

*Rousseau*<sup>1</sup> – der Staatsdenker des Zwiespaltes

Durch eine Geschichte von zweihundert Jahren ist das Werk von Jean-Jacques Rousseau mit der Lehre vom Staat verbunden. Es prägte entscheidend jenen Bestand politischer Ideen, die, gefördert durch Aufklärung und Revolution, in unserem Jahrhundert zu den allen Völkern gemeinsamen Formeln und Vorstellungen wurden. In Ablehnung oder Zustimmung, niemals aber in Indifferenz zum Contrat Social, hat sich das Staatsdenken der letzten zwei Jahrhunderte fortentwickelt. Anhänger einer totalitären und einer freiheitlichen Ordnung, Demokraten und Despoten, Revolutionäre und Konservative haben sich Rousseau in gleicher Weise zum Zeugen gemacht<sup>2</sup>. Es gibt keine die heutige Zeit bewegende Ideologie, keine ihr Glück verheißende Utopie und keinen politischen Ordnungsgedanken, der nicht in irgendeiner Weise auf die durch Rousseau geprägten Anschauungen Bezug nimmt.

Gegenüber dieser vielfältigen Inanspruchnahme des nämlichen Namens, gegenüber dieser gegensätzlichen Deutung der gleichen Schriften, ist man leicht mit dem schulmeisterlichen Wort von der inneren Widersprüchlichkeit des Werkes zur Hand. „Was er erdachte und definierte, strotzte von Widersprüchen“ – schrieb Friedrich Sieburg<sup>3</sup>. Aber das Widersprüchliche ist bei Rousseau nicht Zufall; es ist Bild und Ausdruck von Gegensätzen, die in uns sind und die in

<sup>1</sup> Die beste Einführung in die Staatstheorie von Rousseau vermittelt das Werk von *Robert Derathé*, *J. J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1950. Bedeutsame Erkenntnisse vermitteln sodann *I. Fetscher*, *Rousseaus politische Philosophie*, Neuwied/Berlin 1960, und *Bertrand de Jouvenel*, *Essai sur la politique de Rousseau*, in: *Du Contrat Social*, Genf 1947. Eine vorbildliche Zusammenfassung bringt schließlich das Werk von *Martin Rang*, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen 1959.

<sup>2</sup> *F. Glum*, *Rousseau, Religion und Staat*, Stuttgart 1956.

<sup>3</sup> *F. Sieburg*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. Juni 1962.

unserer Welt liegen. Rousseau stellt in der großen Reihe der europäischen Staatsdenker zugleich ein Ende wie einen Anfang dar. Er ist der letzte, der in seiner Weise die Fragestellung der klassischen, der entscheidend durch die Antike geprägten Staatslehre fortzuführen versucht. Aber der Versuch hat keine volle Glaubwürdigkeit mehr. Unter der immer wieder berstenden Hülle der überkommenen Begriffe und Anschauungen treten Spannungen hervor, die Rousseau selbst nicht mehr zu meistern vermag. So bleibt Rousseau der Staatsdenker des Zwiespaltes. Eine vom klassischen Formwillen geprägte Einheit bricht in ihm endgültig auseinander<sup>4</sup>.

In nichts wird die Stellung des Staatsdenkers Rousseau deutlicher als in seiner Lehre von der Demokratie. Innerhalb der gespaltenen Welt der Gegenwart birgt das Wort Demokratie einen letzten schmalen Restbestand gemeinsam verpflichtenden Denkens. Überall gilt es als feststehend, wird es jedenfalls nicht offen in Zweifel gezogen, daß das Volk den Ursprung aller Herrschaft bilde. Aber diese Aussage ist weit mehr nur eine nach außen zur Schau gestellte Etikette als der Ausdruck eines gemeinsamen Verständnisses. Hinter ihr und unter ihr klafft ein Abgrund von Gegensätzen. Es sind Spannungen, die bereits das Werk von Rousseau erfüllen, ja die es im letzten kennzeichnen.

### *Vom Gestalt-Problem zum Legitimations-Problem*

Im Mittelpunkt der klassischen Staatslehre war die Frage nach der Gestalt der Gemeinschaft gestanden. Das aus der Antike überkommene Denken hielt sich an sichtbare Strukturen und Gliederungen. Es war ein Erkennen und Prüfen in Kategorien äußerer Ordens. Die Verfassung als das sichtbare Gefüge war der hauptsächlichste Erkenntnisgegenstand der Lehre vom Staat. In ihr wurde die „res publica“ faßbar und der bewußten Gestaltung zugänglich gemacht.

---

<sup>4</sup> *Karl Barth*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 3. Aufl., 1946, S. 192 ff.

In zweifacher Richtung vor allem hatte die Frage nach der formellen Prägung der Gemeinschaft Bedeutung erlangt:

Einmal wird seit Herodot nach einer allgemein gültigen Typologie der Herrschaftsstrukturen, nach einem festen Aufriß der *Staatsformen*<sup>5</sup> gesucht. Hier findet nach klassischer Anschauung auch die Demokratie ihren Platz. Demokratie war in dieser Sicht nicht ein schlechthin erstrebenswertes, ein allgemein verpflichtendes Maß; sie war nur eine der möglichen staatlichen Gestaltungsformen.

Der Typologie der Herrschaftsformen tritt als Zweites seit der Spätantike und noch deutlicher seit dem Hochmittelalter die Typologie der Herrschafts*stufen* gegenüber. An drei Kreise vor allem war der politische Mensch verwiesen: an die Polis, mit modernen Maßen gemessen: an den *Kommunal-Staat*, an die durch gemeinsame Sprache und gemeinsame Kultur getragene Volksgemeinschaft, den späteren *National-Staat*, und schließlich an das Imperium, an das zum Gefäß vielfältigsten politischen Lebens bestimmte *Reich*.

In seinem Aufriß und in seinem begrifflichen Gerüst bleibt das Werk Rousseaus dem klassischen System äußerer Gestalt-Kategorien verpflichtet. Kommunal-Staat, National-Staat und Reich sind die drei Bezugspunkte, die den äußeren Rahmen des Staates festlegen und die sein Größenmaß bestimmen. Die seit der Renaissance immer wieder anklingende, von den Dogmatikern des neuzeitlichen konstitutionellen Staates vielfach als stillschweigende Prämisse mitgeführte und von Jakob Burckhardt erneut lebendig gemachte Vorstellung von der grundsätzlichen Höherwertigkeit der Polis, der Cité, ist eine der bestimmenden Züge im Werk Rousseaus. Immer wieder, so im zweiten „Discours“ über die Frage „Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes?“ und in der Einleitung zum ersten Buch des Contrat Social bekennt er sich zu seiner Vaterstadt Genf als zu dem ihn erlebnismäßig verpflichtenden Bilde des Staates. Durch Rousseau ist das Modell der schweizerischen Stadtrepublik, die freilich vielfach idealisierte kleinräumige Demokratie, in die neuzeitliche Staatstheorie eingegangen.

