnues ou impraticables, et qu’il faut nécessairement les ignorer ou les enfreindre.“ (OC III, Contrat Social première version, S. 284)

22 Rousseau sagt über das Gesetz: „C’est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique, et lui apprend à agir selon les maximes de son propre jugement, et à n’être pas en contradiction avec lui-même.“ (OC III, Discours sur l’économie politique, S. 248)

dieser selbstbezüglichen Struktur der Gesetzesherrschaft jedoch entsteht auch ein grundsätzliches Problem, das durch den Wegfall der Natur als Unverfügbarkeitsgenerator nur noch verschärft wird: Wie kann die einmal verfügbar gestellte Ordnung in eine dauerhaft geltende Verfassung überführt werden? Wenn das Gesetz die Garantie der Freiheit ist, was kann ihm Geltung verschaffen?

3 DIE UNVERFÜGBARKEIT DER POLITISCHEN ORDNUNG

Der Akt der Verfassunggebung bedeutet das Knüpfen künstlicher Bande, die dort ansetzen, wo die Natur schweigt: Die politische Ordnung kann für Rousseau nicht nach dem Vorbild der natürlichen Einheit der Herzen gedacht werden, sondern nur auf der Grundlage der Gesetze. Damit diese künstlichen Bande jedoch einen Verpflichtungszusammenhang entfalten können, bedarf es darüber hinaus jener Ressourcen, die sich der unmittelbaren Verfügung durch den Gesetzgeber entziehen. Da die Natur hier wegfällt, sind es für Rousseau die Sitten und Gewohnheiten, die zwar kurzfristig der Verfügung entzogen sind, auf lange Sicht jedoch als *ad hoc* unverfügbare Stabilitätsgarantie in Form von *sentimens de sociabilité*, Gemeinsinn und Tugend politisch verfügbar gemacht werden können.

Tugend und Gemeinsinn sind demnach für Rousseau die eigentlichen Transzendenzressourcen, die in einer republikanischen Ordnung das Dilemma der Unverfügbarkeitsstiftung in einem freiheitsbasierten Gemeinwesen leisten können. Was aber zeichnet diese Tugend aus? Rousseaus Kritik der Wissenschaft und der Künste gibt uns einen Hinweis, wenn wir sie nicht vorschnell als bloße Dekadenztheorie sondern als eine aufklärende Kritik der Aufklärung, als Selbstaufklärung über den Ort der Transzendenz in der politischen Ordnung lesen. Die zentrale Aussage des ersten Diskurses lautet: Der Sinn der menschlichen Praxis erschließt sich als Einheit nur im Vollzug bürgerlicher Teilhabe, er bleibt jedoch theoretisch unverfügbar.²³ Tugend besteht also nicht im Wissen, sondern im Handeln. Nicht die entzogen bleibenden, unmöglichen Kenntnisse über die letzten Dinge, die moralphilosophische Spekulation oder die repräsentative Darstellung des

23 „Nous avons des Physiciens, des Géometres, des Chymistes, des Astronomes, des Poetes, des Musiciens, des Peintres; nous n'avons plus des citoyens.“ (OC III, Discours sur les sciences et les arts, S. 26)

Schönen und Guten in der Kunst, sondern die aktive Teilhabe an der politischen Gemeinschaft entwickelt einen einheitlichen Sinnzusammenhang, für den die Chiffre „Tugend“ steht. Wissenschaftliche und künstlerische Reflexion lösen den Einzelnen aus dem sozialen Kontext und führen deshalb in einen Zustand der Selbstentfremdung.²⁴ Das Gute und Schöne erschließt sich erst über gemeinsinnige Teilhabe. Man kann so nach Rousseau nicht für sich selbst tugendhaft sein, sondern nur im Kontext sozialer und politischer Beziehungen, also im nicht-instrumentellen bzw. bedürfnisgeleiteten Umgang mit anderen. Die gelungene politische Praxis ist damit zugleich Ausgangspunkt als auch das Ziel der Tugend. Der Idealfall eines *perpetuum mobile*, eines aus sich selbst heraus angetriebenen Gemeinwesens taugt jedoch auch nach Rousseau nicht für die Praxis: Es bedarf demnach weiterer Faktoren, um diesen Mechanismus der in der bürgerlichen Praxis generierten Transzendenzproduktion von außen in Bewegung zu setzen und um ihm Dauer zu verleihen. Rousseau entwirft dazu drei Wege, um mit diesem Unverfügbarkeitsdilemma umzugehen: Das Problem des Anfangs soll durch die Ausnahme Persönlichkeit des Gesetzgebers überwunden werden (3.1). Das Problem der Dauer hingegen wird durch die Zivilreligion (3.2) und eng damit verbunden durch eine politische Festkultur (3.3) bewältigt.

