SITZUNGSBERICHTE
LEIBNIZ-SOZIETÄT DER WISSENSCHAFTEN

Jean-Jacques Rousseau zwischen Aufklärung und Moderne

Akten der Rousseau-Konferenz
der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin
am 13. Dezember 2012
anläßlich seines 300. Geburtstages am 28. Juni 2012
im Rathaus Berlin-Mitte

Herausgegeben von Prof. Dr. Hans-Otto Dill

BAND 117

JAHRGANG 2013

Inhalt **(SB, Nr. 117/2013)**

01 - Hans-Otto Dill (Berlin, MLS)
Einführung: Die Berliner Rousseaukonferenz 2012 5

02 - Herbert Hörz (Berlin, MLS)
Begrüßung; Jean-Jaques Rousseau und seine aktuellen provokanten Ideen 31

03 - Reimar Müller (Berlin, MLS)
Rousseau als Geschichtsphilosoph 33

04 - Hermann Klenner (Berlin, MLS)
„Die modernen Völker haben keine Sklaven, sie sind selbst welche.“ (C, 231; G, 123) 51

05 - Günter Krause (Berlin, MLS)
Jean-Jacques Rousseau – Begegnungen mit der Ökonom 79

06 - Brunhilde Wehinger (Universität Potsdam)
„Ich hasste unter seinem Namen einen Anderen.“ Rousseau und Friedrich II. von Preußen 91

07 - Ottmar Ette (Potsdam)
Von Rousseau und Diderot zu Pernety und de Pauw: Die Berliner Debatte um die Neue Welt 111

08 - Christa Uhlig (Berlin, MLS)
Rousseaus „Émile oder Über die Erziehung“ – eine permanente Herausforderung an die Pädagogik 117

09 - Frank Tosch (Potsdam, MLS)
„...die Pflanzen in ihrem natürlichen Zustand [...] kennenzulernen“ – Zu Botanik und den botanischen Lehrbriefen Rousseaus 155

10 - Hans-Otto Dill (Berlin, MLS)
Aufbruch des modernen Individuums oder Rückkehr in die Idylle? – Zum Verhältnis von Politiktheorie und Roman in Rousseaus Die Neue Héloîse 183

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 5–29*

Hans-Otto Dill (Berlin, MLS)

Einführung: Die Berliner Rousseaukonferenz 2012

„Jean-Jacques Rousseau zwischen Aufklärung und Moderne“ war das Thema einer Konferenz Berliner und Potsdamer Wissenschaftler, die die Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin anlässlich des 300. Geburtstages des Genfer Philosophen am 13. Dezember 2012 im Rathaus Berlin-Mitte veranstaltete. Das Motto verweist auf das Eingebettetsein Rousseaus in jene europäische, in Frankreich *Siècle des Lumières,* in Deutschland „Aufklärung“ genannte geistige Bewegung, die im Schoße und in Gegenposition zur traditionalen Feudalgesellschaft bzw. zum Absolutismus die moderne Zivilisation vorbereitete (vgl. Bahner, Aufklärung als europäisches Phänomen, 1985). Die europäische Aufklärung setzte den Ende des 17. Jahrhunderts in Frankreich aufgebrochenen Literatenstreit zwischen den „Alten“ und den „Modernen“, den Anhängern einer Nachahmung der Antike und den Vertretern einer gegenwartsorientierten Kunst, die *Querelle des Anciens et des Modernes,* fort, aber nunmehr auf gesamtkulturellem, „philosophischem“ Gebiet, erstreckte sich auf alle Bereiche der Wissenschaften, Künste, von Kultur und Politik, erarbeitete sowohl neue Gebiete als auch neue Inhalte und Strukturen des menschlichen Wissens, mittels derer sie das alte metaphysische, von Antike und Mittelalter überkommene theologiezentrierte, spekulative Denken, gestützt auf die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften, der Geographie, Anthropologie, überwandte.

Sie war keine einzelwissenschaftliche Schule, sondern errichtete ein enzyklopädisches Gedankengebäude, das alle Wissenschaften, Künste und gesellschaftlichen Praxen umfasste, und die dieses in einem großen, man würde heute sagen interdisziplinären Kollektivunternehmen materialisierte, das in einer „Enzyklopädie“, einem vielbändigen Konversationslexikon, das neue Wissen inventarisierte, archivierte und resümierte.