---

<sup>5</sup> Hierzu *M. Imboden*, Die Staatsformen, Basel 1959.

Auch die überkommene Staatsformenlehre kehrt bei Rousseau wieder. Demokratie, Aristokratie und Monarchie werden einander gegenübergestellt. Alsdann wird deren mögliche Vereinigung im „gouvernement mixte“, im klassischen regimén commixtum erwogen. Sieht man indessen näher zu, dann wird man gewahr, daß sich Rousseau trotz allen bewußten Bemühens die klassische Staatsformenlehre nicht mehr voll anzueignen vermag. Sie bleibt ihm im letzten fremd; ihr Einbau in die eigene Lehre hat Züge eines bloßen Gedankenspiels. So sieht sich Rousseau veranlaßt, den drei aristotelischen Grundformen „Einherrschaft, Mehrherrschaft, Gesamtherrschaft“ einen anderen Standort anzuweisen. Nur noch für die strikte an das Gesetz verwiesene Regierung, also letztlich für die nachvollziehende Verwaltung, soll sich die Frage demokratischer, aristokratischer oder monarchischer Gestaltung stellen können. Aus *Staatsformen* werden bloße *Verwaltungsformen*; aus der gemischten Verfassung wird die mehrgliedrige Administration<sup>6</sup>. Das ist keine zufällige Umdeutung. Nur um den Preis dieses Gewichtsverlustes vermag Rousseau die überkommenen Kategorien seinem gedanklichen Gebäude einzufügen. Blickt man nämlich auf das Fundament dieses Gebäudes, dann stellt sich heraus, daß der Verfasser des *Contrat Social* von einer gänzlich anderen Fragestellung ausgeht als seine klassischen Vorbilder. Die soziale Ordnung ist in eine völlig veränderte Sicht gerückt.

Nicht mehr das Gestaltproblem, nicht mehr die Frage nach dem Aufriß des äußeren Gefüges steht für Rousseau an erster Stelle. Ausgangspunkt seiner Lehre, ja ihr wesentlicher Inhalt ist die Frage „Warum ist überhaupt Herrschaft? Warum hat der Mächtige Recht über uns?“ Das Problem der Legitimation der Macht beginnt alle anderen Fragen zu verdrängen<sup>7</sup>. Mit ihm kämpft Rousseau während seines ganzen bewegten Lebens.

Warum ist Herrschaft? Warum hat der Mächtige Recht über uns? – Gewiß hat auch die aus der Antike überkommene, im Christentum, im Humanismus und in der Aufklärung fortgeführte Staats-

<sup>6</sup> *Contrat Social* III 7.

<sup>7</sup> *Fetscher*, aaO, S. 92.

theorie um die Lösung dieses Problems gerungen. Aber nicht in dieser Frage vollzieht sich die eigentliche Entfaltung der politischen Lehre. Für weite Epochen war der Grund der Herrschaft kein letztlich bedrängendes Problem gewesen. Die soziale Einordnung des Menschen erschien als empirisch erhärtete oder metaphysisch begründete Selbstverständlichkeit. Hugo Grotius, mit dem sich Rousseau wie mit nur wenigen anderen auseinandersetzte, hatte – an Aristoteles anknüpfend und für seine Zeit bestimmend – die Lehre vertreten, dem Menschen sei ein natürlicher „appetitus societatis“ mitgegeben<sup>8</sup>. Damit konnte sich Rousseau niemals abfinden. Die Frage nach dem Grund der Herrschaft, nach der Legitimation der Staatsgewalt, wird von ihm mit letzter Unerbittlichkeit gestellt. Es ist eine Grundlehre Rousseaus, daß aus dem Faktum der Macht niemals Recht werden könne; „S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir“<sup>9</sup>. Seit Rousseau tritt das Gestaltproblem gegenüber dem Legitimationsproblem zurück. Das Bemühen um eine Begründung der politischen Gefolgschaft und der sozialen Ordnung überhaupt wird zum primären Anliegen der Staatslehre. Nicht die Gliederung und die Entfaltung der Macht, sondern die Macht als solche wird zum zentralen Problem<sup>10</sup>.

### *Der Grund der Herrschaft*

Auf die Frage nach dem Grund der Herrschaft gibt Rousseau eine Antwort, die – obwohl nicht neu – zu einer der einprägsamsten und geläufigsten Formeln der politischen Lehre wurde. Der Staat beruht auf Zustimmung; seine Existenz, seine Werthhaftigkeit und die normative Kraft seiner Anordnungen gründen sich auf einen autonomen Entscheid der Bürger. Der freie Entschluß des sich zur bürgerlichen Gemeinschaft bekennenden Menschen bildet das Fundament der Ordnung; der Contrat Social als die Bündelung vielfacher Einzel-

<sup>8</sup> *De athé*, aaO, S. 71 ff., 142 ff. *Grotius*, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena „Est natura homini appetitus societatis“.

<sup>9</sup> *Contrat Social* I 3.

<sup>10</sup> „Eine grundlose Macht vermögen wir uns fast nicht vorzustellen“, *Dolf Sternberger*, *Grund und Abgrund der Macht*, Frankfurt 1962, S. 9.

willen zu einem Gesamtwillen birgt das Bild, das den Staat trägt und rechtfertigt.

Die Leichtigkeit, mit der diese Formel eingeht, verdeckt die ihr eigene tiefe Widersprüchlichkeit. Der Vertrag ist ein Gestaltungselement der Willkür, der freien Wahl. Es liegt im Wesen des Vertrages, daß er mit gleichem Recht ungetätigt bleiben kann, wie er getätigt wird. Der Contrat Social kennt diese Gleichartigkeit der Entscheidungschancen nicht. Er hat den Charakter des Unausweichlichen; er ist ein verpflichtendes gedankliches Konzept. Der Wille der Einzelnen, der den Gesellschaftsvertrag trägt, ist ein geläuterter, ein idealer Wille. Er hat das Subjektiv-Willkürliche abgestreift. Damit ist er im Grunde bereits kein partikulärer Wille mehr; er ist ein gemeinschaftsbezogener Wille. Das Bild des Vertrages wird somit auf einer Wirklichkeit gezeichnet, die kraft einer anderen Notwendigkeit bereits Gemeinschaft ist und für die der Gesellschaftsvertrag nur eine nachträgliche rationale Rechtfertigung bringt.