3.1 „Comment arriver aux coeurs?“

Die Figur des Gesetzgebers

Das Problem des Anfangs einer guten Verfassung hat sich Rousseau nicht nur im Gesellschaftsvertrag gestellt. Was im bekannten Kapitel über den Gesetzgeber theoretisch ausgeführt wird, hat in seinen Verfassungsentwürfen für Korsika und für Polen eine praxisnahe Form angenommen. Die Frage der Verfügbarstellung der politischen Ordnung wird so bei Rousseau noch nicht explizit als Revolution begriffen, sondern als gesetzgeberischer

24 Damit nimmt Rousseau hier einen zentralen Topos der philosophischen Anthropologie und der Institutionentheorie Gehlens vorweg: Dauerreflexion destabilisiert die Grundlagen sozialer Ordnung. Vgl. dazu Karl-Siebert Rehberg: *Natur und Sachhingabe. Jean-Jacques Rousseau, die Anthropologie und ‚das Politische‘ im Deutschland des 20. Jahrhunderts*, in: Herbert Jaumann (Hrsg.): *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*, Berlin/New York 1994, S. 221-266. Zur „Reflexionsfeindlichkeit beider Dauerreflektierer“: ebd., S. 239.

Akt nach den großen Vorbildern Moses, Lykurg und Solon. Die zentrale Frage dabei ist nicht die nach der Verfügung über die Gesetze, sondern über die Sitten und Gewohnheiten, der Verfügung über die Herzen – ein Problem, das Rousseau selbst als die politische Quadratur des Kreises beschrieben hat.²⁵ Wie also kann eine Nation vom Gesetzgeber geformt werden?²⁶

Zur Gesetzgebung „bedürfte es einer höheren Vernunft, die alle Leidenschaften der Menschen sieht und selbst keine hat, die keinerlei Ähnlichkeit mit unserer Natur hat und sie dabei von Grund auf kennt [...]; es bedürfte der Götter, um den Menschen Gesetze zu geben“²⁷. Was für ein Gott also wäre der ideale Gesetzgeber? Rousseau hat hier einen deistischen Schöpfergott im Sinn, einen unbewegten Beweger, der sich mit vollbrachtem Schöpfungsakt aus seiner Schöpfung zurückzieht. Nun ist aber der Gesetzgeber kein Gott, sondern imitiert ihn nur in seiner Schöpfung, bis hin zur Schöpfung einer Natur. Hat ein Gott die menschliche Natur kreiert, so muss der Gesetzgeber gewissermaßen eine neue Natur jenseits der natürlichen Natur des Menschen formen.²⁸ Der politische Schöpfungsakt gleicht somit einer künstlichen Denaturierung, der Formung einer zweiten, künstlichen Natur.²⁹

25 „Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie. [...] Il n'y aura jamais de bonne constitution que celle où la loi régnera sur les coeurs des citoyens. Tant que la force législative n'ira pas jusques là, les loix seront toujours éludées. Mais comment arriver aux coeurs?“ (OC III, Pologne, S. 955) Der *Contrat Social* unterscheidet dazu vier Arten von Gesetzen: Staatsgesetze, bürgerliche Gesetze, Strafgesetze: „Zu diesen drei Arten von Gesetzen fügt sich eine vierte, die wichtigste von allen, die weder auf Marmor noch auf Erz, sondern in die Herzen der Bürger geschrieben wird; in ihr liegt die eigentliche Verfasstheit des Staates.“ (CS, S. 60)

