

Simon Critchley

Der Katechismus des Bürgers

Politik, Gesetz und Religion
bei, gemäß, mit und gegen Rousseau

Aus dem Englischen von
Christian Strauch

diaphanes

Titel des englischsprachigen Originaltextes:

The Catechism of the Citizen

Politics, law and religion in, after, with and against Rousseau

© Simon Critchley, 2007

1. Auflage

ISBN 978-3-03734-032-5

© diaphanes, Zürich-Berlin 2008

www.diaphanes.net

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich

Druck: Pustet, Regensburg

Der Katechismus des Bürgers

In einem auf den 18. August 1756 datierten Brief an Voltaire schreibt Rousseau:

»Ich wollte also, dass man in jedem Staate ein sittliches Gesetzbuch oder eine Art von bürgerlichem Glaubensbekenntnis hätte, welches positiv die gesellschaftlichen Grundsätze enthielte, die jeder verbunden wäre anzunehmen, und negativ die fanatischen Grundsätze, die man genötigt wäre, zwar nicht als gottlos, sondern als aufrührerisch zu verwerfen.«¹

Ganz offensichtlich enthalten diese Ausführungen den Keim des Arguments der bürgerlichen Religion, welche Rousseau im Jahre 1762 in seinem *Gesellschaftsvertrag*² detailliert ausarbeiten sollte. In dem Brief an Voltaire (bekanntlich schlugen die kollegialen Gefühle zwischen den beiden, wenn es sie denn gegeben hat, während dieser Jahre rasch in Feindschaft um) geht es um Voltaires Reaktion auf das Erdbeben von Lissabon von 1755, das Voltaire

1 Jean-Jacques Rousseau, *Schriften*, hrsg. u. übers. von Henning Ritter, Band 1, Frankfurt/M. 1981, S. 330f.

2 Die Literatur zur bürgerlichen Religion ist sehr umfangreich und ich will deshalb gar nicht erst damit anfangen, ihr gerecht werden zu wollen. Eine sehr nützliche und erst kürzlich erschienene historische Darstellung, welche die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Religion vom Rom des Numa Pompilius bis zur französischen Revolution nachzeichnet, und einige interessante Anmerkungen zu Rousseau enthält, findet sich bei Mark Silk, »Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West«, in: *Journal of the American Academy of Religion* (2004) 72 (4), S. 863–96. Zur Erörterung der amerikanischen bürgerlichen Religion siehe Michael V. Angrosino: »Civil Religion Redux«, in: *Anthropology Quarterly*, (2002) 75 (2), S. 239–67.

in einem im März 1756 veröffentlichten Gedicht thematisiert hatte. Rousseau fährt fort:

»Sie haben uns in ihrem *Poème sur la Religion naturelle* den Katechismus des Menschen gegeben: Geben Sie uns jetzt, in dem, was ich Ihnen vorschlage, den *Katechismus des Bürgers*.«³

Voltaire hatte natürlich nichts Derartiges im Sinn. Stattdessen begann er 1759 mit der Niederschrift seines *Candide*. Seinem paranoiden Größenwahn folgend, sah Rousseau in diesem Werk die eigentliche Reaktion auf seinen Brief von 1756, auf den er damals nur eine kurze, beschwichtigende Antwort erhalten hatte. Gleichwohl möchte ich hier die Idee eines Katechismus des Bürgers oder eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses erkunden, als eine Art und Weise, um über das Verhältnis der drei miteinander verknüpften Begriffe Politik, Gesetz und Religion nachzudenken.

Meine These wird dabei fortwährend zwei Stoßrichtungen folgen, und ich hoffe, dass sie nicht zu stark auseinanderdriften wird.

1. Rousseau meint, dass ein bürgerliches Glaubensbekenntnis oder aber ein bürgerlicher Katechismus erforderlich ist, um das Problem von Politik und Gesetz zu lösen. Einerseits will ich dieser Behauptung Rousseaus sowohl auf textlicher als auch auf begrifflicher Ebene möglichst genau folgen. Ich möchte zeigen, inwiefern das Problem

3 Rousseau, *Schriften*, a.a.O, S. 331; Hervorhebung: S. Critchley.

von Politik bei Rousseau (und es geht hierbei um das eigentliche Wesen des Politischen, nämlich den Vorgang, der abläuft, wenn Menschen sich zu einem Volk zusammenschließen) an etwas gebunden ist, was wir als das Paradox der Souveränität bezeichnen können – ein Paradox, welches Politik bei Rousseau zwangsläufig mit einer religiösen Lösung in Zusammenhang bringt. Greift man an dieser Stelle einen Gedanken Althusers auf – dessen ungewöhnlich scharfsinnige Lesart des *Gesellschaftsvertrags* ich hier, neben der Badiou,⁴ stets im Hinterkopf haben