Rousseau selbst macht diese andere gemeinschaftstragende Notwendigkeit namhaft – „la Volonté Générale“. Zwar wird die Volonté Générale in vielfach verflochtenen rationalen Konstruktionen an den Contrat Social gebunden. Sie wird gewissermaßen aus ihm hervorgezaubert. Aber im Grunde vermag nichts den Schritt vom autonomen Willen des Einzelnen zur Volonté Générale zu erklären. In ihr tritt ein neues Maß hervor. Wiederum freilich wird dieser Bruch, dieser Einbruch eines anderen Prinzips, kunstvoll verdeckt. Als „Wille“ nämlich gibt sich die unvermittelt erscheinende neue Gegebenheit aus. Wille ist ein Akt der menschlichen Person. So macht es den Anschein, daß sich die Volonté Générale als etwas Höheres und Reineres aus den Einzelwillen ergebe, daß sie als etwas rangmäßig Verschiedenes, aber wesensgemäß Gleiches gewissermaßen in einem Läuterungsprozeß aus den Einzelwillen hervorgehe. Staat und Person sind bildhaft auf die gleiche Stufe gerückt. Aber diese Annäherung täuscht. Mit einer Wortformel wird ein Abgrund übersprungen und überspielt. Hört man, wie Rousseau selbst das Wesen der Volonté Générale zeichnet, dann erkennt man die Fragwürdigkeit jeder

Verbindung von Volonté Générale und dem, was man als Willensakt zu kennzeichnen pflegt:

„La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique“<sup>11</sup> – der Gemeinwille verkörpert das Richtige, das Vernünftige, das der Gemeinschaft Gemäße. Und von dem der Volonté Générale zugedachten hypothetischen Subjekt, dem gewissermaßen als Willensträger gesehenen „souverain“ prägt Rousseau das große Wort: „le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être“<sup>12</sup>.

So ist die Volonté Générale im Grunde Norm und nicht Wille<sup>13</sup>; sie ist Maß und nicht Akt; sie ist im ursprünglichsten Sinn die „Staats-Raison“<sup>14</sup>. Sie ist ein auf die Gegebenheiten einer konkreten Gemeinschaft verkürztes Naturrecht; sie ist, wie es Derathé formuliert, „règle de justice“<sup>15</sup>.

Der Contrat Social wie die Volonté Générale sind in der Sicht Rousseaus die Gründe der Herrschaft. Auf die Zustimmung des Einzelnen wie auf die Entfaltung der immanenten Vernunft der Gemeinschaft wird der Staat gestellt. Weil die Herrschaft vom Einverständnis der Bürger getragen wird und weil sie auf ein ursprüngliches Maß des Richtigen Bezug hat, kann sie den widerstrebenden Einzelnen zwingen.

### *Contrat Social und Volonté Générale*

In den überraschend zahlreichen, das „Elend der Rousseau-Interpretation“, dieses „wüste Chaos von Bewunderung und Haß“<sup>16</sup> freilich nicht vermindernden Deutungsversuchen, denen das Werk Rousseaus nach dem zweiten Weltkrieg gerufen hat, wird mit wachsender Leidenschaft die Frage gestellt, worin die zentrale Vorstellung liege, ob im Contrat Social oder in der Volonté Générale<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Contrat Social II 3 und II 6.

<sup>12</sup> Contrat Social I 7.

<sup>13</sup> Fetscher, aaO, S. 120/21.

<sup>14</sup> Die Volonté Générale als den „zweideutigsten Begriff, den Rousseau je formuliert hat“ (Sieburg, aaO) zu bezeichnen, ist kaum zugänglich. Darin verrät sich die mangelnde Vertrautheit mit dem Werk.

<sup>15</sup> Derathé, aaO, S. 240.

<sup>16</sup> Hans Barth, J. J. Rousseau, Neue Zürcher Zeitung Nr. 2505 vom 24. 6. 1962.

<sup>17</sup> Vgl. z. B. Fetscher, aaO, S. 111.

Das ist, so möchte ich meinen, nicht nur eine der Erkenntnis wenig förderliche, sondern auch eine das Werk selbst verfälschende Fragestellung. Wir werden uns daran halten müssen, daß das Bild des Contrat Social und die Vorstellung der Volonté Générale letztlich unverbunden nebeneinander stehen; beide zugleich bilden die Axiome der Staatslehre Rousseaus. Kein Pol läßt sich unterdrücken und keiner läßt sich dem anderen unterordnen. Nur was Rousseau selbst über die Beziehung dieser beiden Grundgegebenheiten aussagt, darf dem Leser wesentlich sein. Dies aber scheint bedeutsam genug.

In seltsamer Weise hat Rousseau den Contrat Social und die Volonté Générale ineinander verschränkt. Der Contrat Social ist die gedanklich vordergründige Gegebenheit. Auf ihn stützt sich das errichtete rationale Gebäude; ihm gilt die politische Hauptschrift Rousseaus. Foederis aequas dicamus leges – die gerechten Bedingungen eines Bündnisses gelte es festzusetzen. Dieses Wort der Aeneis setzt Rousseau seiner Schrift voran. Aber in der politischen Wirklichkeit, nicht im gedanklichen Konzept, ist die Volonté Générale die bestimmende Kraft. Aus ihr wird das sichtbare Gefüge des Staates erschlossen; aus ihr wird das Wesen der politischen Entscheidung erhellt. Von der harten Welt der Tatsachen aus gesehen ist somit die Volonté Générale das Vordergründige und der Contrat Social das Hintergründige. Diese Akzentsetzung muß dazu führen, daß das Konzept des Contrat Social zum gefährdeteren und zerbrechlicheren Teil der Lehre wird.

Im Contrat Social und in der Volonté Générale sind Vorstellungen symbolisiert, die – in die nüchterne Sprache der zeitgenössischen Staatslehre umgesetzt – als Autonomie und Autorität zu kennzeichnen wären<sup>18</sup>. Selbstbestimmung und Fremdbestimmung, Befolgung des eigenen und des von einem anderen geschaffenen Gesetzes bilden die beiden Grundformen sozialer Determination. Der Contrat Social bringt die Verbildlichung der Autonomie; er vermittelt die Anschauung, daß alles, was im Staat und durch den Staat seine Verwirklichung findet, im letzten Einverständnis mit den Bürgern ge-

<sup>18</sup> M. Imboden, Die politischen Systeme, Basel 1962, S. 114 ff. und S. 121 ff.

sche. In der *Volonté Générale* ist das entgegengesetzte Prinzip bildhaft gemacht. Die über dem individuellen Willen stehende Kollektiv-Raison verschafft sich Geltung. Sie ist freilich zunächst keiner sichtbaren Instanz zugeordnet. Die *Volonté Générale* wird in einer bewußt unfäßbar gelassenen Zuordnung vom „souverain“, d. h. von „allen“ getragen. So bleibt sie gewissermaßen eine frei schwebende Autorität. Sie gibt jenen Macht und Glaubwürdigkeit, die sich als Verwalter der *Volonté Générale* auszugeben vermögen. Wer immer die *Volonté Générale* manifestiert, vermag unbedingten Gehorsam zu fordern; ihm ist eine Letzte, eine beinahe göttliche Autorität eigen.

