Friedrich Kümmel

JEAN-JAQUES ROUSSEAU (1712 – 1778)*

Inhalt

§ 1 Leben und Werke 1

§ 2 Der Zusammenhang von Leben und Werk im Grundansatz des Rousseauschen Denkens 7

§ 3 Rousseaus Kultur- und -Gesellschaftskritik und die beiden Wege der Erneuerung des Menschen 12

1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund und Rousseaus eigener Einsatz 12

1.1 Die kritische Intention in der Begründung der Gesellschaft auf dem Gedanken des Naturrechts und des Gesellschaftsvertrags 12

1.2. Die Konstruktion eines „Naturzustands“ 13

1.3. Das Leben der Naturvölker 14

2. Rousseaus Kultur- und Gesellschaftskritik im 1. Discours 15

3. Die Ungleichheit unter den Menschen als Wurzel der menschlichen Übel (2. Discours) 17

4. Zwei Wege zur Auflösung der Widersprüche im sozialen System 20

4.1. Der „Contrat social“ als Weg der gesellschaftlichen Realisierung von Freiheit und Gleichheit 21

4.2. Das Verhältnis der beiden Wege zueinander und die Frage ihrer Realisierbarkeit 22

§ 4 Rousseaus Theorie der Erziehung im Grundzug 24

§ 1 Leben und Werke

Jean-Jaques Rousseau beginnt seine „Bekenntnisse“ mit folgenden Sätzen; „Ich plane ein Unternehmen, das kein Vorbild hat und dessen Ausführung auch niemals einen Nachahmer finden wird. Ich will vor meinesgleichen einen Menschen in aller Wahrheit der Natur zeigen, und dieser Mensch werde ich sein.

Einzig und allein ich. Ich fühle mein Herz - und ich kenne die Menschen. Ich bin nicht gemacht wie irgendeiner von denen, die ich bisher sah. und ich wage zu glauben., daß ich auch nicht gemacht bin wie irgendeiner von allen, die leben, Wenn ich nicht besser bin, so bin ich doch wenigstens anders. Ob die Natur gut oder übel daran getan hat, die Form zu zerbrechen, in der sie mich gestaltete, das wird man nur beurteilen können, nachdem man mich gelesen hat.“[1]

Rousseau schreibt seine „Confessions“ im Rückblick als eine durch Krankheit und Lebensschicksal „zerbrochene Form“, nachdem der „Émile“ 1762 sofort nach seinem Erscheinen in Paris und in Genf öffentlich verbrannt worden war und er selbst die Flucht einer angedrohten Haft vorgezogen hatte, eine Flucht jedoch, die in der Folgezeit mehr einem Verfolgungswahn als äußeren Gefährdungen zuzuschreiben war. So sind die letzten 16 Jahre teils unsteten, teils zurückgezogenen Lebens (1762-1778) die Zeit der Selbstdarstellungen, die zuweilen gegen die erklärte Absicht des Autors den Charakter der Selbstrechtfertigung, mehr aber den einer schonungslos offenen Selbstergründung tragen.

---

* Es handelt sich bei diesem Skript um das zweite Kapitel einer Vorlesung zur „Geschichte der pädagogischen Theoriebildung von Comenius bis Pestalozzi“, die in den 70er Jahren abgehalten worden ist. Der Text wurde für die vorliegende Ausgabe überarbeitet.

[1] Jean-Jaques Rousseau, Bekenntnisse (Confessions). Übersetzt von Ernst Hardt. Insel-Verlag Frankfurt a. M. 1955, S. 7.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Die Confessions, in Motiers begonnen, in England fortgesetzt und nach 1770 in Paris abgeschlossen, erschienen 1782 posthum. Außerdem entstehen in diesen letzten Jahren die „Dialoge“: „Rousseau juge de Jean-Jaques“, und als letzte unvollendete Schrift die „Rêveries du promeneur solitaire“, die „Träumereien eines einsamen Spaziergängers“. Die Gegensätzlichkeit der Stimmungen, unter denen Rousseau diese Selbstdarstellungen schrieb, zeigt eine Stelle aus den Bekenntnissen, noch knapp vor der Mitte des Werkes:. „Den ersten Teil (scil. der Confessions, der die Zeit bis 1741 darstellt) schrieb ich mit Lust und Liebe und in aller Behaglichkeit, teils zu Wootton, teils im Schlosse Tryre, und alle Erinnerungen, die ich wieder wachrufen mußte, bedeuteten für mich ebensoviel neue Genüsse Mit stets neuer Freude schweifte ich immer wieder zu ihnen zurück und konnte meine Schilderungen nach Belieben so lange ändern, bis sie mich völlig befriedigten. Heute machen mich mein geschwächtes Gedächtnis und mein geschwächter Kopf fast zu jeglicher Arbeit unfähig, und auf die vorliegende lasse ich mich nur gezwungenermaßen und mit kummerschwerem Herzen ein.. Sie bringt mir nur Leid, Verrat. Treulosigkeit, nur traurige und schmerzvolle Erinnerungen ins Gedächtnis zurück. Um alles in der Welt wünschte ich, ich könnte das, was ich zu sagen habe, in die Nacht der Zeiten begraben; aber während ich schon wider willen gezwungen bin, zu sprechen, sehe ich mich außerdem noch gezwungen, mit Heimlichkeit, List und Verstellung zu Werke zu gehen und mich zu Dingen zu erniedrigen, zu denen ich am allerwenigsten geboren bin. Die Decke, unter der ich atme, hat Augen, und die Mauern, die mich umgeben, haben Ohren. Von Spionen und wachsamen, übelwollenden Aufpassern umgeben, kann ich nur ängstlich und zerstreut in aller Hast ein paar unterbrochene Worte aufs Papier werfen, und kaum bleibt mir die Zeit, sie noch einmal durchzulesen, geschweige denn irgend etwas daran zu verbessern. Ich weiß, man fürchtet unaufhörlich, die Wahrheit könnte trotz der ungeheuren Schranken, die man ohne Unterlaß rings um mich aufrichtet, doch einmal durch irgendeinen Spalt dringen. Wie soll ich es anstellen, damit sie es wirklich tue? Ich versuche es: mit wenig Hoffnung auf Erfolg.“ (Bekenntnisse, 7. Buch, a. a. O., S. 351 f.)

Wozu dies zur Einleitung? Man kann das Leben Rousseaus (vollends in einem kurzen Abriß) nicht darstellen, ohne auf die Lebensstimmung einzugehen und ohne mit darauf abzuheben, was dieses Leben sein *will* und durch seine Selbstdarstellung in Dichtung und Wahrheit geworden ist.

Jean-Jaques Rousseau wurde am 28. 6. 1712 in Genf als Sohn eines Uhrmachers geboren. Aus der Tatsache, als „Bürger von Genf“, der damaligen calvinistischen Republik, geboren zu sein, leitet Rousseau später des öfteren seinen Stolz und sein Freiheitsbedürfnis ab. Die väterliche Familie war französischer Herkunft: protestantische Emigranten aus der Zeit der Verfolgungen im 16. Jahrhundert. Die Mutter, eine Pfarrerstochter., starb bei der Geburt von Jean-Jaques; eine Schwester des Vaters und eine Wärterin versorgen den Jungen. Der Vater erzieht ihn sehr konventionell, ohne strenge Führung und ohne Ordnung einzuhalten. Rousseau sagt von sich selbst: „Er ist das, wozu die Natur ihn geschaffen hat: die Erziehung hat ihn nur wenig gewandelt.“[2] Oft liest der Vater mit ihm die ganze Nacht hindurch Bücher, erst Romane, die von der Mutter her da sind, später klassische Schriftsteller wie Plutarch, Ovid Molière u. a. Rousseau schreibt über diese Zeit: „Was ich bis zu meinem fünften oder sechsten Jahre trieb, ist mir nicht bewußt. Auch wie ich lesen lernte, weiß ich nicht, ich erinnere mich nur der ersten Dinge, die ich las, und ihrer Wirkung auf mich: und von dieser Zeit an datiert ohne Unterbrechung mein Selbstbewußtsein.“ (Bekenntnisse, a. a. O., S. 10) Das frühe Lesen entwickelte bei Rousseau eine starke Sensibilität und Einfühlungsgabe: „Ich hatte noch keine blasse Vorstellung von den Dingen selber, als alle Gefühle mir schon bekannt waren. Ich hatte nichts geistig begriffen und doch alles schon empfunden. Die wirren Erregungen, die ich Schlag auf Schlag durchmachte, beeinträchtigten zwar nicht die Vernunft, die ich ja noch gar nicht besaß, aber sie bildeten eine von anderem Schlage in mir heran und gaben mir wunderliche und phantastische Vorstellungen vom Leben, von denen

[2] Rousseau juge Jean-Jaques, 2. Dialog.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

mich weder Erfahrung noch Nachdenken jemals recht haben heilen können.“ (a. a. O., S. 11) Diese Doppelheit von Intuition und Denken wird auch später von Rousseau bestätigt: „Man konnte sagen, mein Herz und mein Verstand gehörten nicht zu ein und demselben Menschen. Schnell wie der Blitz dringt Empfindung in meine Seele und erfüllt sie, aber anstatt mich zu erleuchten, versengt und blendet sie mich. Ich fühle alles und sehe nichts. Ich bin in höchstem Grade erregt, aber völlig benommen; zum Denken bedarf es bei mir des kalten Blutes. „ (Bekenntnisse, 3. Buch, a. a. O., S. 144)

Der ältere Bruder verläßt bald vagabundierend das Haus, ohne daß der Vater deswegen viel unternehmen würde Auch Rousseau selbst bleibt: vom 10. Lebensjahr an ohne väterliche Teilnahme und Fürsorge, nachdem der Vater, in einen Ehrenhandel verwickelt und zu Gefängnis verurteilt, nach Nyon geflohen war. Rousseau entschuldigt dieses Verhalten in seinen Bekenntnissen. Er selbst wird von seinem Vormund, Onkel Bernard, nach Bossey zu Pfarrer Lambercier gebracht, wo er sich in der ländlichen Idylle zunächst sehr wohl fühlt. Aber es bleibt in der Folgezeit doch nicht ganz ohne Erziehungskonflikte, die schließlich zum Abbruch dieses Pflegeverhältnisses führen. Eine körperliche Züchtigung durch Mlle Lambercier, die 30-jährige Tochter des Pfarrers, weckt bei Rousseau erste sexuelle Regungen und führt ihr gegenüber zu einem Strafbedürfnis , das sich später auch als masochistische Neigung auf andere Frauen übertragt. Seine Grundstimmung während dieser Zeit schildert er so: „Zarte, liebevolle, friedliche Empfindungen legten den Grund. Ich glaube, kein Individuum unserer Gattung hat jemals von Natur weniger Eitelkeit besessen als ich. Ich schwärmte mich innerlich zu den höchsten Regungen empor, fiel aber sofort wieder in meine Schlaffheit zurück. Von allem geliebt zu werden, was in meine Nähe kam, war der heißeste all meiner Wünsche„ (a. a. O., S. 18)

Eine ungerechte Bestrafung durch den Onkel, der als Vormund wegen eines zerbrochenen Kammes nach Bossey bestellt wurde, beendet diese Zeit. Rousseau kehrt nach Genf zurück, wird Lehrling in einer Gerichtskanzlei und dann bei einer. Graveur, wo er sich nicht in die geregelte Arbeit finden kann und eine schlechte Behandlung erfährt. Kleinere Diebstähle (zunächst Eßwaren, dann auch Besitzstucke des Meisters) beenden auch diesen Versuch. 1728 verläßt Rousseau 16-jährig Genf und findet Aufnahme bei der um 13 Jahre älteren Mutter-Geliebten Madame de Warens, die in Annecy eine kleine Pension unterhält. Zum Katholizismus übergetreten und vom Vater her mit Neigungen zu .Alchemie und Spekulation versehen, bewegt sie Rousseau dazu, den Glauben zu wechseln und katholischer Priester zu werden, Rousseau geht in das Katechumenen-Kloster San Spirito in Turin, aber er fühlt sich unter seinen Mitschülern, besonders was Erlebnisse von Onanie und Homosexualität betrifft, sehr unwohl und wird bald wieder entlassen. Es folgt eine Zeit unschlüssigen Umherstreifens, verschiedene nicht ganz durchsichtige Tätigkeiten im Laden einer Frau Bafile und als Lakai einer Gräfin Vercellis.

Wichtig in dieser Zeit und für das ganze spätere Leben wird die Bekanntschaft mit dem Abbé Gaime, der im „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ (im Émile, IV. Buch) als Vertreter eines aufgeklärten Glaubens literarisch wiederkehrt. „Für den besonderen Zweck, der mich zu ihm trieb, war er mir von gar keinem Nutzen, denn er hatte zu geringen Einfluß, um mir irgend eine Stellung zu verschaffen; aber ein weit köstlicherer Gewinst, der mir für mein ganzes Leben genützt hat, wurde mir bei ihm: nämlich Unterweisung in gesunder Moral und gesunder Vernunft. In der Aufeinanderfolge meiner Neigungen und Gedanken hatte ich stets zu hoch oder zu tief gegriffen, war Achill oder Thersites, ein Held oder ein Taugenichts gewesen. Herr Gaime bemühte sich, mich auf einen richtigen Standpunkt zu stellen und mich ohne Schonung und auch ohne Entmutigung Selbsterkenntnis zu lehren.“ (Bekenntnisse, a. a. O., S. 115)

Rousseau kehrt schließlich zu Frau von Marens zurück und verbringt dort die Zeit bis 1740, unterbrochen durch Reisen und Wanderungen, mit dem Entwurf von Lebensplänen oder besser mit dem Spiel mit Lebensmöglichkeiten, mit verschiedenen Tätigkeiten als Geometer und Gesangslehrer und nicht zuletzt mit Studien philosophischer Schriftsteller und musikalischen Arbeiten (er

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

erfindet ein neues Notensystem, das keinen Erfolg haben sollte und schreibt Gedichte und Singspiele). Insgesamt überwiegen zunächst (was auch für die ersten Jahre in Paris noch gilt) die musikalischen Neigungen vor den literarischen.

Sein Verhältnis zu Frau von Warens beschreibt Rousseau so: „Sie war für mich mehr als eine Schwester, mehr als eine Mutter, mehr als eine Freundin, ja mehr als eine Geliebte, und darum war sie keine Geliebte Kurz, ich liebte sie zu sehr, um sie zu begehren, und das stand am klarsten in meinen Gedanken“ (Bekenntnisse, S. 249) – was ihn aber nicht hindert, gleich darauf von Intimitäten zu berichten. Seine Liebesverhältnisse charakterisiert er allgemein durch Unstillbarkeit und Doppelbödigkeit. „Meine Leidenschaften haben mich zum Leben erweckt und haben mich getötet. Welche Leidenschaften? wird man sagen. Nichtigkeiten, die kindischsten Dinge von der Welt, die mich aber so in Wallung brachten, als ob es sich um den Besitz Helenas oder den Thron des Weltalls handelte Zunächst die Frauen. Wenn ich eine besaß, wurden meine Sinne gestillt, aber niemals mein Herz. Die Sehnsucht nach Liebe verzehrte mich inmitten des Genusses. Ich hatte (in Mme de Warens) eine zärtliche Mutter, eine teure Freundin, aber ich bedurfte einer Geliebten. ... Oh, hätte ich nur ein einziges Mal in meinem Leben alle Füllen und Gluten der Liebe gekostet, meine gebrechliche Natur hätte das nicht ertragen können, ich wäre auf der Stelle gestorben. Ich brannte also von einer Liebe ohne Gegenstand, und vielleicht erschöpft sie so am meisten.“ (Bekenntnisse, a. a. O., S. 277 f.)

Mit Frau von Warens zieht Rousseau nach Chambery um und für eine als besonders glücklich empfundene Zeit auf ein Landgut (Les Charmettes) in dessen Nähe Die ersten Anfälle einer ihn tief erschreckenden Krankheit, verbunden mit starkem Herzschlag und Ohrensausen und in der Folge mit Schlaflosigkeit und depressiven Stimmungen. Rousseau beschreibt die Krankheit zwar, gibt ihr aber keinen Namen. Die Bekenntnisse selbst zeigen Symptome einer endogenen Paranoia. Sie veranlassen Rousseau zu einer Reise nach Montpellier, die keinen ärztlichen Erfolg brachte Bei der Rückkehr zu Frau von Warens fand er seinen Platz im Hause durch einen anderen jungen Mann besetzt (vgl. Bekenntnisse Buch 3, S. 331).