—

4 Zwar gibt es eine formale Ähnlichkeit zwischen Althusers und Badiou Rousseau-Interpretationen, doch verdeckt diese den enormen Unterschied, der auf der Ebene der diesen Interpretationen zu Grunde liegenden Ontologien zu finden ist. Formal gesehen gehen die zwei Autoren ganz ähnlich vor, wenn sie auf den Widerspruch von Partikularität und Allgemeinheit hinweisen, der Rousseaus Text bestimmt und spaltet. Was sie daraus ableiten, unterscheidet sich jedoch grundlegend voneinander. Für Badiou zeigt sich Rousseaus Originalität darin, dass er das Wesen der Politik im Sinne eines Ereignisses auffasst. Es geht dabei um einen subjektiven Schöpfungsakt, und die Radikalität dieses Aktes besteht darin, dass er nicht in irgendeiner im Sein oder der Situation verankerten Struktur, dem sozioökonomischen Bereich etwa, gründet. Der soziale Pakt des Zusammenschlusses ist, in Badiou Jargon, Ultra-Eins des Ereignisses als überzählige Vielheit. Für Althusser drückt sich hierin im Gegenteil gerade der Defekt des Rousseau'schen Politikverständnisses aus: dessen Unvermögen, dasjenige zu denken, was Althusser das *Reale* bzw. Wirkliche nennt, verstanden als die objektive Dialektik von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen. Damit verbunden ist für Althusser auch Rousseaus Versagen, die spezifische Wirksamkeit von Partei- bzw. Klasseninteressen als politisch befreiend anzuerkennen. Althusser meint, dieses Versagen brächte Rousseau dazu, eine völlig ideologische Politik zu betreiben, die ganz unvermeidlich in ein Stadium eines vom Handwerk geprägten sozioökonomischen Primitivismus zurückfällt und keine Möglichkeit hat, der ausufernden Leistungsfähigkeit der kapitalistischen Produktionsverhältnisse

werde –, so ist die Funktionsweise des Rousseau'schen Denkens nur auf der Grundlage eines Spiels von Reihen von Verschiebungen [*décalages*], Auslassungen oder Dislokationen möglich. Althusser meint, dass es das Spiel dieser Verschiebungen ist, welches das, was Rousseau als sein »trauriges und großartiges System«⁵ bezeichnet, zum einen ermöglicht und zum anderen gleichzeitig unmöglich macht. Bei der Rousseau'schen Lösung des Problems von Politik, die zunächst einmal unter der Bezeichnung oder aber, wie wir später sehen werden, Fehlbezeichnung des *Gesellschaftsvertrags* abgehandelt wird, versucht Rousseau eine Reihe von Verschiebungen zu kaschieren, welche die Artikulation des Problems überhaupt erst möglich macht. Rousseaus Überlegungen, und hier ist meiner Meinung nach ein wichtiger methodologischer Einwand zu erheben, basieren auf einem bewusst eingesetzten Spiel von Dislokationen und Verlagerungen. Sie basieren auf einer reflexiven Reihe von Widersprüchen, die sowohl die Artikulation als auch die Zerschlagung dieser Überlegungen ermöglicht. Rousseaus Text ist also eine Art Verschiebungsmaschine [*machine à décalage*], über deren Wirkweise er sich völlig im Klaren war. Dies macht ihn aus

—

gegenüberzutreten. Im Gegensatz dazu ist der tiefe Rousseauianismus des Badiou'schen Politikverständnisses offenkundig. Ganz offensichtlich ist die Schlüsselgestalt, die hinter beiden Interpretationen steht, Marx, und meine eigene Lesart von Marx ist mir stets präsent, wenn ich Rousseau lese. Siehe hierzu: *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, aus dem Englischen von Andrea Stumpf und Gabriele Werbeck, Zürich-Berlin 2008.