26 Die Aufgabe lautet: „former la nation pour le gouvernement“ (OC III, Corse, S. 901).

27 CS, S. 43.

28 „Wer sich daran wagt, ein Volk zu errichten, muß sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern [...]; die Verfaßtheit des Menschen zu ändern, um sie zu stärken“ (CS, S. 43f.); „Je mehr die natürlichen Kräfte absterben und vergehen, desto stärker und dauerhafter werden die erworbenen.“ (CS, S. 44)

29 Für Korsika hingegen wandelte Rousseau diese Aufgabe in das kaum weniger paradox erscheinende Ziel einer künstlich erhaltenen Natürlichkeit. Die Korsen haben noch nicht die Laster, aber die Vorurteile der anderen Nationen übernommen: „ce sont ces préjugés qu'il faut combattre et détruire pour former un bon établissement“ (OC III, S. 902), „il faut les policer“ (ebd.). Die sozio-moralischen Grundlagen des Gemeinwesens werden daher durch Gesetze auf Dauer gestellt und konserviert (ebd., S. 903). Rousseau beschreibt das Paradox der

Worauf aber gründet die Macht des Gründers? Auf einer Transzendenzbehauptung: Die „Heiligkeit seines Werkes“, seine Unantastbarkeit, beruht auf einer „Autorität anderer Ordnung“, die „ohne Gewalt mitreißen und ohne zu überreden überzeugen kann“.³⁰ Die Gesetzgeber müssen „Zuflucht zum Himmel als Mittler“ nehmen, um „mit ihrer Weisheit die Götter zu schmücken“³¹. Rousseau bezieht sich dabei direkt auf Machiavellis historische Beobachtung in den *Discorsi* und verleiht ihr eine Wendung ins Normative. Der Gesetzgeber Rousseaus ist ein Transzendenz Erzähler: Er leistet Arbeit am Mythos des Staates. Man kann in diesem Akt der Gründung in erster Linie eine Instrumentalisierung der Religion erblicken, und Rousseau selbst sagt offen, dass die Religion der Politik hier als Werkzeug dienen solle.³² Aber der Bezug auf die Religion allein reicht für Rousseau nicht aus. Er ist gewissermaßen eine aus der Not geborene, aber noch keine hinreichende Maßnahme für die erfolgreiche Geltungsstiftung – und er ist auch nicht für jedermann verfügbar, denn

„nicht jedem Menschen ist es gegeben, die Götter sprechen zu lassen oder Glauben zu finden, wenn er sich als ihr Deuter bezeichnet. Die große Seele des Gesetzgebers ist das eigentliche Wunder, das seine Sendung beweisen muss. Jeder Mensch kann auf Steintafeln schreiben oder ein Orakel kaufen oder eine geheime Verbindung zu irgendeiner Gottheit heucheln oder einen Vogel abrichten, damit er ihm ins Ohr singt [...]. Wer nicht mehr vermag als das, kann zwar durch Zufall vielleicht einen Haufen von Verrückten sammeln, er wird aber niemals ein Reich gründen [...]. Eitle Blendwerke bilden ein vergängliches Band, nur die Weisheit macht es dauerhaft.“³³

Verfügung über das Unverfügbare: „Les Corses sont presque encore dans l'état naturel et sain, mais il faut beaucoup d'art pour les y maintenir. [...] Noble peuple, je ne veux point vous donner des loix artificielles et systématiques inventées par des hommes mais vous ramener sous les seules loix de la nature et de l'ordre qui commandent aux coeurs et ne tyrannisent point les volontés.“ (OC III, S. 950) Rousseaus Anspruch der Sittenbewahrung weist gleichwohl die Anzeichen eines gesetzgeberischen Verfügbarkeitsphantasmas auf: „Il s'agit de faire adopter au peuple la pratique de ce système, de lui faire aimer l'occupation que nous voulons lui donner, d'y fixer ses plaisirs, ses desirs, ses goûts, d'en faire généralement le bonheur de la vie, et d'y borner les projets de l'ambition.“ (OC III, S. 918)