1740 nimmt Rousseau eine Erzieherstelle im Hause Mably in Lyon an. 1741 reist er nach der endgültigen Trennung von Frau von Warens nach Paris, um sein Notensystem der Akademie vorzulegen. In der „Nouvelle Heloise“ heißt es über die Ankunft: „J'entre, avec une secrète horreur dans ce vaste desert du monde!“ (im II. Teil, 14. Brief) Und in den Bekenntnissen steht darüber: „Ich darf sagen, daß alle Zeit, während der ich später dort gewohnt habe, nur darauf verwandt wurde, die Mittel zu erwerben, um fern von ihr leben zu können.“ (a. a. O., S. 201) Rousseau. erfährt das Gefühl des Alleinseins unter den Vielen und die Unechtheit gesellschaftlicher Verhaltensweisen und Beziehungen, die (wie er es empfindet) ohne wirkliche Teilnahme bleiben. Gleichwohl öffnen ihm Empfehlungsschreiben die Tür zu den adeligen Salons, in denen sich die literarische Welt der Zeit trifft und führen zu einem übertriebenen Werben um die Gunst der Großen. Nachdem Rousseau mit seinem neuen Notensystem keinen Erfolg hat, versucht er sich mit Singspielen, als Opernlibrettist und Deklamator. 1743 erhält er die Stelle eines Privatsekretärs beim französischen Gesandten in Venedig, mit dem es aber im folgenden Jahr zum Zerwürfnis kommt. Zurückgekommen nach Paris, verkehrt er im Kreis um Mme d'Epinay und schließt dort Bekanntschaft mit den sog. ' Enzyklopädisten': mit Diderot, d'Alembert. Baron von Holbach, Raynal, Grimm, Condillac, in ihrer philosophischen Position nur stichwortartig und allgemein charakterisiert durch: Metaphysikfeindschaft; Absetzung von den rationalistischen Systemen des 17. Jahrhunderts; sensualistische und positivistische Erkenntnislehre; Opposition gegen religiösen Dogmatismus; „Materialismus“ (vor allem in den Augen der Mitwelt). Ethisch und sozial denken sie in Kategorien der „menschlichen Natur“ und des Naturrechts und wecken ethnographisches Interesse; insgesamt sind sie wissenschaftsorientiert und vertreten humanistische Intentionen in einem aufgeklärten Sinn.

Dieser anregende Umgang wird nachhaltig und auf die Dauer gestört durch Rousseaus Verbin-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

dung mit einem Dienstmädchen, Thérèse Levasseur, mit der er von 1745 bis zu seinem Tod zusammenlebt. Rousseau schreibt über den Beginn dieser Bekanntschaft und charakterisiert das Mädchen:

„Als ich dieses Madchen das erste Mal bei Tisch erscheinen sah, fiel mir ihre bescheidene Haltung und noch mehr ihr lebhafter und doch sanfter Blick auf, der für mich niemals seinesgleichen gehabt hat. ... Sie war äußerst schüchtern, und ich war es auch. Unser inniges Verhältnis, dem diese uns beiden gemeinsame Eigenschaft entgegen zu sein schien, knüpfte sich dennoch sehr schnell. ... Ich hatte zunächst nur darnach getrachtet, mir einen Zeitvertreib zu schaffen, bald fand ich, daß ich mehr getan und mir eine Lebensgefährtin gefunden hatte ... Ich fand in Theresen die Ergänzung, die mir not tat, und durch sie ward ich so glücklich, als ich es nach dem Lauf der Ereignisse nur sein konnte

Anfangs suchte ich ihren Geist zu bilden, aber das war verlorene Mühe Ihr Geist war und blieb unberührte Natur, weder Sorgfalt noch Pflege wollten daran haften bleiben. Ich schäme mich nicht, zu gestehen, daß sie, obgleich sie leidlich schreibt, niemals gut lesen gelernt hat ... ich quälte mich zwei Monate lang damit ab, sie auf dem Zifferblatt der großen Hausuhr die Unterscheidung der Stunden zu lehren. Selbst heute kennt sie sie kaum. Niemals hat sie sich nach der Reihenfolge der zwölf Monate des Jahres richten können, sie kennt nicht eine einzige Zahl, trotz all der Mühe, die ich mir gegeben, sie ihr beizubringen. Sie versteht weder Geld zu zählen, noch kennt sie den Preis irgendeiner Sache„ (Bekenntnisse, S. 418 ff.)

Daß dabei die Hauswirtschaft nicht gut gehen konnte, zumal sich bei Ansammlung von etwas Geld und Habe sogleich die ganze Familie einstellte und Therese sich nie vom ständigen Einfluß ihrer Mutter frei machen konnte, beklagt Rousseau zwar des öfteren, ohne ihr daraus jedoch einen Vorwurf zu machen.

Mit Thérèse Levasseur hatte Rousseau wahrscheinlich fünf illegitime Kinder (eine Heirat erfolgte erst 1768), die er alle ins Findelhaus stecken ließ – eine für die damalige Zeit nicht ungewöhnliche, in seinem Fall aber doch bemerkenswerte Handlungsweise Er rechtfertigt sich dafür rückblickend und nicht ohne Reue mit folgenden Worten: „Auch keinen einzigen Augenblick lang ist Jean Jaques jemals in seinem Leben ein gefühlloser, ein herzloser Mensch und ein unnatürlicher Vater gewesen. Wohl habe ich mich täuschen können, aber innerlich verhärtet bin ich darum doch niemals gewesen. ... Ich will mich darauf beschränken, zu sagen, daß mein Irrtum in dem Glauben bestand, die Tat eines Bürgers und eines Vaters dadurch zu tun, daß ich meine Kinder der öffentlichen Erziehung übergab, da ich sie nicht selber zu erziehen vermochte, und sie dazu bestimmte, Arbeiter und Bauern anstatt Abenteurer und Glücksjäger zu. werden; durch solche Gedanken fühlte ich mich als ein Mitglied des platonischen Staates. Mehr als einmal hat meine Herzensqual mich seitdem gelehrt, daß ich mich damals irrte, meine Vernunft hat mir jedoch niemals ähnliches offenbart, sondern ich habe im Gegenteil oft den Himmel gesegnet, meine Kinder vor dem Schicksal ihres Vaters und vor dem Los bewahrt zu haben, das sie bedroht hatte, sobald ich sie zu verlassen gezwungen gewesen wäre„ (Bekenntnisse, a. a. O., S . 453) Und später wird noch ein weiterer Grund genannt: „Mir grauste davor, sie dieser schlecht erzogenen Familie (gemeint ist die Familie Theresens) zu überlassen, auf daß sie von ihr noch schlechter erzogen würden. Die Gefahren in der Erziehung der Findelkinder waren weit geringer.“ (a. a. O., S. 529)

1749 erfolgte die Ausschreibung einer Preisfrage der Akademie von Dijon: „Le rétablissement des sciences et des artes a-t-il contribué à epurer des moeurs? „ (Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste beigetragen habe zur Verbesserung der Sitten?) Rousseau fühlt sich von dieser Fragestellung augenblicklich überaus angeregt und beantwortet sie verneinend in seinem „Discours sur les sciences et les arts“ (1750), der dann auch den ersten Preis erhielt. Auch eine Aufführung seines Singspiels „Le Devin du village“ vor Ludwig XV. in Fontainebleau bringt Erfolg; doch geht Rousseau aus Angst, nicht richtig aufzutreten, nicht zu der für den näch-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

sten Tag angekündigten Vorstellung beim König, obwohl ihm bei der Einladung eine königliche Pension in Aussicht gestellt worden war. Auch weiterhin verdient er sich seinen kümmerlichen Lebensunterhalt vor allem durch Notenabschreiben und „sehnt sich leidenschaftlich aufs Land“ (vgl. die Bekenntnisse, S. 473). 1754 schreibt er seine zweite Abhandlung: „Discours sur l'origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes“ (Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen; veröffentlicht 1755). Im gleichen Jahr reist er nach Genf und wird wieder Calvinist, um das Genfer Bürgerrecht zurückzugewinnen. 1756 siedelt er in eine kleines Landhaus („Hermitage“) im Wald von Montmorency um, das ihm Mme d'Epinay zur Verfügung gestellt hatte Wegen seiner Liebschaft mit Frau von Houdetot kommt es aber bald zum Zerwürfnis mit Mme d'Epinay, so daß Rousseau (wiederum mit Hilfe adeliger Gönner) 1757 in Mont-Louis eine Gartenwohnung bezieht. Therese und ihre Mutter sind immer mit dabei. Zur selben Zeit zerstreitet sich Rousseau auch mit den bei Mme d'Epinay verkehrenden Enzyklopädisten, zuerst mit Grimm und später mit Diderot, von denen er sich (was den Erfolg seiner kultur- und gesellschaftskritischen Thesen anbelangt) beneidet und in seiner Verbindung mit Therese mißbilligt und (im Betreiben einer Trennung) hintergangen fühlt. Der Stimmungsumschwung spiegelt sich in einem aggressiveren Ton der Partien in den Bekenntnissen, die diese Zeit der Auseinandersetzung mit seinen Freunden betreffen.

Dennoch entstehen in diesen Jahren der Zurückgezogenheit seine wichtigsten Werke Rousseau setzt sich mit d'Alembert darüber auseinander, ob Genf ein Schauspielhaus erhalten solle („Lettre à d'Alembert sur les spectacles“, 1758). Er widersetzt sich der aufgeklärten Skepsis Voltaires („Lettre à Voltaire“). Die „Neue Heloise“ („Julie ou la nouvelle Héloise“) erscheint 1761, 1762 der „Gesellschaftsvertrag“ („Du contrat social ou principes du droit politique“) und der „Émile“ („Émile ou de l'éducation“).

Rousseau schreibt über diese entscheidende Schaffensperiode: „Bis dahin war ich gut gewesen, von nun an ward ich tugendhaft oder doch wenigstens tugendtrunken. Dieser Rausch hatte zwar in meinen Kopfe begonnen, war von dort aber in mein Herz hinabgedrungen. Der edelste Stolz keimte nun dort auf den Trümmern der entwurzelten Eitelkeit. Ich machte mir nichts vor, sondern ward in Wahrhaftigkeit zu dem, als der ich erschien, und zum mindesten vier Jahre lang, während welcher Zeit jene Gärung in voller Kraft bestand, gab es im Bereich des menschlichen Herzens nichts Großes und Schönes, zu dem ich, vor mir und Gott allein, nicht fähig gewesen wäre Hieraus entsprang meine plötzliche Beredsamkeit, aus dieser Quelle strömte jenes wahrhaft himmlische Feuer in meine Bücher über, das mich so tief durchglühte und doch vierzig Jahre lang nicht einen einzigen Funken gesprüht hatte, weil es noch nicht angezündet worden war.

Ich war wirklich wie umgewandelt; meine Bekannten, meine Freunde erkannten mich nicht wieder. Ich war nicht mehr jener schüchterne, eher verlegene als bescheidene Mensch. ... Kühn, stolz, unerschrocken, zeigte ich überall eine umso festere Sicherheit, als sie schlicht war und mehr in meiner Seele denn in meinem äußeren Gebahren herrschte Die Verachtung, die mir meine tiefgreifenden Betrachtungen für die Sitten, Grundsätze und Vorurteile meines Jahrhunderts eingeflößt hatten, machte mich unempfindlich gegen die Spöttereien derer, die sie teilten, und ich zermalmte mit meinen Aussprüchen ihre geistreichen Wörtlein, wie man ein Insekt zwischen seinen Fingern zerdrückt. Welche Wandlung! Ganz Paris wiederholte die bitteren und beißenden Sarkasmen desselben Mannes, der zwei Jahre vorher und zehn Jahre nachher weder die Sache zu finden wußte, die ihm zu sagen oblag, noch das Wort, das sich für sie geziemte (Bekenntnisse, a. a. O., S. 530 f.) Aus dieser Stimmung läßt sich natürlich nicht das Werk Rousseaus seinem Inhalt nach ableiten und auch nicht in seinem Rang und Wert beurteilen. Um den dieser Zeit von Rousseau zugesprochenen Ausnahmecharakter zu wissen, ist aber gleichwohl nicht unwichtig für das Verständnis seines Werkes.

Der „Émile“ wird sofort nach seinem Erscheinen in Paris öffentlich verbrannt und gegen Rousseau vom Parlament ein Haftbefehl erlassen. Rousseau flieht in die Schweiz, wo sich in Genf

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

dasselbe wiederholt und auch Bern ihm nicht länger Aufenthalt gewähren will. Rousseau findet Zuflucht in Mōtiers im Fürstentum Neuchatel, wo er indessen bald vom Pfarrer und vom Kirchengemeinderat erbittert angefeindet wird. Nach einem kurzen Aufenthalt auf der Insel St. Pierre im Bieler See folgt er einer Einladung David Humes und fährt Anfang 1766 nach England. In dem Wahn, Hume hätte ihn in böser Absicht nach England gelockt, beginnt er mit diesem einen öffentlichen Streit und flieht 1767 panikartig nach Frankreich zurück, wo ihn seine Unrast von Ort zu Ort treibt, bis er um 1770 wieder in Paris auftaucht. Dort lebt er in armen Verhältnissen völlig zurückgezogen und schreibt an seinen Selbstdarstellungen. Im Mai 1778 siedelt er auf wiederholte Einladung des Marquis de Girardin nach Ermenonville über und erliegt kurz darauf (am 2. 7. 1778) ein um Schwächeanfall.

Die wechselvolle Lebensstimmung dieser Jahre ist bereits mit seinen eigenen Worten wiedergeben worden (vgl. S. []). Das 12. Buch der Bekenntnisse, das über die Jahre 1762 - 1765 handelt, beginnt mit den Sätzen: „Hier beginnt die Finsternis, an die ich mich seit acht Jahren hineingestoßen sehe,, ohne daß es meinen undenklichen Bemühungen gelungen wäre, ihr schreckliches Dunkel zu durchdringen. In den Abgrund des Elends, in den ich hinabgeschleudert bin, fühle ich die Schläge, die nach mir geführt werden, gewahre ihr unmittelbares Werkzeug, aber weder die Hand, die sie leitet, noch die angewandten Mittel vermag ich zu erkennen. Schmach und Leiden brechen unversehens wie von selbst über mich herein.“ (Bekenntnisse, a. a. O., S. 748) Und gegen Ende der Bekenntnisse heißt es über die späten Jahre: „Je weiter ich in meiner Erzählung fortschreite, desto weniger vermag ich Ordnung und Reihenfolge einzuhalten. Das Ungestüm meines übriger. Lebens hat den Ereignissen keine Zeit gelassen, sich in meinem Kopfe zu reihen. Sie sind zu zahlreich, zu verworren und zu unangenehm gewesen, um klar erzählt werden zu können. Der einzige starke Eindruck;, der mir von ihnen geblieben, ist das schauerliche Geheimnis, das alle ihre Ursachen bedeckt, und der bejammernswerte Zustand, in den sie mich gebracht haben.“ (a. a. O., S. 791) Dies charakterisiert zwar die letzten Jahre von Rousseau, nicht aber die zur besten Literatur gewordenen Rückblicke in ihren oft hellen und klaren Stimmungen, die Rousseau in jener dunklen Zeit schreibt und die insofern auch zu ihr gehören, als die Erinnerung nicht unabhängig von der Selbsterkenntnis ist, die sich in ihr gestaltet.

§ 2 Der Zusammenhang von Leben und Werk im Grundansatz des Rousseauschen Denkens

Der zweifellos bestehende enge Zusammenhang von Leben und Werk bei Rousseau hat viele Interpreten dazu geführt, „Rousseau durch Rousseau zu verstehen“. In diesem Sinne schreibt Groethuysen: „Das ganze Werk Rousseaus ist in gewisser Weise eine Konfession, ein Versuch, sich selbst zu beschreiben- ... Die Vision des natürlichen Menschen unter all den verschiedenen Formen, die sie annimmt, ist der ideale Ausdruck seiner Persönlichkeit.“[3] Auf derselben Linie interpretiert auch Hermann Röhrs, wenn er im I. Teil seines Buches über „Jean-Jaques Rousseau. Vision und Wirklichkeit“ (Heidelberg 1956, 1966) „die existentiellen Bezüge des Werkes“ herausarbeitet, bevor er zu den einzelnen sachlichen Themen übergeht. Röhrs schreibt über Rousseau: „Nichts weisen die Register seiner Kritik und Polemik auf, was nicht schon vor ihm und nach ihm ausgesagt wurde; und doch ist alles original, weil es gemessen wird an dem Bilde ursprünglichen Menschseins. Der Autodidakt Rousseau – fern von dem blassen Begriffsschema der Schulen aufgewachsen – ist noch eine eigentümliche und ursprüngliche Natur. Er kennt keine fertigen Wahrheiten, sondern nur die Urerfahrungen, die niemandem abgenommen werden können. Er weiß nichts von der Relativität zivilisatorischer Wahrheiten; seine Wahrheit ist in dem idealisierten Bilde von einem einfachen Leben in Genf, Bossey und Les Charmettes beschlossen.

[3] B. Groethuysen, J.-J. Rousseau, 1949, S. 38; zit. bei Martin Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen. Göttingen 1959, S. 19.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Dadurch gewinnt seine Kritik letzten Endes ein moralisches Recht, sein eigenes Ich dieser Gesellschaft gegenüberzustellen: „celui-là seul est homme vertueux“.“ (a. a. O., S. 54; das Zitat stammt aus „Rousseau juge Jean-Jaques“, 2. Dialog).

