

Schäfer, Alfred

Figurationen des Pädagogischen und des Politischen. Rousseaus Kritik der sozialen Immanenz symbolischer Repräsentation

Zeitschrift für Pädagogik 58 (2012) 5, S. 658-675



Quellenangabe/ Reference:

Schäfer, Alfred: Figurationen des Pädagogischen und des Politischen. Rousseaus Kritik der sozialen Immanenz symbolischer Repräsentation - In: Zeitschrift für Pädagogik 58 (2012) 5, S. 658-675 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-103986 - DOI: 10.25656/01:10398

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-103986>

<https://doi.org/10.25656/01:10398>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

ZEITSCHRIFT FÜR PÄDAGOGIK

Heft 5

September/Oktober 2012

■ *Thementeil*

Rousseau 2012

■ *Allgemeiner Teil*

Profile der Studienwahlmotivation
bei Grundschullehramtsstudierenden

Biologismus, Rassismus, Leistung.
Zur „Integrations“-Debatte

Promotionen und Habilitationen in der
„Zeitschrift für Pädagogik“

Inhaltsverzeichnis

Thementeil: Rousseau 2012

Friedhelm Brüggem/Roland Reichenbach
Rousseau 2012. Einleitung in den Thementeil 607

Andreas Brenner
Die Verkehrung der verkehrten Welt der Ethik. Rousseaus Beitrag zu einer
impliziten Ethik 611

Philippe Foray
Rousseau: Die Erziehung zwischen Natur und Politik 625

Johannes Drerup
Rousseaus strukturierter Paternalismus und die Idee der wohlgeordneten Freiheit 640

Alfred Schäfer
Figurationen des Pädagogischen und des Politischen. Rousseaus Kritik der
sozialen Immanenz symbolischer Repräsentation 658

Sieglinde Jornitz/Stefanie Kollmann
Pädagogisches Wissen in Bildern. Zum Bildprogramm der französischen
Ausgaben des 18. Jahrhunderts von Rousseaus „Émile“ 676

Allgemeiner Teil

Melanie Billich-Knapp/Josef Künsting/Frank Lipowsky
Profile der Studienwahlmotivation bei Grundschullehramtsstudierenden 696

Selma Haupt
Biologismus, Rassismus, Leistung. Zur „Integrations“-Debatte 720

Peter Kauder

Die Problematik der der „Zeitschrift für Pädagogik“ gemeldeten Promotionen
und Habilitationen 734

Besprechungen

Maja S. Maier

Matthias Trautmann/Beate Wischer: Heterogenität in der Schule.
Eine kritische Einführung 757

Roger Hofer

Alfred Schäfer/Christiane Thompson (Hrsg.): Wissen 759

Klaus Zierer

Andreas Gruschka: Verstehen lehren. Ein Plädoyer für guten Unterricht 762

Dokumentation

Pädagogische Neuerscheinungen 766

Impressum U 3

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe der Z.f.Päd. liegt ein Prospekt des Beltz Verlags,
Weinheim, bei.

Table of Contents

Topic: Rousseau 2012

<i>Friedhelm Brüggem/Roland Reichenbach</i> Rousseau 2012. An introduction	607
<i>Andreas Brenner</i> The Reversal of the Inverted World of Ethics. Rousseau's contribution to implicit ethics	611
<i>Philippe Foray</i> Rousseau: Education In-Between Nature and Politics	625
<i>Johannes Drerup</i> Rousseau's Structured Paternalism and the Idea of Well-Organized Liberty	640
<i>Alfred Schäfer</i> Figurations of the Pedagogical and of the Political. Rousseau's critique of the social immanence of symbolic representation	658
<i>Sieglinde Jornitz/Stefanie Kollmann</i> Pedagogical Knowledge in Pictures. On the pictorial program of the 18 th -century French editions of Rousseau's <i>Émile</i>	676
 <i>Contributions</i>	
<i>Melanie Billich-Knapp/Josef Künsting/Frank Lipowsky</i> Motivation Profiles in the Selection of Courses of Study among Students Training to Become Elementary School Teachers	696
<i>Selma Haupt</i> Biologism, Racism, Performance. On the debate on "integration"	720
<i>Peter Kauder</i> The issue of the doctoral theses and habilitations registered with the "Zeitschrift für Pädagogik"	734

Book Reviews 757

New Books 766

Impressum U3

Figurationen des Pädagogischen und des Politischen

Rousseaus Kritik der sozialen Immanenz symbolischer Repräsentation

Zusammenfassung: Es ist der politisch-strategische Kampf um Bedeutungen, für den keine transzendenten Ruhepunkte mehr angenommen werden können, der für Rousseau die Grundlagen der Gemeinschaft wie auch der individuellen Identität untergräbt. Er wendet sich sowohl im ‚Émile‘ wie auch im ‚Contrat Social‘ gegen die ruinöse Logik solcher Bedeutungskämpfe und damit gegen eine bodenlos gewordene Repräsentation. Im ‚Émile‘ wird diese politische Problematik pädagogisch durch den Entwurf einer doppelt ansetzenden Gouvernamentalität bearbeitet. Im Hinblick auf die (vorsoziale) Kindheit werden Probleme der Repräsentation und des sozialen Bedeutungskampfes ausgeschlossen; später wird auf eine privilegiert-normale Gouvernamentalitätsstrategie gesetzt, die zumindest den Rückgriff auf eine ‚natürliche Bedeutung‘ zugleich relativiert und möglich erscheinen lassen soll. Im ‚Contrat Social‘, der den Selbstverlust der Individuen voraussetzt, wird der politische Raum durch das Legitimationskriterium einer nicht zu schließenden Differenz von ‚Allgemeinem Willen‘ und dem ‚Willen Aller‘ strukturiert. Auch hier bleibt nur das Spiel zwischen (transzendentaler) Grundlegung und den strategischen Auseinandersetzungen um das ‚Wahre‘.

1. Von den sozialen Implikationen einer verselbständigten Repräsentation

Symbolische Ordnungen sind Re-Präsentationen der Welt und organisieren als solche den sozialen Raum. Fällt ihre transzendente Sicherung weg, stellt sich die grundsätzliche Frage der Begründbarkeit solcher Ordnungen. Mit ihrer bloßen Immanenz öffnet sich das politische Feld strategischer Grundlegungsversuche, die immer zugleich Machtoptionen darstellen. Rousseau kritisiert im Ersten Discours (1981a) solche Machtspiele. Zu fragen ist, ob seine Versuche, diese strategischen Spiele der Repräsentation durch die Angabe eines ‚wahren‘ Grundes aufzuheben, gelingen können. Eine solche Option erscheint paradox: Man müsste unter den Bedingungen der Immanenz, denen auch die eigenen Begründungsanstrengungen unterliegen, einen transzendenten Bezugspunkt angeben, der immanent gerade nicht begründbar ist: der eine Fiktion bleibt. Eine solche Gründungsfiktion, die die Immanenz des agonalen Spiels der Repräsentation überhaupt erst als Problem deutlich macht, ist der Naturzustand. Die (methodische) Fiktion des Naturzustands ist weder substanziell noch im Sinne einer Teleologie formuliert. Der Naturzustand besteht in einer – unmittelbaren – Übereinstimmung mit sich selbst, und zwar vor jeder Sozialität und vor der Sprache: Er liegt diesseits der symbolischen Ordnung ebenso wie der Notwendigkeit ihrer transzendenten Stützung. Der „wilde Mensch“ irrt

in den Wäldern umher, „ohne Fertigkeiten, ohne Sprache, ohne Wohnhaus, ohne Krieg und ohne Verbindung, ohne seinesgleichen zu bedürfen, und ohne Begierde, ihnen Übles zuzufügen“ (Rousseau, 1981b, S. 225). Der Naturzustand, in dem jeder zu sich und zur Umgebung in einem unmittelbaren Verhältnis steht, erscheint damit als Gegenbild zur Gesellschaft. Er verweist auf Präsenz: diejenige eines Ausdrucks, in dem sich unmittelbar jeder Gefühlszustand spiegelt,¹ wie auch diejenige von Wunsch und Wunscherfüllung. In dieser Welt gibt es keine Probleme symbolischer Repräsentation, keinen Streit um die Referenz und Intersubjektivität der Bedeutung.