30 CS, S. 44 und S. 46.

31 CS, S. 46.

32 CS, S. 47. Zur Instrumentalisierung der Religion vgl. Rehm, *Bürgerliches Glaubensbekenntnis*, 2006, S. 135.

33 CS, S. 47.

Ersetzen wir die „Weisheit“ durch das „Charisma“, so bietet Rousseau eine erstaunlich nahe Definition dessen, was Max Weber sehr viel später als einen zentralen Legitimitätstypus identifizierte. Der Kern dieser Geltungstiftung, die „Weisheit des Gesetzgebers“ oder seine charismatische Fähigkeit, Menschen an die von ihm gestiftete Verfassung glauben zu lassen, entzieht sich damit für Rousseau der Verfügbarkeit, da „Weisheit“ ebenso wie Charisma nicht ohne weiteres produziert werden kann, sondern auf sozialen Zuschreibungen beruht. In einer republikanischen Ordnung ist das Charisma zudem alleine für den Akt des in Geltung Setzens einer guten und angemessenen Verfassung relevant. In der Verfassung selbst ist nach Rousseau kein Platz für einen charismatischen Herrscher, der in eine asymmetrische Sakralitätskonkurrenz zu den Gesetzen treten würde und deren mühsam erzeugte, entpersonalisierte Heiligung wieder zunichte machte. Die transzendente Aufladung der Gesetze dient gerade dazu, jegliche Form der personalen Herrschaft und des charismatischen Ausnahmeherrscher überflüssig zu machen. Es bedarf also charismatischer, geheiligter Gesetze; einer Transformation personaler Sakralität des Stifters in die Sakralität des Gesetzestextes. Im Medium der Gesetze erscheint die von der politischen Aufklärung postulierte Vernunft in einem charismatischen Kleid.³⁴ Sakralität aber will geglaubt werden – daher ist es nicht verwunderlich, wenn Rousseau auf der Rückseite des Kapitelmanuskriptes über den Gesetzgeber das korrespondierende Kapitel über die Zivilreligion geschrieben hat.³⁵ Beide Kapitel stellen spiegelbildlich die zwei Seiten des systematischen Begründungsproblems dar. Dessen Bearbeitung bei Rousseau erscheint aber erst mit der Rolle der politischen Festkultur vollständig.

34 Max Weber schreibt dazu am Ende seiner Geschichte des Charismas: „die charismatische Verklärung der ‚Vernunft‘ (die ihren charakteristischen Ausdruck in ihrer Apotheose durch Robespierre fand), ist die letzte Form, welche das Charisma auf seinem schicksalsreichen Wege überhaupt angenommen hat“ (Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Herrschaft*, MWG I/22-4, hrsg. von Edith Hanke, Tübingen 2009, S. 216).

35 Vgl. die Hinweise des Herausgebers Robert Derathé in der Einleitung zum Genfer Manuskript des *Contrat Social* (OC III, S. LXXXVIII^f. sowie in den Anmerkungen S. 1427).

3.2 „L'autorité la plus absolue“ – Die Zivilreligion

Nach der charismatisch überhöhten Gründung folgt das eigentlich größere Problem: Wie kann die Verfassung auf Dauer gestellt werden? Wie kann die Bindung der Bürger an die Verfassung gesichert werden? Nach Rousseau lautet das erste Gesetz einer Republik, dass die Gesetze zu respektieren sind.³⁶ Ein Gesetz, das seine eigene Befolgung regeln will, stößt jedoch auf logische Probleme und praktische Widerstände. Das Gebot der Gesetzesbefolgung kann daher für Rousseau nicht auf derselben Ebene liegen wie die Gesetze selbst, sondern zielt auf die Möglichkeit, die normativen Praxisformen gefügig zu machen. Um den Geltungsglauben der Bürger an den Gesetzen auszurichten, bedient sich Rousseau daher der Religion als Stabilisierungsinstrument.³⁷ Wenngleich eine allgemein verstandene Religiösität ganz grundlegend die Glaubensfähigkeit und damit die Fähigkeit zur Herzensbindung garantiert, so erfüllen doch nicht alle religiösen Formen in gleichem Maße die politische Integrationsfunktion. Den Katholizismus verwirft Rousseau als Priesterreligion, die aufgrund eines eigenen Herrschaftsanspruchs der Gesetzesbindung der Bürger diametral widerstrebt. Die christliche Offenbarungsreligion in ihrer protestantischen Ausrichtung wirkt aber ebenfalls nicht integrierend, weil ihr universalistischer Horizont vom Gemeinwesen distanziert. Die „Religion des Bürgers“ nach antiken Vorbildern dagegen ist zu partikularistisch, ihr fehlt die Transzendenzdimension. Übrig bleibt Rousseaus Zivilreligion als ein Syntheseversuch, der den Glauben an Gott und an die politische Verfassung miteinander vereint.