Jean-Jacques Rousseau war nicht zufällig einer der Autoren der Enzyklopädie, denn er war, weit mehr noch als die anderen Aufklärer, ein enzyklopädischer Geist, beherrschte und beschrieb viele Wissensgebiete. Fritz Schalk

(509) bescheinigt ihm unter Berufung auf J. Mercier „Mannigfaltigkeit“, womit er eine „neue Orientierung über die *Gesamtheit der geistigen Wirklichkeit*“ hervorgebracht habe (Hervorh. HOD).

Das Phänomen „Rousseau“ zu erfassen, wäre also kein einseitig disziplinär ausgerichtetes Colloquium imstande gewesen. Dessen mannigfaltiges Oeuvre erheischte über die traditionell monothematischen, monodisziplinär gebundenen literarhistorischen oder philosophiegeschichtlichen Konferenzen hinaus ein inter-, sogar transdisziplinäres Vorgehen.

Diesem mannigfaltigen Werk entsprach die Berliner Konferenz durch ihre in ihrer Breite und Vielfalt wohl seltene Inter- und Transdisziplinarität. Sie war ein Diskussionsforum zwischen dem Juristen Hermann Klenner, dem Ökonomen Günter Krause, der Kulturwissenschaftlerin und Fachfrau für deutsch-französische Kulturbeziehungen Brunhilde Wehinger, dem Romanisten und Humboldtologen Ottmar Ette, dem Lateinamerikanisten Hans-Otto Dill, dem Professor für Romanische Literaturen und Allgemeine Literaturwissenschaft Helmut Pfeiffer (der seinen Beitrag zum Thema „Genuss und Entstellung. Zu Rousseaus zweiter Rêverie“ leider nicht zur Publikation fertig stellen konnte), dem Altphilologen und Philosophiehistoriker Reimar Müller, der Erziehungswissenschaftlerin und Pädagogikhistorikerin Christa Uhlig und dem Pädagogen und Bildungsforscher Frank Tosch. Insofern sticht die Konferenz wohltuend ab von so manchen Veranstaltungen in der Vergangenheit, auf denen vorwiegend Literaturwissenschaftler sich der Materie „Rousseau“ einschließlich seiner staatswissenschaftlichen, anthropologischen, pädagogischen, historiographischen und botanischen (sowie sprachwissenschaftlichen) Studien bemächtigten, diese als reine Hilfswissenschaften für den Hauptgegenstand, den Schriftsteller Rousseau, behandelten, ohne über mehr als laienhafte Kenntnisse auf diesen Fachgebieten zu verfügen. Gerade die dafür möglicherweise als Begründung herangezogene Tatsache, dass Rousseau selber ebenfalls auf diesen Gebieten dilettierte, macht die Heranziehung von kompetenten Spezialisten im interdisziplinären Kontext, wie auf der Berliner Konferenz geschehen, erforderlich.

Die Beiträge lassen sich wissenschaftssystematisch dem Werkprofil Rousseaus entsprechend unter Anthropologie/Geschichtsphilosophie, Sozialgeschichte/Politikwissenschaft, Pädagogik/ Bildungswissenschaft sowie Botanik und Literaturwissenschaft subsumieren. Der Mannigfaltigkeit der Themen und Referenten kam das Profil der die Konferenz organisierenden Leibniz-Sozietät entgegen, einer nach Selbstverständnis und Mitgliederbe-

stand interdisziplinären Gelehrtenvereinigung ganz im Geiste von Gottfried Wilhelm Leibniz.

Bei aller Vielfalt zog sich ein einigendes Band durch die Beiträge: Der innere Zusammenhang und motivstiftende Ausgangspunkt der so heterogen scheinenden Werke Rousseaus liegt in seiner grundlegenden, innovatorischen Menschheits-, Geschichts- und Gesellschaftskonzeption, wie er sie exemplarisch im „Gesellschaftsvertrag" niedergelegt hat.