Ein unmittelbares Verhältnis zu sich ist keines: In der präsenten Flüchtigkeit der Wunschbefriedigungen, der Kontakte und Affekte besteht keine Notwendigkeit, sich auf sich ‚zurückzubiegen‘. Der Naturmensch weiß nicht um seine Identität mit sich selbst – und nicht zuletzt darin liegt sein Glück. Ein Verhältnis zu sich erfordert den Spiegel der Anderen und damit den Eintritt in die symbolische Ordnung. Es gibt sie nur vermittelt durch das Begehren und das heißt zugleich: in Abhängigkeit vom Blick der Anderen. Diese Anderen schieben sich zwischen die Wünsche und ihre Erfüllung; sie konstituieren ein Begehren nach Identität, das von ihnen abhängig bleibt und daher unerfüllbar ist.² Dieses Begehren nach Identität und seine Unerfüllbarkeit führen zu Auseinandersetzungen, zu Kämpfen, die offen oder verdeckt ausgetragen werden. Die Identität in einer symbolischen Welt ist eine bedrohte, immer umstrittene und niemals eindeutige Angelegenheit. In dieser Welt werden nicht nur das Symbolische selbst, sondern auch noch die modernen Versuche seiner Gründung in Künsten und Wissenschaften zu Schauplätzen einer Auseinandersetzung, die letztlich eine um die ‚richtige‘ Repräsentation ist. Das Soziale ist insofern zu verstehen als ein Raum symbolischer Problematierungen, innerhalb dessen sich die angerufenen Individuen (vgl. Althusser, 1977) eine Position suchen, sich in ein Verhältnis zu Anderen und zur Welt setzen, an sich arbeiten, sich kontrollieren müssen. Ihre Freiheit besteht darin, sich im Rahmen dessen, was symbolisch als bedeutsam produziert wird, zu subjektivieren. Als (symbolisch) vermittelte ist die Identität mit sich eine imaginäre: Sie gehorcht der Logik einer Repräsentation, einer Vertretung, deren Referenz wie soziale Anerkennung nicht mehr in eine Präsenz überführt werden kann.

Die Konstruktion des Naturzustands scheint deshalb zu einer unbefriedigenden Alternative zu führen: derjenigen einer Präsenz-Identität, die nicht als ein Selbstverhältnis gedacht werden kann, gegenüber einer imaginären Identität mit sich, deren symbolische Vergegenwärtigung niemals die Probleme der Repräsentation überschreiten kann. Es ist der Rückgriff auf einen fiktiven Naturzustand, durch den die Unlösbarkeit des

1 „Sein gleich einem Kristall durchsichtiges Herz kann nichts von dem verbergen, was in ihm vorgeht, jede Regung, die in ihm aufsteigt, teilt sich seinem Auge und seinem Gesicht mit“ (Rousseau, 1988, S. 484).

2 Bürgin (2008) rekonstruiert daher Rousseaus Kritik am Symbolischen mit Hilfe der Lacan'schen Konzeption des Mangels. Es sei die Unerfüllbarkeit des Begehrens in der Ordnung des Symbolischen, der nicht aufzuhebende Mangel, der hinter der Entfremdungstheorie Rousseaus stehe. Und es gehe letztlich darum, hinter das Begehren, auf die Ebene konkreter, erfüllbarer Bedürfnisse zurückzugehen.

Begründungsproblems symbolischer Ordnungen deutlich wird. Es ist die fiktive Transzendenz des Naturzustands, die es erlaubt, die Immanenz zu problematisieren. Dabei drückt sich in der Fiktionalität gerade die bleibende Verhaftung an die Immanenz aus. Deutlich wird damit die politische Frage: diejenige nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Schließung des Sozialen aus sich selbst heraus. Schließungsansprüche, Begründungen und Ordnungsvorstellungen werden durch den Rückgriff auf den fiktiven Naturzustand als Momente eines strategischen Spiels lesbar, die immer schon der Logik des Spiels selbst gehorchen. Sie werden als Momente im Spiel symbolischer Repräsentation durchsichtig, das gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihm kein Grund zu finden ist.

Nach dem Gesagten kann man den Rückgriff auf den Naturzustand als eine ‚öffnende‘ strategische Option verstehen. Sie macht die Frage der Begründbarkeit zu einem offenen Problem, dem Grundlegungsversuche Rechnung tragen müssen. Damit ergibt sich bei Rousseau die paradoxe Ausgangslage, dass unmögliche Schließungsfiguren vorgeführt werden, in denen sich die Transzendenz der Präsenz und die Immanenz des Symbolischen zu verschränken *scheinen*. Rousseau figuriert und verspricht Möglichkeitsräume, die aus der Perspektive der symbolischen Ordnung gerade unmögliche Räume sein müssen.³ Seine Rhetorik verspricht die Möglichkeit von Alternativen, die – mit Blick auf seine Kritik des Symbolischen – nur deshalb Alternativen genannt werden können, weil sie die Logik des Symbols, das Problem der Repräsentation, unterlaufen. Die im Folgenden vertretene These ist diejenige, dass er dies sowohl für den pädagogischen wie auch den politischen Bereich tut, dass er also sowohl im ‚Émile‘ wie auch im ‚Gesellschaftsvertrag‘ die agonale Logik der Repräsentation aufzuheben versucht. Dies bedeutet (wie man mit Bezug auf aktuelle Theorieansätze formulieren könnte⁴), dass er sich also in jenem Bereich bewegt, den man das Pädagogische und das Politische (im Unterschied zu Pädagogik und Politik als immanenten Praxen und Orientierungen) nennen kann. Diese These ist insofern interessant, als sie davon ausgeht, dass das Pädagogische und das Politische jeweils auf die Immanenzproblematik des Sozialen reagieren – und dass genau dies von Rousseau so inauguriert wurde. Zugleich wirft eine solche These die Frage auf, wie sich das Pädagogische und das Politische unterscheiden, wo ihre unterschiedlichen Einsatzpunkte sind. Eine Beantwortung dieser Fragen wird sich – wenn man den vorausgegangenen Überlegungen folgt – letztlich an der Bestimmung beider Bereiche in ihrem Verhältnis zum Problem der Repräsentation bewähren müssen. Wie also wird in beiden Bereichen das Verhältnis von Öffnung und Schließung des Sozialen, von (‚natürlicher‘) Präsenz und (‚sozialer/symbolischer‘) Repräsentation so konzipiert, dass eine Alternative vorstellbar wird?

3 Oelkers (1983) sieht in der Betonung des Unwahrscheinlichen das Erfolgsrezept Rousseaus im Hinblick auf die pädagogische Rezeption.

4 Vgl. Lefort, 1990. Das Politische wird hier über die Unbegründbarkeit des Sozialen eingeführt und als Problem der Schließung des Sozialen verhandelt. Die Politik im Sinne institutionalisierter und praktischer Logiken wäre dann eher selbst noch der Logik des Sozialen zuzuordnen.

2. Von einem Symbolischen diesseits des Sozialen: das Pädagogische

Wenn sich die eigene Identität aus der Spiegelung der Anderen ergibt, wenn es also dabei immer und permanent um Abhängigkeiten und Durchsetzungsfähigkeiten geht, um die letztlich unmögliche Kontrolle und Verfügung über diesen Blick der Anderen, der die Möglichkeiten des eigenen Selbst- und Weltverhältnisses bestimmt, und wenn symbolische Repräsentationen (von der Sprache bis zu den ‚Künsten und Wissenschaften‘) nicht jenseits dieser Auseinandersetzung gesehen werden können, dann könnte man die Frage nach einer möglichen Annäherung von Präsenz und Repräsentation vielleicht so stellen: Wäre eine symbolische Repräsentation, die eine Präsenz wahr, die ‚bei den Dingen‘ bleibt und so ein unmittelbares Selbstverhältnis konstituiert, nicht dann möglich, wenn man die Repräsentation von den sozialen Spiegelungsverhältnissen abkoppelt?

Der Entwurf einer solchen Konstitution mag zwar mit dem ‚Naturzustand‘ ein transzendentes Signifikat aufrufen, gemessen an dem die ‚natürliche‘ Konstitution des Symbolischen eine traditionelle Differenzzeugung (von Göttlichem und Menschlichem) zu erlauben scheint – aber es handelt sich um einen selbst im Rahmen des Symbolischen erzeugten Schein.⁵ Das weiß Rousseau, wenn er die fiktive Rahmung seines ‚Émile‘ vornimmt. Er weiß auch, dass diese Fiktionalität auf die Trennung von Symbolbildung und sozialer Spiegelung zielt. Es geht um die paradoxe Figur, im Rahmen eines (sozialen) Erziehungsverhältnisses jene sozialen Spiegelungen auszuschalten, die zum Kampf um die Position des ‚transzendentalen Signifikanten‘ führen.⁶ Die Lösung, die Rousseau für diese Paradoxie im ‚Émile‘ vorschlägt, lautet, dass das soziale Verhältnis dem Kind als Naturverhältnis erscheinen muss: Der Erzieher muss ihm in seinen sozialen Handlungen als Natur oder Teil der natürlichen Umgebung – von Beginn an „wie eine Mauer“ (Rousseau, 1963, S. 209) – gegenübertreten. Mit einer ‚Mauer‘ über Alternativen zu streiten, ist sinnlos.