Für die Verfassung Korsikas hatte Rousseau einen Bürgerschwur auf die Verfassungsgrundsätze geplant, und auch in der ersten Version des *Contrat social* war noch der explizite Schwur eines Glaubensbekenntnisses aller Bürger enthalten.³⁸ Auch wenn die Zeremonie in der endgültigen

36 „La premiere des lois est de respecter les lois.“ (III, Economie politique, S. 249)

37 „Sitôt que les hommes vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point, de lui-même il s'en feroit une ou seroit bientôt détruit.“ (OC III, Contrat Social première version, S. 336)

38 OC III, Contrat Social première version, S. 340f.; OC III, Corse, S. 943. Die Bekenntnisformel lautet: „Au nom de Dieu tout puissant et sur les saints Evangelies par un serment sacré et irrévocable je m'unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et mourir pour elle, d'observer

Fassung nicht mehr erwähnt wird, so bleibt doch die sanktionsbewehrte Verpflichtung der Bürger durch den Souverän auf die Dogmen der Zivilreligion erhalten: die Existenz Gottes, ein Leben nach dem Tode sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze; als negatives Dogma abgelehnt werden muss die Intoleranz, in weltlicher wie in religiöser Hinsicht. Ob das bürgerliche Glaubensbekenntnis in öffentlich-ritualisierter Form gedacht wird, oder auch in der schwächeren Form einer bloßen Verhaltenskonformität: es bleibt für den öffentlichen Verrat an der geheiligten Verfassung die Todesstrafe.³⁹ Auch wenn über die Verräter am Geist der Gesetze wenig gesagt wird: Gemeint sind doch in erster Linie Übergriffe auf die symbolisch-sakrale Dimension der Konstitution, in denen ihr heiliger Verpflichtungscharakter in Frage gestellt wird – eine Art republikanischer *lèse-majesté*, eine Verletzung des künstlich-symbolischen Körpers der Verfassung, die für jedermann sichtbar die Transzendenzbehauptung in Frage stellt und die daher ebenso sichtbar bestraft werden muss, um die Verletzung des Souveräns wieder zu heilen. Problematisch ist dabei die staatliche Deutungshoheit über einen solchen Verrat, der bei weiter Auslegung mit jeglichem Gesetzesverstoß identisch wäre, zudem Rousseau nur ungenau zwischen Verfassungsgesetzen und einfachen Gesetzen differenziert. In diesem sanktionsbewehrten Verfügungswillen über das Glaubensbekenntnis liegt daher die Illiberalität der ganzen Konstruktion.

Rousseau selbst war sich der Problematik jedoch im Ansatz bewusst. Zwar könne der Souverän die Dogmen festlegen, den Glauben aber kann er letztlich nicht erzwingen.⁴⁰ Ihm ist daher klar, dass nur das äußere Verhalten sanktioniert werden kann.⁴¹ Freilich führen diese Zweifel nicht zu einer Abkehr vom politischen Verfügbarkeitsglauben. Die Regierung eines konstituierten Gemeinwesens habe zahlreiche Mittel, die „sentimens de

les loix et d’obeir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux loix. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse miséricorde à mon ame. Vive à jamais la liberté, la justice et la République des Corses. Amen.“

39 OC III, Contrat Social première version, S. 341.

40 „Les Magistrats, les Rois n’ont aucune autorité sur les ames, et pourvu qu’on soit fidelle aux Loix de la société dans ce monde, ce n’est point à eux de se mêler de ce qu’on deviendra dans l’autre, où ils n’ont aucune inspection.“ (OC III, Lettres écrites de la Montagne, S. 711)

