

Rousseaus Gespenster: Die Tugend der Republik, der Gemeinwille und das politische Undarstellbare

Sun Chun
(Beijing)

Kurzzusammenfassung: Eine mögliche Annäherung an den Rousseauschen Republikanismus, der auf dem Vokabular und Repertoire des auf die Neubegründung des politischen Gemeinschaftswesens angelegten staatsphilosophischen Kontraktualismus der europäischen Neuzeit gründet und bis heute noch nichts von seinem normativen Gehalt verloren hat, würde den republikanischen Staatsdenker Rousseau als ein Problem der Moderne behandeln und den von Rousseau ersonnenen Gründungsakt der kommenden Gemeinschaft im Licht der Krise der modernen Demokratie rekonstruieren. In seinem Staatsgründungs-narrativ tritt eine besondere politische Bildlichkeit hervor, die dem Aufkommen des demokratischen Zeitalters entspricht und das Volk ins Zentrum der politischen Bühne stellt. Mit Rousseaus Anspruch auf eine einheitliche und homogene politische Ordnung geht die Unrepräsentierbarkeit des Volkes und der Volkssouveränität einher, die aber den ihr eigenen Paradoxien nicht zu entrinnen vermag.

Einleitung

Sowohl im europäischen Politik- und Staatsverständnis als auch in der Herrschaftspraxis ist das Problem der politischen Repräsentation von besonderer Relevanz und wird immer wieder als ein wichtiges Thema in der öffentlichen Diskussion aufgegriffen. In der politischen Repräsentation geht es um einen einschließenden und zugleich ausschließenden Machtmechanismus der Bildgebung: Der Repräsentant steht im Zentrum der politischen Szene, spricht und handelt im Namen des Volks. Allerdings unterliegen die Formen der Repräsentationen den historischen Veränderungen und vermögen eben darum die zeitgenössischen Auffassungen von Staat, Souveränität und Recht spiegelbildlich zu veranschaulichen. Wesentlich für unser Verständnis solcher Repräsentationsmechanik und Bildpolitik ist zunächst, dass die staats- und rechtliche Ordnung ihre eigene Evidenz und Wirksamkeit aus einer spezifischen Verbindung mit dem Fiktiven oder dem Imaginären bezieht, wie die Studie von Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann u.a. über die „Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas“ weiß:

[...] dass die soziale und politische Ordnung selbst auf einer Ordnung des Imaginären beruht, welche Dichotomien vom Typ Basis/Überbau

oder Realität/Fiktion durchkreuzt. Denn keine Gesellschaft existiert ohne Institutionen, und Institutionen sind in dem hier bezeichneten Sinn fiktiv. Allein damit sich eine Ansammlung von Individuen als kollektiver Agent begreifen kann, um sich überhaupt institutionsfähig zu machen, ist eine Reihe von schöpferischen ästhetischen Prozeduren erforderlich. Es müssen Vorstellungen von Einheit und Ganzheit geschaffen werden, über deren Vermittlung die Beteiligten erst rückwirkend zu einem Selbstverhältnis, zu einem Eigenbild finden.¹

Jede politische Herrschaftsform bedient sich des Imaginären, als dessen fundamentale Bestandteile politische Bilder, Metapher und auch unterschiedliche Narrative gelten, um nicht nur dem Politischen eine gewisse Sichtbarkeit zu verleihen, wie dies bei königlichen Zeremonien und Ritualen der Fall ist, sondern auch ihre Legitimität sicherzustellen. In einem eminenten Sinn ist die Legitimationsbegründung darauf bedacht, die Gemeinschaftsbildung für den Menschen moralisch und rechtlich legitim erscheinen zu lassen. Damit verknüpft ist die politisch-juristische Konstruktion des Kollektives „Wir“, die ohne das Wirken der politischen Einbildungskraft undenkbar wäre, insofern das kollektive Wir seinem Wesen nach ein imaginäres Gebilde ist und erst über ästhetische, symbolische und affektive Verkörperungsvollzüge das Licht der Welt erblickt.

Als ‚locus classicus‘ des politischen Imaginären fällt dem in der Neuzeit Europas entstandenen staatsphilosophischen Kontraktualismus die Aufgabe zu, die menschliche Gemeinschaft auf eine neue gedankliche Grundlage zu stellen und zu begründen, in Zeiten des Ordnungsschwundes und der Legitimationskrise, als das herkömmliche Ordnungsgefüge, sei es kosmologisch oder christlich-transzendental, seiner Glaubwürdigkeit und Geltung verlustig gegangen ist und die Kontingenz zu „einem konstitutiven Moment des neuzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses“ avanciert.² Damit korrespondieren die Fragen „nach der Legitimität menschlicher Herrschaft ‚ohne Gott‘, nach dem Ursprung sozialer Ordnung, nach dem ontologischen Ort des Politischen, nach den Grenzen der Macht, nach dem Verhältnis von Recht und Gewalt.“³ Die Natürlichkeit der gegebenen Herrschaftsordnung, von der der politische Aristotelismus ausgeht, der „das alteuropäische Verständnis des

¹ Albrecht Koschorke / Susanne Lüdemann / Thomas Frank / Ethel Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt a. M. 2007, S. 11.

² Michael Makropoulos, *Modernität als Kontingenzkultur. Konturen eines Konzepts*, in: Gerhart von Graevenitz / Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz (Poetik und Hermeneutik XVII)*. München 1998, S. 69.

³ Albrecht Koschorke / Susanne Lüdemann, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza, *Der fiktive Staat*. a. a. O., S. 151.

Menschen und seiner sozialen und politischen Lebensverhältnisse“⁴ formt und den Menschen als ‚zoon politikon‘ apostrophiert, ist seit der europäischen Frühen Neuzeit einer anderen Vorstellung vom Politischen gewichen: Die Gründung des Gemeinwesens muss an der Schwelle zwischen Natur und Geschichte / Politik stattfinden, wo die unpolitischen, sprachbegabten und allein auf sich gestellten Menschen durch einen miteinander abgeschlossenen und darum „künstlichen“ Sozialvertrag die staatliche Ordnung selber herstellen. In der kontraktualistischen Staatsgründungserzählung als solcher ist ein bedeutendes Legitimationsprogramm der Neuzeit beschlossen, das unter Berufung auf das Naturrecht die Notwendigkeit der Staatsgewalt zu begründen sucht. Dieses naturrechtliche Erzählen hat sich als geschichtsmächtig erwiesen und unsere politische Welt grundlegend geprägt, wie es Otfried Höffe bündig formuliert:

Das neuzeitliche Naturrechtsdenken inspiriert die Amerikanische und die Französische Revolution und führt zum modernen Typ des Gemeinwesens, dem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat mit seiner religiösen Neutralität, ferner zur Trennung von persönlicher Moral und politischer Gerechtigkeit, zur Gewaltenteilung, der Volkssouveränität und der Menschenrechte als Grundrechte. Außer der politischen Grundordnung und dem öffentlichen Recht wird auch das Privatrecht nachhaltig verändert.⁵

Daraus folgt, dass solchem Erzählen ein performativer Charakter innewohnt, der darin besteht, nicht nur die kollektive Verständigung im sozialen und politischen Feld zu ermöglichen, sondern auch die künftige Geschichte beziehungsweise Wirklichkeit zu präfigurieren und zu konstruieren.