Jeder Staat ist zugleich von Autonomie und Autorität getragen; jedes soziale Gebilde ist in das Spannungsfeld der beiden Pole gerückt. Im gedanklich Vordergründigen der Lehre Rousseaus dominiert die Autonomie; der *Contrat Social* bildet das Fundament der Gemeinschaft. Hält man sich an das rationale Gerüst, dann mag die Lehre Rousseaus glauben machen, die ursprüngliche Autorität sei für immer überwunden, die Autonomie habe auf immer triumphiert. Aber unter dem Namen der *Volonté Générale* erhebt die Autorität erneut ihr Haupt; unbedingt denn je fordert sie Unterordnung und Gefolgschaft. So steht die Lehre Rousseaus zwischen schützender Umhegung des isolierten Individuums und Postulierung des absoluten Kollektivs. Henri Bergson, einer der großen Bewunderer Rousseaus, hat aus der Erkenntnis dieses Kontrastes entscheidende Anregung für seine Lehre von der offenen und der geschlossenen Gesellschaft geschöpft<sup>19</sup>. Die Bilder der „*société ouverte*“ und der „*société close*“ bezeichnen für Bergson den Spannungsbereich der politischen Wirklichkeit.

### *Volkssouveränität*

Im verkürzten Gedankengang der politischen Alltagssprache ist Rousseau der Schöpfer der Lehre von der Volkssouveränität, nicht anders als Montesquieu der Schöpfer der Gewaltentrennungslehre ist. Beide Anschauungen sind in gleicher Weise richtig und unrichtig

<sup>19</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, S. 287 ff.

zugleich<sup>20</sup>. Sie rufen zunächst, was den historischen Ursprung des Gedankens betrifft, der Klarstellung. Daß das Volk die letzte Entscheidungsbefugnis habe, ist eine Vorstellung, die so alt ist wie die europäische Staatslehre. Marsilius von Padua<sup>21</sup> hat sie an der Schwelle des 14. Jahrhunderts erneut dem europäischen Bewußtsein vermittelt. Wesentlicher aber erscheint, daß eine derart geraffte Formel wie die Aussage, das Volk sei souverän, dem Denkstil Rousseaus wenig entspricht. Dem Spiel der Gedanken und dem denkerischen Spiel läßt Rousseau freien Lauf. Jede Möglichkeit, die in der Spannung des sozialen Geschehens beschlossen liegt, wird von ihm breit entfaltet; jeder faßbare Teilaspekt der Wirklichkeit und jede Teilwahrheit wird an die äußersten Grenzen gebracht. Rousseau ist der Gestalter rationalisierter Impressionen. Darum, das Gegenläufige und Auseinanderstrebende in eine versöhnende Synthese zu bringen, kümmert er sich wenig. Die Last, die zu kaum tragbaren Gegensätzen gesteigerten Aussagen zu bewältigen und miteinander zu vereinbaren, schiebt er dem andern zu.

Volkssouveränität ist – mit dem Blick auf das komplexe Werk Rousseaus – eine vermittelnde Aussage. Sie versucht, die beiden polaren Axiome des Contrat Social und der Volonté Générale in *einem* auszudrücken; sie faßt mit kühnem Griff das Zwiespältige als Ganzheit an. So sehr ist uns diese Formel vertraut geworden, daß wir die in ihr liegende Spannung oft kaum noch wahrnehmen. Was sich der Allgemeinheit zudenken läßt, ist ein letztes Maß, und wer die Allgemeinheit für sich hat, verwaltet letzte Autorität – das ist die eine Aussage. Für den Einzelnen hat die von der Allgemeinheit getroffene Entscheidung deshalb den Charakter des unwiderruflich Verpflichtenden, weil das Gesetz der Gesellschaft zugleich das Gesetz des Menschen ist<sup>22</sup>, weil ihm der Bürger im höheren Sinn seine Zustimmung gab – das ist die andere Aussage.

Die Lehre von der Volkssouveränität wurde, wie es Ranke sagte,

<sup>20</sup> Zu Montesquieu vgl. *M. Imboden*, Montesquieu und die Lehre der Gewaltentrennung, Berlin 1959.

<sup>21</sup> *Marsilius von Padua*, Defensor Pacis, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft Darmstadt, 1959, S. 118/19.

<sup>22</sup> *Hans Barth*, aaO.

zum bewegenden Ferment der modernen Welt<sup>23</sup>. „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“ – in diesen Satz wird die Grundlage des heutigen Staates verlegt<sup>24</sup>. Die totalitäre Despotie und der totalitäre Funktionärs-Staat haben ihn sich kaum weniger zu eigen gemacht als der repräsentative Verfassungs-Staat und die genossenschaftliche Demokratie. Ja, wenn nicht alles trägt, dann ist sogar die Aussage erlaubt, daß in der Ideologie des Kommunismus die Anschauung der Volkssouveränität erneut festere Gestalt erhält. In nichts kündigt die Wirklichkeit das verheißene Absterben des Staates an. Die sichtbare Staatsordnung beginnt sich in den marxistisch-kommunistischen Staaten im Gegenteil immer dauerhafter zu etablieren. Damit einhergehend macht die in der ursprünglichen marxistischen Lehre im Vordergrund stehende Klassenbezogenheit der Herrschaft einer immer lauter verkündeten Volksbezogenheit Platz. Nicht die staatenlose Ordnung, sondern die klassenlose Volksherrschaft tritt als Zukunftsbild wieder hervor<sup>25</sup>.

Sollte die Volkssouveränität das Kennzeichen der Demokratie sein, dann wäre in der Tat im 20. Jahrhundert die Demokratie zum gemeinsamen Inhalt aller politischen Ordnungen geworden. Aber die sichtbare Kluft zwischen den die Welt erfüllenden politischen Systemen ist zu groß, um noch eine universale Grundlage als glaubhaft erscheinen zu lassen. Die Formel „alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“ ist zu brüchig, um als verbindendes Band durch Mauern getrennte Welten wieder zu vereinigen.

Im Wortschatz der politischen Lehre hat neuerdings der Begriff der „totalitären Demokratie“ einen bevorzugten Platz erhalten. Die „empirisch-liberale Demokratie“ wird – um die Antithese Talmons aufzunehmen – der „totalitär-messianischen Demokratie“ ge-

<sup>23</sup> Zitat nach *F. Fleiner*, Entstehung und Wandlung moderner Staatstheorien in der Schweiz, in: Ausgewählte Schriften und Reden, 1941, S. 166.