Um ein soziales Verhältnis von seiner symbolischen Repräsentation und damit von der Endlosigkeit ruinöser und entfremdender Auseinandersetzungen abzukoppeln, wählt Rousseau also im ‚Émile‘ den Weg, es – zumindest für den Zeitraum bis zur Pubertät – als natürliches Verhältnis darzustellen. Nicht nur der Erzieher, sondern auch das Kind (vgl. Rousseau, 1963, S. 134) werden dabei so figuriert, dass die Erzählung eines gelingenden pädagogischen Prozesses möglich wird. Die Betonung der Andersartigkeit des Kindes, seiner ‚sinnlichen Vernunft‘, situiert dieses außerhalb der für die Erwachsenen geltenden symbolischen Ordnung. Diese ‚Entdeckung der Kindheit‘, ihres Eigen-

5 Es wäre daher verkürzt, den ‚Émile‘ als eine einfache pädagogische Abhandlung oder einen Erziehungsratgeber zu lesen. Eher handelt es sich um die Darlegung der Möglichkeit, überhaupt sinnvoll vom Pädagogischen sprechen zu können (vgl. Burgelin, 1952, S. 476; Schäfer, 2002).

6 Auch wenn Kant in seiner ‚Kritik der reinen Vernunft‘ (1774) erst später die Notwendigkeit und Unmöglichkeit des Rückgriffs auf einen solchen transzendentalen Signifikanten erörtert hat und zu dem Schluss gekommen ist, dass dieser ein X, ein ‚leeres Zentrum‘ bleiben muss, so könnte man sagen, dass Rousseau die (pädagogische und) politische Seite dieses leeren Zentrums artikuliert hat.

werts (vgl. Rousseau, 1963, S. 340), auf die sich Erwachsene einzustellen haben, kann einerseits als eine wichtige Konstitutionsbedingung des modernen Verständnisses von Erziehung gelten. Sie eröffnet die Notwendigkeit eines pädagogischen Raumes jenseits, zumindest aber auf der Grenze des Sozialen. Sie verweist darauf, dass Kinder für die Unmöglichkeit einer Schließung des Sozialen mit Hilfe symbolischer Ordnungen stehen. Die Fremdheit des Kindes wirft die politische Frage der Begründbarkeit des Sozialen als pädagogische Frage auf. Dies bedeutet zugleich, dass sie die Frage der Erziehung selbst in einem Raum situiert, der als pädagogischer auch die Qualität des Politischen (nicht: der Politik als einer sich in die Logik der Repräsentation verstrickenden Praxis) hat. Sie situiert sich damit im Feld der Notwendigkeit und Unmöglichkeit von Begründungen.

Dies hat nicht zuletzt Konsequenzen für die Bestimmung der Position des Erziehers. Dessen Autorisierung kann nicht unter Rückgriff auf die scheinbar selbstverständlichen Muster der symbolischen Ordnung, sondern nur in Opposition zu diesen erfolgen.⁷ Zugleich scheint es kaum möglich, eine solche Position unter direkter Berufung auf den Naturzustand zu autorisieren.⁸ Die ‚Natürlichkeit‘, als gegenüber dem Naturzustand differenziell konzipiertes Gleichgewicht von Wollen und Können auf der Seite des Erziehers wie auch als Entwicklungsperspektive seines Adressaten, bildet eine solche Übersetzung.⁹ Die interne Differenz des ‚Natürlichen‘ wie jene zum Naturzustand stellt das Problem der Autorisierung auf Dauer. Gefordert sind symbolische Situierungen dieses ‚Natürlichen‘, die mit dem letztlich uneinlösbaren Anspruch auftreten, nicht bloß eine mögliche Repräsentation des natürlichen Grundes zu sein. Es stellt sich damit die Frage nach der unmöglichen Möglichkeit einer solchen Gründungsmacht.

Als Macht wird diese solange nicht in Erscheinung treten, wie sie für ‚natürlich‘ gehalten wird, wie also das Verhältnis des Kindes zur gründenden Macht von diesem nicht als soziales (und damit den Problemen der Repräsentation unterliegendes) wahrgenommen wird. Die Verfügung über eine solche kontraintuitive Wahrnehmung aber setzt eine Allmachtsposition des Erziehers voraus: eine Macht, die in der Lage wäre, dem von ihr Abhängigen ein falsches Welt- und Selbstverständnis zu induzieren. Als Regisseur aller Selbst- und Weltverhältnisse des Educanden verfügt der Erzieher nun über eine solche Macht. Da Kinder selbst bis zur Pubertät im Alter von etwa 15 Jahren noch gar keine sozialen Wesen sind, ist die arrangierte (falsche) Natürlichkeit zugleich adäquat. Die Na-

7 Die Abgrenzung von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Imperativen ebenso wie von den Vorgaben einer vermeintlich einzigen und objektiven Vernunft kennzeichnet die klassischen Entwürfe von Bildung und Erziehung auch im deutschen Sprachraum (Schiller, Humboldt, Herbart, Schleiermacher): vgl. dazu Schäfer, 2009.

8 Rousseau postuliert allerdings – gegenüber den Kritikern seines Ersten Discours – für sich ein nicht-strategisches Verhältnis zur Sprache: das direkte und naive Aussprechen von allem, ohne die symbolische Schere der Zensur und daher auch ohne Rücksicht auf die Wirkungen, die das Gesagte bei den Adressaten auslösen könnte.

9 Derrida (1967) hat in seiner Rousseau-Interpretation die Logik dieser Übersetzung als eine der Supplementierung aufgezeigt, in der der Bezug auf den Ursprung diesen selbst immer wieder neu hervorbringt, ohne die Begründungslücke schließen zu können.

turgewalt des Erziehers trifft also im Educanden auf ein Gegenüber, das – wenn man es nicht vorzeitig in es dezentrierende und entfremdende soziale Zusammenhänge einbindet – von allein gar nicht auf die Idee kommt, die Verhältnisse, in denen es zu Anderen steht, als soziale Spiegelungsverhältnisse zu verstehen. Erst in einer solchen ‚pädagogisch verantworteten Provinz‘ kann die weiter bestehende Gefahr abgewendet werden, dass sich das Kind zu früh in der Entfremdungsstruktur dieser Spiegelungsverhältnisse verliert.

Bei aller regierten Natürlichkeit birgt das pädagogische Verhältnis als soziales immer die Möglichkeit der Entfremdung, von Machtspielen. Rousseaus Ausweg an dieser Stelle besteht in dem, was man sich im Anschluss an Foucault ‚Gouvernementalität‘ zu nennen angewöhnt hat: in einer ‚Führung der Selbstführung‘, in der ‚indirekten Erziehung‘. Die ‚negative Erziehung‘ organisiert auf eine vollständige Weise die Bedingungen, unter denen Émile ein nicht den symbolischen Bedingungen problematischer Repräsentation unterliegendes Selbst- und Weltverhältnis ausbildet. Die Macht des Erziehers wirkt in dem, was sein Adressat in sich selbst hervorbringt: Sie schafft verbindliche Bedingungen der Selbstkonstitution, die als solche in freier Selbsttätigkeit ihre nicht selbst gesetzten Voraussetzungen einholt. Ein Unterschied zur aktuellen Diskussion um die Gouvernementalität besteht allerdings darin, dass Rousseau das Verhältnis von pädagogisch kontrollierten Rahmenbedingungen und kindlicher Selbstführung und Selbstkonstitution eng führt. Diese Engführung ist wiederum seiner Kritik am Symbolischen geschuldet. Während gouvernementale Führungsmodelle Problembereiche angeben und anrufen, in deren Rahmen sich das Individuum subjektiviert, und sie damit zugleich die letzte Unbestimmbarkeit des Symbolischen zum Ausgangspunkt machen (vgl. Bröckling, 2007, S. 19ff.), geht es Rousseau gerade darum, diese Differenzzone des Symbolischen auszuschalten. Seine indirekte (gouvernementale) Erziehung zielt auf Eindeutigkeit – auf eine Subjektivierung, die zu sich selbst wie auch zur umgebenden Welt zwar ein symbolisches, aber dennoch ein eindeutiges (nicht anders vorstellbares) Verhältnis hat.

Bis zur Pubertät ist Émile – auch wenn er sich in sozialen Kontexten und auf unterschiedlichen Entwicklungsniveaus bewegt – dennoch kein soziales Wesen. Die Beziehungen zu anderen, auch die zum Erzieher haben einen unmittelbaren Charakter in dem Sinne, dass sie ‚objektive‘, ‚natürliche‘ Widerfahrnisse darstellen, an denen entlang Émile sich selbst formt, ohne dass es für diese Selbstformung Alternativen zu geben scheint. Émile bleibt also unter sozialen Bedingungen, d.h. auch unter den Bedingungen der symbolischen Repräsentation, ein unmittelbares Naturwesen. Das Symbolische hat keinen sozialen Charakter, seine Bedeutungen sind für ihn alternativlos und referieren auf seine Erfahrungen als sinnliches Wesen mit einer ‚natürlichen‘ Welt. Seine symbolische Artikulation, seine Rede ist daher direkt: frei von sozial-moralischer Zensur und strategischer Absicht. Sie ist dies, weil er als vorsoziales Wesen die Gefahren des Symbolischen noch nicht kennengelernt hat.