Gegenüber dem methodischen Prinzip dieser Interpretation, das Werk Rousseaus insgesamt als Selbstdarstellung zu begreifen, wendet Martin Rang ein, daß damit weder die historischen Voraussetzungen noch die zeitgeschichtlichen Bedingungen des theoretischen Werks von Rousseau erfaßt werden können. Er kehrt das genetische Verhältnis geradezu um mit der Behauptung, Rousseau habe sein persönliches Leben bewußt nach seinem Lebensideal gestaltet (Martin Rang, a. a. O., S. 27) Seine (Gegen-)These lautet: „Das theoretische Werk Rousseaus, das in der kurzen Spanne von 1749 bis 1760 entstand, ist nicht aus den Erfahrungen seines Lebens hervorgewachsen, weder als deren Ausdruck noch als deren Widerpart.“ (a. a. O., S. 21) Und: „Die Dissonanz, die in dieses glückliche Leben trat, kam, so seltsam es klingt nicht aus dem Leben, sondern aus dem Gedanken. Es waren seine neuen kulturkritischen *Ideen* , die das bisherige Leben abwerteten und jene Lebensreform im Gefolge hatten, die dann zu wachsender Entfremdung und schließlich zum Bruch :mit seinen damaligen Freunden führte„ (a. a. O., S. 24 f.) Den „Rausch“ der Schaffensperiode von 1757 bis 1761 (vgl. das oben gegebene Zitat) bringt Rang mit der Entstehung eines Sendungsbewußtseins in Zusammenhang und entnimmt der oben zitierten Stelle aus den Bekenntnissen (vgl. S. []), nach der „dieser Rausch in seinem Kopfe begonnen hatte, aber in mein Herz übergegangen war“, die Rechtfertigung seiner Auffassung, daß das Leben Rousseaus sich nach seinen Gedanken gestaltet habe

Nun ist dieser Streit um das methodische Prinzip der Rousseau-Interpretation insofern schwierig zu beurteilen, als beide Seiten sich dabei auf die Werke Rousseaus über sein Leben beziehen müssen und dieses gar nicht unabhängig von seiner Selbstdarstellung mit den übrigen theoretischen Werken konfrontieren können. Die Bekenntnisse und die Dialoge geben Ansatzpunkte für eine psychologisch-biographische Auslegung der übrigen Werke, ohne sie doch nach Entstehung und Inhalt schlechthin zu Selbstdarstellungen erklären zu können. Daß ein enger Zusammenhang zwischen Leben und Werk bei Rousseau besteht, steht außer Zweifel und ist auch von Bedeutung für die vieldiskutierte Frage nach der „Einheit seines Werks“, die sich vor allem angesichts der Diskrepanz der Lösungsvorschläge im „Émile“ und im „Contrat social“ stellt. Aber schon daß Rousseau, bedingt durch seine Krankheit, seinen Lebensstimmungen in hohem Maße ausgeliefert war und sie nicht frei wählen konnte, spricht zumindest nicht für einen einseitigen Einfluß der „Ideen“ bzw. des Denkens auf sein Leben.

So bleibt meines Erachtens nur ein mittlerer Weg: Man kann das Werk Rousseaus in den Zusammenhang seines Lebens stellen, aber nicht im einzelnen vom Leben her interpretieren, ohne den Gedankenzusammenhang als solchen auch in sich selbst zu verfolgen und Rousseaus Ideen im Zusammenhang der Zeit und Geistesgeschichte zu verstehen. Die Alternative zwischen einer rein biographischen und einer ausschließlich ideengeschichtlichen Betrachtung scheint mir fruchtlos und müßig zu sein. Nachdem die vorangestellte Lebensbeschreibung einen Hintergrund gegeben und einige Aufschlüsse erbracht hat, werde ich in der Folge mehr im Sinne einer geistesgeschichtlichen Interpretation verfahren, nicht ohne dessen eingedenk zu sein, daß die große Wirkung von Rousseaus Gedanken, die durchaus nicht alle originell waren, dennoch größtenteils der individuell geprägten Form und ihrer Ausstrahlung zuzuschreiben ist, die nicht ohne die Person gedacht werden kann.

Worin der Zusammenhang von Leben und Werk inhaltlich liegen könnte, läßt sich natürlich erst ausmachen, wenn das Werk zur Kenntnis genommen ist. Nur im Sinne eines Vorblicks sollen zwei Urteile dazu angeführt werden. Beidemale wird in der Auffassung des Menschen, in der Bestimmung seines wahren Lebens und seines Verhältnisses zur Gesellschaft der Punkt gesehen, auf den hin alle Überlegungen konvergieren. Rousseau hat die Frage nach dem Menschen in der Frage „Wer bin ich?“ auf eine radikale und persönliche Weise auf sich selbst zurückbezogen. Sie

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

spitzt sich auf die Frage zu, ob und wie sich das von ihm erstrebte Lebensideal als ein Leben in der Gesellschaft überhaupt verwirklichen lasse und erhält darin eine doppelte Akzentuierung:

1) Wie ist das Lebensideal zu verwirklichen, wenn die Gesellschaft so bleibt, wie sie ist und sich nicht radikal verändert?

2) Wie müßte die Gesellschaft aussehen und gestaltet werden, damit der Mensch in ihr die volle Verwirklichung seines wahren Wesens erreichen könnte?

Die erste Frage führt Rousseau zum Ideal eines „natürlichen Menschen", der am Rande der (entarteten) Gesellschaft lebt, die zweite auf das des „vollkommenen Bürgers" in einer integren Staatsform und Gesellschaft.

Nun aber zu den beiden hier vorzustellenden Interpretationen:

a) Martin Rang findet in Rousseaus Lehre vom Menschen die Konfrontation und Synthese zweier Strömungen und Menschenbilder seiner Zeit. Beide Ansichten sind im Ansatz unvereinbar. Von Rousseau dennoch in einen Zusammenhang gebracht, bedingen sie eine charakteristische Ambivalenz des von ihm gelebten und dargestellten Menschen. Die eine Strömung ist nach Rang die rationale Theologie der älteren Aufklärung, die den Menschen in christlicher Tradition „von oben her" begreift und von vornherein durch seine höheren, geistigen Vermögen bestimmt sieht. Die zweite Richtung, mit der Rang sich auseinandersetzt, ist die sensualistische Anthropologie der jüngeren Aufklärung, der Rousseau im Kreis der französischen Enzyklopädisten begegnet ist. Hier wird der Mensch radikaler als je zuvor „von unten her" begriffen: Selbstliebe, Selbsterhaltung, natürliche Bedürfnisse bilden die primäre Grundlage, von der her auch die höheren, geistigen Vermögen und sittlichen Haltungen verstanden und in ihrer Genese erklärt werden müssen.

Die unvereinbar erscheinende Doppelheit im Ansatz, in der die Einheit des Menschen zu zerbrechen droht, ist für Rousseau aber nicht nur ein theoretisches Problem, sondern zugleich eine Gegebenheit seiner ambivalenten Selbsterfahrung. Er neigt zur zweiten Ansicht und sieht in der Selbstliebe den Grund alles menschlichen Handelns. Aber Selbstliebe kann sowohl Grund menschlicher Güte sein als auch zur Selbstsucht ausarten. Liebe bewegt sich zwischen sinnlichem Genuß und Herzensgemeinschaft. Das Gefühl kann leidenschaftlich affiziert und sanft, lauter, rein usw. sein. Wie aber will man diese Duplizität der Gefühle, ihre innere Ambivalenz und Verkehrbarkeit, ihr Verblendetsein und ihre Klarheit begreifen, ohne daß man im Menschen zwei grundverschiedene Quellen ihrer Möglichkeit ansetzt? Und wie muß man diese Verhältnisse beschreiben, wenn sowohl die innere Einheit des Menschen als auch der Antagonismus seiner Selbsterfahrung und seines Handelns dabei in Betracht gezogen werden muß?

Eine einseitig reduzierende Form der Verbindung wäre, die „höhere" Möglichkeit auf die „niedrigere" zurückzuführen und aus ihr zu erklären. Als „Möglichkeit", „Anlage" oder „Keim" ließe das „Höhere" sich im „Niedrigen" verwurzeln und von daher begreifen. So gesehen, hätte der Mensch zwar „der Möglichkeit nach" Vernunft und Gewissen, ohne beides jedoch schon „fertig" mit auf die Welt zu bringen. Man kann in dieser Linie weiter fragen, unter welchen sozialen Bedingungen beides sich entwickelt und wodurch diese Entwicklung gehemmt wird. In diesem Sinne übernimmt Rousseau zwar den Entwicklungsgedanken der Enzyklopädisten, alles „von unten her" zu erklären, setzt aber zugleich die höchsten moralischen Möglichkeiten als in derselben primitiven Natur schon angelegt voraus. Mit einer bloß naturalistischen Reduktion nach dem Schema „nichts anderes als . .." ist es für ihn also nicht getan.

Wie immer angesetzt,. ist der Naturzustand des Menschen aber keineswegs schon identisch mit dem moralischen Endzustand des vollkommenen Menschen und Bürgers, den der „Contrat social" beschreibt. Jener muß als ein noch vor- und außergesellschaftlicher Zustand gedacht werden; dieser intendiert die vollkommene und freie Integration des vernünftigen Einzelnen in eine politische Gemeinschaft, die ihm zugleich moralische Gemeinschaft ist und infolgedessen absolute Verbindlichkeit beanspruchen kann. Eine genaue Analyse des Hervorgangs des entwickelten

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Menschen aus dem anfänglichen Menschen muß also zeigen, wie der Übergang aus dem einen Zustand in den anderen möglich ist und mit welchen Mitteln herbeigeführt werden kann.

Die übergreifende Klammer beider Lebensformen: der sich durch beide hindurchziehende Faden, ist für Rousseau der Begriff der Natur, der dadurch eine große Spannweite erhält und in seiner synthetisierenden Funktion auch die dualistischen Implikationen einer „Zweinaturenlehre" nicht überhaupt zu vermeiden sucht. Rousseau geht es entscheidend darum, die rationalen Vermögen des Menschen (seine Urteilskraft) nicht abzutrennen von Herz und Gefühl als ebenso konstitutiven, ja noch weiter reichenden Lebensleitlinien. Trennt man hier, so kann das rationale Urteil auch gewissenlos und das Gewissem irrational werden. Aber wie immer man das Verhältnis zu bestimmen sucht: ein Riß geht durch das Ganze und wird zu einem möglichen Bruch.

Rang siehe in dieser, die Ambivalenz hervorkehrenden Synthese zweier heterogener und auf den ersten Blick unvereinbar scheinender Auffassungen des Menschen die entscheidende Leistung Rousseaus, mit der er der Wahrhaftigkeit zum Durchbruch verhilft. Seine mit verschiedenen begrifflichen Werkzeugen unternommene gedankliche Synthese, wie gelungen oder mißlungen sie erscheinen mag, findet ihren entscheidenden Beleg und ihre eigentliche Rechtfertigung in Rousseaus Selbsterfahrung, die wahrhaftig genug ist, um innere Ambivalenzen zu erleben, einzusehen und zu bekennen. Was in den Kategorien einer Zweinaturenlehre äußerlich zusammengefügt wird, erscheint in der Selbsterfahrung als ein Zusammengehöriges und sich gleichwohl Ausschließendes (vgl. dazu vor allem die doppelgesichtige Beschreibung der Liebesleidenschaft in der „Nouvelle Héloise"). Ein auf Wendungen der Zweinaturenlehre zurückgreifendes Zitat soll nun das ambivalente Verhältnis belegen und darf nicht mehr im Sinne einer Trennung bzw. Trennbarkeit der beiden Seiten verstanden werden: „Die Selbstliebe ist nicht eine einfache Leidenschaft, sondern hat zwei Prinzipien, nämlich das intelligente und das sensitive Wesen, deren Wohl nicht das gleiche ist. Das Streben dar Sinne geht auf das Wohl des Körpers und die Liebe zur Ordnung auf das der Seele Diese, entwickelt und wirksam geworden, nennen wir auch Gewissen, aber das Gewissen entwickelt sich erst mit der geistigen Bildung des Menschen."[4]

b) In eine ähnliche Richtung geht die Interpretation von Ilse Dahmer in ihrer Sammelbesprechung der neueren deutschen Rousseau-Literatur.[5] Sie setzt ein mit der Frage nach dem Verhältnis des „homme naturel" zum „homme social" (von „Mensch" und „Bürger") als zwei alternativen Formen der Verwirklichung des Menschseins: einmal vor bzw. diesseits der Vergesellschaftung und zum anderen in ihr und vermöge ihrer. Beide Formen zielen auf die Möglichkeit des Menschen, seinem Wesen und seiner Bestimmung gemäß wahrhaft menschlich leben zu können. Unerachtet dieser gemeinsamen Intention sind sie aber nicht miteinander verbindbar, was die Mittel und Wege der Verwirklichung anbetrifft. Kann der Mensch nicht fern von der Gesellschaft als „solitaire" und „homme naturel" leben, so kann er nur noch als „homme social", als vollkommener Bürger (citoyen) wahrer Mensch sein. Es gibt also *zwei* Wege der Menschwerdung des Menschen, die beide möglich sind, sich aber nicht miteinander verbinden lassen. In diesem Sinne argumentiert Martin Rang unter Bezugnahme auf die einleitenden Erörterungen des „Émile" über die Erziehung zum „Menschen" – oder aber zum „Bürger": „Die Existenz des citoyen und die des homme oder 'solitaire' sind unvereinbar und werden durch jede Vermischung, jeden Versuch einer Synthese heillos korrumpiert. Wir müssen wählen."[6] In jeder Zwischenform eines teils individuell zentrierten, teils politisch-gesellschaftlich bestimmten Lebens wird der Mensch seiner wahren menschlichen Möglichkeiten beraubt; er wird mit sich uneins und die Gesellschaft durch ihn verdorben, so daß sie ihn wiederum von sich wegzieht und ver-

[4] Lettre ä M. de Beaumont. Ed. Hachette 111, 64; zit. bei Rang, a. a. O., S. 54.
[5] Ilse Dahmer, Das Phänomen Rousseau. Weinheim 1962. Sonderdruck aus der Zeitschrift für Pädagogik, Heft IV/1960, und Hefte I, II und IV/1961.
[6] Martin Rang, a. a. O., S. 87.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

dirbt. Auch Ilse Dahmer betont die Ausschließlichkeit beider im Extrem modellhaft zugespitzten Möglichkeiten unerachtet ihrer letztlich gleichlaufenden Intention. Die Verbindung liegt in Rousseaus Lebenserfahrung allein: „Rousseau kennt zwei ganz verschiedene Möglichkeiten wahren Menschseins, weil in seinem Denken der Mensch immer schon zweifach erscheint: diesseits und jenseits der Vergesellschaftung. Diese fundamentale Unterscheidung wird von ihm weder relativiert noch aufgegeben, sie wird ihm vielmehr dauernd bestätigt durch das, was er an sich selbst erfährt. Rousseaus Theorien und sein Leben stehen unleugbar in einem besonders engen wechselseitigen Zusammenhang. Vor allem die Frage nach dem Menschen, die – freilich unter verschiedenen Aspekten – in seinen sämtlichen Schriften wiederkehrt, ist dicht mit seiner eigenen Lebensproblematik verknüpft: sie ist letzten Endes eine Verallgemeinerung der Frage nach sich selbst und weist daher wohl über ihren Urheber hinaus, zugleich aber auch immer wieder auf ihn zurück. „Mais moi, détaché d'eux (scil. les hommes) et de tout, que suis-je moi-même?“ so hat er sie noch in seiner letzten Schrift gestellt. Er selbst aber war – „il fut“, wie Groethuysen sagt - „thèse et antithèse“! Er empfand sich als Bürger, als Citoyen de Geneve, und hat wiederholt danach gestrebt, aus seiner Gesellschaftszugehörigkeit den bestimmenden Modus seines Lebens zu gewinnen. Zugleich war er der von der Gesellschaft abgewandte, abgelehnte und sich abgelehnt fühlende einsame Mensch, der erst im Rückzug auf sich selbst zur vollen Erfahrung seiner Existenz gelangte ... der nur in der eigenen Innerlichkeit die natürliche, das bedeutet: die wahrhaft der Natur des Menschen entsprechende Wirklichkeit fand. Dieser Zwiespalt kehrt in seinem Werk wieder, generalisiert und verabsolutiert zu jenem Dualismus menschlicher Möglichkeiten.“[7]

Ilse Dahmers ganzen Besprechungsaufsatz durchzieht dieses Motiv des „Dualismus“, den sie als für Rousseaus ganzes Werk charakteristisch herausstellt.[8] Von daher liegt ihr vor allem an den Abgrenzungen und einer Zurückweisung möglicher Vermittlung: „Der Bürger ist nicht ein auf höhere Weise naturgemäß lebendes, sondern das durch Gesellschaftszugehörigkeit und Moralität definierte Wesen Mensch“ (a. a. O., S. 157). Mensch und Bürger verhalten sich zueinander wie „Naturgemäßheit und Denaturation“ (a. a. O., S. 166). In seiner Staatslehre geht Rousseau nicht wie im „Émile“ vom Individuum aus: „Gesetz und Gemeingeist bewirken die Integration, die dem Individuum nicht natürlich ist“ (a. a. O., S. 169). Daraus folgt als allgemeine Strukturbedingung: „Bei ihm (Rousseau) kommen die Antinomien zu keiner dialektisch vermittelten *höheren* Einheit, sondern werden nur einander genähert, so daß die Übergänge sichtbar werden. Dabei zeigt sich eine gemeinsame Mitte, neben der aber die ausgeprägten Gegensätze unrelativiert fortbestehen und die eigentliche Denkleistung bleiben“ (a. a. O., S. 157).

Was also vom Werk Rousseaus auf die Person und das Leben zurückzufragen nötigt, ist die Heterogenität seiner Denkansätze und die Divergenz ihrer Richtungen. Die „Einheit des Werks“ scheint von daher als eine objektive, begriffliche Synthese gar nicht möglich zu sein, solange für eine solche Widerspruchsfreiheit gefordert wird. Wohl aber kann die Konvergenz im Lebenszusammenhang der Person begründet werden, die ambivalente Züge in sich vereinigt, ohne an ihnen zerbrechen zu müssen. Daß aus dieser gelebten und erlebten Ambivalenz auch ein systematisches Problem jeder *Lehre* vom Menschen entspringt, soll diese zureichend sein, sei hier nur angemerkt.