41 Vgl. OC III, Fragments politiques, S. 555: „La loi n’agit qu’en dehors et ne règle que les actions; les mœurs seules pénètrent intérieurement et dirigent les volontés.“

sociabilité“⁴² zu fördern: Sie ist der Garant der Verfassung und besitzt „mille moyens de la faire aimer“. Sie muss die Herzen gewinnen, denn zu ihren essentiellen Aufgaben gehört der Erhalt der Sitten.⁴³ Fraglich ist die mögliche Eingriffstiefe in den inneren sozio-moralischen und sozio-emotionalen Haushalt der Bürger. Hier und nicht in der Stärke des äußeren militärischen oder anderweitig gewaltsamen Zwangs zeigt sich für Rousseau die größte politische Macht und wahre Regierungskunst.⁴⁴ Nicht die Sitten formen die Gesetze, wie Montesquieu gezeigt hatte, sondern die Gesetze sollen die Sitten formen. Es bedarf daher einer Praxis der Habitualisierung, der affektiven Einübung der Gesetze, mit denen zugleich die notwendigen gemeinsinnigen Verhaltensdispositionen der Bürger gestärkt werden. Dazu sind nach Rousseau gleichermaßen kognitive wie affektiv-emotionale Aspekte zu beachten: Die Bürger müssen die Gesetze kennen, wozu ähnlich des Studiums der Heiligen Schrift eine regelmäßige gemeinsame Lektüre der Gesetze notwendig ist.⁴⁵ Aus diesem Grund allerdings müssen die Gesetze klar und einfach bleiben, sie dürfen die Kapazität der normalen Bürger nicht überschreiten. Das in Rousseaus Augen wirksamste Mittel praktizierter Gesetzesverehrung liegt aber in einer republikanischen Festkultur.

3.3 „jeux d'enfance“ – Politische Festkultur

Politische Feste schaffen Räume der Transzendenz, in denen der zwanglose Zwang zum öffentlichen Bekenntnis wirksam und die im Alltäglichen unverfügbare Herzenseinheit der Bürger mit dem Gemeinwesen erfahrbar

42 OC III, S. 469 (CS, S. 151).

43 OC III, S. 250. Auch: OC III, Fragments politiques, S. 485 („maintenir les mœurs“).

44 „S'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient; l'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusque'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions. Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être.“ (OC III, Economie politique, S. 251) „Formez donc des hommes si vous voulez commander à des hommes; si vous voulez qu'on obéisse aux lois, faites qu'on les aime.“ (OC III, Economie politique, S. 251f.)

45 „La seule étude qui convienne à un bon Peuple est celle de ses Loix. Il faut qu'il les médite sans cesse pour les aimer.[...] Tout Etat où il y a plus de Loix que la mémoire de chaque citoyen n'en peut contenir est un Etat mal constitué, et tout homme qui ne sait pas par coeur les lois de son pays est un mauvais Citoyen.“ (OC III, Fragments, S. 492)

werden sollen. Feste sind Transzendenzgeneratoren, ihr Erfolg aber entzieht sich der Verfügung. Als organisierte Spontaneität und geregelte Ausnahme verkörpern sie eine widersprüchliche Praxis – genau daher aber sind sie die angemessene Form der Rousseau'schen Quadratur des Kreises, um das instrumentelle Regelwerk der Verfassung zur Herzenssache der Bürger zu machen. Auch hier ist sich Rousseau der Paradoxie zögernd bewusst, betont er doch in seinem Fest und Spektakel gewidmeten Brief an D'Alembert die Unverfügbarkeit des individuellen Glaubens, der von außen nicht zu beurteilen ist.⁴⁶ Dennoch zeigt sich auch hier, wie repräsentationsfeindlich Rousseaus politische Theorie bis in die Grundlagen hinein ist und wie sehr sie die unvermittelte Teilhabe an der politischen Einheit betont.⁴⁷ D'Alembert hatte in seinem Enzyklopädie-Artikel zu Genf für die bislang fehlende Einrichtung eines Theaters plädiert, um die Sitten zu stärken. Rousseau jedoch attackierte diesen Vorschlag als politischer Theoretiker vehement: Ein Theater diene nicht dem Gemeinsinn, da es stärker vereinzele als es vergemeinschete.⁴⁸ Es reduziere die Bürger auf das passive, von einander isolierte Zuschauen. Der Bürger spielt buchstäblich keine Rolle.⁴⁹ Ebenso wie in der politischen Ordnung lehnt er die darstellend-repräsentative Dimension des Theaters ab, weil sie Distanz statt Nähe schafft.⁵⁰