Erwarten Sie nichts als die naive und einfache Wahrheit, ungekünstelt, ohne Ausschmückung und ohne Selbstgefälligkeit. Er wird Ihnen genauso freimütig über das

Böse, das er getan hat oder denkt, berichten wie über das Gute, ohne sich auch nur im Geringsten um den Eindruck zu bekümmern, den seine Worte auf Sie machen; er wird das Wort in der ganzen Einfachheit seiner ursprünglichen Bestimmung gebrauchen. (Rousseau, 1963, S. 343)

Wer nicht um den sozialen Charakter von Bedeutungen weiß, für den entfallen auch soziale Kriterien sprachlicher Artikulation.

Die ‚ursprüngliche Bestimmung‘ der Rede ist eine eindeutige – eine, die vor jeder sozialen Auseinandersetzung liegt. Zugleich aber ist diese Bedeutung nicht nur ursprünglich, weil sie ihre Referenz bei den Dingen, in der sinnlichen, d.h. vorvernünftigen Erfahrung hat, sondern sie ist auch ursprünglich im Sinne eines möglichen Kommunikationsmediums. Ihre Ursprünglichkeit und Eindeutigkeit kann in der Kommunikation von anderen Menschen erfahren werden. Die ursprüngliche Bedeutung ist eine ein-eindeutige. Sie ist in ihrer Ursprünglichkeit für Mitmenschen transparent; sie ermöglicht eine transparente Kommunikation ohne jene Verstellung, die der Kampf um Bedeutungen fordert. Und es ist nicht zuletzt diese Transparenz, die sowohl das Ziel wie auch die Möglichkeitsbedingung jener Form von Gouvernamentalität ist, die Rousseau anstrebt. Obwohl Émile frei ist und im vorgegebenen Rahmen tut, was er will und kann (vgl. Rousseau, 1963, S. 195), ist der Rahmen seiner Subjektivierung doch so eng (und muss so eng sein, um die ein-eindeutige Symbolisierung zu ermöglichen), dass der Erzieher immer weiß, was in ihm vorgeht.

Lasst ihn immer im Glauben, er sei der Meister, seid es in Wirklichkeit aber selbst. Es gibt keine vollkommeneren Unterwerfung als die, der man den Schein der Freiheit zugesteht. So bezwingt man sogar seinen Willen. Ist das arme Kind, das nichts weiß, nichts kann und nichts erkennt, euch nicht vollkommen ausgeliefert? Verfügt ihr nicht über alles in seiner Umgebung, was auf es Bezug hat? Seid ihr nicht Herr seiner Eindrücke nach eurem Belieben? Seine Arbeiten, seine Spiele, sein Vergnügen und sein Kummer – liegt nicht alles in euren Händen, ohne dass es etwas davon weiß? Zweifellos darf es tun, was es will, aber es darf nur das wollen, von dem ihr wünscht, dass es es tut. Es darf keinen Schritt tun, den ihr nicht vorhergesehen habt, es darf nicht den Mund auf tun, ohne dass ihr wisst, was es sagen will. (Rousseau, 1963, S. 265-266)

Die Ein-Eindeutigkeit der Sprache führt zur Fassung einer Gouvernamentalität als indirekter, auf die Selbsthervorbringungen des Anderen zielender Form der Macht, die doch zugleich als sehr direkt, sogar totalitär erscheint.

Eine solche Fassung der Gouvernamentalität ist nur solange vorstellbar, wie sich das Symbolische diesseits des Sozialen bewegt. Sobald sich mit den erwachenden Leidenschaften der Pubertät der Heranwachsende als soziales Wesen konstituiert, sobald sich also der Eintritt in die soziale Welt, in jene die Unmittelbarkeit des Symbolischen dezentrierende Spiegelung vollzieht, steht die direkte Einheit von erlebter Erfahrung, ihrer eindeutigen Symbolisierung und ihrer kommunikativen Transparenz, auf dem Spiel. In

Frage steht damit die gouvernementale Struktur selbst, die nun als soziale durchsichtig wird und in die Konkurrenz mit anderen Abhängigkeitsverhältnissen gerät: So könnte der Blick eines bzw. einer bestimmten Anderen nun wichtiger werden als jener des Erziehers.

Der Eintritt Émiles in die symbolische Ordnung des Sozialen, die gerade nicht über die Ein-Eindeutigkeit von Bedeutungen, sondern auf dem Wege einer symbolischen Auseinandersetzung um Repräsentationen funktioniert, verlangt die Öffnung der gouvernemental induzierten geschlossenen symbolischen Welt seiner Kindheit. Es entsteht nun die Gefahr, dass sich Émile in der umstrittenen Welt sozialer Bedeutungskämpfe verliert. Zu vermeiden wäre dies nur durch eine Begrenzung des Einflusses der sozialen und agonalen Welt des Symbolischen, die sichert, dass das ‚Natürliche‘ als Gegenpol erhalten bleibt. Wie soll das aber angesichts des Eintritts in die Welt sozialer Spiegelungen möglich sein? Wie soll der ‚Grund‘, das symbolisch Wahre, in dieser Welt anwesend bleiben? Die Lösung, die Rousseau für diese erneute politische Fragestellung anbietet, ist wiederum eine pädagogische: den Übergang in eine den Erzieher lebenslanglich privilegierende Gouvernamentalitätsbeziehung. Er soll jene Instanz bilden, deren Anrufung für Émile gegenüber allen anderen sozialen Spiegeln eine privilegierte und entscheidende Funktion erhält. Es soll seine Stimme sein, die in der Konkurrenz und Uneindeutigkeit sozialer Spiegelungsverhältnisse – nun durch gouvernementale Problematisierung und nicht mehr mit der undurchschauten Gewalt des ‚Natürlichen‘ – den relevanten Raum der Subjektivierungsmöglichkeiten des Émile begründet eröffnet.

Der Veränderung in der Qualität der Gouvernamentalität entspricht, dass dieses Privileg nun selbst im Rahmen einer sozialen Beziehung konstituiert werden muss. Die privilegierte gouvernementale Funktion des Erziehers gegenüber jener Normalisierungs- und Entfremdungsfunktion sozialer Anrufungen muss vom Heranwachsenden gewollt werden. Diesen Willen zu veranlassen, stellt gleichsam die letzte gouvernementale Aktion alten (natürlichen) Stils dar – wenn auch eine, die alle Register sozialer Anrufung nutzt. Genau am Übergang von einer ‚natürlichen‘, alternativlosen Gouvernamentalität in die Spiegelkabinette der symbolischen Ordnung bietet Rousseau alle rhetorischen Mittel der symbolischen Anrufung auf, um in der Position des indirekten Lenkers verbleiben zu können.

Wie werde ich ihn überraschen, wenn ich plötzlich den Ton ändere! Anstatt ihm die Seele einzuengen, indem ich immer von seinem eigenen Interesse spreche, werde ich fortan nur noch von dem meinen sprechen und ihn dadurch nur noch mehr rühren, sein junges Herz mit allen Gefühlen der Freundschaft, Großherzigkeit und Dankbarkeit entzünden, die ich in ihm bereits entstehen ließ und die so leicht zu nähren sind. Ich werde ihn an mich pressen und mit Tränen der Rührung übergießen. Ich werde ihm sagen: Du bist mein Glück, mein Kind, mein Werk; von deinem Glück erwarte ich mein eigenes; täuschst du meine Hoffnungen, so stiehst du mir zwanzig Jahre meines Lebens und bist das Unglück meiner alten Tage. Auf diese Weise verschafft man sich bei einem jungen Menschen Gehör und prägt alles, was man ihm sagt, auf immer in den Grund seines Herzens. (Rousseau, 1963, S. 658)

Noch einmal – in der Übergangssituation – greift die ‚natürliche‘ Form einer keine Alternativen erlaubenden Lenkung. Nun allerdings greift sie zu den Mitteln einer rhetorisch kalkulierten Anrufung, einer berechnenden Emotionalität und bewusst eingesetzter Drohungen. Sie funktioniert wie eine initiatorische Praxis in die symbolische Ordnung: Sie spaltet Émile, sie bringt zugleich ein soziales Wesen hervor, das den Ordnungen des Symbolischen unterliegt, und sie tut dies auf eine Weise, die ihn an die (transzendenten) Kräfte des vorsymbolischen (‚natürlichen‘) Ursprungs bindet.¹⁰ Was also bleibt Émile, als sich jener natürlichen Welt zu unterwerfen, die ihn hervorgebracht hat, und so als ‚Wilder‘ in die symbolische Welt des Sozialen eine Spaltung zu tragen? Er bittet den Erzieher unter Tränen, weiterhin seine gouvernementale Funktion, die Funktion der nun durch ihn autorisierten Grenze des Symbolischen zu übernehmen. Wie der Initiierte erhält er eine Ahnung davon, dass er zwei Welten angehört: einer symbolischen Ordnung und einer dieser voraus liegenden ‚natürlichen Welt‘, über die er nicht verfügen kann, die ihn aber gleichzeitig hervorgebracht hat.