Faßt man die Einheit des Werks nicht im Sinne begrifflicher Konsistenz und einheitlicher Systematik, sondern unter dem Aspekt der in sich widersprüchlichen, gebrochenen Einheit des konkreten Menschen selbst, der sich in diesem Werk darstellt, dann kann die darin liegende innere Spannung durchaus nicht eliminiert werden, die Rousseaus Leben ebenso wie sein Denken als ein Denken über sich selbst durchzieht. Ob die Ambivalenz der Selbsterfahrung sich letztlich nur im Rahmen eines dualistischen, durch Antagonismen und Antinomien bestimmten Menschen-

[7] Ilse Dahmer, in: Zeitschrift für Pädagogik, Jg. 1960, Heft 4, S. 366 f.
[8] Vl. auch Z. f. .Päd. 1961, H. 2, S. 170.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

verständnisses aussagen laßt, das in der Praxis notwendig zum Konflikt zwischen den verschiedenen Naturen, Impulsen und Lebensformen führt, muß für die gegenwärtige Erörterung zunächst offengelassen werden. Auch soll für uns noch unentschieden sein, ob die Integrität des menschlichen Lebenszusammenhanges unter dem Begriff der „Natur“ oder unter dem der „Tugend“ bzw. der moralischen Existenz im sozialen Bezug angemessener gefaßt und beschrieben werden kann – Rousseau bietet, wie gesagt, beide Möglichkeiten an.

§ 3 Rousseaus Kultur- und -Gesellschaftskritik und die beiden Wege der Erneuerung des Menschen

1. Der zeitgeschichtliche Hintergrund und Rousseaus eigener Einsatz

Man muß Rousseaus Kritik an der Gesellschaft und Kultur seiner Zeit unter verschiedenen Gesichtspunkten sehen. Einmal von seinem eigenen Leben her: Geboren in Genf und aufgewachsen in ländlicher Umgebung, fühlte er sich nicht wirklich heimisch in Frankreich und vor allem nicht in Paris, wo er die meiste Zeit zu leben hatte Ausnahmen bilden die Zeiten der Zurückgezogenheit auf dem Lande Hinzu kommt, daß die ihn seit frühester Jugend wesentlich bestimmenden Gefühle und moralischen Auffassungen nicht die seiner späteren Umgebung waren und er in dieser nicht die Menschlichkeit verwirklicht sah, deren reines Bild ihm vor Augen stand.

Zum andern ergibt sich der bei Rousseau besonders radikal ausgeprägte Zug zur Kulturkritik aus Tendenzen der Zeit und ist keineswegs auf seine Person beschrankt. Wir gehen hier nicht von Rousseaus persönlichen Entfremdungserlebnissen aus und fragen vielmehr, welche geistigen Strömungen seiner Zeit einen kultur- und gesellschaftskritischen Aspekt hatten, denn sicher kann nur ein allgemeineres gesellschaftliches Bewußtsein und nicht das eines Einzelnen für die ungeheure Wirkung seiner kulturkritischen Thesen verantwortlich gemacht werden.

1.1 Die kritische Intention in der Begründung der Gesellschaft auf dem Gedanken eines Naturrechts und des Gesellschaftsvertrags

Der Grundvorgang ist folgender: Die Gesellschaft und mit ihr die Regierung bzw. Staatsform gilt nicht mehr als kraft göttlicher Autorität eingesetzt und wird vielmehr „von unten her“ als freier Zusammenschluß von natürlicherweise freien und gleichen Individuen verstanden Daraus leitet sich der Vertragsgedanke als Grundlage der Legitimität gesellschaftlicher Institutionen ab. Unterstützt wird diese Entwicklung durch die Überlegung, sich in arbeitsteiligen Produktionsformen und zum gegenseitigen Schutz zusammenzuschließen und das individuelle Eigeninteresse so weit einzuschränken, daß dem Gemeinwohl kein Schaden durch es erwächst. Die einsehbare Nützlichkeit dieses Zusammenschlusses für alle motiviert den Einzelnen dazu, einen Teil seiner „natürlichen“ Freiheit bzw. angeborenen Freizügigkeit aufzugeben, wobei die im Vertragsgedanken unterstellte Freiwilligkeit des Zusammenschlusses den Gedanken der individuellen Freiheit auch in der sozialen Bindung wahrt und das Recht des Bürgers begründet, an der Gestaltung des Gemeinwesens teilzunehmen und aktiv mitzuwirken. In dem daraus resultierenden demokratischen Grundmodell der Gesellschaft bleibt das Volk bzw. die einzelnen Bürger grundsätzlich der Souverän, auch wenn die Regierungsformen weiterhin oligarchisch oder absolutistisch sind. Nur gegenüber der Tyrannei und der ihr entsprechenden Sklaverei (d. h. der rechtlich verankerten Unfreiheit) wird mit dem Vertragsgedanken ein Widerstandsrecht begründet.

Der Grundgedanke ist also, daß der Mensch von Natur eine unveräußerliche Freiheit und das Recht hat, sich im Sinne seiner Selbsterhaltung zu betätigen. Nur wenn er dadurch in Konflikt mit anderen kommt und dieser Zustand untragbar wird, oder wenn ein Zusammenschluß mit an-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

deren die Selbsterhaltung eines jeden erleichtert, wird die „natürliche Freiheit“ (indépendence naturelle) zugunsten einer „bürgerlichen“ Freiheit geopfert, die einem allgemeinen Gesetz untergeordnet ist. Wie Hobbes ausführt[9], wird so ein „Krieg aller gegen alle“ und mit ihm der Untergang des Menschengeschlechts verhindert und zugleich das Wohlergehen aller durch arbeitsteilig vermehrten Reichtum und intensivierte zwischenmenschliche Beziehungen gesteigert.

Und doch bleibt die bürgerliche Freiheit gefährdet, wenn Einzelne oder Gruppen die Macht an sich reißen und Gewalt vor Recht geht. Es genügt also nicht, daß der einzelne Bürger als freies Wesen in die Gesellschaft eintritt: er muß seine Freiheit in ihr auch erhalten können! Daß er in der gesellschaftlichen Bindung frei bleibt, ist nur durch einen Rechtszustand erreichbar, der gleiches Recht für alle gewährleistet: Nur wenn man alle in gleicher Weise den gesellschaftlichen Notwendigkeiten unterwirft und nicht einfach das stärkste Einzelinteresse zur Herrschaft gelangen läßt, kann von einem „allgemeinen Willen“ (volonté general) gesprochen werden, den jeder *zugleich* als den seinen anerkennen kann, so daß er sich frei an ihn gebunden weiß.

Die Begründung des gesellschaftlichen Rechts und der bürgerlichen Freiheit im Gedanken des Naturrechts und auf der Grundlage eines Staats- bzw. Gesellschaftsvertrags hat Rousseau bei Hobbes und anderen vorgebildet gefunden und in sein eigenes Denken übernommen. Wie er ihn in seinem „Contrat social“ darstellte und abwandelte, wird später dargestellt.

1.2. Die Konstruktion eines „Naturzustands“

Die Fiktion eines „Naturzustands“ dient als Gegenbild zu den verderbten Verhältnissen und ergibt zugleich einen Ausgangspunkt für den Versuch, das Werden des Menschen im Prozeß seiner Vergesellschaftung genetisch zu begreifen. Natur meint hier also „ursprünglicher Naturzustand“ und hat nicht wie im Gedanken des Naturrechts den stark normativen Charakter von Naturordnung, Vernunftgemäßheit, Gesetzmäßigkeit usw. Man kommt dem hier Gemeinten mit Begriffen wie Ursprünglichkeit, Echtheit, Natürlichkeit, Schlichtheit, Anmut näher. Auch in diesem Aspekt hat Rousseau Vorläufer und findet im Kreis der Enzyklopädisten reiche Anregung. Martin Rang stellt die allgemeinen Gesichtspunkte und historischen Zusammenhänge der genetischen Betrachtungsweise im I. Teil seines Werks dar.[10] Man muß nach ihm die genetische Methode sehen im weiteren Rahmen der neuzeitlichen Abkehr von der spekulativen Metaphysik, die alle Vermögen des Menschen (und vor allem auch die höheren geistigen Vermögen) ohne Berücksichtigung ihrer möglichen Entwicklung als eine angeborene Ausstattung voraussetzte und ihren prinzipiellen Besitz behauptete, ohne sich darin durch die abweichende Erfahrung des konkreten Menschen und der faktischen Verhältnisse beirren zu lassen. Das postulierte und lediglich begrifflich bestimmte „Wesen“ des Menschen (die „Vermögen“, die er „hat“) und sein faktischer Zustand (in dem sie ihm oft genug fehlen) blieben so unvermittelt. Demgegenüber will die neue Methode auch die Grundlagen und Prinzipien selbst aus der Beobachtung und unmittelbaren Selbsterfahrung des Menschen gewinnen. Die Genese muß einen Schlüssel zum Verständnis des Ganzen geben: nicht nur der vorausgesetzten Wesensmöglichkeiten des Menschen, sondern auch für die hinter diesem Bild zurückbleibenden Zustände und widersprüchlichen Strebungen seiner selbst und der Gesellschaften, in denen er lebt. Die genetische Betrachtungsweise dient also nicht nur dazu, den geordneten und 'richtigen' Zustand der menschlichen Verhältnisse wiederzufinden; sie muß auch und vor allem erklären, wie es zu den unbefriedigenden gegenwärtigen Zuständen gekommen ist. Erst wenn beides geleistet ist: die Konstruktion eines integren Zustandes *und* die Diagnose des abweichenden Zustands, läßt beides zusammen erst hoffen, diesen so zu verändern, daß er jenem ursprünglichen Zustand wieder angenähert und „in Ordnung gebracht“ werden

[9] Vgl. den „Leviathan“.
[10] Vgl. das Kapitel „Entwicklung und Gesellschaft“, a. a. O., S. 93 ff.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

kann.

Das grundlegende Postulat dieser ganzen Argumentation ist, daß der Ausgangspunkt „in Ordnung“ ist.[11] Daraus folgt, daß der Mensch die Denaturierung sich selbst zuzuschreiben hat. Dann muß sich aber auch ganz konkret erklären lassen, wodurch und wie es im einzelnen zur Entstehung des korrupten Zustandes kam. Rousseaus Antwort darauf wird sein, daß *der* Mensch gut ist und *die* Menschen böse sind und das heißt, daß das Verderben mit der Vergesellschaftung in die Welt gekommen ist. Einerseits läßt die Gesellschaft dem Menschen nicht mehr seine natürliche, vorgesellschaftliche Lebensweise, und andererseits ist sie selbst noch nicht so beschaffen, daß sie den integren Menschen als ihren Bürger hervorzubringen imstande wäre Zunächst verdirbt sie den Menschen, der in ihr lebt. Rousseau faßt das Urteil über die bisherigen Gesellschaften im ersten Satz des Émile zusammen, der die Summe seines ganzen Denkens und ausgesprochenermaßen dieses Werkes darstellt: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers der Dinge hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen.“

1.3. Das Leben der Naturvölker

Was in der neuen Staatslehre (Gesellschaftsvertrag, Naturrechtsdenken) als Bedingung jeder gerechten und freien Gesellschaft formuliert und was in der Suche nach dem ursprünglichen Zustand als Bild besserer Verhältnisse gezeichnet wird, scheint seine Bestätigung zu finden in den Berichten (insbesondre von Missionaren), die das glückliche, genügsame, heitere und friedsame Leben der Naturvölker schildern, um dann seine Korruption durch die brutalen Kolonisatoren zu beklagen und zu verurteilen. Die ethnographischen Berichte vom Leben der „Naturkinder“ übten auf die „zivilisierten“ und im Umbruch ihrer Zeit verunsicherten Menschen Europas eine große Faszination aus. Wo nicht die Not und das manifeste Unbehagen den Ausschlag dafür gibt, ist es der ästhetische Reiz der ländlichen Idylle und die Sehnsucht nach einem ungebunden, nicht den gesellschaftlichen Konventionen unterworfenen Leben.

Natürlich ergibt sich von daher eine perspektivische Sicht des Bildes natürlichen Lebens, das mit dessen harter Realität nicht übereinstimmt, und sicher hat das Streben nach Freiheit von der Konvention seine Wurzeln in der in Bewegung geratenen, ihre Traditionen abstreifend europäischen Gesellschaft selbst und nicht bei den „Naturvölkern“, die, wie man inzwischen weiß, als archaische Gesellschaften in sehr viel stärkerem Maße traditionsgebunden sind und ihre Mitglieder überaus starken Konventionen unterwerfen.

Damit sied die drei hauptsächlichen Bereiche genannt, in denen kultur- und gesellschaftskritisches Denken sich formulieren konnte (die ausdrücklichen „Utopien“ lasse ich hier beiseite). Rousseau selbst geht in seiner Frage nach der „hypothetischen Genese“ des menschlichen und gesellschaftlichen Werdens weiter zurück als die zeitgenössischen Schilderungen von Naturvölkern und die sonstigen damaligen Entwürfe eines eher gedachten als gelebten Naturzustands. Familie und Stamm, Arbeit, Sprache und Sitte, Recht und Unrecht, Liebe, Eifersucht, Neid usw. – all das erkennt er als selbst bereits gesellschaftlich bedingte Möglichkeiten des Menschen, die unter anderen Verhältnissen nicht in gleicher Weise auftreten würden. Wenn nun aber – so postuliert er – die Vergesellschaftung des Menschen die Wurzel alles Übels ist, muß mau in der Analyse dieses Werdens und ebenso in der Bestimmung des ursprünglich guten Zustandes noch vor die Gesellschaft zurückgehen und diese als eine gewordene begreifen. Dabei ergibt sich für eine Orientierung an jenem Ausgangspunkt die zusätzliche Schwierigkeit, daß der noch weiter zurückverlagerte Urzustand des „einzelgängerischen Wilden“ viel mehr dem Dasein eines Tieres gleicht als menschlicher Existenz gleicht, denn Sprache und Vernunftgebrauch, Gefühl und in

[11] Vgl. Rang, a. a. O., S. 170.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

ihn sich äußernde Moralität, Arbeit und dadurch bedingter Reichtum sowie wachsende Unabhängigkeit vom Unbill der Naturgewalten – all dies gibt es auch für Rousseau erst im gesellschaftlichen Zustand des Menschen. Rousseaus Naturzustand kann also nicht mehr als „Ideal“ und „verlorenes Paradies“ empfunden werden, wie dies im Bild der integren Naturvölker verkörpert war.

Dadurch verlagert sich aber entscheidend der Blickpunkt, denn wenn der Naturzustand nicht mehr das Ganze des Menschen umschreibt und allenfalls noch seine primitiven Formen hergibt, ist gleichzeitig die Vergesellschaftung als notwendige Bedingung der Menschwerdung des Menschen eingesehen und kann der Gesellschaft nicht mehr nur das Verderben zur Last gelegt werden. Rousseau kann deshalb nicht nur den „natürlichen Menschen“ beschreiben, sondern im „Contrat social“ auch den „Bürger“ als den durchgängig vergesellschafteten und vom allgemeinen Willen bzw. vom Staat her bestimmten Menschen. Er erst ist der wahre Mensch und seine Freiheit die wahre Freiheit. Für den möglichen vollkommenen Zustand des Menschen gibt es somit für Rousseau zwei miteinander konkurrierende Bilder:
1) den „homme naturel“, sei es in der Schilderung des Naturzustandes vor der Vergesellschaftung oder, was die gegenwärtigen Möglichkeiten anbetrifft, was Rousseau am Rande der Gesellschaft gefunden hat: ländliches Leben in häuslicher Geselligkeit bei gut situierten Verhältnissen, und
2) den „citoyen“ als den vollkommenen Bürger, der seine eigene private Existenz an das allgemeine Leben der Gesellschaft bzw. des Staates hingegeben hat und darin seine Erfüllung findet.

Beide Bilder bzw. Lebensformen sind im Prinzip unvereinbar, aber beide stellen für Rousseau gleich wahre Möglichkeiten der Verwirklichung menschlichen Daseins dar. Welche Möglichkeit ergriffen werden kann, hängt von den geschichtlichen Bedingungen und den gesellschaftlichen Verhältnissen ab. Für Rousseau ergab sich der erste Weg als eine realisierbare Möglichkeit, und er erhält in seinem Werk auch einen breiteren Raum und eine konkretere Darstellung, während der vollkommene „Bürger“ eher ein abstraktes Konstrukt geblieben ist.

Beide Möglichkeiten sind in den beiden Discours angelegt und werden durch sie vorbereitet. Der „Émile“ nimmt die Problematik des „natürlichen Menschen“ auf und führt sie weiter aus, während der im selben Jahr entstandene „Contrat social“ die Bedingungen der Möglichkeit darstellt, als „Bürger“ zu leben und dabei seine Freiheit und moralische Integrität zu wahren. Aus dieser Aufstellung ist nun auch der weitere Gedankengang vorgezeichnet.