Reimar Müller präsentiert in seinem eine große Masse relevanter Sekundärliteratur kritisch verarbeitenden Beitrag die anthropologiehistorischen und geschichtsphilosophischen Positionen Rousseaus als Grundlagen seiner staats-, sozial- und politikwissenschaftlichen Lehren. Er zeigt, dass dieser seine gesellschafts- und staatspolitischen Kenntnisse, Erkenntnisse und Postulate durch fleißiges, gründliches und seriöses Studium und kluges Kollationieren der einschlägigen Quellen erworben hat. Es waren dies die Werke der vorgängigen und zeitgenössischen staatspolitischen Denker Europas, vor allem Frankreichs, Schottlands und Deutschlands, vorzüglich auch der der griechischen und römischen Antike. Damit widerlegt er auch die verbreitete Ansicht, Rousseau sei als notorischer Autodidakt ein genialer Amateur gewesen, der seine Weisheit vor allem auf spekulativem Wege und abseits des Hauptstroms der europäischen Geistesgeschichte erworben habe. Besonderes Gewicht legt Müller – in indirekter Polemik gegen einseitige Interpretationen – auf die Ambivalenz bzw. Ambiguität der Rousseauschen Geschichtskonzeption und seines Menschenbildes sowie auf seine keineswegs schlicht rückwärtsgewandte, sondern im eigentlichen Sinne dialektische Wendung sowohl gegen ein linear-apologetisches Fortschrittsdenken wie gegen oberflächenhafte Verehrung der Segnungen von Künsten, Wissenschaft und Technik ohne Beachtung ihrer möglichen nachteiligen Folgen für die sittliche Entwicklung der Menschheit.

Im Unterschied zu den weit in die geistige Vorgeschichte des Rousseauismus zurückgreifenden Ausführungen des Altphilologen Müller springt der Jurist Klenner mitten in das französische und englische 18. Jahrhundert und in die Biographie des Weisen aus Genf. Er konzentriert sich dabei auf den politikwissenschaftlichen und staatsrechtlichen Kern der Rousseauschen Schriften, den „contrat social". Er rückt die für Rousseau grundlegende, von ihm, Klenner, wesentlich aus seiner Vita abgeleitete sozialpolitische Position des armen Plebejers Rousseau, seine unverkennbare Zugehörigkeit zur unterprivilegierten Klasse in den Mittelpunkt, die auch die entscheidenden Differenzen zwischen dem „citoyen de Genève" und den aristokratisch-großbürgerli-

chen „philosophes“, also dem Haupttross der Enzyklopädisten um Voltaire, Holbach, Grimm, d´Alembert und auch Diderot erklärt. Besonders insistiert Klenner auf der allseitigen und höchst ungerechten und intoleranten Verfolgung Rousseaus durch Behörden und Klerus wegen seiner religiösen und politischen Heterodoxien und Häresien und auf seiner daraus resultierenden psychotischen Hypersensibilität. Dabei verweist Klenner auf das permanente Leiden Rousseaus unter den von ihm mit besonderer Schärfe und Empfindlichkeit wahrgenommenen und beschriebenen negativen, die Menschen sittlich korrumpierenden und depravierenden Züge von Geldgier und Egoismus, die die Gesellschaft im damaligen Frankreich charakterisierten und den Hauptgegenstand seines Protests und seines revolutionären Änderungswillens ausmachen, Züge, die dem Referenten zufolge bis heute anhalten und somit auf die Aktualität und Unabgegoltenheit seines philosophischen Erbes verweisen. Deshalb konzentriert er sich auf die Erläuterung von Rousseaus Hauptthema, die soziale und politische Ungleichheit der modernen Menschen und die ausstehende Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Gleichheit mittels eines neuen „Gesellschaftsvertrages“.