Um der Aufgabe nachzukommen, die Wirkungsmächtigkeit und Funktionsweise des politischen Imaginären in Rousseaus Republikanismus zu erschließen, widme ich mich in dieser Arbeit zuerst der Souveränitätslehre von Thomas Hobbes, der zu Recht als der Begründer der neuzeitlichen Vertragstheorie und dementsprechend als Rousseaus Vorläufer angesehen wird, und werde zeigen, welche neuen Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten in Rousseaus Staatsgründungsnarrativ eröffnet werden, den Souverän, den Staat und nicht zuletzt das Volk darzustellen.

⁴ Wolfgang Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt 1994, S. 1.

⁵ Otfried Höffe, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt/M. 1997, S. 90.

In dem imponierenden und deutungswürdigen Frontispiz des *Leviathan* von Thomas Hobbes tritt ein ungeheurer Staatskörper, nämlich ein absolutistischer Souverän auf, der, wie das an der oberen Bildkante stehende Hiob-Zitat „Non est potestas super terram quae comparetur ei“ (Keine Macht auf Erden ist dieser Macht vergleichbar) besagt, über die höchste Macht auf Erden verfügt. Alle Macht und deren Symbole stehen dem Souverän zu Gebote: Er trägt eine Krone, hält den Bischofsstab in der linken und das Schwert in der rechten Hand. Sein Oberkörper überragt die Berglandschaft und erstreckt sich bis in die himmlische Höhe, die auf seine unermessliche königliche Hoheit hinweist. Ethel Matala de Mazza zufolge hat dieses Titelkupfer einen wesentlichen Beitrag dazu geleistet, „den ungeheuren Souverän zur vielleicht eindrucksvollsten und wirkungsmächtigsten Sinnfigur des Politischen überhaupt avancieren zu lassen.“⁶

Das Entscheidende dabei ist, dass der inszenierte Souverän einerseits „die Geschichte repräsentiert“ und „das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter hält“⁷, wie Walter Benjamin in seinem Trauerspielbuch über den barocken Souverän feststellt, andererseits aber immer die unüberwindbare Gewalt der Natur, auch des Naturzustandes mit sich bringt: In der Gründungsszene wohnt der Natur eine folgenreiche Ambivalenz inne: Sie bildet die Ausgangslage und zugleich den Ausnahmezustand des Hobbesschen *Leviathan*. Außerdem stammt der Name „*Leviathan*“, den Hobbes dem Staat gibt, ursprünglich aus dem Buch Hiob und bezeichnet ein unheimliches Seeungeheuer. In der souveränen und mit der mit einem menschlichen Antlitz versehenen Größenimago bleibt die antipolitische und absolut außerhalb und jenseits des Rechtszustandes befindliche Animalität des biblischen Monsters noch erhalten. Auf diese Weise ist in dem modernen Staat, der kontinuierlich aus dem *Leviathan*-Bild Kräfte schöpft, eine grundlegende strukturelle Paradoxie angesiedelt, die im Zentrum von Agambens Hobbes-Lektüre und seiner Einsicht in die europäische Politikgeschichte steht:

Wichtig ist zu bemerken, dass bei Hobbes der Naturzustand in der Person des Souveräns überlebt, der als einziger sein natürliches *ius contra omnes* bewahrt. Die Souveränität stellt sich somit wie eine Einverleibung des Naturzustandes der Gesellschaft dar oder, wenn man will, wie eine Schwelle der Ununterschiedenheit zwischen Natur und Kultur, zwischen Gewalt und Gesetz, und genau in dieser Ununterscheidbarkeit liegt das Spezifische der souveränen Gewalt. Deshalb be-

⁶ Albrecht Koschorke / Susanne Lüdemann u. a., a. a. O., S. 71.

⁷ Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser, Bd. I. i, Frankfurt a. M. 1974, S. 245.

findet sich der Naturzustand nicht wirklich außerhalb des *nómos*, sondern enthält ihn virtuell.⁸

Dieser wuchernden Souveränitätsparadoxie liegt die ursprüngliche Entgegensetzung von Naturzustand und Gesellschaftszustand zugrunde, die, wie man am Titelbild ablesen kann, auch eine visuelle und theatralische Ausgestaltung im Rumpf des Homo Magnus erfährt: Der ‚body politic‘ ist aus vielen kleinen Menschenkörpern zusammengesetzt. Hinter dieser Darstellungsweise steht Hobbes‘ Konzeption der Person und der politischen Repräsentation: Aus dem unter den Menschen im Naturzustand vollzogenen Gründungsakt und dem Autorisierungsakt erwächst eine öffentliche Person, die durch den Souverän verkörpert und als Autor der Handlungen aller Menschen anerkannt wird. Mit dem Eintritt in den Gesellschaftszustand geht die Hervorbringung einer ‚persona ficta‘ von kollektiver Verbindlichkeit einher, deren Form singular sein und bleiben muss. Dann obliegt es der souveränen Person, durch ihre erhabene Erscheinung, die auch als Symbol für die ihr zugewiesene unanfechtbare Machtvollkommenheit steht, das Volk zu repräsentieren. Es ist nicht zu übersehen, dass die die Staatsperson konstituierenden Vielen nur eine höchstens vage und fragile Sichtbarkeit innehaben: Der Auftritt des leviathanischen Gesichts bewirkt das Verschwinden der Gesichter aller Staatsbürger. Die Aufrichtung des politischen Körpers bei Hobbes ist einer „absorptiv-identitären Repräsentation“ geschuldet, mithilfe derer „einerseits sich eine Menge von Individuen in ein Volk, eine politische Einheit verwandelt“ und andererseits ein Souverän zustande kommt, der „die Selbstbestimmungsrechte der Individuen absorbiert“ und sich zugleich als „ihr autorisierter Vertreter“ darstellt.⁹

Nichts könnte weiter von Hobbes‘ Bestreben entfernt sein, als eine Volkssouveränität philosophisch zu rechtfertigen. Dennoch muss die souveräne Macht aus der gegenseitigen Übereinkunft abgeleitet werden, die als Legitimitätsquelle der Staatsgründung fungiert. Darin liegt das staatsphilosophische und narrative Verdienst von Thomas Hobbes, die Figur ‚legibus solutus‘ mit dem Motiv des Vertrags zu kombinieren. Im legitimationstheoretischen Programm Thomas Hobbes‘ sieht Friedrich Balke jedoch eine Grundlosigkeit der höchsten Macht in der säkularen Welt enthalten: Die Profanierung der absoluten Macht wird durch die Etablierung „eines politischen Fetischs“ verhüllt, der im Titelkupfer des *Leviathan* „zwischen mythischem Monstrum und künstlichem Tier changiert“. Darüber hinaus ist im „souveränen Exzess“ das Wissen „um die grundsätzliche Abwesenheit oder Unmöglichkeit bzw. eitlen Nichtigkeit“ einer solchen im Prozess der Autori-

⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002, S. 46.