<sup>24</sup> *Imboden*, Politische Systeme, S. 16 ff.

<sup>25</sup> Im neuesten „Programm und Statut der kommunistischen Partei der Sowjetunion“ (vgl. Ausgabe Dietz, Berlin 1961, S. 95) findet sich der nachstehende, eine bedeutsame Wendung ankündende Satz: „Die Partei geht davon aus, daß die Diktatur der Arbeiterklasse früher aufhört, notwendig zu sein, als der Staat absterbt. Der Staat, der eine Organisation des gesamten Volkes ist (von mir hervor gehoben), wird bis zum völligen Sieg des Kommunismus fortbestehen.“

genüberegestellt<sup>26</sup>. Das gleiche Wort „Volksherrschaft“ steht auf beiden Seiten. Aber es wird in dieser Konfrontation zu einer Aussage, die kaum noch Inhalt hat. Erst wenn man jede konkrete Anschauung über das Wesen der Demokratie verloren hat, wenn man sich als Demokrat gewissermaßen völlig heruntergewirtschaftet hat, ist man in der Lage, mit dem nämlichen Wort zugleich den totalen und den um seine Grenzen wissenden freiheitlichen Staat zu erfassen und den ganzen noch verbleibenden Unterschied in schmückende Adjektive zu legen. So ist die Volkssouveränität heute daran, zur Etikette *jeder* Gewalt zu werden. Daß sich jeder auf sie beruft und auf sie berufen kann, zeigt innerhalb der Staatsbetrachtung jenen völligen Umschwung der Fragestellung an, der sich mit Rousseau vollzogen hat.

### *Vorgestellte und wirkliche Demokratie*

Rousseau gelangt zur Volksherrschaft, indem er die Frage nach dem Grund der Herrschaft stellt. Er sieht die soziale Ordnung im Kraftfeld zweier Prinzipien, die er durch die Bilder des *Contrat Social* und der *Volonté Générale* ausdrückt. Auf diesem Fundament entwirft er den Aufriß des Staates. Es ist ein Aufriß, dem allgemeine Gültigkeit zukommt, der spekulativ aus vorgegebenen Axiomen erschlossen wird. Die gesamte Rechtsetzung wird in ein festes begriffliches System eingefangen. Das Gesetz ist der Inbegriff des Allgemeinen und Grundsätzlichen; als tragendes Gerüst hat es die gesamte Tätigkeit des Staates zu binden und zu bestimmen. Weil sich das Gesetz an jedermann wendet, kann nur die Allgemeinheit, das Volk, dessen Urheber sein. „Le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur“<sup>27</sup>. So ist das Gesetz der Garant der Freiheit; „l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté“<sup>28</sup>. Diese Aussagen über Gesetz und Gesetzgeber bilden die bestimmenden Prämissen der aprioristischen Staatslehre von Rousseau. Sie drängen den Raum, der für die empirische Gestaltung der staatlichen Wirklichkeit verbleibt, auf schmale Bereiche zusammen. Sie sind so schmal, daß Rousseau selbst

<sup>26</sup> J. L. Talmon, *Der Ursprung der totalitären Demokratie*, Köln 1961, S. 1 ff.

<sup>27</sup> *Contrat Social* II 6.

<sup>28</sup> *Contrat Social* I 8.

immer wieder das Bedürfnis empfindet, sie nachträglich wieder auszuweiten.

Gesetzgeber ist notwendigerweise das Volk! Aber „Volk“ bedeutet in dieser Aussage wiederum keine reale Potenz, keine wirkliche Instanz, sondern eine bloße Idee. Es ist ein vorgestelltes Volk, das das Netz der allgemeinen Normen schafft und das damit die gesamte Staatstätigkeit zum voraus gedanklich bindet und festlegt. Wer hat für dieses vorgestellte Volk als Instanz tätig zu werden? Die Antwort auf diese für die konkrete Ausgestaltung einer staatlichen Gemeinschaft entscheidende Frage bleibt uns Rousseau schuldig. Ist es die sichtbare Versammlung der Bürger?, ist es die durch ein Referendum aufgerufene Gesamtheit?, ist es die Volksvertretung?, ist es ein noch engeres Kollegialorgan?, oder ist es gar ein Einzelner? Niemand hat restlose Gewißheit, wenn er die Schriften aus der Hand legt. Deutlich wird nur, daß Rousseau der Neigung folgt, die Zwischeninstanzen als Gesetzgeber abzuwerten. Die Antwort scheint für ihn in der doppelten Möglichkeit zu liegen, sowohl die befragte Bürgerschaft wie den Einzelnen, den großen erleuchteten Gesetzgeber, den aus der Abgeschiedenheit aufgerufenen und wieder in die Abgeschiedenheit zurückkehrenden, den niemals zum festen Verfassungsorgan werdenden<sup>29</sup> weisen Mann für das Volk handeln zu lassen. Und die unverhüllte Liebe Rousseaus scheint der zweiten Möglichkeit, der „grande âme du législateur“<sup>30</sup> zu gelten. Ein seltsamer Deus ex machina der Demokratie, mag man einwenden. Aber vielleicht vermag nichts so sehr wie dieser Rückgriff auf die Autorität des erleuchteten Einzelnen das Wesen der Staatslehre Rousseaus zu enthüllen. Autorität und Autonomie, Contrat Social und Volonté Générale, werden nur scheinbar ins Einvernehmen gebracht. Immer wieder bricht das begriffliche Gebäude, das beide zusammenhält, ja das sie geradezu identifizieren will, auseinander. Unvermittelt muß dem einen Prinzip das Gegenprinzip substituiert werden. Was Rousseau fünf Jahre nach dem Contrat Social dem Marquis de Mirabeau

---

<sup>29</sup> Fetscher, aaO, S. 142.

<sup>30</sup> Contrat Social II 7; vgl. hierzu T. D. Weldon, Kritik der politischen Sprache, 1962, S. 113.

schrieb und was für viele unverständlich blieb, entbehrt nicht der inneren Folgerichtigkeit. Es spiegelt die Spannung wider, in der Rousseau während seines ganzen Lebens stand und die zu lösen ihm letztlich nicht gelang. Nur zwei Herrschaftssysteme sind letztlich begründbar, schreibt Rousseau: die vollkommene Demokratie und die Unterwerfung unter den gottähnlichen absoluten Herrscher, wie ihn Hobbes gezeichnet hat. „Je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait“<sup>31</sup>.