Ganz anders dagegen das republikanische Bürgerfest, das Rousseau als Alternative preist: Es verspricht eine inklusive, aktive Vergesellschaftung ohne anderes Ziel und Inhalt als die öffentliche Teilhabe selbst. Damit verkörpert es ein praktisches Symbol gemeinsamer Freiheit.⁵¹ Die politischen

46 „Qui sais mieux que moi ce que je crois ou ne crois pas, et à qui doit-on s'en rapporter là-dessus plutôt qu'à moi même? [...] je suis l'ami de toute Religion paisible, où l'on sert l'Être éternel selon la raison qu'il nous a donné. Quand un homme ne peut croire ce qu'il trouve absurde, ce n'est pas sa faute, c'est celle de sa raison.“ (OC V, Lettre à D'Alembert, S. 10f.)

47 Die in der Ablehnung des Theaters manifeste Repräsentationskritik Rousseaus diskutiert demokratietheoretisch jetzt Juliane Rebentisch: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012, S. 271ff.

48 „L'on croit s'assembler au Spectacle, et c'est là que chacun s'isole; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches.“ (OC V, Lettre à D'Alembert, S. 16)

49 „Il n'a point de rôle à jouer; il n'est pas Comédien.“ (ebd., S. 24)

50 „Plus j'y réfléchis, et plus je trouve que tout ce qu'on met en représentation au théâtre, on l'approche pas de nous, on l'éloigne.“ (ebd.)

51 „[D]onnez les Spectateurs en Spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.“ (ebd., S. 115)

Tugenden und der Gemeinsinn müssen den Bürgern buchstäblich vor Augen gehalten werden.⁵² Die politische Präsenzkultur der Tugend und der Bürgerpflichten gleicht daher einem erzieherischen Projekt, in dem Rousseau dem Gemeinwesen die Rolle der Mutter zuweist und den Bürgern die Rolle der Kinder.⁵³ Für seine Heimatstadt Genf schlägt Rousseau neben diesen politischen Freiluftfesten auch gesellschaftliche Debütantenbälle vor, auf denen die jungen Unvermählten mit ihren Familien zum Zwecke der Heiratsanbahnung zusammenkommen. Diese republikanische Partneragentur soll die Reproduktion der grundlegenden Familienstruktur garantieren, die der politischen Ordnung zuträglich ist.⁵⁴ Gleiches hat er für Korsika im Sinn, wenn er das Bürgerrecht nur für diejenigen Männer vorbehalten wollte, die bis zu ihrem vierzigsten Lebensjahr geheiratet haben und Vater zweier Kinder sind.⁵⁵ So ist es kaum erstaunlich, dass an denselben Stellen auf die störende Wirkung von Fremden und Ausländern hingewiesen wird.⁵⁶