⁹ Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, a. a. O., S. 93.

sierung entstehenden Gewalt verborgen.¹⁰ Aus einem anderen Blickwinkel könnte gerade diese Grundlosigkeit als die Absolutheit der Souveränität gelesen werden, die das zu repräsentierende Volk auf ein politisches Nichts reduziert.

Der große Kunsthistoriker Horst Bredekamp, dem wir wertvolle bildwissenschaftlich orientierte Deutungsansätze zu Hobbes' Staatstheorie verdanken, hat die politische Bedeutsamkeit und Implikation des Bildes, insbesondere des Titelbildes von *Leviathan* hervorgehoben: Das Bild ist handlungsfähig und imstande, durch die visuelle Wirkkraft, die absolute Herrschaftsgewalt zu zementieren. Dergestalt ist das Bild bei Hobbes dem Ziel dienstbar gemacht, „die visuelle Präsenz des Leviathan als Schild gegen den potentiellen drohenden Bürgerkrieg zu stellen“ und so damit die Schwäche des sprachlichen oder schriftlichen Vertrags zu kompensieren, die sich darin zeigt, dass der Gesellschaftsvertrag der ständigen Gefahr ausgesetzt werden kann, „von den Vertragspartnern gebrochen zu werden, wenn es keine sichtbare Macht gibt, um sie in Schach zu halten.“¹¹ Durch die Beschwörung der Urangst, die an die Erinnerung an den urzeitlichen, rechtlosen und kriegerischen Naturzustand gebunden ist, hat die Bildaktivität bei Hobbes die Möglichkeit verschafft, der neuzeitlichen Politik und dem modernen Staat eine wirkungsvolle Gestalt zu geben. Dabei ist das im Inneren der souveränen Körperlichkeit verankerte aporetische Verhältnis von Souverän und Volk auch perpetuiert. Offenbar ist der Staatsentwurf Hobbes' durch einen ausgeprägten Absolutismus gekennzeichnet, der den riesenhaften und beinahe „göttlichen“ Souverän ins Zentrum des politischen Raums stellt. In der Formel „Rex est populus“ gipfelt die absolutistische Repräsentationslehre von Thomas Hobbes, die sodann die Frage aufwirft, ob die Republik, die in und nach der demokratischen Revolution, etabliert auf den Trümmern der monarchischen und absolutistischen Souveränität, auch einen Körper hat?¹² Nachfolgend wird auf diese Frage anhand der Auseinandersetzung mit Rousseau, der sich als einer „der bedeutendsten modernen Mythologen des Staatswesens“¹³ beschreiben lässt und dessen republikanisches Denken ein großes Versprechen für die Menschheit verheißt, eine mögliche Antwort gegeben.

¹⁰ Vgl. Friedrich Balke, Politik, in: Daniel Weidner (Hg.), Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016, S. 58.

¹¹ Horst Bredekamp, Der Bildakt. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2007. Berlin 2015, S. 196.

¹² Vgl. Philip Manow, Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation. Frankfurt a. M. 2008. S. 7ff.

¹³ Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie. Frankfurt a. M. 2017, S. 381.

Rousseau formuliert sein Unbehagen an der Repräsentationstheorie hauptsächlich in seiner Schrift *Contrat Social* (Vom Gesellschaftsvertrag), in der er an einer Stelle die Entstehung der Idee der Repräsentation darlegt und die römische Republik, die keine politische Stellvertretung kennt, als vorbildlich würdigt:

Der Begriff der Vertreter ist modern; er stammt aus der Zeit des Feudalsystems, von jener ungerechten und widersinnigen Regierungsform, in der das Menschengeschlecht erniedrigt und der Name des Menschen entehrt war. [...] Es ist auffallend, dass in Rom, wo die Tribunen so heilig waren, kein Mensch daran dachte, dass sie die Funktionen des Volks an sich reißen könnten, und dass sie, inmitten einer solchen Menge von Menschen, niemals versucht haben, auch nur eine Volksentscheidung zu umgehen. Welche Verwirrung eine Volksabstimmung aber manchmal anrichten kann, beweist die Zeit der Gracchen, wo ein Teil der Bürger von den Dächern herab abstimmen.¹⁴

Hier wird die Historizität des Denkens der „Vertretung“ hervorgehoben. Die Moderne, die Rousseau als den Geburtsort des Repräsentationsdenkens, des Feudalsystems sowie der ungerechten Regierungsform bestimmt und in der Verletzungen der Menschenwürde zu gegenwärtigen sind, ist nach ihm für den Verfall des Politischen verantwortlich und folglich mit einem negativen Antlitz in dessen Geschichtsphilosophie eingebettet. Dagegen zeichnet sich in der Römischen Republik eine für alle zugängliche Öffentlichkeit ab, wo alle Bürger berechtigt und zugleich bereit sind, über die gemeinsame Angelegenheit zu entscheiden. Dementsprechend ist den alten Römern die Politik der Repräsentation ganz und gar fremd. Rousseaus auf die Moderne gerichtete Kritik durchzieht sein staats-theoretisches Denken. Der Repräsentationsbegriff, wie schon bei Hobbes gezeigt, entpuppt sich als ein zentrales Mittel der dem Volk ausschließlich eine „fiktive“ und illusionäre Existenzform schenkenden staatlichen Herrschaft. Sigrid Weigel weist darauf hin, dass, obwohl dem Konzept des Repräsentierens „eine mehrdeutige Semantik eingeschrieben ist“, die Möglichkeit besteht, die Gemeinsamkeit zwischen unterschiedlichen Begriffsbestimmungen zu finden, nämlich den Gedanken „der Substitution, des Ersetzens (der Abwesenheit evoziert).“¹⁵ Auf das politische Gebiet übertragen bleibt dem Herrschaftsteilhaber „Volk“ in seinem Repräsentiert-Werden, so paradox es klingen mag, der Zugang zur souveränen Öffentlichkeit verweigert. Damit verknüpft sind „das Erkalten der Vaterlandsliebe, das Schaffen für das Privatinteresse, der Riesenstaat, die

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, in: Ders., *Politische Schriften* Band I, Paderborn 1977, S. 159.

¹⁵ Sigrid Weigel, *Grammatologie der Bilder*. Frankfurt a. M. 2015, S. 314.

Eroberungen, die Missbräuche der Regierung.“¹⁶ Dass Rousseau kompromisslos die das Volk darstellende und repräsentierende Staatsform zurückweist, kann nur im Argumentationszusammenhang seines republikanischen Staatsdenkens nachvollzogen werden.