Daß Rousseau die Volksherrschaft, so ganz anders als die antike Lehre, auf die Frage nach der Legitimation der Herrschaft gründet, daß er die politische Mitwirkung des Demos nicht primär als empirisch gestelltes und praktisch zu lösendes Problem erkennt, bestimmt den Inhalt seines gesamten Werkes. Gewiß, das Szenarium der klassischen Staatstheorie, die überkommene Form- und Gestaltlehre, ist mit dabei. Aber sie wird, wie das angelernte Wissen des Autodidakten, mehr nur als Schmuck und Zierat aufgesetzt. Eine tragbare Brücke zu dieser mitgenommenen Strukturenlehre vermag Rousseau nicht zu schlagen. Zwar verwendet er in seinem Hauptwerk das Wort „démocratie“ in bewußter Zurückhaltung nur da, wo nicht nur die generell für das Volk prätendierte Gesetzgebung, sondern auch die gesetzesegebundene Regierung der Allgemeinheit überantwortet ist. Daß sich aber das Volk auch noch selbst verwalte, bleibt im Grunde auch für Rousseau eine nur der Folgerichtigkeit des Schemas dienende, von ihm selbst als unerfüllbar erkannte Hypothese. So kann er schreiben: „Il n’a jamais existé de véritable démocratie, et il n’en existera jamais“<sup>32</sup>. Es genügt Rousseau, wenn der Staat „républicain“ ist, wenn er sich unbedingt auf das allgemeine Wohl ausrichtet und allein von Gesetzen beherrscht – „régé par des lois“ – erscheint. Die gesetzesegebundene Ordnung ist gleichbedeutend mit legitimer Herrschaft; „tout gouvernement légitime est républicain“<sup>33</sup>. Herrschen aber die Gesetze, dann herrscht auch das Volk. So wäre, wenn wir Rousseau beim Worte nähmen, entweder *jeder* republikanische Staat oder aber *kein* Staat eine Volksherrschaft. Die

<sup>31</sup> *De Jovenel*, aaO, S. 95.

<sup>32</sup> *Contrat Social* III 4.

<sup>33</sup> *Contrat Social* II 6.

Demokratie Rousseaus stünde zwischen Allgemeingültigkeit und Unerreichbarkeit. Sein letztlich Eigenes liegt aber wohl in der Anschauung, daß jeder Staat, wenn er nicht das Opfer illegitimer Herrschaftsmacht wird, vom Willen aller getragen sei.

Rousseau fordert nicht die sichtbare Umformung des Staates zur Demokratie. Er ist kein Gestalter von Institutionen und schon gar kein Revolutionär<sup>34</sup>. Es genügt ihm letztlich, den Staat in die Demokratie *umzudenken*; und das freilich vollzieht er mit letzter Folgerichtigkeit. Damit aber bleibt es eine *vorgestellte*, nicht eine *wirkliche* Demokratie, um die Rousseau ringt. Daß das Volk die Gesetze in bewußter Entscheidung billige, erscheint ihm wohl wünschenswert, aber im letzten nicht wesentlich. „On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours.“<sup>35</sup> Es genügt Rousseau, das Einvernehmen mit dem Volke in einem Akte zu erhärten, der an der Grenze einer wirklichen Volksbefragung steht, der in manchem mehr den Charakter einer erdachten Zustimmung als eines wirklich vollzogenen Einverständnisses hat. Wer nach den Möglichkeiten realer demokratischer Gestaltung sucht, wird von Rousseau da verlassen, wo die praktische Aufgabe beginnt.

### *Die demokratische Aufgabe*

In jeder legitimen Staatsordnung herrscht nach Rousseau die Gesamtheit über die Gesamtheit: „tout le peuple statue sur tout le peuple“<sup>36</sup>. Aus dieser Kennzeichnung legitimer Herrschaft hat die Staatslehre in formelhafter Vereinfachung das der Demokratie zuge dachte Identitäts-Dogma entwickelt: Herrscher und Beherrschte, so will es diese These, fallen in der Demokratie zusammen. In gleicher Weise läßt sich auch eine verkürzte Kennzeichnung der absoluten Monokratie, der vollendeten Einherrschaft geben. Es bleibt nichts weiter zu tun als das Identitätsdogma in sein Gegenteil zu wenden. Man gelangt dann, im Spiegelbild der Demokratie, zur Vorstellung der Separierung oder der Dissoziation: Herrscher und Beherrschte

<sup>34</sup> *De Jouvenel*, aaO, S. 81; *Glum*, aaO, S. 269.

<sup>35</sup> *Contrat Social* II 3.

<sup>36</sup> *Contrat Social* II 6.

werden als restlos getrennt gedacht; der eine ist, *legibus solutus*, immer nur Befehlender, und die anderen sind nur Gehorchende.

Beide Anschauungen sind in gleicher Weise unwirklich. So wenig sich eine stabile Ordnung schaffen läßt, wenn jeder in gleicher Weise Befehle gibt und Befehle empfängt, so wenig kann darin eine dauerhafte Ordnung liegen, daß einer alle Herrschaftsmacht in sich vereinigt und alle übrigen in die passive Rolle der Gehorchenden drängt. Beide Modelle, das nur auf Autonomie und das nur auf Autorität gegründete Gefüge, zeigen bloße Grenzsituationen an. Sie bringen polare Möglichkeiten zum Ausdruck. Das bewohnbare Land liegt zwischen ihnen. Herrscher und Beherrschte sind in einem wechselvollen Prozeß bald getrennt und bald identisch. Jede lebenskräftige soziale Gemeinschaft ist in die dauernde Spannung von Autonomie und Autorität versetzt. Es ist die Aufgabe praktischer politischer Gestaltung, beide miteinander zu vereinbaren, die Autonomie gegenüber dem Zugriff der Autorität zu schützen, zugleich aber die Autorität nicht der ständigen Bedrohung durch die latente Revolte der Bürger preiszugeben. Daß in der Volksherrschaft vor allem das Prinzip der Freiheit, der Autonomie, nach außen gekehrt wird, kann nicht bedeuten, daß für die Autorität kein Raum bleibe. Nicht Verdrängung, sondern nur Mäßigkeit und Begrenzung der Autorität, praktischer Ausgleich von Herrschaft und bürgerlicher Freiheit, Versöhnung von Einzelwille und Gemeinwille in der konkreten Entscheidung, empirische Herbeiführung eines Einverständnisses von Behörden und Volk sind die Anliegen, an denen die Demokratie sich bewährt oder scheitert.