Wenn daher diese Initiation mit einem Vertrag (also einer modernen Form) endet, so doch einem, der gerade nicht unter Gleichen geschlossen wird. Aus der Einsicht in die eigene Ohnmacht und aus der magischen Anrufung des Erziehers heraus bittet Émile darum, dass dieser ihm auch künftig den Weg weise, ihm mit einem steuernden Rat zur Seite stehe. Diese Unterwerfung erfolgt selbst also im Register des Symbolischen und sie verlangt eine anrufende Anleitung durch den Erzieher im Medium des Symbolischen. Eine indirekte (gouvernementale) Steuerung steht nun vor dem Problem, aus der Immanenz des Symbolischen heraus dieses zu transzendieren. Das Mittel hierzu liefert nun gerade jene Instanz, die in der Kindheit keine Rolle spielte: die Einbildungskraft. Ihre (vom Erzieher gesteuerte und zugleich gemeinsame) Formung bringt (abschreckende und verlockende) Bilder hervor: Meidungs- und Orientierungspunkte. Als soziale Rhetorik konstituiert sie für den Adressaten bedeutsame Unterscheidungen, die von diesem mit Hilfe der Einbildungskraft ‚gefestigt‘ werden sollen. Der Erzieher agiert dabei in Konkurrenz zu anderen im sozialen Raum und muss um seine Bedeutung kämpfen. Die ‚natürliche‘ Sprache mit ihren ein-eindeutigen Bedeutungen hilft hier nicht weiter. In der Konkurrenz mit anderen Anrufungen des Émile zählt nun die Effektivität seiner Rede, die erneut indirekt ansetzt und die rationale Anrufung relativiert: „Es ist einer der größten Fehler unsres Zeitalters, zu viel mit der nackten Vernunft zu arbeiten, so als wären die Menschen schierer Geist. Man vernachlässigt die Sprache der Zeichen, die zur Einbildungskraft spricht, und hat so die eindringlichste aller Sprachen verloren“ (Rousseau, 1963, S. 653). Statt ‚natürlicher‘ Sprache geht es im Rahmen des Symbolischen um Eindringlichkeit – die allerdings ebenfalls kein auszeichnendes Privileg des Erziehers sein dürfte. Was ihm an Vorzug bleibt, ist sozial: eine gemeinsame Geschichte und eine kontrollierende Nähe. Sie ermöglicht den privilegierenden Effekt der Rhetorik, die mit Hilfe des Imaginären arbeitet. So lassen sich Imaginationen wie diejenige ei-

10 Zur hier angesprochenen Logik der Initiation vgl. Schäfer, 2009, S. 27ff. Dass die Position des modernen Erziehers damit in eine Uneindeutigkeit zwischen Initiation und moderner Immanenzlogik gerät, sei nur erwähnt.

ner idealen Frau verfestigen, die (als Orientierungspunkt von Suche und Bindung) dazu führen, dass Émile sich in ihnen führt, sich in ihnen subjektiviert. Nur aufgrund der sozialen Nähe bleibt der Erzieher in der zentralen gouvernementalen Position, die es ihm gestattet, weiterhin indirekt und arrangierend mit Hilfe der Imagination seine Macht auszuüben – eine Macht, die als symbolische beansprucht, die symbolische Ordnung mit Hilfe der Wahrheit des Imaginären zu transzendieren.

3. Das Politische: Von der Imagination der kontrollierbaren Repräsentation durch eine identitäre Sozialität

Es war wohl Groethuysen, der die absolute Entfremdung, die Totalisierung des Sozialen, als Voraussetzung seiner politischen Überschreitung betonte (vgl. Groethuysen, 1949, S. 69).¹¹ Groethuysen zog daraus den Schluss einer anthropologischen Unvereinbarkeit des Pädagogischen und des Politischen.¹² War die Anthropologie des Pädagogischen gegen die Notwendigkeit sozialer Entfremdung gerichtet, so wird genau diese Entfremdung in der politischen Anthropologie zum Grund einer vernünftigen sozialen Organisation. Es scheint also nahe zu liegen, eine Prüfung des Verhältnisses von Pädagogischem und Politischem im Werk Rousseaus mit einer Einschätzung dieser These einer absoluten Entfremdung als Voraussetzung des Politischen beginnen zu lassen.

Versteht man die Immanenz des Sozialen als ein Ausgeliefertsein an das eigene Begehren nach Anerkennung in den Augen der Anderen und die Ordnungen des Symbolischen als Ausdruck und Medium dieser entfremdenden Konstellation, so schien die pädagogische Imagination eines natürlichen (vor-sozialen) Symbolischen eine nahe liegende Perspektive zu sein, um die Möglichkeit einer vermeidbaren Entfremdung aufzuzeigen. Demgegenüber spricht Rousseau im ‚Contrat Social‘ davon, dass der Mensch eigentlich „unaufhörlich den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn dem Naturzustand auf ewig entriss und aus einem ungesitteten und beschränkten Tier ein einsichtsvolles Wesen, einen Menschen machte“ (Rousseau, 1962, S. 23). Dies müsste man begrüßen, auch wenn dieses menschliche Wesen die „Missbräuche seiner neuen Lage nicht oft noch unter die, aus der er hervorgegangen, erniedrigte[n]“ (S. 23). Im Kontext des Politischen ist also die gesellschaftliche und entfremdete Existenz gegenüber dem Naturzustand vorzuziehen, obwohl sie die Möglichkeit eröffnet, dass sie den Menschen noch unter die (zwar freie und gleiche, aber) tierische Existenz dieses Naturzustandes herabdrücken kann.

11 Dieser Einsatzpunkt findet gegenwärtig wieder verstärkte Aufmerksamkeit (vgl. Klass, 2002, S. 194).

12 In der deutschen Rezeption ist ihm darin vor allem Rang in einer einflussreichen Monographie gefolgt: Er spricht von zwei Systemen der Lebensführung (vgl. Rang, 1959/1965, S. 88-89). Burgelin hat demgegenüber den ‚Contrat Social‘ dem Pädagogischen eingeordnet: Für ihn stellt er keinen Gegensatz zum philosophischen Programm des ‚Émile‘ dar, sondern einen ergänzenden Teil desselben (vgl. Burgelin, 1952, S. 505). In der deutschen Rezeption ist ihm Vossler (1963) gefolgt.

Die soziale Existenz wird aus dieser Perspektive zu einer Chance für die Befreiung vom Naturzustand und für eine moralische Perfektionierung, die dann nicht genutzt wird, wenn die Menschen sich in eine wechselseitige Abhängigkeit begeben, in Kämpfe um Bedeutungen, die sie füreinander beanspruchen. Ein den Kampf um Bedeutungen verbindlich begrenzendes Zentrum müsste eben der Zerrissenheit des Sozialen entzogen sein. Um seine Möglichkeit, seine universalistische Besetzung wird politisch innerhalb des Sozialen gestritten, aber jeder Anspruch bleibt notwendig partikular.¹³ Dass diese Auseinandersetzungen auf einer symbolischen Ebene, auf der Ebene der Repräsentation, und nicht auf derjenigen einer unmittelbaren kriegerischen Gewalt stattfinden, kann dann schon als Errungenschaft gelten. Aus einer solchen Sicht verweist das Politische auf die unauflösliche Problematik einer immanenten Begründbarkeit des Sozialen und entwickelt eine Perspektive darauf, wie sich unter den Bedingungen der symbolischen Repräsentation diese Auseinandersetzungen organisieren und institutionelle Effekte zeitigen.