Es geht Rousseau darum, eine Tugendrepublik zu begründen, die im Zeichen der Freiheit steht. Rousseau mutet uns ausdrücklich eine Staatsauffassung zu, in der die Staatsgewalt, die im eigentlichen Sinne mit einem Zwangscharakter ausgestattet ist, auch die Idee der Freiheit verkörpert. Darin ist Rousseaus Grundannahme enthalten, dass die Herausbildung einer politischen Ordnung nur insofern legitim und wünschenswert ist, als sie mit dem Freiheitsrecht des Individuums in Übereinstimmung steht. Die Spannung zwischen Herrschaft und Freiheit in einem idealen Gemeinwesen aufzuheben, bedeutet für ihn das Grundproblem des Politischen:

Es muss eine Gesellschaftsform gefunden werden, die mit der gesamten gemeinsamen Kraft aller Mitglieder die Person und die Habe eines jeden einzelnen Mitglieds verteidigt und beschützt; in der jeder einzelne, mit allen verbündet, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor.¹⁷

Für Rousseaus Republikideal ist die individuelle Freiheit unverzichtbar. Wenn sich die Legitimität der Rechtsordnung aus einem Freiheitsrecht ableitet, das dem vorstaatlichen und rechtlosen Naturzustand entsprungen ist, muss dann die gewünschte Gemeinschaft eine erforderliche und außergewöhnliche Verbindung mit der Natur, die das Außerhalb der Geschichte / Politik bildet, aufrechterhalten. In Rousseaus Utopie fallen die Natürlichkeit des „status civilis“ und die Normativität des „status naturalis“ in eins. Aber im Bewusstsein der schon bestehenden Kluft, die sich zwischen Natur und Kultur, zwischen dem in den Tiefen der Wälder wandernden Naturmenschen und dem vergesellschafteten, vergemeinschafteten Kulturmenschen auftut, beschwört Rousseau mit der Kategorie der Autonomie das Epizentrum seines Republikanismus herauf, um seine höchst voraussetzungsreiche und utopische Staatskonstruktion plausibel zu machen. Bei Rousseau eignet dem Begriff der Autonomie nicht nur eine moralische Relevanz, die für Kants Morallehre charakteristisch ist, sondern auch eine staatsrechtliche, die den Akt der Selbstgesetzgebung impliziert. Als ein republikanischer kategorialer Imperativ ist diese in der politischen Ideengeschichte bisher unbekannte Selbstgesetzgebung an alle Vertragsschließenden und Gemeinschaftsmitglieder adressiert, denen abverlangt wird, sich den Gesetzen zu unterwerfen, die durch sie selbst gegeben werden. Formal sowie inhaltlich ist eine solche Handlung dazu verpflichtet, die individuelle Freiheit nahtlos

¹⁶ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 158.

¹⁷ Ebenda, S. 73.

in die kollektive Freiheit zu überführen, wodurch das staatskonstitutive Spannungsverhältnis von Gehorsamkeit und Freiheit ausgeblendet wird - mit den Worten von Hans Vorländer:

Es ist das Volk, das sich selbst die Gesetzte gibt und damit Freiheit in einem politischen Sinne erst schafft, zugleich sich selbst aber auch verpflichtet, den Gesetzen zu folgen. Rousseau erweitert damit den Vertragsgedanken, den schon Thomas Hobbes zur Grundlage seiner Begründung des modernen Staates verwendet hatte. [...] wo aber Thomas Hobbes mit seiner Konstruktion des Leviathan [...] eine höchste Gewalt einsetzt, an die die Bürger alle ihre Rechte abtreten und die, jenseits ihrer Verfügungsgewalt, die absolute, ungeteilte Souveränität repräsentiert, belässt Rousseau die gesetzgebende Gewalt beim Volke selbst. Hobbes' Konstruktion kann als Begründung einer absolutistischen Monarchie verstanden werden. Rousseaus Gesellschaftsvertrag aber läuft auf die Begründung der Souveränität des Volkes als der entscheidenden Gesetzgebungsinstanz hinaus.¹⁸

Gestützt auf die legitimitätsstiftende Idee der Selbstgesetzgebung aller verfasste Rousseau damals eine Mythologie der Volkssouveränität, die dem Zweck dient, ein gedeihliches öffentliches Leben der Staatsbürger zu konstruieren: Alle sollten sich auf die Sphäre des Politischen und Rechtlichen begeben und als genuine Staatsgründer in Erscheinung treten. Sie bilden das lebendige und unreduzierbare Volk, das gemeinschaftliche Ich. Man könnte sagen, das Politische hat in dieser vollkommenen Sichtbarkeit seine einmal verlorengegangene Eigentlichkeit und Homogenität wieder empfangen. Paradoxerweise verwandelt sich dieser heroische und buchstäblich romantische Akt der Staatsgründungs augenblicklich in ein kollektives Selbstopferitual, eine beispiellose Volkssouveränitätsmythologie wandelt sich in ein drastisches Opfernarrativ. Der Eintritt in den Rousseauschen „Erscheinungsraum“ setzt die vollständige und bedingungslose Rechtsabtretung eines jeden Mitglieds an die künftige Gemeinschaft voraus. In dieser Konstellation findet in Rousseaus Denkgebäude ein wechselseitiger Austausch zwischen dem individuellen Ich und dem gemeinschaftlichen Ich, dem verfassunggebenden Volk und dem unter dem Gesetz stehenden Volk, dem Souverän und dem Unterworfenen statt. Als Sachwalter der Freiheit und der Volkssouveränität richtet Rousseau die Präsenz des Volkes auf Dauer ein, wodurch garantiert wird, dass sich das Volk als das gerechte politische Subjekt begreifen kann. Im Rousseauschen staatsrechtlichen Sprechakt, der die Ununterscheidbarkeit zwischen Herrscher und Untertan sowie Herr und Knecht in

¹⁸ Hans Vorländer, *Demokratie. Geschichte, Formen, Theorien*. München 2003, S. 56.

die ideale demokratische Staatlichkeit hineinträgt, lebt noch die alte Semantik des Begriffes „Subjekt“ (lat. subiectum = das Unterworfene) weiter.¹⁹

Im Gegensatz zu Thomas Hobbes, der im ausgemalten leviathanischen Staatskörper durch den Kunstgriff der Repräsentation das Volk zurückdrängen und den Souverän im Namen des Volkes die Stimme und die Staatsverfassung geben lässt, spricht Rousseau dem Volk eine fortdauernde Evidenz als Manifestation der Souveränität zu. Wenn Rousseaus Gesellschaftsvertrag, so Wolfgang Kersting, „gesellschaftsweite Realität und andauernde Präsenz“ erfordert und die „volkssouveränitäre Herrschaft“ fundiert, verfängt sich dieses Vertragsmodell in einer Aporie:

Die Unveräußerlichkeit des Freiheitsrechts, die paradoxerweise die vollständige Entäußerung der Freiheit an die Gemeinschaft, an die durch die Entäußerung gebildete und daher intern demokratisch strukturierte Gemeinschaft verlangt, um zu einer angemessenen politischen Organisationsform zu gelangen, bleibt bestehen und macht sich als Unveräußerlichkeit der Souveränität, als Unrepräsentierbarkeit des allgemeinen Willens und als Unvertretbarkeit der Herrschaftsteilhabe bemerkbar.²⁰

Die Denkfigur des politischen Körpers, von der Rousseau auch im *Contrat Social* nicht selten Gebrauch macht, gibt zu erkennen, dass sich Rousseau dazu verpflichtet, die Ganzheit und Unteilbarkeit der Souveränität bildpolitisch zu befestigen. Gemessen an der Hobbesschen singulären Staatsperson jedoch, die strukturell nicht an den Vertrag und die Gesetze gebunden ist, und übrigens die Bildlichkeit des Politischen monopolisiert, bleibt der Gesellschaftskörper bei Rousseau eine „körperlose“ und damit „unsichtbare“ Konfiguration: Die Souveränität kann nicht vertreten werden; oder anders gesagt, das Volk kann nicht darstellbar gemacht werden, obwohl es lebendig und schillernd auf der politischen Bühne auftritt. Dadurch lässt Rousseau das Hobbessche Repräsentationssystem zerfallen. Jedoch ist ihnen das Beharren auf der Einheit und Totalität der souveränen Macht gemeinsam. Zu Recht macht Wolfgang Kersting darauf aufmerksam, dass in Rousseaus Staatsgründungserzählung ein „ungeschmälerter souveränitätstheoretischer Hobbesianismus“²¹ beheimatet ist. In der Tat geht Rousseau so weit, dass seine politische Körperschaft keine Lücke, die sich auch in der Figur des außerhalb der Rechtsordnung stehenden Hobbesschen Souveräns

¹⁹ Richard Aczel, Subjekt und Subjektivität, in: Ansgar Nünning (Hg.), Ansätze - Personen - Grundbegriffe. Stuttgart / Weimar 2013, S. 724.