-
- 52 „Ne négligez point une certaine décoration publique; qu'elle soit noble, imposante, et que la magnificence soit dans les hommes plus que dans les choses. On ne sauroit croire à quel point le coeur du peuple suit ses yeux. Cela donne à l'autorité un air d'ordre et de règle qui inspire la confiance et qui écarte les idées de caprice et de fantaisie attachées à celle du pouvoir arbitraire.“ (OC III, Pologne, S. 964)
- 53 „Par où donc émouvoir les coeurs, et faire aimer la patrie et ses loix? L'oserai-je dire? Par des jeux d'enfants; par des institutions oiseuses aux yeux des hommes superficiels, mais qui forment des habitudes cheries et des attachemens invincibles“ (OC III, Pologne, S. 955); „Beaucoup de jeux publics où la bonne mere patrie se plaise à voir jouer ses enfants. Qu'elle s'occupe d'eux souvent afin qu'ils s'occupent toujours d'elle. [...] il faut inventer des jeux, des fêtes, des solemnités.“ (OC III, Pologne, S. 962)
- 54 „[C]es Bals [...] ressembleroient moins à un Spectacle public qu'à l'assemblée d'une grande famille, et du sein de la joye et de plaisirs naitroient la conservation, la concorde et la prospérité de la République.“ (OC V, Lettre à D'Alembert, S. 120) Hier und an anderer Stelle zeigt sich, dass Bevölkerungswachstum für Rousseau ein zentraler Indikator für die gute Konstitution des Gemeinwesens ist.
- 55 OC III, Corse, S. 919: „posant la loi fondamentale sur la nature de la chose“, sowie ebd., S. 941.
- 56 Für Genf: „je suis persuadé, quand à moi, que jamais étranger n'entra dans Genève qu'il n'y ait fait plus de mal que de bien.“ (OC V, Lettre à D'Alembert, S. 120) Für Korsika gilt zwar das Bürgerrecht qua Geburt, aber nur alle fünfzig Jahre einmal kann ein einziger Fremder eingebürgert werden – „Sa reception sera une fête générale dans toute l'Isle.“ (OC III, Corse, S. 941) Auch für Polen gilt diese patriotische Exklusion: „affectionner les Polonois à leur pays“ et „leur donner une répugnance naturelle à se mêler avec l'étranger“ (OC III, Pologne, S. 962).

4 DER ORT DER TRANSCENDENZ

Rousseaus ursprünglicher Anspruch, die politische Ordnung der Republik auf dem Schweigen der Natur zu errichten, führt mitten hinein in die doppelte Bewegung der Transzendenz: Jenseits der unverfügbaren und heiligen Natur wird die politische Ordnung verfügbar. Zugleich bedarf es jedoch zur Begründung und Stabilisierung der neuen Republik einer quasi-natürlichen Rückbindung an entzogene Quellen der Transzendenz. Rousseaus Stabilitätsverlangen geht dabei soweit, letztlich auch über diese Quellen der Unverfügbarkeit verfügen zu wollen. Wie wir gesehen haben, berührt dieser Verfügbarkeitsanspruch neben der Kreation einer künstlichen Natur am Ende die natürlichen Grundlagen des Gemeinwesens selbst: Die Familienmetaphorik der politischen Gemeinschaft verlässt hier ihre Bildlichkeit und geht über in die natürlichen Produktionsbedingungen der Staatsbürger. Damit ist der Rückzug der Natur bei Rousseau nicht so vollständig, wie es seine politische Denaturierungsstrategie vorgibt. Als natürliche Familienordnung und in der existenziellen Selbsterfahrung als Naturwesen stellt die Natur immer noch eine transzendente Geltungsressource zur Verfügung, die im Rahmen einer denaturierten politischen Ordnung zu komplexen Spannungen führt. Hinzu kommt der Versuch, die natürliche Genese der Generationenfolge auch für die Stabilisierung politischer Ordnungsvorstellungen in den Dienst zu nehmen. Es ist daher kein Zufall, dass auch die Französische Revolution sich mit ihren politischen Geltungsansprüchen stets in diesem Spannungsfeld von Denaturalisierung und Renaturalisierung bewegte, aus dem eine dynamische Transformation der transzendenten Bezugsmöglichkeiten hervorging. Zwischen den Polen einer Vergesellschaftung der natürlichen Ordnung oder einer Naturalisierung der Gesellschaft wurden hier neue, komplexe Konstellationen der Unverfügbarkeit erprobt, die den Ort der Transzendenz in der Schwebe zu halten versuchten. Dass die Revolution diesen Ort am Ende mit dem Heiligen Jean-Jacques selbst besetzen wollte, wäre demnach mehr als nur eine ironische Pointe. Heilen konnte die Wunde auch derjenige nicht, der sie einst diagnostiziert hatte.