5 Frz.: »triste et grand système«, »Préface d'une seconde lettre à Bordes«, in: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes* (Pléiade), Bd.III.

meiner Sicht, zusammen mit Nietzsche, zu einem Philosophen, der in äußerstem Maße mit *Fiktionen* arbeitet (auf die Frage der Fiktion und der Möglichkeit oberster Fiktion im Bereich der Politik werde ich später noch zu sprechen kommen). Und dieses Spiel der Verschiebungen ist auch eine Erklärung für die Vielzahl von möglichen, plausiblen und dennoch zutiefst widersprüchlichen Interpretationen des Rousseau'schen Texts – seien es nun kantische, hegelianische, liberale oder kommunitaristische Lesarten ganz zu schweigen von totalitären.⁶ Um die Sache zu präzisieren: Wenn das Problem, das Rousseau in seinem *Gesellschaftsvertrag* zu lösen versucht, das Problem des Politischen ist, dann erfordert die Lösung dieses Problems Religion. Das heißt natürlich, dass wir Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* und wohl auch sein gesamtes ›trauriges System‹ von hinten nach vorne lesen müssen. Denn die politischen Überlegungen des *Gesellschaftsvertrags* setzen die bürgerliche Religion voraus, die ansonsten einen bloßen Anhang zum Buch darstellen würde. Um wirksam zu werden, ist Rousseaus völlig *immanent* gehaltene Wesenskonzeption des Politischen also auf eine Dimension von *Transzendenz* angewiesen. Anders gesagt: um sich artikulieren und autorisieren zu können, scheint eine Konzeption des Politischen, die auf dem absoluten Primat der Autonomie gründet, eine heteronome Komponente zu benötigen. Wir werden später auf diese Fragen zurückkommen.

—

6 Auch wenn ich hoffe, dies noch gesondert ausführen zu können, denke ich hier im Speziellen an Arendts einflussreiche und völlig irreführende Kritik Rousseaus; und hierbei vor allem an ihre Ausführungen zum Gemeinwillen. Siehe Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 2000.

2. Andererseits möchte ich Rousseaus Überlegungen nutzen, um zu zeigen, inwieweit seine Konzeption des Politischen dazu beitragen kann, Licht in unsere gegenwärtige Situation, sprich die Dunkelheit unserer Zeit zu werfen. Damit meine ich Folgendes: Wenn Rousseaus trauriges System eine Art Verschiebungsmaschine ist, dann frage ich mich, ob sich nicht Analoges von unserer Welt behaupten ließe, einer Welt, die in ihrem jetzigen Zustand definiert ist durch eine Reihe alptraumhafter Verschlingungen von Politik und Religion: Politik der Religion und Religion der Politik, und wir sind in nichts Geringeres eingetreten als in eine neue Epoche von Religionskriegen. Meine Ahnung oder Hoffnung ist nun, dass ein genaues Nachvollziehen der Rousseau'schen Gedanken zu Politik und Religion es uns irgendwie ermöglicht, unsere gegenwärtige Situation besser durchdenken und gegebenenfalls gegen sie denken zu können.

All das führt mich zu einer Reihe allgemeiner, vielleicht zu allgemeiner, möglicherweise lähmender Fragen: Ist Politik ohne Religion vorstellbar? Die Antwort auf diese Frage lautet offenkundig: Ja, wie das Vorhandensein verschiedener säkularer Politikauffassungen zeigt. Aber ist Politik auch ohne Religion *praktizierbar*? So lautet die eigentliche Fragestellung. Und dies ist auch die Frage, um die Rousseaus politisches Denken kreist. Kann Politik als eine ein Volk oder Völker prägende, motivierende und mobilisierende Kraft wirksam werden, sofern keine religiöse Dimension oder Fundierung vorhanden ist; also ohne eine wie auch immer geartete Berufung auf Transzendenz, wie substanziell diese Berufung auch sein mag? Ich glaube