²⁰ Wolfgang Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, a. a. O., S. 171.

²¹ Wolfgang Kersting, Vom Vertragsstaat zur Tugendrepublik. Die politische Philosophie Jean-Jacques Rousseaus, in: Wolfgang Kersting (Hg.), Die Republik der Tugend. Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis. Baden-Baden 2003, S. 17.

findet, dulden will. In Rousseaus Idealstaat wird das Volk als Souverän gedacht, der doch der repräsentativen Personifikation entzogen bleibt, um eine öffentliche und zugleich geschlossene Gemeinschaft zu generieren. Dass sich alle Menschen in ein gemeinschaftliches Kollektiv eingliedern, und nur sich selbst gehorchen, macht Rousseaus Bemühen um eine direkte und identitäre Demokratie deutlich. Wie allerdings zuvor bereits angedeutet wurde, scheint eine überhaupt äußerst ambitionierte staatstheoretische Konstruktionshandlung als solche von einer schwerwiegenden Paradoxie behaftet zu sein, dass die Selbstbestimmung nämlich, die zweckgebunden an die Absicherung des individuellen Freiheitsrechts ist, zu einer Selbstabschaffung führt. Diese Paradoxie ist auch bei der Begriffsbildung des Gemeinwillens, also die „volonté générale“, nicht getilgt.

Für den bedeutenden Rousseau-Interpreten Iring Fetscher ist nicht der Gesellschaftsvertrag, sondern die „volonté générale“ der zentrale Begriff der Rousseauschen Politik.²² Der bereits in die politischen Ideengeschichte eingegangene Begriff der „volonté générale“ legitimiert die Moralität, Sittlichkeit und Rechtsstaatlichkeit der Republik und ist darauf gerichtet, das Gemeinwohl und das gemeinschaftliche Freiheitsrecht vor jedem partikularen Willkür-Interesse zu schützen. Wichtig ist jedoch, dass unter dem Gemeinwillen nicht „nur die Summe der Einzelinteressen“ (Gesamtwillen = „volonté de tous“) zu verstehen ist. Rousseaus Formulierung lautet:

Oft besteht ein großer Unterschied zwischen dem Gesamtwillen und dem Gemeinwillen. Er zielt nur auf das Gemeininteresse, der andere auf das Einzelinteresse und ist nur die Summe der Einzelinteressen. Zieht man davon die Extreme ab, die sich gegenseitig aufheben, so bleibt als Summe der Differenzen der Gemeinwille übrig.²³

Am Verständnis vom Konzept des Gemeinwillens scheiden sich schon seit langem die Geister. Es ist offenkundig so, dass dieser unterschiedliche und häufig gegensätzliche Elemente zusammenfügt: Absolutismus, Republikanismus sowie Liberalismus u. a. Gerade wegen dieser nahezu unentwirrbaren Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit könnte diese politische Konzeption zukunfts offen sein. Im Rousseauschen Gemeinwillen sieht Patrick Riley eine Mischung von zwei bedeutenden Traditionen des politischen Denkens enthalten, nämlich „antike Geschlossenheit“ und „moderner Voluntarismus“ - und diese Mischung ist in sich widersprüchlich.²⁴ In ihrem Werk *Über die Revolution* stellt Hannah Arendt diesem Begriff eine anregen-

²² Vgl. Iring Fetscher, Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes. Frankfurt a. M. 1975, S. 118.

²³ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 88.

²⁴ Vgl. Patrick Riley, Eine mögliche Erklärung des Gemeinwillens. In: Reinhard Brandt / Karlfriedrich Herb (Hg.), Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Klassiker Auslegen, Berlin 2000, S. 107ff.

de Deutung vor und erschließt die tiefgründigen Differenzen zwischen der alt-römischen Auffassung von „der Einwilligung des Volks“ und Rousseaus „volonté générale“. Arendt zufolge geht der Gesamtwillen bei Rousseau als Gegenbegriff zu Gemeinwillen zurück auf die römische Theorie von „Konsent“, die Einwilligung oder Zustimmung aller Bürger. Die Ersetzung des antiken „Konsents“ durch den Gemeinwillen bedeutet für Arendt ein wichtiges Ereignis in der politischen Theorie und in nicht minderem Maße ebenso in der Revolutionsgeschichte. Im Gegensatz zum Wort „Konsent“, das die Wirklichkeit des antiken politischen Lebens angemessen widerspiegelt und das Bedeutungsmerkmal „wohlerwogener Wahl und vielfach bedachter Meinung“ enthält, ist der Gemeinwille durch einen gründlichen Ausschluss gekennzeichnet: Ausgeschlossen sind „die vielfältigen Prozesse des Meinungsaustausches, des Hörens und Gehörtwerdens, und der sich daraus ergebenden begrenzten Übereinstimmung“²⁵, was für die römische Republik von zentraler Bedeutung war. Es wird durch Arendt bezeichnenderweise deutlich, dass diese Logik der Ausschließung zugunsten der Erzeugung der Einmütigkeit und Homogenität der „volonté générale“ den Grundton von Rousseaus politischer Philosophie festlegt und gleichermaßen den Geist der Französischen Revolution bestimmte. Der allgemeine Volkswille widersetzt sich jeder weltlichen Instituierung und macht die Politik zu einer andauernden Bewegung, die nicht mit der Gründung eines bestimmten Staates endet. Vor diesem Hintergrund zeitigt der Anspruch auf politische Einheit die unaufhaltsame Ausscheidung der als heterogen wahrgenommenen Feinde, was die schon zum Ausdruck gebrachte Ausschluss-Logik immer wieder ins Spiel bringt: Am Anfang steht der Kampf gegen einen möglichen auswärtigen Feind, um eine gesamte nationale Politik und das Nationalbewusstsein zu errichten. Dann muss die Feindlichkeit innerhalb des etablierten politischen Körpers entdeckt werden, letztendlich auch „in der Brust jedes Einzelnen“. Arendt stellt dazu fest:

[...] Die Einheit der Nation ist dadurch garantiert, dass jeder Bürger den Landesfeind in seiner eigenen Brust trägt und mit ihm auch das Allgemeininteresse, das nur der gemeinsame Feind wecken kann. Denn der allen gemeinsame Feind ist das Einzelinteresse und der Eigenwille eines jeden. Nur wenn jeder Einzelne sich selbst in seiner Vereinzelung den Krieg erklärt, kann er in der Lage kommen, in sich selbst seinen eigenen Feind zu erzeugen, und dieser Feind jedes Einzelnen als Einzelnen ist der Allgemeinwille; wenn ihm dies gelingt, ist er ein wirklicher und verlässlicher Bürger des Nationalstaats geworden.²⁶

²⁵ Hannah Arendt, *Über die Revolution*. München 2011, S. 96.