2. Rousseaus Kultur- und Gesellschaftskritik im 1. Discours

Der erste „Discours sur les sciences et les arts“ (1750) ist als Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon entstanden. Sie lautete: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribue à épurer les moeurs? Rousseau ändert die Frage, indem er sie erweitert: ... a-t-il contribué à épurer *ou àcorrompre* les moeurs? Dieser der Intention der Fragesteller zuwiderlaufende Gedanke, so berichtet Rousseau in einem Brief vom 12.1.1762 an Malherbes und ähnlich am Beginn des 8. Buches seiner Bekenntnisse: die Frage mit einem emphatischen „Nein!“ zu beantworten, habe ihn beim Lesen der Ausschreibung in einer plötzlichen Inspiration wie ein Blitz überfallen: „Sobald ich diese Zeile (gemeint ist die im „Mercure de France“ ausgeschriebene Preisfrage) gelesen, sah ich rings um mich eine andere Welt und ward ein anderer Mensch. ... Ganz deutlich erinnere ich mich jedoch, daß ich in Vincennes (wo Rousseau einen Besuch bei dem eingekerkerten Diderot machte) in einer Erregung anlangte, die an Wahnsinn grenzte ... Meine Gefühle stimmten sich mit einer schier unbegreiflichen Schnelligkeit nach dem Ton, den meine Gedanken ihnen angaben. All meine kleinen Leidenschaften wurden durch die Begeisterung für die Wahrheit, die Freiheit und die Tugend erstickt, und das erstaunlichste daran ist, daß dieses innere Garen und Leuchten länger denn vier oder fünf Jahre in einem so hohen Grade vor-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

hielt, wie es vielleicht noch niemals in dem Herzen eines anderen Menschen der Fall gewesen ist.“[12] Und in dem Brief an Malherbes vom 12. Januar 1762 heißt es: „O mein Herr, wenn ich je auch nur ein Viertel von dem hätte schreiben können, was ich unter jenem Baum gefühlt und gesehen habe, mit welcher Klarheit hätte ich nicht all die Widersprüche unseres Gesellschaftssystems enthüllt, mit welcher Klarheit hätte ich nicht die Mißstände unserer Institutionen dargetan, mit welcher Einfachheit hätte ich nicht bewiesen, daß. der Mensch von Natur gut ist und daß es allein die Institutionen sind, die die Menschen böse machen. All das aber, was ich von der Fülle der großen Wahrheiten. die in einer Viertelstunde mich unter diesem Baum erleuchteten habe festhalten können, finden Sie recht schwächlich und zerstreut in meinen drei Hauptschriften, nämlich dem ersten Discours, dem über die Ungleichheit und der Abhandlung über die Erziehung, welche drei Werke nicht voneinander zu trennen sind und zusammen ein Ganzes ausmachen.“[13]

Die „großen Wahrheiten“: Wahrheit, Freiheit, Tugend, die Rousseau in dieser überwältigenden Inspiration „erleuchten“, verdichten sich für ihn in dem den „Émile“ einleitenden Satz, daß der Mensch von Natur gut ist und allein die gesellschaftlichen Einrichtungen es sind, die die Menschen böse machen. In dieser zentralen These sieht Rousseau selbst die innere Einheit seiner Werke, wobei er hier den „Contrat social“ nicht erwähnt, der sich am schwierigsten in diese Grundkonzeption einfügen laßt, aber durchaus in ihr seinen Ort finden kann.

Die Frage der Akademie ging historisch gesehen auf die (damals noch nicht so bezeichnete) Renaissance, die nach dem „finsteren“ Mittelalter im Rückgriff auf die Antike und in der Neubegründung des Wissens auf der Grundlage der Erfahrung eine Blüte der Wissenschaften und der Künste (im weiten Sinn: der menschlichen Fertigkeiten) heraufgeführt hatte In der Intention paßte die Frage somit in den optimistischen Fortschrittsglauben., der im Zeichen der Aufklärung das Bewußtsein des 18. Jahrhunderts bestimmt hatte, und dem entsprechend in die Auffassung, daß die Wissenschaften und Künste die höchste Verwirklichung des Menschen darstellten. Rousseau kehrt diese in der Preisfrage intendierte Intention radikal um und beurteilt die Künste und Wissenschaften als sittenverderbend.

Das Ideal der Tugend, wie es sich ihm bei der frühen Lektüre klassischer Schriftsteller eingeprägt hatte, und wie es schon für das (auf seine Weise aufgeklärte) Bewußtsein der Antike in die Frühzeit zurückwies, verträgt sich nicht mit dem, was nun die Aufklärung ist und hier so viel bedeutet wie selbstverantwortliche individuelle Lebensgestaltung, Erkenntnis der Relativität von Sitten und Lebensformen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten, Bewußtsein der eigenen „Spätzeit“ und des Verlustes einer fraglos geltenden Seins- und Lebensordnung usw. Eine noch nicht relativierte und in sich gebrochene „Tugend“ hatten die alten, einfach und ursprünglich lebenden Völker besessen. Ihr Handeln war natürlich, offen, einfältig und ohne Schein, dabei aber stark, kämpferisch und stolz. Demgegenüber ist das späte Bewußtsein der aufgeklärten Zivilisationsmenschen gespalten, ihr Handeln doppelbödig und nur nach außen hin eigenartig uniform. Das konventionelle gesellschaftliche Rollenspiel tötet die ursprünglichen Regungen des Herzens und führt zu übertriebenem Geltungsstreben, Neid, Eifersucht und Ränkespiel (durchaus im höflichsten Ton), zu einer Veräußerlichung der Beziehungen und zu bloß sekundären Befriedigungen in ihnen. Galanterie, Luxus, Verfeinerung des Geschmacks, Müßiggang und Laster geben den Ton an. Was Rousseau an der Gesellschaft kritisiert, ist so (1) die „Lüge der Konvention“, (2) der „Ehrgeiz der Künstler und Gelehrten, denen es nicht mehr um die Sache zu tun ist, sondern um den Beifall und (3) „unter dem Aspekt des Geltungsstrebens“ der „Luxus“ und sein „Scheinwesen“ überzüchteter Bedürfnisse und unechter Beziehungen (so zusammenfassend Rang, a. a. O., S. 23 f.). An dieser Entartung sind, so meint Rousseau, die Künste und Wissenschaften in erheblichem Maße beteiligt, denn ihre Form der Aufklärung ent-

[12] Bekenntnisse, a. a. O., S. 446.
[13] Zit. nach Rang, a. a. O., S. 29.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

zieht den guten Sitten und alten heimischen Tugenden den Boden, auf dem sie gedeihen können.

Der Gegensatz ist also nicht nur der von Ursprünglichkeit bzw. Echtheit und Entartung, sondern tiefer der von Tugend (wie Rousseau sie versteht) und Aufklärung bzw. wissenschaftlicher Kultur, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat und in ihren Ruckwirkungen auf die Gesellschaft, ihr allgemeines Bewußtsein und ihre Strukturbedingungen in zunehmendem Maße spürbar geworden ist.

Für Rousseau erweckt diese Entwicklung den Eindruck, daß die europäische Aufklärung die moralischen Grundlagen und Forderungen des menschlichen Lebens zugunsten einer künstlich wirkenden, rein intellektuellen und in ihren Motivationen barbarisch bleibenden Kultur preisgegeben hat. Die Wissenschaft eröffnet unendliche Perspektiven und führt weg von den einfachen Wahrheiten des Lebens, die durch sie nur relativiert, aber nicht mehr begründet werden können, so daß sie die Lebensgrundlagen eher zerstören als fördern. Aber auch das dem Einzelnen von der Gesellschaft abgenötigte Verhalten gemäß Konventionen und sekundären Befriedigungen verhindert, daß dieser „die Pflichten des Menschen und die natürlichen Bedürfnisse“ erkennen und ihnen gemäß leben kann. Die „Stimme des Herzens“ kann das gesellschaftlich vermittelte und vorgeschriebene Verhalten nicht mehr bestimmen. Dadurch kommt es zu unguten Mischungen und zur Diskrepanz zwischen „Schein“ und „Sein“. Kultivierte Höflichkeit der Umgangsformen kann sich mit bedenkenlosem und kalt berechnendem Egoismus paaren. Je prächtiger die Kultur in ihrem Glanz und Luxus erscheint, desto schwächer und veräußerlichter werden in ihr die menschlichen Beziehungen. Der Mensch wird von seiner ursprünglichen Natur und seinen wahren Bedürfnissen und Befriedigungen zunehmend entfremdet und kann nicht mehr „er selbst“ sein. Statt dessen greift er nach Dingen außer sich und verfällt auf immer maßlosere Wünsche, deren Befriedigung ihn nicht erfüllt. Sein Leben erschöpft sich in eitlen Spekulationen und unfruchtbaren Unternehmungen und findet nicht mehr zu sich selber.

3. Die Ungleichheit unter den Menschen als Wurzel der menschlichen Übel (2. Discours)

Mit dieser Kritik an der Kultur und Gesellschaft seiner Zeit ist der Hintergrund der „entarteten“ Verhältnisse wenigstens in Umrissen gezeichnet, vor denen Rousseau nun seine Bestimmung des „natürlichen", tugendhaften und wahren Menschen abheben kann. Dies geschieht vor allem im zweiten „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ („Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“. Auch diese 1754 publizierte Abhandlung hat eine Preisfrage der Akademie von Dijon zum Anlaß: Wo ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen zu suchen und wird sie durch das natürliche Gesetz (Loi naturelle) gerechtfertigt? Den Preis erhielt Rousseau bei diesem Concours allerdings nicht mehr. Auch hier zielt seine Antwort, was das Woher der Ungleichheit betrifft; auf eine Belastung der Gesellschaft und ist, was die zweite Hälfte der Frage betrifft, negativ. Die Ungleichheit unter den Menschen, soweit sie nicht eine natürliche (physische), sondern eine politische oder moralische ist, hat ihren Ursprung in der Gesellschaft und ist durch kein natürliches Gesetz gerechtfertigt. Dann aber ist konkret nachzuweisen., wie es zu dieser gesellschaftlich bedingten Ungleichheit der Menschen gekommen ist. Hierzu eignet sich wiederum die genetische Betrachtungsweise: der Ausgang von einem „Naturzustand“, wie er vor der gesellschaftlichen bzw. staatlichen Ordnung gedacht werden kann und eine Darstellung des Übergangs aus dem einen Zustand in den anderen.

Rousseau muß auch hier den Naturzustand im Sinne dieser Abhebung als einen vorgesellschaftlichen Zustand schildern (auch wenn es einen solchen vielleicht nie gegeben hat), damit im Prozeß der Vergesellschaftung die Wurzel der Entartung aufgewiesen und seine These von der ursprünglichen Güte des Menschen belegt werden kann. In dieser Zurückverlegung des Naturzustandes vor jede Form beständiger Vergesellschaftung (zeitweilige Zusammenschlüsse des „ein-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

zelgängerischen Wilden“ zur Jagd und geschlechtliche Paarungen gelten noch nicht als gesellschaftliche Zusammenschlüsse) hat Rousseau keine Vorgänger, Von Hobbes (1588-1679) war der Naturzustand als ein sehr unbefriedigender „Krieg aller gegen alle“ gekennzeichnet worden, dem gegenüber ein jedes und selbst ein despotisches Regiment vorzuziehen wäre, auch wenn es noch kein Recht schafft und lediglich die destruktiven Kräfte der Einzelnen durch die organisierte größere Gewalt der Herrschenden bändigt. Daß *jede* Alternative zu diesem allgemeinen Kriegszustand besser wäre, motiviert für Hobbes den freiwilligen Zusammenschluß der Menschen in der form eines Gesellschaftsvertrags, in dem die Bürger um des Friedens und gegenseitigen Schutzes willen ihre ursprüngliche Unabhängigkeit gänzlich aufgeben und ihre individuelle Freiheit dem Gesetz des Staates unterordnen, das absolute Geltung hat und mit Schwertgewalt verteidigt wird.

Gegenüber dieser Konstruktion kann Rousseau einwenden, daß der hier als in der Natur des Menschen begründete „Krieg aller gegen alle“ und das ihm zugrunde liegende maßlose Eigeninteresse und Geltungsstreben ja selbst schon gesellschaftlich bedingt sind und den Vergleich voraussetzen. Für Rousseau ist der primitive Mensch ein friedliches Wesen, „natürlicherweise faul“ und ohne künstliche Bedürfnisse, deren Befriedigung ihm nur Mühe machen würde Eine natürliche Selbstliebe, die sich als Trieb nach Selbsterhaltung äußert, und das Mitleid beim Anblick der leidenden Kreatur sind die einzigen seelischen Regungen, die er kennt.

Aber auch gegenüber der Bestimmung der menschlichen Natur im naturrechtlichen Denken muß Rousseau seien Entwurf abgrenzen. Hier ist der natürliche Zustand, der zur Begründung des gerechten Rechts und der gesellschaftlichen Freiheit dienen soll, zugleich der rationale und moralische Zustand. Er entspricht eher dem noch unerreichten Ideal des Menschen qua Vernunftwesen als dem nahezu tierischen Ausgangspunkt seiner Entwicklung. Auch für Rousseau kann diese Entwicklung natürlich nichts hervorbringen, was nicht in der „Natur des Menschen“ als einer konstanten und zeitlosen Größe begründet und ermöglicht ist. Aber der „einsame Wilde“ (le sauvage isolé) ist erst der Möglichkeit nach und noch nicht wirklich ein vernünftiges und moralisches Wesen. Vernunft und Moralität zu entwickeln bedarf es – ebenso wie zur Entwicklung der Unvernunft und des Bösen – der Anregung durch die Gesellschaft und allgemein der zwischenmenschlichen Beziehungen. Was den vollkommenen Zustand des Menschen und seiner Gesellschaft als einen vernünftigen und rationalen charakterisiert, ist so zwar in der Natur des Menschen begründet und der Richtung nach vorgezeichnet, aber es kann nicht einfach als gegebener Ausgangspunkt vorausgesetzt werden. Der einzelgängerische Wilde hat weder rationale Einsicht noch kennt er einen moralischen Begriff von Gut und Böse Von dem ebenso, jedoch gezwungenermaßen in seinem Kreis bleibenden Tier unterscheidet ihn allein seine perfectibilité und das heißt die Möglichkeit sich zu vervollkommnen. Diese äußert sich in einem Bewußtsein der Freiheit, die zunächst aber nicht mehr sein kann als ein Trieb nach Unabhängigkeit, ohne daß dies das Gleichgewicht der natürlichen Bedürfnisse, Kräfte und Abhängigkeiten stören würde

Ein Fortschritt über den primitiven Zustand hinaus ist also nötig, und er kann nur in der Richtung der Vergesellschaftung gehen. Dieser Fortgang bringt aber, und das ist entscheidend wichtig., mit der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten zugleich die Ansatzpunkte der menschlichen Verkehrung mit sich. Pointiert gesagt: Die Bedingungen der Entwicklung des menschlichen Guten sind zugleich die Bedingungen seines Bösen. Der Mensch wird durch die Gesellschaft entwickelt, und er wird durch sie verdorben. So ist die gesellschaftliche Entwicklung stets auch Entartung, aber nicht notwendig nur Entartung. Mit dem Guten lehrt die Gesellschaft dem Menscher zugleich das Böse und stellt ihn damit in die moralische Entscheidung, die Vernunft und Gewissen erfordert.

Die dritte Variante des Naturzustandes: die des „guten Wilden“ in seiner heiteren und genügsamen Art geselligen Daseins und das antike Bild des Hirten klingt zwar auch bei Rousseau an, aber es hat für seine Problemstellung keinen Erklärungs- und Begründungswert und kann des-

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

halb hier randständig bleiben. Zwar ist das ländliche Idyll ist für das Zeitalter der Empfindsamkeit nicht zuletzt durch Rousseaus begeisternde Schilderungen des Landlebens wichtig geworden, aber auch er dachte dabei mehr an die Landsitze des inzwischen in die Stadt gezogenen Adels als an das Leben der Bauern, denen die Romantik des Naturempfindens und der ganze gesellschaftliche Hintergrund aristokratischen Landlebens fremd war.

Was Rousseau in seiner hypothetischen Ableitung der Menschwerdung des Menschen sucht ist ein Doppeltes: einmal den ersten Anfangspunkt der menschlichen Entwicklung, der noch vor seiner Entartung liegt, zum anderen den „homme naturel" im Sinne des wahren sittlichen Menschen. Beides hängt insofern miteinander zusammen, als der Anfangszustand des Menschen, „wie er aus den Händen des Schöpfers entspringt", gut ist. Doch ist der „natürliche Mensch", wenn man ihn überhaupt als einen wirklichen Menschen in seiner geschichtlichen Entwicklung begreifen und nicht lediglich als ein zeitloses Bild sich vorstellen will, keine Konstante , weder in seinen, Denken und Fühlen noch in seinen Lebensformen und sittlichen Begriffen. Wer bzw. was der integre, ineins natürliche und sittliche Mensch ist, muß deshalb in jedem Stadium seiner Entwicklung gemäß den jeweiligen Lebensbedingungen anders bestimmt werden.