Vergeblich suchen wir im *Contrat Social* nach Hinweisen und Ratschlägen für die Lösung dieser eigentlichen demokratischen Aufgabe. Daß wir sie nicht finden, ist nicht einfach eine Lücke des Werkes und eine Unterlassung seines Autors. Dieses Fehlen ist in seiner Art ein Bekenntnis. Für Rousseau, diesen späten und eigenwilligen Nachfahren der großen naturrechtlichen Überlieferung, wiegt nur das Allgemeingültige; es zählen die Ideen und nicht die Institutionen<sup>37</sup>. Kann das Allgemeingültige nicht in den Gegebenheiten des

<sup>37</sup> *Derathé*, aaO, S. 24; vgl. auch *de Jouvenel*, aaO, S. 15 ff.

sichtbaren Gefüges, nicht in dem, was man im weitesten Sinn als „Verfassung“ bezeichnet, gefunden werden, so wird es in die ideelle Deutung der Vorgänge und Institutionen verlegt. Aber diese nach innen gewandte Wesensschau vollzieht sich bei Rousseau in Formen und Bildern, die wirkliches Leben, wirkliche Menschen und wirkliche soziale Gemeinschaften vortäuschen. Rousseau deutet das Geschehen und setzt unvermittelt seine Deutung an die Stelle der zu erklärenden Wirklichkeit. So steht seine Theorie zwischen Hellsicht und Halluzination, zwischen interpretierender Konstruktion und Postulat, zwischen Idee und Programm.

Nur da verändert sich unvermittelt die Betrachtung, wo Rousseau mit einem konkreten Gegenstand, mit einem realen politischen Anliegen konfrontiert ist. Das trifft zu für die „*Considérations sur le Gouvernement de Pologne*“, für seine Arbeiten zur politischen Gestaltung Korsikas und, was ihn vielleicht am nächsten berührte, für seine mehr im Selbstgespräch als in wirklicher Auseinandersetzung geschriebenen Briefe zu den Verfassungskämpfen seiner Vaterstadt Genf. Was Rousseau geflissentlich übergeht, ja leugnet, nämlich das Gewicht der Mittelinstanzen und der innerstaatlichen Gruppen, wird hier unvermittelt zum zentralen Gegenstand politischen Ordens. Wir stehen im Bereiche vertrauter politischer Formen; es wird abgewogen zwischen Lösungen, die sich an gewachsene historische Überlieferungen halten. Die Distanz zwischen gedanklicher Deutung und praktischer Gestaltung tritt unverhüllt hervor. Mit der politischen Wirklichkeit konfrontiert, scheint sich Rousseau selbst zu widerlegen. Hatte er eben noch emphatisch verkündet, daß die unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz eine allgemeingültige Notwendigkeit legitimen Herrschens sei, so bezeichnet er es nunmehr als Quadratur des Kreises, in der politischen Wirklichkeit die Herrschaft der Menschen durch die Herrschaft der Gesetze abzulösen: „*Mettre la loi au-dessus de l'homme est un problème en politique que je compare à la quadrature du cercle en géométrie.*“<sup>38</sup> Die Frage nach den Grenzen der Staatsmacht, die Rousseau in seiner Prinzi-

<sup>38</sup> *Considérations sur le gouvernement de Pologne.*

pienlehre als Scheinproblem verwirft<sup>39</sup>, gewinnt reales Gewicht, ja sie wird vordringlich.

### *Rousseau und die pluralistische Gesellschaft*

Nur aus dieser Sicht läßt sich verstehen, was eine verbreitete zeitgenössische Betrachtung als das hauptsächlichste Versagen des politischen Denkers Rousseau sieht. Man pflegt zu vermerken, daß der Autor des *Contrat Social* den Einzelnen unmittelbar dem Staate konfrontiere und daß er keinen Raum für die Entfaltung innerstaatlicher Gruppen lasse<sup>40</sup>. Soweit damit nur wiedergegeben werden soll, was Rousseau sagte oder nicht sagte, mag diese Bemerkung zutreffen. Innerstaatliche Einheiten läßt Rousseau nur in der Form von regionalen Selbstverwaltungskörpern zu; allein durch föderative Ausschichtung läßt sich seiner Meinung nach in legitimer Weise die Spannung von Bürger und Staat vermindern. Parteiungen aber sind in jedem Fall ein Übel; „qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat“<sup>41</sup>.

Die Deutung aber, die diese Anschauung Rousseaus finden muß, kann nur in der gedanklichen Ebene erfolgen, in der der *Contrat Social* als politische Abhandlung steht. Rousseau ist nicht der einzige seiner Zeit, der die Gefahr einer von Sonder-Interessen betriebenen Spaltung der Gesellschaft aufzeigt. Die Autoren des *Federalist*, die Mitschöpfer der amerikanischen Verfassung, die in so hohem Maße praktische politische Erfahrung und Erkenntnis der Prinzipien zu vereinigen wußten, haben es in ihrer Weise nicht minder eindringlich getan. Auch für sie sind die Parteiungen, die „factions“, die Quelle der Zersetzung und der Ausdruck einer Überhandnahme des Niederen und Schlechten. Der Unterschied liegt allein in dem, was beide in Erkennung dieser Gefahr als ihre nächste Aufgabe erkannten.

<sup>39</sup> *Contrat Social* II 4.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. G. Vlachos, *En Marge du Contrat Social*, Mélanges A. Svolos, Athen 1960, S. 189/90.

<sup>41</sup> *Contrat Social* II 3.

Rousseau wollte nichts mehr – denn jedes Mehr hätte für ihn eine Abschwächung bedeutet – als die Spannung, ja die gedankliche Unvereinbarkeit von interessenbedingter Gruppenbildung und dem reinen Maß des bonum commune aufzeigen. Die Autoren des *Federalist* setzten ein, wo Rousseau in selbstgesetzter Begrenzung abbrach. Aus dem Wissen um die Spannung von Gemeinwohl und gruppengebundenen Sonder-Interessen folgte für sie die Verpflichtung, in einem empirischen Prozeß ein Gefüge staatlicher Institutionen zu schaffen, das alle Partikular-Interessen überragt, überdauert und umgreift.

In der Verfassungsentwicklung von bald zwei Jahrhunderten ist aus diesem System institutioneller Einordnung und Überwindung der Gruppen-Interessen ein Weg möglicher Volksherrschaft geworden. Und die Gruppen selbst wurden damit zu Mittlern demokratischer Entscheidung. Sie nehmen Sonderanliegen auf und heben sie – allein schon dadurch, daß sie als Gruppen eines äußeren Rahmens bedürfen – über den Zustand völliger Unreflektiertheit hinaus. Indem sich die eine Gruppe mit der anderen mißt, wächst die Chance eines für das Gemeinwohl tragfähigen Ausgleichs. Durch die Konkurrenz von Gruppen im Rahmen eines gefestigten staatlichen Gefüges wachsen Entscheidungen heran, die Aussicht haben, von einer größtmöglichen Zahl von Bürgern gebilligt, jedenfalls aber hingenommen zu werden.