²⁶ Ebenda, S. 99.

In der oben zitierten Darlegung der Dialektik zwischen Homogenität und Heterogenität, Einschließung und Ausschließung, vielleicht auch Freund und Feind, trägt Arendt bereits der dem Politischen eigentümlichen Formel von der Produktion des Imaginären des Feindes Rechnung. Solche Komplexität taucht ausdrücklich in der Tiefe des Rousseauschen Konstrukts des Gemeinwillens auf. So ist es ein kein Zufall, dass diese Begrifflichkeit einen Freiheitzwang einschließen muss, der jedenfalls der individuellen Willensfreiheit widerspricht und doch die Identität und Ganzheit einer freiheitlichen Gemeinschaft zu stiften sucht:

Damit demnach der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend folgende Verpflichtung, die allein den übrigen Kraft gewähren kann; sie besteht darin, dass jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll; das hat keine andere Bedeutung, als dass man ihn zwingen werde, frei zu sein.²⁷

Unter diesem Umstand ahnt man bereits, welches gewaltsame wirklichkeitsherstellende Potential in die narrative Verfasstheit des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags eingeschrieben ist. Da dieser republikanische Freiheit-Imperativ die im Naturzustand herrschende natürliche Freiheit transzendiert, die in Rousseaus Gesellschaftskonstruktion immer noch eine legitimatorische Stellung einnimmt, stellt sich die Frage nach der Realisierbarkeit des Gemeinwillens. In der Einschätzung von Jürgen Habermas ist der durch Rousseau in den Mittelpunkt seiner Staatslehre gestellte Willensbegriff mit sehr starken normativen Gehalten belastet: „Rousseau treibt die ethische Überforderung des Staatsbürgers, die im republikanischen Gemeinschaftskonzept angelegt ist, auf die Spitze.“²⁸ Dass die Normativität in den allgemeinen Willen des Volks eingearbeitet ist, unterläuft den Versuch, eine direkte Demokratie in einer „natürlichen“ Weise zu verwirklichen. Um zu diesem Soll-Zustand zu gelangen und das kollektive sittliche „Wir“ zu bewerkstelligen, ist es immer zwingend, eine Unterscheidung zwischen dem Volk und dem Nicht-Volk vorzunehmen.

Hier könnte man bei der Betrachtung zu dieser Grenzziehung das politische Denken von Carl Schmitt, der auch ein Rousseau-Leser ist, zu Rate ziehen. Im Rahmen seiner Liberalismuskritik plädiert Schmitt für einen präzisen und schlüssigen Begriff des Politischen, der um die Erkennbarkeit des Feindes (vielleicht auch des Volks) kreist: „Politisches Denken und politischer Instinkt bewähren sich also theoretisch und praktisch an der Fähigkeit, Freund und Feind zu unterscheiden. Die Höhepunkte der großen Politik

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 77.

²⁸ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M. 2019, S. 132.

sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird.“²⁹ Bei Carl Schmitt ist das Politische, wie Ethel Matala de Mazza treffend anmerkt, nicht länger an „das Monopol des Staates“ gekoppelt, sondern an „einen Superlativ, der die Überlegenheit des Politischen als Form rettet“ und an die Freund-Feind-Unterscheidung als „Inbegriff des Unterscheidens“, um „das geschmeidige Sowohl-Als auch“ in der modernen Politik nichtig zu machen.³⁰ Durch Carl Schmitt wird das Geheimnis des Politischen bloßgestellt. Wir begegnen in Rousseaus Republikideal auch dieser unheimlichen Ausübung des Ausdifferenzierens und Ausschließens, die sich insbesondere in Rousseaus Aufforderung, das Volk zu identifizieren, manifestiert: „Ehe man also den Akt untersucht, mit dem ein Volk einen König wählt, müsste man erst den Akt untersuchen, durch den ein Volk ein Volk wird.“³¹ Darum wird das Volk zu einem uneinheitlichen und „unreinen“ Begriff, der dauerhaft anfällig für Spaltung, Bruch und Paradoxie bleibt. In dieser Hinsicht steht die republikanisch begründete Gemeinschaft vor einer möglichen Krise: dem Einsturz des Idealstaates. Auf einer anderen Ebene stellt Rousseaus Scheitern an der Herstellung eines einheitlichen Volkskörpers das übliche und in erheblichem Maße romantische Bild von „Volk“ in Frage. Unter Bezugnahme auf die Tradition des abendländischen politischen Denkens, und auch auf Hannah Arendts Studie über die Französische Revolution, stellt der italienische Philosoph Giorgio Agamben dieses strukturelle und fundamentale Problem in aller Schärfe heraus. Einerseits wird das Volk als die konstitutive Grundlage des Politischen verstanden, bleibt andererseits als die Unterdrückten, die Armen und die Ausgeschlossenen „lange Zeit unterhalb der Schwelle der öffentlichen Sichtbarkeit.“³² Agamben schreibt dazu:

Eine derart verbreitete und konstante semantische Zweideutigkeit kann nicht zufällig sein: sie muss einen Doppelsinn widerspiegeln, der dem Wesen und der Funktion des Begriffs in der abendländischen Politik grundsätzlich innewohnt. Alles nimmt sich also aus, als sei das, was wir „Volk“ nennen, in Wirklichkeit nicht ein einheitliches Subjekt, sondern ein dialektisches Oszillieren zwischen zwei entgegengesetzten Polen: der Gesamtheit „Volk“ [Popolo] als dem integralen politischen Körper auf der einen, der untergeordneten Gesamtheit „Volk“ [popolo] als der fragmentarischen Vielheit bedürftiger und ausgeschlossener Körper auf der anderen Seite; hier eine Einschließung, von der man

²⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. München 1932, S. 54.

³⁰ Vgl. Ethel Matala de Mazza, *Der populäre Pakt. Verhandlungen der Moderne zwischen Operette und Feuilleton*. Frankfurt a. M. 2018, S. 94ff.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 71.