Rousseau setzt anders an: Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer mit sich versöhnten Form der Gesellschaft.¹⁴ Eine Beantwortung dieser grundsätzlichen Frage einer gelingenden Vergesellschaftung würde es erlauben, deren Fehlformen zu problematisieren. Das Recht des Stärkeren bildet für Rousseau (ebenso wie für Hobbes) keine Möglichkeit einer konstanten Sozialform nach dem Verlassen des Naturzustands; notwendig sind Übereinkünfte, deren Geltungsbedingung allerdings selbst wiederum nur eine Einigung, der Gesellschaftsvertrag, sein kann. Es geht um dessen Möglichkeit, da eine solche Übereinkunft für Rousseau nur dann Bestand haben kann, wenn sie die Freiheit des natürlichen Menschen gewährleistet. Die „Hauptfrage“ lautet daher: „Wie findet man eine Gesellschaftsform, die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Personen und das Vermögen jedes einzelnen Gesellschaftsmitglieds verteidigt und schützt, und kraft deren jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher?“ (Rousseau, 1962, S. 17). Eine solche grundlegende Einigung muss nicht formell als Vertrag geschlossen werden; sie kann auch „überall stillschweigend angenommen und anerkannt“ sein (ebd., S. 18).¹⁵ Damit eine solche Übereinkunft gedacht werden kann, ist nun jene ‚vollkommene Entfremdung‘, die vollständige Selbstentäußerung an das Soziale notwendig, „das gänzliche Aufge-

13 Dies wird in der neueren Demokratietheorie zum Ausgangspunkt eines Verständnisses des Politischen, das um das leere Zentrum der Macht kreist (vgl. Lefort, 1990; Laclau & Mouffe, 2000).

14 Auf den transzendentalen Charakter seiner Herangehensweise und die Ablehnung einer naturrechtlichen Begründung (vgl. Forschner, 1977, S. 115-116) ist verschiedentlich hingewiesen worden. So weist etwa Cassirer (1932/1989) auf die Nähe zum Kantischen Gesetzesbegriff hin. Das „geheiligte Recht“ der gesellschaftlichen Ordnung „entspringt jedoch keineswegs der Natur“, sondern folgt aus Verträgen (Rousseau, 1962, S. 6).

15 Diese Formulierung betont noch einmal den transzendentalen Charakter des Vorgehens. Sie vermeidet den typischen Zirkel der Sozialvertragstheorien, nach dem das Ergebnis des Vertrags diesem als Voraussetzung seines Zustandekommens unterstellt wird (vgl. zu diesem Vorwurf an Rousseau: Bürgin, 2008, S. 138). Dieser Zirkel ist nur einer der Performativität – und ebenso ‚grundlos‘ wie eine transzendente Näherung.

hen des Individuums mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit“ (ebd., S. 18). In dieser gänzlichen Selbstaufgabe sind nicht nur alle gleich; konstituiert wird auch ein Verhältnis der Gleichheit untereinander, in dem niemand „ein Interesse daran [hat], es dem anderen drückend zu machen“ (ebd., S. 18). Das Verhältnis der Gleichen zueinander schafft eine „öffentliche Person“, einen „allgemeinen Willen“ (ebd., S. 19), einen Willen, innerhalb dessen sich alle nach gemeinsamen Orientierungen richten, die für alle gleich verbindlich sind. Anvisiert ist eine Selbstregierung aller, die zwar formal Regierende und Regierte zu unterscheiden weiß, deren Legitimität aber davon abhängt, dass diese formale Unterscheidung inhaltlich die gleichen Personen umfasst.

Man könnte die transzendente Grundlegung des Sozialen zunächst so verstehen, dass mit ihr der aktuellen Zerrissenheit ein Spiegel ihres vorausgesetzten und vergessenen Grundes vorgehalten wird. Das Politische (im Sinne der Problematisierung immanenter Begründungsbemühungen des zerrissenen Sozialen) bestünde dann nicht nur in einer Öffnung der sozialen Immanenz, sondern in einer (transzendentalen) Begründung ihrer Schließung durch den Verweis auf eine die Immanenz immer schon ermöglichende Übereinkunft. Rousseau würde damit – in der Lesart Cassirers – zum Vorläufer Kants. Allerdings wird man vorsichtig sein müssen, denn die transzendentalen Bedingungen sollen ja nicht nur solche der einzig legitimen Rede über die Gesellschaft sein, sondern sie sollen zugleich und vor allem empirische Bedingungen der Möglichkeit des begründeten Sozialen angeben. In dieser Hinsicht aber wird man über das Verhältnis von Grund und Gegründetem streiten können – darüber, ob dieses einmütige Einverständnis sich ganz dem Sozialen überlassender und daher gleicher Individuen die Bedingung der Möglichkeit von Sozialität darstellt oder aber einen imaginären Entwurf, eine selbst strategische Option, die die vorausgesetzte Zerrissenheit des Sozialen überwinden soll. Im zweiten Fall wäre die transzendente Argumentationsweise selbst nur als eine zu verstehen, die trotz universellem Schließungsanspruch Teil der symbolischen Streitigkeiten bleibt. Die hier vertretene These ist nun, dass man den Vorschlag Rousseaus als eine solche Option betrachten sollte und – darüber hinaus – dass Rousseau sich zu diesem strategischen Einsatz selbst noch verhält. Zu zeigen ist daher, dass – entgegen einer nur transzendentalen Lesart, die auf eine Schließungsfigur des Politischen hinausläuft – der politische Raum trotz aller Referenz auf die unmittelbare Einheit von Regierenden und Regierten bei Rousseau als offener, als nicht zu schließender Raum konfiguriert wird.

Der allgemeine Wille (*volonté générale*) als basale Intuition des Politischen vereinigt gerade kraft der totalen Eingliederung der Individuen die Einzelnen mit einer sozialen Allgemeinheit, die ihnen nichts anderes als ihre Gleichheit zurückspiegelt. In ihm ist jene Partikularität und Relativität sozialer Anrufungen, deren agonale Machtlogik, aufgehoben in einer Einheit, in der jeder dann mit sich übereinstimmt, wenn er mit allen anderen übereinstimmt. Ein solcher Wille ordnet das Soziale, gibt Gesetze auf der Grundlage einer solchen Übereinstimmung. Es lässt sich daher behaupten, „dass der allgemeine Wille beständig der richtige ist und immer auf das allgemeine Beste abzielt“ (Rousseau, 1962, S. 32). Sonst wäre es eben per definitionem kein allgemeiner Wille: Dieser ist immer schon das, was er sein soll. Als ein solcher Grund einer ‚wahren So-

zialität‘ ist er „unzerstörbar“ (ebd., S. 116). Er ist der Bezugspunkt jeder Frage nach der Begründbarkeit des Sozialen. Wo berechnete Zweifel an seinem Vorliegen geäußert werden können, wenn also nicht das ganze Volk, das Volk als Ganzes, über sich bestimmt und sich die Gesetze gibt, scheinen Kritik und Widerstand geboten.

Der allgemeine Wille scheint den Gedanken der Repräsentation auszuschließen. Das Volk als Gesetzgeber ist mit dem Volk als dem diesem Gesetz Unterworfenen identisch. Rousseau macht nun aber einen Unterschied zwischen dem Volk als Gesetzgeber und der Regierung, die als solche für die Durchsetzung der Gesetze verantwortlich zeichnet.¹⁶ Die Regierung schiebt sich – als „vermittelnder Körper“ (Rousseau, 1962, S. 64) – zwischen den Gesetzgeber und die Untertanen und unterbricht deren Identität. Als Vermittler aber repräsentiert die Regierung wiederum nichts anderes als den allgemeinen Willen, der in ihrer Repräsentation als Präsenz aufscheint und ihr die einzig mögliche Legitimität verleiht. So gilt auch hier, dass sich das Staatsoberhaupt, der Gesetzgeber, „als ein kollektives Wesen nur durch sich selbst darstellen lässt“ (Rousseau, 1962, S. 28) – und sei es auch in der Vermittlungsfunktion der Regierung.

Der allgemeine Wille, der per se nicht irren kann, ist unteilbar und nicht veräußerbar. Selbst wenn – was möglich ist (vgl. Rousseau, 1962, S. 28) – die Macht, Gesetze zu geben, veräußert und etwa einem Staatsoberhaupt übertragen wird, so ist dessen Legitimität doch nur solange gegeben, wie sie den allgemeinen Willen ausdrückt.¹⁷ Jede Herrschaftsform ist also am ‚Urvertrag‘ zu messen, d.h. daraufhin zu befragen, inwiefern ihre symbolische Repräsentation des allgemeinen Willens ‚wirklich‘ eine Präsenz dieses allgemeinen Willens bedeutet. Doch woher kann man das wissen? Man könnte diese Frage damit zu beantworten versuchen, dass die vorfindlichen Menschen ja dadurch, dass sie sich alle vollständig an die gleichmachende Gemeinschaft entäußert hätten, auch den entsprechenden Urteilsstandpunkt innehaben müssten. Unterstellt würde dann aber die völlige Entfremdung und Selbstaufgabe der Individuen. Doch Rousseau rechnet weiterhin mit Eigeninteressen (vgl. Rousseau, 1962, S. 22). Ob also die Zerrissenheit des Sozialen ‚wirklich‘ überschritten wurde, ob also das Politische als Vereinigungsgrundlage überhaupt als gegeben angenommen oder nur beansprucht werden kann, muss eine offene Frage bleiben. Ob ein gesetzgebender Wille wirklich ein allgemeiner Wille ist oder nur Ausdruck (immerhin) des Willens aller (*volonté des tous*), in dem sich Irrtum und Interessen mischen können, muss eine offene Frage bleiben. Wenn es also häufig einen – wie Rousseau konstatiert (vgl. Rousseau, 1962, S. 32) – großen Unterschied zwischen dem allgemeinen Willen und dem Willen aller geben soll, dann stellt sich die Frage, von woher und mit welchem Recht dies festgestellt werden soll.