Doch nun zu den einzelnen Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung, wie Rousseau sie nachgezeichnet hat.[14] In der ersten Periode steht der vereinzelt lebende Wilde in seiner trägen Friedfertigkeit noch viel näher beim Tier als beim Kulturmenschen. Das Streben nach Selbsterhaltung entspringt zwar derselben natürlichen Selbstliebe (amour de soi-mēme) wie alle spätere Moralität, aber ihre Äußerungsformen sind noch ganz andere als bei den späteren gesellschaftlich lebenden Menschen. Was den ersten Menschen vom instinktgebundenen Tier unterscheidet ist allein das Bewußtsein seiner Freizügigkeit, mit der seine Vervollkommnungsmöglichkeit (perfectibilité) verbunden ist. Eine natürliche oder physische Ungleichheit des Menschen, wie sie mit diesem wie mit jedem späteren Zustand verbunden ist, wird von dem vereinzelt lebenden Menschen nicht bemerkt, weil dies den Vergleich und damit das Zusammenleben voraussetzen würde So bleibt er mit sich selbst in Übereinstimmung und erhält sich das Gleichgewicht seiner Bedürfnisse und seiner Kräfte

In der zweiten Periode des Naturzustands lebt der Wilde in der Familie und in lockeren Zusammenschlüssen zur gemeinsamen Bewältigung größerer Aufgaben. Der Hüttenbau und das Herstellen von Geräten und Waffen macht ihn erfinderisch und entwickelt seinen Verstand. Das Zusammenleben ermöglicht die Entwicklung tieferer seelischer Beziehungen, aber auch den abschätzigen Vergleich und die Verkehrung der natürlichen Selbstliebe (amour de soi-mēme) zur Eigenliebe (amour propre). Eifersucht, Neid, Eitelkeit, Verachtung und Grausamkeit wachsen so auf demselben Boden, auf dem auch die sittlichen Regungen sich entwickeln. Trotz wachsender Entsittlichung hält Rousseau diese Periode für die „glücklichste and dauerhafteste Epoche" der Menschheitsentwicklung. Es fehlen in ihr noch die fixierten gesellschaftlichen Abhängigkeiten und Zwänge, die den späteren Zustand der bürgerlichen Gesellschaft kennzeichnen.

In der dritten Periode hat sich die natürliche Ungleichheit zur gesellschaftlichen, d. h. ökonomischen, politischen, rechtlichen und moralischen Ungleichheit weiterentwickelt und in der Form sozialer Gegensätze fixiert. Der erste Schritt dazu geschieht im Erwerb von privatem Eigentum und seiner ungleichen Verteilung, durch die die Mehrzahl der Menschen (die Armen) von einer Minderheit (den Reichen) abhängig gemacht werden. Rousseau hält das Eigentum als Frucht der eigenen Arbeit und seine Sicherung durch ein Eigentumsrecht für durchaus gerechtfertigt.[15] Auch daß der Begabtere und Tüchtigere dabei mehr gewinnt als der Unbegabte, ist nicht zu vermeiden. Die ökonomisch und politisch fixierte Ungleichheit entsteht erst im nächsten Schritt, wenn der Reiche den von ihm abhängig gewordenen Armen in seinen Dienst stellt und nun durch

[14] Vgl. dazu A. Orias, Ethik und Staatsphilosophie bei J.-J. Rousseau. Beitrag zu einer einheitlichen Interpretation der Werke Rousseaus. Diss. Tübingen 1964.
[15] Vgl. den Émile (Reclams-Ausgabe), S. 221 ff.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

dessen Arbeit seinen eigenen Besitz vermehrt. Um ihren wachsenden Besitz gegen gewaltsame Übergriffe der Armen zu schützen, erfinden die Reichen ein Recht, das jedem zuspricht, was er erwirbt bzw. hat und damit ihren Vorsprung unangreifbar macht. Das Recht macht den wie immer – und vor allem auch auf Kosten anderer – erworbenen Besitz zum unantastbaren Eigentum und befestigt so die politische Ungleichheit und Unfreiheit der ökonomisch abhängig gewordenen Vielen, die nun als die Schwachen (faibles) dem egoistischen Willen der Mächtigen (puissants) zwangsweise (d. h. durch Gesetz und Strafe) unterworfen sind. Der Arme ist vom Reichen abhängig, weil er leben will und nur in dessen Dienst noch leben kann. Im Verhältnis des Mächtigen zum Schwachen ist diese Abhängigkeit rechtlich sanktioniert und in einer Gesellschaftsordnung verankert, die die Unterwerfung erzwingbar macht. So werden die „Reichen" als die „Mächtigen" zu den „Herren" (maîtres) und die „Armen" als die „Schwachen" zu den „Sklaven" (esclaves).

Mit dem Verlust der Freiheit und Gleichheit der Bürger sind aber auch die Bedingungen und Inhalte der Sittlichkeit verloren, sofern diese sich gesellschaftlich realisieren können soll. Das auf dem Recht des Stärkeren aufgebaute gesellschaftliche System ist ein Reich des Eigeninteresses und kann als solches nur noch Unsittlichkeit hervorbringen, weil jeder dem anderen streitig macht, was er hat und Habgier wie Herrschsucht durch Gewaltanwendung behauptet bzw. untengehalten werden. Parteiung, Machtkämpfe und despotische Willkür führen zu einer totalen Abhängigkeit und entlarven den Rechtszustand als einen bloßen Schein des Rechts und sozialen Friedens. Diese Abhängigkeit und Unfreiheit betrifft alle, insofern auch der Mächtige von seinen Untergebenen abhängig wird und ohne ihre wie immer erkaufte Loyalität in seiner Position gefährdet wäre Je mehr der einzelne auf andere angewiesen ist, desto schwächer ist er[16], gleich ob er oben oder unten auf der sozialen Leiter sitzt. „Jeder von uns, der auf die anderen nicht mehr verzichten kann, wird in dieser Hinsicht wieder schwach und unglücklich. Wir wurden geschaffen, um Erwachsene zu sein: die Gesetze und die Gesellschaft haben uns in den Zustand des Kindes zurückgeworfen. Die Reichen, die Großen, die Könige, alle sind wie Kinder" (a. a. O., S. 196). So kommt es zu einem Zustand „ordnungswidriger Abhängigkeit von den Menschen", in dem „der Herr und der Sklave sich gegenseitig verderben" (a. a. O., S. 197).

Die unnatürliche Ungleichheit der Menschen in der Gesellschaft, die die Wurzel alles Übels ist, hat im Vergleichenkönnen und in der Vergesellschaftung Gründe, die in der Natur des Menschen selbst angelegt sind und gleichwohl zur Quelle seines Elends worden. Derselbe Vorgang der Vergesellschaftung kann aber auch so gedacht werden, daß er zur moralischen und politischen Gleichheit und Freiheit aller führt. Die Vergesellschaftung ist so gleichermaßen die Bedingung der Entwicklung aller positiven menschlichen Möglichkeiten, wie sie zur Quelle ihres Verderben wird. Rousseaus Kulturkritik ist somit zugleich getragen von einem Willen sur Erneuerung,

4. Zwei Wege zur Auflösung der Widersprüche im sozialen System

Die aufbauende Intention verfolgt Rousseau auf zwei für ihn und wohl auch grundsätzlich nicht miteinander vereinbaren Wegen: (1) in der Konzeption eines Staates auf der Grundlage der Freiheit und Gleichheit aller Bürger („Contrat social" und (2) auf dem Weg einer neuen Erziehung des Kindes („Émile"). Während es im „Contrat social" um die Analyse der gesellschaftlichen Bodingungen geht, unter denen der Bürger zugleich wahrer Mensch sein kann, geht as im zweiten Entwurf um die Möglichkeit, in der verdorbenen Gesellschaft – oder besser gesagt: an ihrem Rande – als integrer Mensch aufzuwachsen und zu leben. Der erste Weg geht über die gänzliche Vergesellschaftung des Menschen und seine freiwillige Unterordnung unter einen allgemeinen Willen (volonté générale), der zugleich der moralische Wille ist, während der zweite auf die

[16] Vgl. den Émile, a. a. O., S. 189.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Möglichkeit zielt, allein bzw. im häuslichen Kreis und abseits der großen Welt in ländlicher Zurückgezogenheit leben zu können. Diese zweite Lösung des Problems sittlicher Existenz ist insofern unbefriedigend, als sie immer auf einzelne beschränkt bleibt und der Masse der Menschen keine Verbesserung ihrer Verhältnisse bringt. Zudem wird für den isolierten Einzelnen die gesellschaftliche Realbedingung seiner Unabhängigkeit stillschweigend vorausgesetzt, indem Rousseau seinem Émile ein ererbtes Vermögen gibt und damit seine wirtschaftliche Unabhängigkeit sichert. Wie dann aber die Gesellschaft selbst Freiheit und Gleichheit realisieren kann, ist damit noch nicht beantwortet. Darauf will der „Contrat social" eine Antwort geben..

4.1. Der „Contrat social" als Weg der gesellschaftlichen Realisierung von Freiheit und Gleichheit

Bezüglich der theoretischen Konstruktion der gesellschaftlichen Verfassung ist leicht einzusehen, daß nur ein Rechtszustand die bürgerliche Freiheit hervorbringen und die Gleichheit aller Menschen garantieren kann. So schreibt Rousseau im „Émile": „Das einzige Mittel, dieses Übel der Gesellschaft (scil. die „ordnungswidrige Abhängigkeit von den Menschen") zu heilen, wäre, das Gesetz an die Stelle des Menschen zu setzen und den allgemeinen Willen mit wirklichen, jeglichem Einzelwillen überlegenen Kräften auszurüsten." (a. a. O., S. 197) Wenn aber der entscheidende Punkt darin liegt, „daß keinerlei Einzelwille in das gesellschaftliche System eingeordnet" bzw. in ihm eingeräumt werden kann[17], stellt sich das zentrale Problem, wie ein durchgängige Übereinstimmung des individuellen und des allgemeinen gesellschaftlichen Willens so hergestellt werden kann, daß der Einzelne dabei nicht nur frei bleibt, sondern erst wahrhaft frei wird. Mit anderen Worten: Wie ist es möglich, daß jeder nur: sich selbst gehorcht und darin *zugleich* den allgemeinen Willen des Gesetzes frei vollzieht? Auf der Basis des egozentrischen. Eigenwillens ist das nicht möglich und d. h., der Zusammenschluß erfordert den vollständigen Verzicht auf die „natürliche" Freiheit und „die totale Übereignung jedes Teilhabers mit all seinen Rechten an die gesamte Gemeinschaft"[18] Rousseau meint, daß nur in dieser vorbehaltlosen und vollkommenen Übereignung eines jeden die Freiheit und Gleichheit aller Burger gewährleistet ist: „Denn wenn jeder sich vollkommen hingibt, ist erstens die Lage für alle die gleiche, und wenn die Lage für alle die gleiche ist, hat keiner ein Interesse daran, sie den andern beschwerlich zu machen." (a. a. O.) Daß diese Übereignung nicht drückend ist, wird von Rousseau so begründet: „Wenn sich jeder an alle übergibt, übergibt er sich letzten Endes an niemand" (a. a. O.) und bleibt dadurch gerade in der vollkommenen Vereinigung und durch sie frei. Mit anderen Worten tritt an die Stelle der Einzelperson, die politisch gesehen keinen Eigenbereich und keinen Eigenwillen mehr hat, der „*eine* moralische und kollektive Körper" des Staates (a. a. O., S. 19), der eine qualitative Transformation bewirkt und nicht mehr als Summe der Einzelwillen (volonté de tous) verstanden werden kann. Eben deshalb kann er wiederum beanspruchen, als der allgemeine Wille der moralische Wille zu sein.

Der Konflikt der Einzelnen und ihrer rivalisierenden Interessen ist dadurch aus der *politischen* Sphäre der Gesellschaft von vornherein ausgeschlossen. Diese umfaßt den ganzen Menschen und wirkt auf alle Lebensbereiche zurück. Anstelle des privaten und privativen Interesses ist hier die allgemeine Vernunft zur Grundlage des Handelns gemacht und damit erst wahre Freiheit erreicht. Diese kann geradezu paradox als eine Bewahrung des Einzelnen *vor sich selbst* und seinem unfrei machenden Eigenwillen erscheinen. Derselbe Kunstgriff rechtfertigt auf ebenso paradoxe Weise auch noch den Zwang: „Wer immer dem Gemeinwillen den Gehorsam verweigert, wird von der Gemeinschaft dazu gezwungen. Das bedeutet nichts anderes, als daß man ihn zwingen wird, frei zu sein. Denn daß jeder Staatsbürger sich dem Vaterland anheimgibt, ist die Be-

[17] Vgl. die Anmerkung a. a. O.
[18] „Contrat social", übers. v. K. Weigand für Goldmanns gelbe Taschenbücher (Nr. 532), S. 18.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

dingung dafür, daß er vor jeder persönlichen Abhängigkeit bewahrt wird.“ (a. a. O., S. 21) Er wird bewahrt vor dem Eigenwillen anderer und der mißbrauchbaren Abhängigkeit von ihnen.

Der „Zwang zur Freiheit“ ist für Rousseau unter Zugrundelegung seiner Prämissen legitim, weil der *eine* allgemeine Wille nur als der moralische, unbedingt gültige Wille ausgesprochen werden kann und als solcher der Natur des Menschen als eines freien und vernünftigen Wesens entspricht. Der Mensch wird so mit sich selbst und mit anderen zur Übereinstimmung gebracht und gleichsam zu seinem Heil gezwungen. Der *eine*, *allgemeine* Wille gibt den Bürgern ihre ursprüngliche Freiheit und Gleichheit wieder, weil sie in ihm nur sich selbst gehorchen, *insofern* und insoweit sie sittliche Wesen sind. Es handelt sich hier also um eine paradoxe Koinzidenz des allgemeinen und des eigenen Willens. Der vernünftig gewordene freie Wille bestimmt sich aus den größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen und nicht mehr aus individuellen Trieben, Neigungen und Gefühlen. Im allgemeinen Willen (der volonté générale) löst sich der Widerspruch der Gesellschaft und mir ihm der Widerspruch des Menschen mit sich selbst überhaupt auf – und er kann sich so auflösen, weil er lediglich auf der gesellschaftlichen Ungleichheit und d. h. auf der unrechtmäßigen Bemächtigung von Menschen durch Menschen basiert hatte

Die *vollständige* Übereinkunft der Menschen wird somit zur Bedingung dafür, daß die in ihnen selbst liegende, ursprüngliche Ordnung in Gestalt des allgemeinen Willens zum Vorschein kommen kann und nicht mehr durch andere Interessen verdeckt und entstellt wird. Dadurch wird die Übereinkunft in der volonté générale zugleich unabhängig von der Übereinkunft im Sinne bloßer Konvention und erweist ineins ihren göttlichen Ursprung, ihre natürliche Geltung und ihre moralische Qualität. Der ideale Staat kann wiederum in Kategorien des Naturzustandes beschrieben werden, nun aber so, daß dieser von vornherein den vollkommen vergesellschafteten, vernunftbestimmten Menschen meint, der *als* Bürger *wahrer Mensch* geworden ist. Die vollständige gesellschaftliche Entwicklung des Menschen zum Menschen hebt die gesellschaftlichen Bedingungen der Denaturierung wieder auf und bedeutet die Entwicklung der menschlichen Natur zu ihren höchsten Möglichkeiten.

4.2. Das Verhältnis der beiden Wege zueinander und die Frage ihrer Realisierbarkeit

Hält man die Einrichtung einer total integrierten und versittlichten Gesellschaft für möglich, so wird Rousseaus isolierendes und individualisierendes Erziehungskonzept im „Émile“ zu einer vorläufigen Maßnahme, denn eine Rettung des Einzelnen, selbst wenn sie gelingt, löst das gesellschaftliche Problem nicht mit. Für Rousseau sind beide Konzeptionen gleich wahre Möglichkeiten, zugleich aber stellen sie eine nicht vereinbare Alternative dar. „Gezwungen, gegen die Natur oder die gesellschaftlichen Institutionen zu kämpfen, muß man sich für den Meischen oder den Staatsbürger entscheiden, denn beide in einer Person kann man nicht schaffen.“ (Émile, a. a. O., S. 113) Die natürliche Entwicklung des Einzelnen kann nur gelingen, wenn er aus allen gesellschaftlichen Institutionen herausgenommen wird, während auf der anderen Seite der vollkommene Bürger sich selbst nur vermittels des gesellschaftlich realisierten Allgemeinen findet und für das Ganze erzogen werden muß, um zu sich selbst zu kommen. Beidemal wird letztlich die Natur des Menschen verwirklicht, aber sie wird auf verschiedene Weise angesprochen und bestimmt: zum einen als nicht gesellschaftlich bedingte, natürliche Lebensweise und zum anderen als nur gesellschaftlich zu realisierende sittliche Ordnung.

Der Unterschied der beiden Wege ist fundamental, auch wenn in beiden Fällen dieselben Kategorien zur Beschreibung des „Ganzen“ verwendet werden: „Der natürliche Mensch ist sich selbst alles. Er ist die ungebrochene Einheit, das absolute Ganze, das nur zu sich selbst oder seinesgleichen eine Beziehung hat. Der bürgerliche Mensch ist nur eine Bruchzahl, die von ihrem Nenner abhängig ist und deren Wert in ihrer Beziehung zum Ganzen besteht, das heißt dem gesellschaftlichen Ganzen“ (Émile, a. a. O:, S. 112) Daß dieser Vergleich mit einer Bruchzahl nicht

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

abschätzig gemeint ist, zeigt der folgende Satz: „Die guten gesellschaftlichen Einrichtungen sind diejenigen, die es am besten verstehen, dem Menschen seine Natur zu nehmen, ihm seine absolute Existenz zu entziehen und ihm dafür eine relative zu geben und das Ich auf die Einheit der Gemeinschaft zu übertragen, so daß jeder einzelne sich nicht mehr als Eines, sondern als Teil der Einheit fühlt, der nur noch im Ganzen empfindungsfähig ist.“ (a. a. O.)