³² Friedrich Balke, *Gründungserzählungen*. In: Harun Maye / Leander Scholz (Hg.), *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München 2011, S. 36.

vorgibt, sie gehe ohne Rest auf, dort ein Ausschluss, von dem man weiß, dass es keine Hoffnung lässt.³³

Diese gravierende Ambivalenz, die im Inneren der Begrifflichkeit „Volk“ zu finden ist, bedeutet für Rousseau nicht nur eine souveräne Ausnahme, sondern auch einen philosophischen und „narrativen“ Ausnahmezustand. Aus Rousseaus Sicht ist das Volk weder automatisch am Gemeinwohl orientiert noch ursprünglich mit einer republikanischen Tugend und einer ausreichenden politischen Urteilskraft ausgestattet: „Von sich aus will das Volk immer das Gute, aber von sich aus erkennt es das Volk nicht immer. Der Gemeinwille hat immer recht, aber das Urteil, das ihn führt, ist nicht immer erleuchtet.“³⁴ Diese Kennzeichnung bestätigt erneut den Bruch, den das Volk in sich trägt. Aus dieser verzwickten Konstellation macht Rousseau keinen Hehl und er gesteht ein, dass die Verwandlung von einem im Naturzustand lebenden Menschen zu einem tugendhaften Staatsbürger sowie die Gründung der Tugendrepublik davon nicht unbeeinflusst bleiben können. Angesichts dieses Dilemmas verwendet Rousseau große Mühe darauf, eine andere Erzählweise vom Gründungsszenario vorzulegen:

Damit ein Volk, das erst entsteht, Freude an gesunden politischen Maximen hat und den Grundregeln der Staatsvernunft folgt, müsste die Wirkung zur Ursache werden. Der Gesellschaftsgeist, der das Werk der Verfassung sein soll, müsste schon vor der Verfassung vorhanden sein. Die Menschen müssten schon vor den Gesetzen das sein, was sie durch sie erst werden sollen.³⁵

An dieser Stelle erlebt der romantische und utopische Zug einen Höhepunkt, denn das Narrativ von der Geburtsstunde der edlen Volksrepublik wird bei Rousseau in einer „unlogischen“ Weise fabriziert: Das erst in der Gemeinschaft zu entfaltende Gemeinschaftsethos muss schon vor dem Gründungsmoment vorausgesetzt werden, das republikanische Volk nämlich muss der Republik vorangehen. Derart wird die Schwellensituation der „Rechtsetzung“ durch Rousseau dramatisiert. Bleibt man jedoch dieser spezifischen Zeitlichkeit / Geschichtlichkeit des Gründungsmythos weiterhin zugewandt, gelangt man zur Einsicht, dass Rousseaus Tugendrepublik einer höheren Ordnung entstammt und sich mehr als eine instrumentale und vernünftige Staatsmaschine darstellt. Um eines homogen politischen Körpers und einer geschlossenen Ordnung Willen wird die „göttliche“ Instanz des Gesetzgebers darin „eingebürgert“, die durch Dieter Thomä als Symptom für

³³ Giorgio Agamben, Was ist ein Volk? In: Ders., Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Freiburg / Berlin 2001, S. 36.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 99.

³⁵ Ebenda, S. 102.

Rousseaus Wissen um die „Brüchigkeit der Ordnung“ gelesen wird.³⁶ Dieser Gesetzgeber, der sich neben dem souveränen Volk auch eine Gesetzgebungskompetenz aneignet, ist transzendentaler Natur und erscheint als ein Aufklärer, der das Volk befähigt, einer Gemeinschaftstugend als Richtschnur des bürgerlichen Handelns zu folgen:

Um die für das Wohl der Völker bestgeeigneten Gesellschaftsordnungen zu finden, bedürfte es eines Übergeistes, der alle menschlichen Leidenschaften kennt und keiner unterworfen ist; der mit unserer Natur keine Beziehung hat und sie dennoch von Grund auf kennt; dessen Glück von uns unabhängig ist und der sich dennoch mit unserem Glück befasst; der auf späten Ruhm wartet und in einem Jahrhundert arbeitet, um in einem anderen zu ernten. Man brauchte Götter, um den Menschen Gesetze zu geben.³⁷

Die göttliche Dimension, die Rousseau diesem Gesetzgeber beimisst, könnte als ein vielsprechender Beleg dafür gelten, dass die „säkularisierte“ Volkssouveränität ohne das Zutun der Religion und der Religiosität nicht auskommt. Albrecht Koschorke gibt einen Einblick in die außergewöhnliche Beschaffenheit der Gesetzgeberfigur in Bezug auf ihren historischen Kontext: „Der Kult um die Figur des Gesetzgebers“ ist im 18. Jahrhundert und besonders in Frankreich entstanden. Damit dem politischen Körper in Abwesenheit eines ihn darstellenden und verkörpernden Monarchen auch eine einheitliche Form zugeschrieben werden kann, halten die französischen Aufklärer Ausschau nach einem Gesetzgeber als einer legislativen Instanz, der einerseits vorausblickend die „Menschenwerdung“ des Volkes und „Zugang zu einer über das gewöhnliche Menschenmaß hinausgehenden“ und „Heiligkeit des Gesetztes“ garantierenden „Wahrheit oder Transzendenz“ ermöglicht, und der andererseits keinerlei politische Macht beansprucht und sich dadurch vom absoluten Monarchen unterscheidet. Nach Koschorke offenbart sich in diesem aufklärerischen Gesetzgeber „eine dialektische Spannung zwischen Sakralisierung und Entsakralisierung.“³⁸ Als Erzieher und Aufklärer des Volkes verkörpert der Rousseausche „*législateur*“ wiederum die ethische Aufforderung des Gemeinwillens, die über den staatsrechtlichen Inhalt weit hinausreicht. In diesem Punkt liegt Rousseaus Bruch mit der Tradition der Vertragstheorie auf der Hand. Eine legitime Gemeinschaft kann nicht rein rational begründet werden und die Legitimität des Staates ist auch von seinem moralischen oder sittlichen Zustand abhängig, der auf etwas Transzendentes verweist. Dadurch ist die in der Neuzeit vorgekommene Überzeugung von der Staatsautonomie ins Wanken geraten,

³⁶ Vgl. Dieter Thomä, *Eine Philosophie des Störenfrieds*. Mit einem neuen Nachwort über Donald Trump und den Populismus. Frankfurt a. M. 2018, S. 112.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 99.

³⁸ Albrecht Koschorke / Susanne Lüdemann u. a., a. a. O., S. 249f.

was aber zur Folge hat, dass Rousseaus Anspruch auf eine völlig geschlossene politische Ordnung einen Widerspruch in sich trägt.

3

Die Gesamtheit des Volkes als das republikanische Großsubjekt, worauf Rousseau trotz der unversöhnlichen Schwierigkeiten besteht, kann nicht mehr wie bei Hobbes durch einen einzigen König vertreten werden. Gleichzeitig sind das Hobbessche Repräsentationsdenken und die repräsentative Demokratie suspendiert, wie Rousseau im anschließenden Zitat zur Souveränität und zum Gemeinwillen anmerkt:

Die Souveränität kann [...] nicht vertreten werden, wie sie nicht veräußert werden kann. Sie besteht im Wesentlichen aus dem Gemeinwillen, und der Wille lässt sich nicht vertreten: entweder ist er er selbst oder er ist es nicht. Dazwischen gibt es nichts. Abgeordnete des Volkes sind und können nicht seine Stellvertreter sein. Sie sind nur seine Beauftragten.³⁹

Aus diesem Grund zeichnet sich das Volk als „entkörper“ ab. Das Volk betritt den demokratischen Platz in vollem Glanz und entzieht sich jeder Art möglicher Vertretung. In vielerlei Hinsicht begründet Rousseau eine politische Revolution auf philosophische Weise. Uns bekannt ist, dass seine Idee von der Tugendrepublik auch eine beträchtliche Rolle in der Französischen Revolution spielte: Der notorische und verhängnisvolle Tugendterror ist eng mit dem berühmten Bewunderer Rousseaus Robespierre verbunden.