16 Die vom souveränen Volk eingesetzte Regierung wird in ihrer Form gesetzlich geregelt; ihre Besetzung beruht auf Ernennung. Daher gilt, „dass die Träger der vollziehenden Gewalt nicht die Herren, sondern die Diener des Volkes sind“ (Rousseau, 1962, S. 113). Dies bedeutet nicht, dass sie nicht versuchen könnten, sich zu Herren des Volkes aufzuschwingen.

17 Aus der transzendentallogischen Perspektive lässt sich die Verbindung von einer auf ein Staatsoberhaupt übertragenen Macht und allgemeinem Willen auch so formulieren: „Schon durch sein bloßes Dasein ist das Staatsoberhaupt stets, was es sein soll“ (Rousseau, 1962, S. 21).

Eine solche Frage zielt auf die Möglichkeit, das Vorliegen eines allgemeinen Willens überhaupt zweifelsfrei – d.h. hier: jenseits der sozialen Auseinandersetzungen und der Problematik der symbolischen Repräsentationen – feststellen zu können. Sollte dies nicht möglich sein, dann wird der allgemeine Wille nicht zu einer politischen Schließungsgeste des Sozialen, sondern der Bezug auf ihn eröffnet eine sozial gerade nicht zu schließende Differenz zwischen der Idee einer universellen Legitimität und der zerrissenen Welt des Sozialen. Mit Hilfe der Idee des allgemeinen Willens wird der Immanenz der sozialen Auseinandersetzungen und ihrer symbolischen Bedeutungskämpfe eine politische Dimension gegeben: Über diesen imaginären, aber unmöglich eindeutig zu identifizierenden universellen Bezugspunkt wird die Notwendigkeit und zugleich die Problematik der Begründbarkeit deutlich. Es wird deutlich, dass sich der politische Streit um die unmögliche Möglichkeit einer solchen universellen Begründung des Sozialen und damit um die Überschreitung seiner Immanenz drehen müsste. Gewonnen wird so der Raum eines Politischen, der sich in der Perspektive auf die Unmöglichkeit einer Selbstgründung des Sozialen ergibt. Eröffnet wird dieser politische Raum durch die vorgestellte doppelte Bewegung: Nach der Überschreitung des Sozialen, seiner Übersteigerung in den Raum einer grundlegenden Versöhnung der Einzelnen untereinander und mit sich selbst, die die notwendige politische Voraussetzung einer Schließung des Sozialen artikuliert, wird in einem zweiten Schritt mit der nicht aufzuhebenden Differenz von allgemeinem Willen und dem Willen aller die Unmöglichkeit einer solchen – gleichwohl notwendigen – Schließung demonstriert. Die Identität des Gesetzgebers mit sich als dem Gesetz Unterworfenen wird zu einem imaginären Bezugspunkt, der die immanente Logik sozialer Auseinandersetzungen und symbolischer Repräsentationen auf eine andere, eine politische (und moralisch legitimierte) Ebene hin bewegen soll.

Eine Empirie der transzendentallogisch eingeführten Schließungsfigur des Politischen, also die Überschreitung der immanenten – nun auch in einem politischen Sinne verstandenen – Auseinandersetzungen verlangt mehr als einen Standpunkt, der sich niemals sicher sein kann, ob er nur den Willen aller repräsentiert oder ob in ihm der allgemeine Wille zur Präsenz kommt. Eine politische Schließungsbewegung des Sozialen verlangt eine Figur, die – wie schon der Erzieher Émile – nicht in die sozialen Auseinandersetzungen verstrickt erscheint. Der Gesetzgeber, den Rousseau einführt, handelt allerdings nicht im Namen der menschlichen Natur diesseits des Sozialen, sondern er überschreitet das Soziale und seine symbolischen Ordnungen hin auf die imaginierte Wahrheit des allgemeinen Willens. Mit ihm wird die in sozialen Auseinandersetzungen, im Kampf um spiegelnde Anrufungen und Bedeutungen niemals mit Sicherheit zu identifizierende Identität von Regierenden und Regierten, der allgemeine Wille, in einem (transzendenten) Dritten repräsentiert. Eine solche Repräsentation wirft nun wieder alle Probleme des Symbolischen, der Verkennungen und der Abhängigkeitskämpfe auf. Warum soll also gerade ein Dritter jene Einheit repräsentieren, die man selbst nicht zur Präsenz bringen kann? Es scheint sich um eine unmögliche Position zu handeln, da diese doch zugleich als transzendent und als die innere Einheit der Sozialität verkörpernd angenommen werden müsste. „Es bedürfte göttlicher Wesen, um den Menschen Gesetze zu geben“ (Rousseau, 1962, S. 45).

Den Gesetzgeber kann man – in einem anderen Sinne als die Regierung – als einen Repräsentanten des Allgemeinwillens verstehen. Zwar bleibt auch er an die Präsenz des von ihm Repräsentierten zurückgebunden. Verwiesen auf die immanente Präsenz des Repräsentierten steht er zugleich aber für eine Transzendenz, die etwas repräsentiert, was sie im Akt des Repräsentierens erst hervorbringt.

Damit ein im Entstehen begriffenes Volk Gefallen an den gesunden Grundsätzen der Staatskunst finden und die Grundregeln des Staatsrechts befolgen könnte, wäre es nötig, dass die Wirkung zur Ursache würde, dass der gesellschaftliche Geist, der das Werk der Verfassung sein soll, selbst den Vorsitz in der Verfassung führen sollte, und dass die Menschen schon vor dem Bestehen der Gesetze das wären, was sie erst durch dieselben werden sollen. (Rousseau, 1962, S. 48)

Der Gesetzgeber ist der Name für die Performativität, die hier aufgerufen ist: Er soll das hervorbringen, was seiner Hervorbringung vorausgesetzt ist und doch ohne sie keine Wirklichkeit hätte.¹⁸

Wenn der Gesetzgeber so einerseits in seinen performativen Handlungsweisen die Identität des Sozialen mit sich selbst verkörpert, so sollen diese Hervorbringungen andererseits doch wieder der Bestätigung durch eben jene mit sich identische Sozialität bedürfen. In dieser Hinsicht verkörpert der Gesetzgeber zugleich auch jene Differenz, die er schließen sollte: diejenige von allgemeinem Willen und partikularer Übereinkunft. Auch der Gesetzgeber kann diese Differenz von transzendent gesetzter politischer Einheit und empirisch-interessiertem Sozialen nicht schließen. Dass seine Vorgaben wiederum der Zustimmung durch den allgemeinen Willen bedürfen, von dem man nicht wissen kann, ob er denn gegeben ist, verdeutlicht die Problematik des Politischen nur noch einmal. Mit Bezug auf die Vorstellung einer Identität des Sozialen mit sich selbst öffnet sich der soziale Kampf um den Blick des Anderen und seine symbolische Verortung hin auf die Frage einer universellen Begründbarkeit; dies aber bedeutet nicht, dass damit das Symbolische und das mit ihm einhergehende Repräsentationsproblem inklusive seiner agonalen Konsequenzen aufgehoben wäre.

4. Rückblick

In der hier vorgetragenen Sichtweise nahmen Rousseaus Überlegungen zum Pädagogischen und Politischen ihren Ausgang von den sozialen Konsequenzen einer symbolischen Repräsentation, für die kein Gegenhalt mehr gefunden werden kann: weder in den

¹⁸ Rousseau verweist darauf, dass diese Paradoxie der Grund sei, weshalb Gesetzgeber sich häufig auf eine Legitimation durch göttliche Instanzen beriefen (vgl. Rousseau, 1962, S. 48). Die Schwierigkeit seiner Position beschreibt er so: „Demzufolge findet man im Werk der Gesetzgebung zwei scheinbar unvereinbare Dinge vereint; ein die menschliche Kraft übersteigendes Unternehmen, und zu seiner Ausführung eine Macht, die gleich Null ist“ (Rousseau, 1962, S. 47).