Wenn also beide Lebensweisen sich dergestalt ausschließen, bleibt die Frage, welche von ihnen unter den gegebenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen realisierbar ist und realisiert werden sollte Gegen die „natürliche Erziehung“ spricht, daß ein gelungenes Leben abseits der Gesellschaft für die Masse der Menschen keine Lösung darstellt. Außerdem lebt auch dieser Einzelne mit von den Früchten der Gesellschaft, von der er sich absondert. Ist ein vorgesellschaftliches Leben schon für ihn und mehr noch für die anderen unmöglich, so scheint nur der andere Weg der Vervollkommnung der Gesellschaft übrig zu bleiben. Aber auch für diese Form der Verwirklichung des Menschseins gibt es Schwierigkeiten. Rousseau kann sein bruchloses und widerspruchsfreies Gesellschaftsideal am ehesten in bezug auf kleine, überschaubare und in ihrem Zusammenhang für alle durchsichtige Gemeinschaften explizieren, und hier ist auch des Zustandekommen eines „allgemeinen Willens“ auf plebiszitärer Grundlage (eine Willensbildung durch die Vollversammlung) noch denkbar möglich. Aber auch hier zeigt sich ein Ungenügen, denn dieses kleine, integre Ganze ist dann zwar „einig mit sich selbst“, aber zugleich „entfremdet (es) sich dem (größeren) Ganzen; der Patriot ist hart gegen den Fremden!“ (Émile, a. a. O., S. 112) Bedingung für die Integrität der Gruppe ist hier die Abgeschlossenheit, die wiederum die äußere Entgegensetzung zur Folge hat („der Patriot ist hart gegen den Fremden!“). Es fragt sich dann aber, ob die Integrität der kleinen Gruppe unter dieser Bedingung ihren „allgemeinen Willen“ noch ohne weiteres als sittlichen Willen und Ausdruck der göttlichen Ordnung behaupten kann. Oder anders gesagt: Es konnte sein, daß in der Partikularität der sich nach außen abgrenzenden Gruppe doch wieder ein Zwang nach innen und außen entsteht, durch den die Freiheit beider Seiten negiert wird.

Rousseaus gesellschaftliche Lösung des menschlichen Problems scheint also, wenn überhaupt, nur auf der Basis der ganzen Menschheit als einer gesellschaftlichen Einheit möglich zu sein. Aber hier ist das Zustandekommen des einen allgemeinen Willens und die total widerspruchsfreie gesellschaftliche Einheit nicht mehr so denkbar wie in den kleinen Gruppen, an denen Rousseau sie exemplifiziert. Zum abwertenden Gegensatz von „Patriot“ bzw. Freund und „Fremdem“ bemerkt Rousseau etwas leichtfertig: „Obgleich unvermeidlich, ist dies ein geringer Übelstand. Das Wesentliche ist, gut zu den Menschen zu sein, mit denen man lebt. Nach außen hin war der Spartaner ehrgeizig, geizig und ungerecht. Aber Uneigennutz, Rechtlichkeit und Eintracht herrschten innerhalb seiner Mauern“ (a. a. O.). Es ist dann aber die Frage, ob die negative Beziehung nach außen nicht auch das soziale Klima im Inneren wesentlicher bestimmt. als Rousseau hier wahrhaben will. Nicht zufällig greift er auf alte Vorbilder zurück, die für das gegenwärtige Problem der nationalen Einigung keine Lösung des gesellschaftlichen und des menschlichen Problems darstellen. Das aufgeklärte Bewußtsein der neuen Zeit läßt sich beim gegenwärtigen Stand der Kommunikationstechnik nicht mehr in feste Traditionen einbinden und nach außen abschirmen, und wenn dies gleichwohl noch versucht wird, signalisiert es Zwang und nicht Freiheit.

Beide Wege haben somit ihre Problematik, die sich noch verschärft und unlösbar zu werden droht, wenn, wie bei Rousseau, ihre Ausschließlichkeit betont wird. Was herauskommt ist dann doch wieder der Widerspruch, der gerade vermieden werden sollte „Wer in der bürgerlichen Ordnung die Ursprünglichkeit der natürlichen Gefühle bewahren will, der weiß nicht, was er will. In fortwahrendem Widerspruch zu sich selbst, immer schwankend zwischen Neigung und Pflicht, wird er niemals weder Mensch noch Staatsbürger sein; weder für sich selbst noch für die Umwelt wird er je etwas taugen“ (Émile, a. a. O., S,113). Warum Rousseau in seinem Erziehungskonzept wie im „Contrat social“ gegen diese „Halbheit“ polemisiert, wird später noch zu

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

zeigen sein. Wenn aber die Möglichkeit einer Verwirklichung der beiden „radikalen“ Losungen selbst problematisch ist, bleibt die Frage nach der Verbindbarkeit beider Wege im Interesse ihrer Realisierung doch das entscheidende Problem. Für die gesellschaftliche Frage heißt das: Wie kann der soziale Konflikt in seinen zerstörerischen Wirkungen ausgeschaltet und zugleich die Individualität in ihrer produktiven Leistung in das gesellschaftliche Ganze eingebracht werden? Und aus der Perspektive des Einzelnen stellt sich die Frage: Wie kann *persönliche* Freiheit als eine *gesellschaftliche* Funktion realisiert werden, ohne von vornherein einem einheitlichen, allgemeinen und sanktionierten Willen unterstellt zu werden oder sich als Abweichung selbst von diesem auszuschließen und ihre gesellschaftliche Bedeutung zu verlieren? Beide Fragen betreffen kurz gesagt die Möglichkeit der wahren Demokratie, deren Grundproblem darin liegt, wie der freie Wille der allgemeine Wille sein kann, ohne dabei in Zwang umzuschlagen. Rousseaus Antwort ist, daß nur die vollständige Verwirklichung eines gesellschaftlich-allgemeinen Willens dessen Freiheit *für alle* garantieren und die „ungleiche“ Abhängigkeit der Menschen von Menschen durch die „gleiche“ Abhängigkeit aller vom Gesetz ersetzen kann. Auch wenn dies im Ansatz einleuchtend ist. wer macht dieses schlechthin unparteiische Gesetz, und was enthält es an konkreten Bestimmungen? Und wie kommt dieses Gesetz mit sozialem Wandel und der Änderung der Lebensbedingungen zurecht? Auch wenn Rousseau die allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit freier Übereinkunft von Menschen meines Erachtens ganz richtig angibt, liegen die Schwierigkeiten in der Form der Durchführung, in der konkreten Realisierung des Allgemein-Menschlichen, das Rousseau für den homme civil wie für den homme naturel als „Freiheit“ definiert.

§ 4 Rousseaus Theorie der Erziehung im Grundzug

Rousseau beschreibt in seinem „Émile“[19] die Erziehung eines Knaben in chronologischer Abfolge von der Geburt bis zum Mannesalter. In die Beschreibung des Erziehungsgangs sind, wo immer sich die Gelegenheit dazu bietet, allgemeine Erörterungen zu einzelnen Fragen eingelassen. Zeitweilig und zunehmend in den späteren Teilen erhält das Werk ein romanhaftes Gepräge

Der zeitlichen Abfolge entspricht die Gliederung. Das erste Buch schildert nach einer einleitenden Erörterung des Grundgedankens und einer Unterscheidung zweier Arten der Erziehung (einer häuslichen und einer öffentlichen) das frühe Kindesalter bis zum Spracherwerb. Das zweite Buch handelt über die Kindheit bis zum 12. Lebensjahr, das dritte beschreibt die Reife und den Abschluß des Knabenalters (15. Lebensjahr). Im vierten Buch wird das Jugendalter als ein Hineinwachsen in die soziale Welt dargestellt und im fünften schließlich Émiles Liebe und Verlöbnis sowie sein Eintritt in die Gesellschaft geschildert.

Läßt man die Untergliederungen außer Acht, so geht es Rousseau um die grundsätzliche Unterscheidung und Beschreibung zweier unterschiedlich zu behandelnder Stadien der menschlichen Entwicklung: der Kindheit und des Jugendalters, sowie um eine kontrastierende Bestimmung der für beide angemessenen Formen der Erziehung. Kindheit und Jugend sind nicht nur voneinander unterschiedene Lebensformen, sie bedürfen auch einer verschiedenen Erziehung.

Das Leitmotiv des Werks wird im ersten Satz in Form einer These angegeben: „Alles ist gut, wie es aus den Händen des .Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen.“ (S. 9) Der Nachweis der These, daß der Mensch gut ist, wird durch den Entwurf oder besser durch das Gedankenexperiment einer „natürlichen Erziehung“ außerhalb der Gesellschaft erbracht, die den Einzelnen vor deren Verderben bewahrt. Das Gelingen dieser Erziehung beweist indirekt, daß das Böse gesellschaftlichen Ursprungs ist. Zugleich zeigt sie ein Mittel, wie dieses in seinen verderblichen Auswirkungen abgewendet werden kann.

[19] Zitiert wird im Folgenden nach der von herausgegebenen UTB-Ausgabe mit bloßer Seitenzahl.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Der „Émile“ gehört von daher in den weiteren Zusammenhang der kultur- und gesellschaftskritischen Schriften Rousseaus, die von dem Grundsatz der natürlichen Güte des Menschen ausgehen und der Gesellschaft das menschliche Verderben zur Last legen. In einem Brief Rousseau aus dem Jahre 1764 heißt es: „Sie sagen mit Recht, daß man keinen „Émile“ bilden kann. Aber ich kann nicht glauben, daß Sie das Buch, das diesen Titel trägt, für eine wirkliche Abhandlung über die Erziehung halten. Es ist ein ziemlich philosophisches Werk über das Prinzip, das der Autor schon in seinen anderen Schriften ausgeführt hatte, daß der Mensch von Natur gut ist. Um dieses Prinzip mit der anderen, nicht weniger gewissen Wahrheit, daß die Menschen böse sind, in Übereinstimmung zu bringen, müßte man in der Geschichte des menschlichen Herzens den Ursprung aller Lasten aufzeigen. Das habe ich in diesem Buche getan.“[20] Im gleichen Sinne heißt es in den „Dialogen“: „Der „Émile“ insbesondere, dieses so viel gelesene, aber so wenig verstandene und so schlecht gewürdigte Buch, ist nur ein Traktat über die ursprüngliche Güte des Menschen, bestimmt darzutun, wie Laster und Irrtum, die seiner Konstitution fremd sind, von außen da hineindringen und sie unmerklich verändern.“[21]

Das Eingehen auf die Erziehung kann nun, so meint Rousseau, die Wahrheit dieser doppelten These erweisen. Das Kind ist nach ihm besonders anfällig für die auf verderblichen Abhängigkeiten beruhenden gesellschaftlichen Übel. Es ist in seiner Schwäche notwendig auf die Hilfe Erwachsener angewiesen. Darin liegt stets die Versuchung und Gefahr, daß es deren Dienste auch dort noch beansprucht und auszunutzen versucht, wo es sich schon selbst helfen könnte Da ihm „Vernunft und Gewissen“ noch fehlen und es folglich auch zu keiner einsichtigen und freiwillig geleisteten Selbsteinschränkung fähig ist, erliegt es leicht der Versuchung, seine Abhängigkeit von anderen Menschen in Herrschsucht über diese umzumünzen und immer maßloseren Wünschen zu verfallen.

Auf der anderen Seite geht Rousseau jedoch davon aus, daß ein natürlich erzogenes Kind psychisch im Gleichgewicht ist und weithin unabhängig von anderen Menschen leben kann. Bis zum Knabenalter ist dem Kind, wie er meint, die Dimension des Gefühls und damit die Grundlage der eigentlichen zwischenmenschlichen Beziehungen noch verschlossen, auch wenn es gleichsam unbewußt in diesen aufwächst und von ihnen lebt. Es hat deshalb auch noch kein innerliches Bedürfnis nach menschlicher Gemeinschaft. Darin sieht Rousseau eine Chance für eine Erziehung, die die natürlichen Bedürfnisse des Kindes befriedigt und zugleich seine Verwöhnung vermeidet.

Um die in der Schwäche des Kindes angelegte und in seinem Verhältnis zu anderen Menschen auslebbare Maßlosigkeit zurückzuhalten, braucht man es nur in seinen natürlichen Grenzen zu halten und die Hilfeleistung auf das zu beschränken, was es in seiner natürlichen Hilflosigkeit nicht selbst tun kann. Da es im übrigen selbstgenügsam ist, kann es ohne Schaden außerhalb der Gesellschaft in einer ihm gemäßen natürlichen Umwelt erzogen werden und wird so von „Laster und Irrtum“ frei bleiben. Die natürliche Umwelt bietet dem Kind Möglichkeiten immer nur so weit an, wie es sie aus eigenen Kräften zu ergreifen imstande ist. Seine Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten, sein Wollen und Können werden hier ausschließlich „durch die Gesetze des Möglichen und Unmöglichen reguliert, in Schranken gehalten und erfüllt.“ (S. 71) Das Kind ist dabei weder menschlichem Willen und menschlicher Laune unterworfen und kommt auch nicht in die Versuchung, andere sich zu unterwerfen und seinem Eigenwillen dienstbar zu machen. Während es die natürlich gesetzten Schranken nolens volens respektieren muß, würden willkürliche Einschränkungen und Verbote seinen Willen nur anstacheln, die gesetzten Grenzen zu überschreiten und mittels anderer mehr zu erreichen, als ihm aus eigenen Kräften möglich ist.

---

[20] Zit. von Martin Rang in der Einleitung zu seiner Übersetzung des „Èmile“, Reclams Ausgabe Nr. 901-09/09 a-f, S. 63.

[21] Von M. Rang zitiert a. a. O., S. 63 f.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Auf diese Überlegung baut Rousseau seinen Erziehungsgedanken auf: Wenn der Mansch von Natur aus gut ist und wenn der menschlichen Schwäche keine Gelegenheit gegeben wird, sich durch Unterwerfung bzw. Herrschaft über andere zu kompensieren, dann wird er seine Stärke entwickeln und, indem er vernünftig wird, gut bleiben.

Für die Erziehung bedeutet dies, das Kind solange in seinen natürlichen Abhängigkeiten zu belassen, bis seine Vernunft sich entwickelt hat, die es befähigt, sich selbst zu führen und aus eigener Kraft so einzuschränken, daß den anderen kein Schaden entsteht (vgl. a.a.O.). Die *natürliche* Güte des Kindes bleibt so erhalten, bis sein *moralisches* Gutsein möglich geworden ist. Gutsein heißt für Rousseau in beiden Fällen, andere nicht zu beherrschen und zur selbstsüchtigen Befriedigung eigener Wünsche und Interessen auszunützen.

Rousseau ist sich darüber im klaren, daß eine in diesem Sinne konsequente Erziehung noch nirgends verwirklicht worden ist. Er demonstriert ihre Möglichkeit in der Form eines Gedankenexperiments und d. h. zunächst ohne Rücksicht darauf, ob sie sich auch praktisch realisieren läßt. Dem Vorwurf, einer Utopie nachzujagen, begegnet er mit der Weigerung, das Mögliche ausschließlich am Bestehenden zu messen und eine neue Konzeption nur deshalb abzulehnen, weil sie nicht in die bekannten „Tatsachen“ paßt, die sich ja allzuoft für die Späteren als Vorurteile erweisen: „Hingerissen von meinem Thema, fahre ich fort, ohne mir allerdings Illusionen über das Urteil der Leser zu machen. Sie sehen mich seit langem im Lande der Träume; ich hingegen sehe sie im Lande der Vorurteile.. Ich weiß, daß sie den jungen Mann, den ich darstelle, für ein phantastisches Luftgebilde halten, da er von dem so verschieden ist, mit dem sie ihn vergleichen, und daß sie sich darauf versteifen, nur das für möglich zu halten, was sie sehen. Sie bedenken nicht, daß er sich doch unterscheiden muß, weil er ganz anders erzogen, weil er von ganz anderen Gefühlen bewegt wird und einen ganz anderen Unterricht erhalten hat. Es wäre daher weit überraschender, wenn er ihnen gliche, statt so zu sein, wie ich ihn annehme Er ist nicht der Mensch des Menschen, er ist der Mensch der Natur. Und so muß er in ihren Augen höchst seltsam erscheinen.“ (S. 262)

Mit diesem Verfahren eines Entwurfs oder Gedankenexperiments erschließt Rousseau dem pädagogischen Denken eine neue Dimension: Er eröffnet die mögliche Zukunft des Menschen als Horizont seiner gegenwärtigen Bemühung um sich selbst. War das Erziehungsdenken zuvor an gegebenen, geschichtlich tradierten Erziehungs- und Lebensformen orientiert, so bezieht es sich von nun an auf neue, noch nicht realisierte Möglichkeiten des Menschen, der sich auf seine Zukunft hin entwirft und diese durch eine neue Erziehung einzuholen unternimmt. Dies bedeutet für die folgende Zeit eine grundsätzliche Umorientierung des pädagogischen Denkens. Während es zuvor um ein Hineinwachsen in die vorgegebene Lebensform ging und der jeweilige Zustand der Gesellschaft durch die Erziehung lediglich reproduziert wurde, begreift sich eine an der Zukunft des Menschen orientierte „neue Erziehung“ als humanisierende und gesellschaftsverändernde Macht. Dadurch wird das innerste Wesen der Erziehung erst eigentlich freigelegt, insofern diese den Menschen nicht einfach hinnimmt als das, was er bereits ist, sondern ihn vielmehr anspricht als einen werdenden, sich auf immer neue Möglichkeiten hin überschreitenden Menschen. Die Theorie und Praxis einer so verstandenen Erziehung antizipiert einen möglichen besseren Zustand des Menschen und seiner Verhältnisse. Sie weist ihn auf seine Freiheit hin, in der er sich selbst zu dem erst machen muß, was er sein kann und gemäß dem Anspruch der Menschlichkeit sein soll. Die Vorwegnahme humanerer Lebensmöglichkeiten stiftet eine Norm, der zu entsprechen zur ständigen Aufgabe wird, einer Aufgabe, die, einmal gesetzt, nur noch um den Preis der Inhumanität verleugnet werden kann.