Dass Rousseau das Repräsentationsmodell liquidieren und dem Hobbesschen Souverän keinen Platz einräumen möchte, nahm gewissermaßen die Entmachtung und Enthauptung des Königs Ludwig XVI. staatstheoretisch vorweg. In Rousseaus Philosophie und in der Französischen Revolution ist der Körper des Königs demoliert, der in der absoluten Monarchie, und besonders im „Ancien Régime“, das Imaginäre von der sozialen Ganzheit oder Integrität stiftet und gewährleistet, und an dessen Stelle nun das undarstellbare und unrepräsentierbare Volk tritt. Als Ergebnis der Abschaffung und Guillotiniierung der körperlichen Staatsperson in Theorie und Praxis bildet sich während und nach der Revolution eine demokratische Gesellschaft aus, die der französische Philosoph Claude Lefort als „körperlose Gesellschaft“ bezeichnet.⁴⁰ Aufgrund einer historisierenden Betrachtung wird das Machtmodell der Demokratie durch Lefort vor Augen geführt: „Die Im

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 158.

⁴⁰ Claude Lefort, Die Frage der Demokratie, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990, S. 295.

Fürsten verkörperte Macht verlieh nun ihrerseits der Gesellschaft körperliche Gestalt. [...] Gemessen an diesem Modell zeichnet sich der revolutionäre und beispiellose Zug der Demokratie ab: Der Ort der Macht wird zu einer „Leerstelle“.⁴¹ Für Lefort stellt diese Leerstelle als Ort der Macht in der Demokratie einen Schauplatz der andauernden Widerstreite und Konflikte dar und kann nicht mehr unbeschränkt durch jemanden besetzt werden, weil keine politischen Akteure (Person, Gruppe oder Parteiung) „für sich in Anspruch nehmen kann, mit dem Volk konsubstantiell zu sein“.⁴² Wie das Volk ist auch das Machtvakuum undarstellbar. In der politischen Öffentlichkeit der modernen Demokratie bekommt das Volk, das sich stets auf diese Leerstelle bezieht, einen besonderen Status, so argumentiert Uwe Hebekus:

Das symbolische Dispositiv der Demokratie gründet darin, dass sie gerade das Volk als ihr eigenes Außen setzt, die jeweiligen und stets wechselnden Inhaber der Macht sich mithin allein durch den Bezug auf einen demokratischen Souverän legitimieren können, der in seiner Undarstellbarkeit gewissermaßen ein „populus absconditus“ ist.⁴³

Auf schlagende Weise bedingen sich die Undarstellbarkeit dieses Machtorts in der Demokratie und die Unrepräsentierbarkeit des Volks wechselseitig. Mit der Hinrichtung des Königs auf der Guillotine, die für seinen letzten leibhaften Auftritt reserviert wird, bricht eine neue politische Sichtbarkeit an, die dafür sorgt, dass die repräsentative Inszenierung des Volkes untersagt wird. Grundverschieden von der Monopolstellung des Hobbesschen Souveräns in der Bildpolitik gründet die Öffentlichkeit der Volkssouveränität in den „kollektiven Gespenstern“, die „sich jeder konzeptuellen Vereinheitlichung“ entziehen und „weder praktisch noch diskursiv in den Griff zu bekommen“ sind.⁴⁴ Rousseau begrüßt diese Gespenster und befindet sich auch in dem Übergang von der personalen und monarchischen Souveränität zur modernen körperlosen Volksdemokratie, die sich zugleich „bildlogisch“ durchsetzt, wie Albrecht Koschorke in seiner Auseinandersetzung mit Montesquieus "Vom Geist der Gesetze" deutlich macht:

Entsprechend ändert sich die Logik der Bildprogramme, die das jeweilige Herrschaftsmodell legitimieren: Sie gruppieren sich nicht mehr als

⁴¹ Ebenda, S. 293.

⁴² Uwe Hebekus / Jan Völker, *Neue Philosophien des Politischen zur Einführung*. Hamburg 2012, S. 76.

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ Michael Camper / Peter Schnyder, *Kollektive Gespenster. Die Masse, der Zeitgeist und andere unfassbare Körper. Eine Einleitung*. In: Michael Camper / Peter Schnyder (Hg.), *Kollektive Gespenster. Die Masse, der Zeitgeist und andere unfassbare Körper*. Freiburg / Berlin 2006, S. 12.

Extensionen um das Große Subjekt des absolutistischen Fürsten, sondern schaffen allegorische Integrale, die keinem Menschen zurechenbar sind: Nation, Republik, Verfassung, Vernunft.⁴⁵

Über die von Rousseau entworfene Tugendrepublik gebietet das souveräne Volk, das sich durch den unfassbaren und paradoxie-anfälligen Gemeinwillen legitimiert. Darum zeigt sich die Öffentlichkeit und Transparenz des Volkes mit einer unsichtbaren Sichtbarkeit verbunden, die das Gespensterhafte der Rousseauschen Volkssouveränität ausmacht.

Durch die Einführung von den republikanischen und zugleich mythischen sowie metaphysischen Gespenstern, zu denen „volonté générale“, das Volk und die daran anschließende Volkssouveränität gehören, ist Rousseau an der Grenze der menschlichen Gemeinschaft und ebenso an der Grenze der narrativen Verfasstheit des Politischen angekommen. Dass das politische Unfassbare bei Rousseau zweifellos störend, aber auch konstituierend wirkt, und sich im Spannungsfeld zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Anwesenheit und Abwesenheit bewegt, kann uns auch an die interessante Darstellung des Gespenstes in Shakespeares „Hamlet“ erinnern: „Enter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost“. Von diesem Gespenst im Drama „Hamlet“ ließ sich Jacques Derrida, ein bedeutender Rousseau-Leser, so sehr inspirieren, dass er es als ein Leitmotiv des Politischen in seinem Werk *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* verwendete. In diesem Werk denkt Derrida intensiv darüber nach, wie man durch einen ernsthaften und kritischen Antritt des marxistischen gedanklichen Erbes, das längst in Form der Gespenster existiert, ein neues und von Verantwortungsbewusstsein getragenes Narrativ von der kommenden Gerechtigkeit, Demokratie und Gemeinschaft entfalten könnte. In der Tat ist die demokratische Tugendrepublik bei Rousseau auch durch eine Zeitlichkeit von „noch nicht“ markiert, wie Rousseau selber einräumt, denn „wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Solch eine vollkommene Regierung eignet sich nicht für die Menschen.“⁴⁶ Es bleibt jedoch eine offene Frage, ob uns die Rousseauschen Gespenster gerade in ihrer Widersprüchlichkeit und Undarstellbarkeit eine kommende und bessere Welt zu verheißen vermögen.

⁴⁵ Albrecht Koschorke, Vom Geist der Gesetze. In: Michael Camper / Peter Schnyder (Hg.), a. a. O., S. 48f.

⁴⁶ Jean-Jacques Rousseau, a. a. O., S. 130.