Dingen noch in einer sozialen Übereinkunft. Die für ihn zu beobachtende Konsequenz bestand in der Bodenlosigkeit sozialer Spiegelungen, die notwendig zu Auseinandersetzungen um den nicht mehr zu justierenden Blick des Anderen auf das eigene Selbst führen – zur Eigenliebe als der Form eines universalisierten sozialen Begehrens. Ein Ausweg aus dieser Situation durch den Rückgriff auf eine transzendente Sicherungsinstanz der wahren Bedeutungen scheint nicht mehr möglich zu sein. Eine Überschreitung der symbolischen Ordnung des Sozialen ist selber zu ihrer Artikulation auf die Problematik des Symbolischen, der Repräsentation verwiesen. Jeder transzendierende Bezugspunkt verweist damit auf die Immanenz seiner Artikulation. Transzendente Bezugspunkte können nur imaginierte Bezugspunkte sein, mit deren Hilfe man hofft, die Grenzen der Immanenz des Sozialen sichtbar zu machen und damit ihre vermeintlich selbstverständlichen Begründungen in Frage zu stellen.

Die Räume des Pädagogischen wie des Politischen werden von Rousseau durch seine imaginierten Bezugspunkte eröffnet: durch den Naturzustand und den ‚Urvertrag‘. In beiden Bereichen geht es ihm um die Problematisierung der Immanenz des Sozialen, um den Nachweis, dass das, was es ist, nicht so sein muss. Für beide Bereiche wird ein Raum konstituiert, der als solcher, in seiner aus der Perspektive der Immanenz heraus unmöglichen Möglichkeit, eine Differenz in das Soziale einträgt. In dieser Hinsicht haben beide Vorgehensweisen – auch die pädagogische – einen politischen Charakter. Zugleich aber scheint es sich um geradezu gegenläufige Herangehensweisen zu handeln. Der pädagogische Raum wurde durch eine weitestgehende Ausschließung des agonal verstandenen und durch Eigenliebe gekennzeichneten Sozialen figuriert. Auf diese Weise sollte im Verlauf der Kindheit ein symbolisches Verhältnis zu sich wie zur Welt eingeführt werden, das die Problematik der Repräsentation zu vermeiden in der Lage ist. Die Bedeutungen sollten so eindeutig sein, dass das sprechende Kind zu ihnen nicht noch einmal in ein Verhältnis treten kann. Dies wird nicht zuletzt dadurch vermieden, dass die soziale Verständigung über Bedeutungen wegfällt. Der indirekte Weg der ‚natürlichen Erziehung‘ zu einer ein-eindeutigen Sprache wurde vorstellbar als eine gouvernementale Strategie, die als solche insofern ‚eng geführt‘ ist, als die von ihr gestalteten Subjektivierungsräume keine Wahlmöglichkeiten bieten sollen. Wenn sich dies mit dem Eintritt des Pubertierenden in die soziale Welt ändert, wenn sich also im Hinblick auf dessen Selbst- und Weltverhältnis jene bisher ausgeschlossenen Probleme der Repräsentation zeigen und aufdrängen, wird die eng geführte Gouvernementalitätsstrategie eingesetzt, um die Zustimmung zu einer privilegierten ‚normalen‘ Gouvernementalität zu erreichen. Diese öffnet den Raum der Subjektivierungsmöglichkeiten, sichert sich aber in diesem Fall eine hegemoniale Position gegenüber allen anderen sozialen Anrufungen.

Der Raum des Politischen, wie er durch den Bezug auf den ‚Urvertrag‘ als Differenzraum zum gegebenen zerrissenen Sozialen konfiguriert wird, geht geradezu den umgekehrten Weg. Statt wie im Falle der Erziehung auf die Möglichkeit einer symbolischen Ordnung diesseits des Sozialen und damit eine Verlängerung des ‚natürlichen Zustands‘ zu setzen, wird hier der Bruch mit diesem Naturzustand zum Ausgangspunkt. Es ist die vollständige und allgemeine Überantwortung der Individuen an die Allge-

meinheit, in der sie nun als ‚sozialer Körper‘ eine Einheit mit sich selbst finden. In der Form eines allgemeinen Willens, der nicht repräsentativ ist, sondern auf die unmittelbare Präsenz der sozialen Einheit mit sich selbst verweist, gibt sich diese vollkommene Sozialität ihre Gesetze – und damit ihre symbolische Ordnung – selbst. Im Rahmen des Politischen ist es also eine identitäre Konzeption des Sozialen, die auf der totalen Entäußerung aller Individuen und daher einer Radikalisierung des Sozialen basiert: So sollen die durch eine verselbständigte symbolische Repräsentation hervorgerufenen Konflikte vermieden werden. Das Politische als radikalisierte Sozialität bedeutet jedoch nur auf den ersten Blick die Perspektive einer immer schon gegebenen (transzendentalen) Schließung des Sozialen, die wieder freigelegt werden müsste; es ist die Unmöglichkeit, den Bezugspunkt einer in sich geschlossenen Sozialität, den allgemeinen Willen im Unterschied zum bloßen Kompromiss partikularer Interessen zu fassen, die dazu führt, dass die Differenz im und zum aktuell kritisierten Sozialen geöffnet, aber nicht geschlossen werden kann. Eine solche Konfiguration des politischen Raums über den Bezugspunkt einer zur Identität mit sich selbst radikalisierten Sozialität eröffnet eine andere Ebene des symbolischen Streits um ein nun ‚leeres Zentrum‘ der Macht – ein Streit, der in Freiheit und Gleichheit ausgetragen wird und für den die pädagogischen Gouvernementalitätsstrategien eher kontraproduktiv erscheinen.

Literatur

- Althusser, L. (1977). Ideologie und ideologische Staatsapparate. In Ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie* (S. 108-153). Hamburg/Berlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burgelin, P. (1952). *La Philosophie de l'Existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bürgin, A. (2008). *Endlich Subjekt. Gleichheit und der Ort der Differenz bei Hobbes und Rousseau*. München: Wilhelm Fink.
- Cassirer, E. (1932/1989). Das Problem Jean-Jacques Rousseau. In E. Cassirer, J. Starobinski & R. Darnton, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen* (S. 7-78). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Derrida, J. (1967). *Grammatologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Forschner, M. (1977). *Rousseau*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Groethuysen, B. (1949). *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Gallimard.
- Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klass, T. N. (2002). *Das Versprechen. Grundzüge einer Rhetorik des Sozialen nach Searle, Hume und Nietzsche*. München: Wilhelm Fink.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2000). *Hegemonie und radikale Demokratietheorie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lefort, C. (1990). Die Frage der Demokratie. In U. Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie* (S. 281-297). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Oelkers, J. (1983). Rousseau und die Entwicklung des Unwahrscheinlichen im pädagogischen Denken. *Zeitschrift für Pädagogik*, 30(5), 801-816.
- Rang, M. (1959/1965). *Rousseaus Lehre vom Menschen* (2. Aufl.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Rousseau, J.-J. (1962). *Der Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam.

- Rousseau, J.-J. (1963). *Emile oder über die Erziehung*. Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, J.-J. (1981a). Abhandlung über die Wissenschaften und Künste. In Ders., *Schriften I* (hrsg. v. H. Ritter, S. 27-60). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Rousseau, J.-J. (1981b). Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit. In Ders., *Schriften I* (hrsg. v. H. Ritter, S. 165-302). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Rousseau, J.-J. (1988). *Julie oder die neue Heloise*. München: Winkler.
- Schäfer, A. (2002). *Jean-Jacques Rousseau. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Schäfer, A. (2009). *Die Erfindung des Pädagogischen*. Paderborn: Schöningh.
- Vossler, O. (1963). *Rousseaus Freiheitslehre*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Abstract: For Rousseau, it is the political and strategic struggle for meaning without any transcendent reference points that undermines the foundations of community and individual identity. In both the *Émile* and the *Contrat Social*, he turns against the ruinous logic of such struggles for meaning and consequently, against a representation which has become bottomless. Rousseau's *Émile* treats this political issue pedagogically, through the conception of a dual approach of governmentality. With regard to (pre-social) childhood, problems of representation and social struggles for meaning are excluded. At a later stage, the *Émile* makes use of a privileged-normal strategy of governmentality which, at least, simultaneously relativizes the recourse to a 'natural meaning' and makes it seem possible. In the *Contrat Social* – which presupposes the loss of self of the individual - the political space is structured by a particular criterion of legitimacy: the difference between the General Will and Everyone's Will, – a difference that cannot be resolved. So, in this context, too, one is left with the interplay of (transcendental) foundation and strategic disputes over the "true".

Anschrift des Autors

Prof. Dr. Alfred Schäfer, Institut für Pädagogik, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
 Francke-Platz 1, Haus 5, 06110 Halle, Deutschland
 E-Mail: alfred.schaefer@paedagogik.uni-halle.de