Wie sehr das pädagogische Denken sich auf diese durch Rousseau eröffnete Zukunftsorientierung eingelassen hat und ihr bis zur Gegenwart verpflichtet geblieben ist, ließe sich an nahezu allen pädagogischen Theorien und Bewegungen zeigen. An dieser Stelle möge ein Hinweis auf

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Kants „Vorlesung über Pädagogik“ genügen. Hier wird der in der Folge der Generationen wirksame „Reproduktionszirkel“ der Erziehung ausdrücklich abgehoben gegen ein neues Verständnis der Erziehung zum Zwecke der „Vervollkommnung der Menschheit“. Die maßgebliche Stelle lautet: „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. Daher macht auch Mangel an Disziplin und Unterweisung bei einigen Menschen sie wieder zu schlechten Erziehern ihrer Zöglinge. ... Da die Erziehung aber teils den Menschen einiges lehrt, teils einiges auch nur bei ihm entwickelt: so kann man nicht wissen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. ... Vielleicht, daß die Erziehung immer besser werden, und daß jede folgende Generation einen Schritt näher tun wird zur Vervollkommnung der Menschheit; denn hinter der Edukation steckt das große Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur. Von jetzt an kann dieses geschehen. Denn nun erst fängt man an, richtig zu urteilen, und deutlich einzusehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklicheren Menschengeschlechte. –

Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung ist ein herrliches Ideal, und es schadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande sind, es zu realisieren. Man muß nur nicht gleich die Idee schimärisch halten, und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten.

Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Ist sie deswegen unmöglich? Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine bloße Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt, ist allerdings wahrhaft.“[22]

Hier wird Rousseau in seinem Anliegen emphatisch aufgenommen und ausdrücklich unterstützt. Rousseau Aussagen über die Erziehung erhalten in dieser Hinsicht eine tiefere Verbindlichkeit, die nicht lediglich davon abhängt, ob eine solche Erziehung in ihrer ganzen Konsequenz auch praktisch realisierbar ist oder nicht. Die richtig gefaßte Idee und das sich daran anschließende Gedankenexperiment führt zu Schlüssen und Forderungen, die auf lange Sicht die Erziehungswirklichkeit und mit ihr den Menschen selbst verändern. So hat z. B. Rousseaus Behauptung der Eigenart des Kindes, das kein „kleiner Erwachsener“ ist, und seine Forderung, den Eigenwert der Kindheit zu achten, nicht nur das Kind neu sehen gelehrt, sondern darüberhinaus ein „Kind sein lassen“ des Kindes allererst ermöglicht. Das Kind kann nur Kind sein, wenn ihm dies von den Erwachsenen auch zugestanden wird.

Kindheit und Jugend sind so, als eigenartige und eigenwertige Formen menschlichen Daseins verstanden, eine geschichtlich noch junge Erscheinung. Die Ausprägung eigener jugendlicher Lebensformen seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist natürlich mitermöglicht durch eine Reihe gesellschaftlicher Bedingungen, die eine solche Freistellung der Jugend und ihre zunehmende Entflechtung aus der Erwachsenenwelt erlauben. Dazu gehört der Verzicht auf Kinderarbeit, wie er seit dem beginnenden 19. Jahrhundert angestrebt worden ist. Mehr noch hängt diese Entwicklung aber zusammen mit der wachsenden Komplexität der Gesellschaft, die eine frühzeitige Teilnahme des Kindes an ihr zunehmend verhindert und immer längere Lernzeiten bedingt. So kann van den Berg Rousseaus These zuspitzen und geradezu sagen: „Das Kind ist Kind geworden“... „es ist erst gekommen, wir haben es gemacht.“[23]

---

[22] I. Kant, Über Pädagogik, aus der Einleitung.

[23] Jan Hendrik. van den Berg, Metabletica. Grundlinien einer historischen Psychologie. Göttingen 1960.S. 32, 75.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Rousseau denkt im Unterschied zu einer solchen Radikalisierung seiner These die Geschichtlichkeit des Menschen aber noch nicht rein von der Zukunft her, wenn er seinen Entwurf einer neuen Erziehung begründet auf eine „Natur“, die ebensosehr Norm der Entwicklung und Erziehung wie deren reale Basis ist. Er begreift das Menschsein in seinem geschichtlich-gesellschaftlichen Gewordensein und kann dieses gleichwohl kritisieren, indem er dem Werden des Menschen eine natürliche Basis unterlegt. Dadurch wird es ihm möglich, die kindliche Entwicklung als einen Stufengang zu sehen und nicht einfach aus sozialen Bedingungen und Normierungen herzuleiten. Damit wird ein Doppeltes erreicht. Einmal kann die Kindheit vor einer verfrühten Konfrontation mit der Erwachsenenwelt und den damit verbundenen Gefährdungen bewahrt werden, und gleichzeitig wird es ihr ermöglicht, die ihr eigentümliche Seinsform im Sinne einer „Vollkommenheit“ positiv auszubilden. Das Kind kann in Distanz zur Gesellschaft sein Kindsein verwirklichen; was es in ihm für sich selber ist, ist es von Natur und nicht als Werk des Menschen.

Der Form eines Gedankenexperiments entspricht die Aufstellung der Figuren und die Wahl günstiger Bedingungen für das „geplante Unternehmen“ (vgl. S. 23-29). Rousseau möchte auf diese Weise nicht nur die Durchführbarkeit seiner Erziehungskonzeption demonstrieren, sondern sich auch zu einer Konkretisierung der eigenen Gedanken zwingen. „Ich habe mich also entschlossen, mir einen Zögling vorzustellen, mir selber aber Alter, Gesundheit, Kenntnisse und alle Gaben, die man zu seiner Erziehung braucht, anzudichten, um ihn von der Geburt bis zu der Stunde zu führen, wo er Mann und sein eigener Führer ist. Diese Methode scheint mir zweckmäßig zu sein, einen unsicheren Autor davor zu bewahren, sich in Träumen zu verlieren.“ (S. 25)

Zu diesem Plan gehört: „Émile“ ist ein erdichteter Zögling. Er soll von durchschnittlicher Begabung sein, gesund, wohlgebildet und kräftig. Da ein Erzieher und die Amme für ihn Vater und Mutter ersetzen, kann er Waise sein. Sich aber ausschließlich der Erziehungsaufgabe zu widmen, setzt ein Vermögen voraus und legt es nahe, daß „Émile“ „ein Mensch von Stand“ ist. Weil eine natürliche Lebensweise in natürlicher Umwelt die Bedingung einer natürlichen Entwicklung ist, soll er auf dem Land aufwachsen und in einer klimatisch gemäßigten Zone leben.

Die Aufstellung ist nicht zufällig. Die so getroffene Wahl des Zöglings läßt sich nur von Rousseau Erziehungskonzeption her verstehen und erklärt einige auffällige Züge an ihr. So ist z. B. eine gesunde und kräftige Konstitution für Rousseau wichtiger als eine überdurchschnittliche Begabung. Worauf es ihm bei seiner „natürlichen Erziehung“ ankommt, läßt sich offenbar nur mit einem kräftigen, gesunden und lebhaften Kind erreichen. Die nähere Begründung dafür wird in der Folge deutlicher werden.

„Émile“ soll einen jungen Erzieher erhalten: „Entgegen der allgemeinen Meinung will ich nur bemerken, daß der Erzieher jung sein muß, so jung, wie ein weiser Mann eben jung sein kann. Am liebsten wäre mir, er wäre selbst noch ein Kind – wenn das möglich wäre – so daß er der Gefährte seines Zöglings und der Vertraute seiner Spiele werden kann.“ (S. 26) Der Erzieher soll „Émile“ von der Geburt bis zum beginnenden Mannesalter, d. h. über 25 Jahre hinweg begleiten, was bedeutet, daß er nur einmal in seinem Leben ein Kind erziehen kann und ausschließlich für dieses da sein muß. Das Verhältnis beider soll unkündbar und unzertrennlich sein. „Dieser Vorbehalt ist wesentlich, und ich würde sogar verlangen, daß Zögling und Erzieher so unzertrennlich seien, daß sie ihr beiderseitiges Los als gemeinsames Schicksal empfänden. Wenn sie allein sind und an Trennung denken, wenn sie den Augenblick ihrer Entfremdung voraussehen, sind sie einander schon fremd; jeder baut bereits an seinen Plänen; und beide, mit der Zeit beschäftigt, wo sie nicht mehr zusammen sein werden, ertragen einander nur widerwillig... Betrachten sie sich aber fürs Leben verbunden, so ist jedem an der Liebe des anderen gelegen; und schon dadurch werden sie einander wert.“ (S. 27 f.) Eine unbedingte Zusammengehörigkeit sieht Rousseau also als notwendige Grundlage einer guten Erziehung an.

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

Zugleich ist für ihn damit die Unteilbarkeit der Erziehungsaufgabe verbunden. Der Erzieher ist zugleich der Lehrer des Kindes, und wenn für die Pflege des Kleinkindes und für die Versorgung des Hauswesens eine Amme nötig ist, so müssen beide in ihrer Erziehung völlig einig sein, so daß für das Kind keine Vergleichsmöglichkeit daraus erwächst. „Um gut geführt zu werden, darf das Kind nur einem Führer folgen.“ (S. 15) „Ein Kind kann nie gut erzogen sein, wenn es nacheinander durch viele Hände geht. Bei jedem Wechsel stellt es geheime Vergleiche an, die dahin zielen, die Achtung vor seinen Erziehern zu mindern und folglich deren Autorität zu untergraben. Kommt dem Zögling einmal der Gedanke, daß es Erwachsene gibt, die nicht mehr Vernunft haben als ein Kind, so ist jede Autorität vor dem Alter dahin und die Erziehung verfehlt. Ein Kind darf keinen anderen Vorgesetzten kennen als seinen Vater und seine Mutter, oder, wenn es sie nicht hat, seine Amme und seinen Erzieher. Und da ist schon einer zuviel: aber diese Teilung ist unvermeidlich. Alles, was man zur Abhilfe machen kann, ist, daß die beiden sich so einig sind, daß sie für das Kind nur ein Wesen sind.“ (S. 33)

Auffällig ist hier, in welcher Weise Rousseau von *einem* „Führer“, vom „Vorgesetzten“ und der unbedingten Autorität redet. Dies scheint gar nicht in sein Konzept einer „negativen“ Erziehung zu passen, in die der Erzieher nicht direkt eingreift und die er allenfalls indirekt über die Herstellung einer förderlichen Lernumgebung lenkt. Aber Nichteingreifen und durchgängiges Beherrschen schließt sich für Rousseau keineswegs aus und umschreibt geradezu den Kernpunkt der „negativen Erziehung“: „Ich predige dir, mein junger Erzieher, eine schwere Kunst: Kinder *ohne* Vorschriften zu *leiten* und *durch Nichtstun alles zu tun.*“ (S. 104; kursiv hervorgehoben von mir) Die Kehrseite verdeutlicht, was er mit diesen scheinbaren Paradoxien meint: „Auch bei der besten Erziehung befiehlt der Lehrer und glaubt zu herrschen. In Wahrheit herrscht das Kind. Es beugt sich euren Forderungen, um von euch zu erhalten, was ihm gefällt. Es läßt sich eine Stunde Fleiß mit acht Tagen Nachgiebigkeit bezahlen. Jeden Augenblick muß man mit ihm unterhandeln. Die Verträge, die ihr ihm nach eurer Art vorschlagt, erfüllt es nach seiner. ... Geht also mit eurem Zögling den entgegengesetzten Weg. Mag er doch glauben, er sei der Herr, während in Wirklichkeit ihr es seid. Es gibt keine vollkommenere Unterwerfung als die, die den Schein der Freiheit wahrt: So nimmt man den Willen selbst gefangen. ... Zweifellos darf es tun, was es will. Aber es darf nur das wollen, was ihr wünscht, daß es tue. Es darf keinen Schritt tun, den ihr nicht vorausbedacht hättet; es darf nicht den Mund öffnen, ohne daß ihr wüßtet was es sagen wird.“ (S. 104 f.)

Um diesen zentralen Gedanken, das Kind ohne Vorschriften zu leiten und durch Nichteingreifen alles zu erreichen, zu verstehen, muß man Rousseau Einsicht in den inneren Zusammenhang von Schwächezustand und Herrschaftsstreben nachvollziehen, durch den die Freiheit des Kindes gefährdet und das Erziehungsverhältnis ob man will oder nicht pervertiert wird. Das Kind muß einer ihm natürlich *erscheinenden* Notwendigkeit unterworfen werden, die zwar seine Kraft nicht negiert, seinen Wünschen aber nicht ohne weiteres nachkommt. Solange das Kind noch nicht vernünftig ist und das heißt für Rousseau: im Verhältnis zu anderen Menschen noch nicht zu freier Selbsteinschränkung fähig ist, kann nur eine natürliche Bedingung und Schranke das Gleichgewicht zwischen seinem Wollen und Können gewährleisten. Natürliche Bedingungen und Schranken geben dem Kind aber auch seine spezifische Freiheit der körperlichen Betätigung, während die vom Erzieher gesetzten Schranken diese Freiheit pervertieren und das Kind in seiner Ohnmacht belassen. Von hierher führt ein direkter Weg zu Kants Unterscheidung zwischen „Disziplinierung“ einerseits und „Moralisierung“ andererseits und zu Herbarts gleichlaufender Unterscheidung zwischen „Regierung“ und „Zucht“, die als zwei aufeinander folgenden Formen bzw. Stufen der Erziehung angesetzt sind.

Mit diesen Bemerkungen läßt sich auch auf die Wahl und Charakterisierung des Erziehers von Rousseau zentralem Erziehungsgedanken her beleuchten. So wie die natürlichen Gegebenheiten unerbittlich sind, ist auch ie Absolutheit und Unteilbarkeit des Erziehungsverhältnisses die Voraussetzung dafür, daß das Kind keine anderen Möglichkeiten kennenlernt und folglich auch nicht

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.

entdeckt, wie es seine Hilfsbedürftigkeit und Schwäche dem Erzieher gegenüber ausspielen und diesen sich selber dienstbar machen kann. Gerade indem der Erzieher das Kind nicht selbst anleitet und vielmehr mit den natürlichen Bedingungen seiner Lage konfrontiert, in der es nur ein „möglich“ und „unmöglich“ für es gibt, kann er es total beherrschen, ohne dadurch seinen Gegenwillen herauszufordern und im Unterhandeln die Chance der Erziehung zu vertun.

Rousseau sieht durchaus die Schwierigkeiten eines solchen das Kind isolierenden und gänzlich auf sich selbst zurückverweisenden Unternehmens: „Wo muß das Kind leben, das wir wie ein empfindungsloses Wesen, wie einen Automaten erziehen wollen? Halten wir es auf dem Mond, auf einer verlassenen Insel? Sondern wir es von allen Menschen ab? Hat es nicht in der Welt das beständige Schau- und Beispiel der Leidenschaften der anderen vor Augen? Soll es niemals Kinder seines Alters sehen? Soll es nicht seine Eltern sehen, seine Nachbarn, seine Amme, seine Gouvernante, seine Diener, selbst seinen Erzieher, der doch auch kein Engel ist? Dieser Einwand ist gewichtig und begründet. Aber habe ich jemals behauptet, daß die natürliche Erziehung einfach sei? Ist es meine Schuld, wenn die Menschen alles, was gut ist, schwierig gemacht haben? Ich kenne diese Schwierigkeiten, ich gebe es zu. Vielleicht sind sie sogar unüberwindbar. Sicher ist jedenfalls, daß man sie bis zu einem gewissen Grad überwinden kann, wenn man sich darum bemüht. Ich zeige das erstrebenswerte Ziel; ich behaupte nicht, daß man es erreichen kann. Aber ich behaupte, daß der seine Aufgabe am besten gelöst hat, der ihm am nächsten kommt.“ (S. 74) Dieses Zitat zeigt noch einmal, daß die von Rousseau vorgeschlagene natürliche Erziehung äußerst konsequent durchgeführt werden muß, wenn sie überhaupt gelingen können soll. „Hat es einmal gelernt, wie es uns dazu zwingt, sich mit ihm zu beschäftigen, dann ist es der Herr, und alles ist verloren.“ (S. 46) Deshalb läßt sich auch die herkömmliche Erziehung nicht mit der natürlichen Erziehung verbinden. Wenn es gilt, das Kind unter ein unbeugsames Gesetz zu stellen, ist „alles verloren“, wenn diese Notwendigkeit vom Kind auch nur einmal mit Bewußtsein durchschaut und durchbrochen worden ist.[24]

[24] Eine genauere Analyse von Rousseaus Erziehungskonzeption gebe ich in dem ebenfalls in die Homepage eingestellten Aufsatz „Erziehung als Konfliktfeld. Zum Ausgangspunkt des Erziehungsdenkens von J. J. Rousseau“ (RousseauA.pdf).

© Das Recht zur Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter Form ist dem Verfasser vorbehalten.