nicht. Oder besser gesagt, ich glaube es nicht mehr. Ich bin der Meinung, Rousseau ist deshalb exemplarisch, weil er uns den ultimativen Ausdruck des modernen Verständnisses von Politik an die Hand gibt: Bei Rousseau bricht Politik mit Naturvorstellungen und Naturrecht und hat stattdessen auf Ideen von Volkssouveränität, Zusammenschluss, völliger Gleichheit und kollektiver Autonomie, verstanden als Selbstbestimmung des Volkes, zu gründen. Und dennoch, damit diese moderne Vorstellung von Politik wirksam werden kann, muss sie über eine religiöse Dimension verfügen, über etwas, das die Römer *theologia civilis*, also bürgerliche Religion zu nennen pflegten. Somit muss die *Säkularisierung*, welche die moderne Politik zu bestimmen scheint, ein Moment anerkennen, das Emilio Gentile *Sakralisierung* nennt. Dies bezeichnet die Transformation einer politischen Einheit (eines Staats, einer Nation, einer Klasse, einer Partei) in eine sakrale Einheit und bedeutet, dass diese Einheit transzendent, unanfechtbar und ungreifbar wird.⁷ Die Frage lautet also: Kann ein politisches Kollektiv seine Existenz, Einheit und Identität ohne ein Moment des Heiligen, ohne Religion, ohne Rituale, ohne etwas, was wir nur als *Glaube* bezeichnen können, aufrecht erhalten? Abermals: ich glaube es nicht. Sollten wir also nicht wenigstens die Möglichkeit einer Neudefinition in Erwägung ziehen und die Säkularisation, die als entscheidendes Moment der Moderne gilt, mit der Idee einer modernen Politik, die sich als eine *Metamorphose der Sakralisierung* begreift, zusammenbringen? Folgen wir

—

7 Emilio Gentile, *Politics as Religion*, aus dem Italienischen von George Staunton, Princeton 2006.

diesem Gedanken, so müssten die moderne Formen von Politik (liberale Demokratie, Faschismus, Kommunismus, Nationalsozialismus und übrige Formen) als neue Artikulationen und, in der Tat, als Mutationen des Heiligen begriffen werden.

Bevor ich fortfahre, möchte ich anmerken, dass mir diese Schlussfolgerung keine sonderliche Freude bereitet, da ich jemand bin, der für Religion, ob nun in organisierter oder unorganisierter Form, nicht viel übrig hat. Was ich hier zu sagen habe, soll kein bloßes Reagieren auf die unselige Re-Theologisierung des Politischen sein, deren momentane Zeugen wir sind und die unsere Gegenwart zur dunkelsten Phase meines Lebens macht (und wohl weit darüber hinaus). Hauptverantwortlich für die gegenwärtige grässliche Situation ist die Verquickung von Politik und Religion, eine Verquickung, die von Gewalt bestimmt ist, und an diesem Punkt würde ich gerne mit meiner Analyse einsetzen. Ziel dieser Analyse ist es nun nicht, die Verbindungen von Politik und Religion zu kappen, sondern die Beschränkungen völlig säkular ausgerichteter linker Politik sichtbar zu machen. Mir scheint, dass die politische Linke das Feld des Religiösen allzu leichtfertig an die Rechte abgetreten hat. Dieses Feld muss jetzt im Rahmen einer kohärenten, langfristig angelegten und beharrlich geführten politischen Auseinandersetzung mit dem gegnerischen Lager wieder zurückerobert werden. Der Sozialismus, so Gramscis bekannte Feststellung, ist die Religion, die man braucht, um den christlichen Glauben auszurotten. Wie wir in Kürze sehen werden, wirft das Verhältnis von Politik und Religion und dessen Verquickung für mich die Frage nach der Notwendigkeit von *Fiktion* auf, und zwar

sowohl die Frage nach dem scheinbaren Bedarf einer göttlichen, der Politik zu Grunde liegenden Fiktion als auch die Frage nach der Möglichkeit dessen, was Wallace Stevens als »supreme fiction«, als *oberste* Fiktion im Bereich der Politik bezeichnen würde. Aber ich greife vor.

Das Wesen des Politischen oder die Fehlbezeichnung des *Gesellschaftsvertrags*

Kommen wir auf Rousseau zurück. Bekanntlich beginnt Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* mit den folgenden Worten:

»Der Mensch wird frei geboren, und überall liegt er in Ketten. Mancher hält sich für den Herrn der andern und bleibt dennoch mehr Sklave als sie. Wie ist dieser Wandel geschehen? Ich weiß es nicht. Was kann ihn rechtmäßig machen? Ich glaube, diese Frage beantworten zu können.«⁸

Am naheliegendsten ist hier eine Lektüre in dem Sinne, dass Rousseau uns empfiehlt, unsere Fesseln abzuwerfen und zu einem Zustand ursprünglicher Freiheit, die er an anderer Stelle natürliche Freiheit nennt, zurückzukehren. Dies ist die romantische oder aber anarchistische Lesart Rousseaus. Hier wird revolutionäre politische Aktivität gerechtfertigt, sofern sie uns in die angeblich freie und ur-

8 Jean-Jacques Rousseau, *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, übersetzt von Eckhart Koch, München 1981, S. 270.