Wer vom Autor des *Contrat Social* Hinweise auf die empirischen Möglichkeiten staatlichen Gestaltens und Anleitungen zu praktischer politischer Entscheidung erwartet, überfordert das Werk. Und wer in Rousseau, nur deshalb, weil er die Legitimation der an Sonder-Interessen gebundenen Gruppen bestreitet, einen verkappten Befürworter des totalitären Einparteienstaates sieht, wird ihm nicht gerecht.

### *Rousseau als Deuter der Demokratie*

Ist es nicht – so kann man fragen – eine tragische Verirrung, daß die moderne Volksherrschaft in Rousseau einen ihrer maßgeblichen Deuter sieht? Über die Wirklichkeit der Demokratie sagt uns der

Autor des *Contrat Social* weniger als andere Staatstheoretiker seiner Zeit. Um so mehr aber enthüllt er uns die Grenzsituationen des demokratischen Staates, die großen bewegenden Spannungen, in die die Volksherrschaft, ja letztlich jede Herrschaft gestellt ist. So ist Rousseau der Erhellere äußerster Möglichkeiten. Diese Grenzbereiche zeigen ihm „les principes“, die Anfänge und Urgründe an. Wo er aber den Himmel seiner Prinzipien verläßt, wo die Erde des mühevollen Aufbaues, des konkreten Gestaltens, des Versuchens und Irrrens<sup>42</sup> beginnt, da sieht sich Rousseau in eine fremde Welt versetzt. So vermittelt uns Rousseau wohl ein gleichnishaftes Abbild der den demokratischen Staat bewegenden Kräfte. Aber er zeichnet nicht das ruhende Bild der wirklichen und möglichen Demokratie, und schon gar nicht kann sein Werk Vorbild im politischen Alltag sein. Auch hier gilt das Wort von Jean Starobinski, daß Rousseau gleichzeitig zuviel und zuwenig sage<sup>43</sup>. Er ist der rationale Deuter des Staates, dem die politische Wirklichkeit letztlich fremd bleibt.

In *einem* freilich wird Rousseau gegenüber der demokratischen Wirklichkeit zum dauernden Mahner. Er zerschlägt das Trugbild, daß Demokratie und Mehrheitsbildung eine bloße Methode statistischer Ausmittlung seien<sup>44</sup>. Diesen Glauben wollen die Praktiker moderner Meinungsforschung, die Verwalter des neuen Zauberschlüssels „Demoskopie“ beim vereinsamten Menschen unserer Tage wecken. Indem sie ungeklärte individuelle Meinungsäußerungen aneinanderreihen und zählen, glauben sie, einen neuen Zugang zur Wirklichkeit, ja zur Wahrheit gefunden zu haben. Der Zustimmungskakt des Bürgers, der den *Contrat Social* ausmacht, und die *Volonté Générale*, die den Sinn der Gemeinschaft enthüllt, sind aber etwas anderes als unreflektierte Meinungen oder die bloße Addition unreflektierter Individualstimmen. Von den einzelnen Menschen fordert Rousseau, daß sie aus den Grenzen ihres partikularen Bewußtseins heraustreten und in das Wissen und die Verantwortung eines

<sup>42</sup> Talmon, aaO, S. 2.

<sup>43</sup> Jean Starobinski, Rousseau und die Suche nach dem Ursprung, Schweizer Monatshefte, 1962, S. 379.

<sup>44</sup> Vgl. hierzu Glum, aaO, S. 238 ff.

gehobeneren Daseins, in den Zustand des Bürgers und zugleich in die wahre Teilhabe an der Gemeinschaft hineinwachsen. Täglich von neuem muß der Einzelne sich in dieser Weise über sich selbst erheben, und täglich von neuem müssen sich diejenigen, die sich als Verwalter des Gemeinwohls sehen, an ihrer Aufgabe läutern. In aufrüttelnder, ja in herausfordernder Weise ruft uns Rousseau diese Verpflichtung ins Bewußtsein. Sich selbst sein und doch Glied der Gemeinschaft sein, sich als Persönlichkeit entfalten und doch das Wissen für alle tragen – dieses Doppelte tun und miteinander vereinbaren, ist der Appell des Contrat Social. Es ist der Mahnruf an jene, die versuchen, wirkliche Demokratie möglich zu machen – nach äußeren Regeln und Formen, die Rousseau nicht nennt und die zu suchen er uns aufgibt.

Aber noch ein Letztes bleibt zu sagen, und dies mit dem Blick auf den schweizerischen Staat. Wenn Rousseaus Lehre von der Demokratie vor allem in der Schweiz tiefe Wirkung hatte, wenn Fritz Fleiner sagen konnte, „der schweizerische Volksstaat habe aus ihr unschätzbare Kräfte gezogen“<sup>45</sup>, so findet dies darin seine Erklärung, daß Rousseaus Staatsbild aus der für fruchtbare Anregung günstigsten Nähe auf ein vorbestandenes Urbild gewachsener Volksherrschaft fiel<sup>46</sup>. Der genossenschaftliche Staat wird in der Schweiz seit Jahrhunderten gelebt. Er hat Rousseau wesentliche Eindrücke vermittelt, aus denen er seine Lehre schuf. Das geprägte, abstrakte Leitbild fiel zurück auf seinen lebendigen Ursprung. Aus ihm gewann die formelhafte und ferne Lehre konkreten Bezug und faßbare Gestalt. In der Schweiz aber wurde ein historischer Besitz zu neuem Leben erweckt. Es wurde ihm die Kraft gegeben, die alten, zu eng gewordenen und verkümmerten Formen zu sprengen. Aus der „Demokratie der kleinen Gruppe“, in der der genossenschaftliche Staatsgedanke seinen Ursprung hatte und an die er während Jahrhunderten gebunden blieb, wurde die moderne Referendumsdemokratie. Sie befreite die gelebte Volksherrschaft aus der Enge des Kommunalstaates; sie gab ihr Entfaltungsmöglichkeit in einem weiteren Raum.

<sup>45</sup> Fleiner, aaO, S. 170.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Fetscher, aaO, S. 139.

Das war die in ihrer Art einmalige und vielleicht größte Tat der schweizerischen Verfassungsschöpfer. So lebt für den Schweizer im Contrat Social, abgetrennt und umgeformt, aber noch immer erkennbar und lebenskräftig, ein Stück seiner selbst. Vermag er es in sich aufzunehmen, dann wird ihm vertieftes Wissen geschenkt. Und so mag man es ihm zugestehen, daß er trotz aller kritischen Distanz Grund genug sieht, des Mannes zu gedenken, der vor einem Vierteljahrtausend in Genf geboren wurde und der vor zweihundert Jahren einer vor großen Wandlungen stehenden Welt den Contrat Social gab.

RECHT UND STAAT

*Heft 267*

MAX IMBODEN

ROUSSEAU  
UND DIE DEMOKRATIE



JOHANNES JOHNS (PAUL SIEBECK) TUBINGEN