Eine weitere Grunddimension Rousseauschen Denkens, die ökonomische, mit ihren einschneidenden Folgen für sein Gesellschaftskonzept, besonders für seine Theorie der sozialen Ungleichheiten, vor allem des grundlegenden Gegensatzes zwischen Reich und Arm, untersucht der Wirtschaftswissenschaftler Günter Krause. Er stellt viele Übereinstimmungen zwischen ihm und den Physiokraten, den Begründern der Wirtschaftswissenschaft in Frankreich, fest, die beträchtlichen Einfluss auf ihn ausübten. Krause zeigt den Zusammenhang zwischen der realen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung Frankreichs, die zu jener Zeit noch von der Landwirtschaft dominiert wurde, und den bauern- und grundbesitzerfreundlichen, den Boden, das Erdreich, die Natur als Quellen des Reichtums herausarbeitenden, vorwiegend auf Naturalwirtschaft und Gebrauchswerteproduktion fokussierten Lehren der Physiokraten wie auch Rousseaus. Letzterer unterscheidet sich aber von ersteren durch seine Ablehnung der wirtschaftlichen Polarisierung zwischen Reich und Arm und seine Forderung nach Subsumtion der Wirtschaft unter die Bedürfnisse des Volkes als Ausdruck der *volonté générale,* des allgemeinen Volkswillens, durch einen neuen Gesellschaftsvertrag.

Von diesen theoretischen Basisuntersuchungen der Anthropologie, Sozialleehre und Politischen Ökonomie Rousseaus durch Müller, Klenner und Krause geht die u.a. auf die deutsch-französischen Kulturbeziehungen spezialisierte Romanistin Wehinger zum Auftreten des Genfer Philosophen auf der politi-

schen Bühne des 18. Jahrhunderts über und erörtert die Divergenzen und Konvergenzen im Denken zwischen zwei der Aufklärung zugehörigen und insofern „verbündeten" Protagonisten, dem absolutistischen preußischen König Friedrich II. und dem rebellischen Plebejer Jean-Jacques Rousseau. In ihrem Beitrag, der sich durch genaueste Kenntnis der Schriften beider, vor allem ihrer Korrespondenz, und die Ausgewogenheit der Darstellung und Wertung auf diesem sehr kontrovers diskutierten Feld auszeichnet, findet sie als einen Hauptdissenspunkt die Gegnerschaft des Pazifisten Rousseau gegen Friedrichs Kriegpolitik, aber auch manche überraschende Übereinstimmung heraus, so in den Ansichten beider über Erziehung. Auch der berühmte Einleitungssatz der grundlegenden Schrift *Du contrat social ou principes du droit politique* mit der Behauptung, der Mensch sei frei und ohne Ketten geboren, scheint Wehinger zufolge friderizianischen Ursprungs zu sein: beide kannten ihre jeweiligen Hauptschriften wie den *Antimachiavell* bzw. den *Contrat social* sehr gut – und bezogen sich meist indirekt, wie die Autorin zeigt, auf diese.

Geht es Wehinger um europäische Gesellschaft und Politik, so dem Potsdamer Romanisten Ette um die weltpolitischen, sozusagen terrestrischen Dimensionen Rousseauschen Denkens im Kontext der auch von diesem mit ausgelösten weltbedeutenden *Berliner Debatte* über die „Neue Welt", die zu Lebzeiten Rousseaus vor allem in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorwiegend in französischer Sprache ausgetragen wurde, in der Rousseaus Begriff des *bon sauvage* eine Rolle spielte. Sie bedeutete laut Ette sowohl eine immanente Kritik des Eurozentrismus – eine von ihm als euphemistisch deklarierte Bezeichnung – als auch eine Apologie der sich in diesem Jahrhundert häufenden weltweiten Forschungsreisen und kolonialen Eroberungen, also der sich damals verstärkenden Globalisierungsvorgänge. Diese Debatte reflektierte die sozusagen planetarische Ausweitung der von Rousseau in seinem zweiten Diskurs beklagten sozialen wie politisch-staatsbürgerlichen Ungleichheit zwischen den Menschen auf das Verhältnis zwischen den privilegierten Europäern und dem Rest der Welt. Der diesen Berliner Akademiestreit auslösende holländisch-preußische Abbé Corneliusz de Pauw nahm mit seiner anthropologischen wie kulturellen Inferiorisierung der Indios Amerikas in seinen *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine,* 2 Bde. Berlin, 1768-1769, den späteren Rassismus laut Ette vorweg. Demgegenüber finden sich laut dem Potsdamer Romanisten auf der anderen Seite, in der Akademie-Rede und den Schriften seines Kontrahenten, des Weltreisenden und Berliner Akademiemitglieds Pernety, Begleiter Bougainvilles auf dessen Weltumse-

gelungen, speziell in seinem *Journal historique* (Berlin 1769), Argumente, Denkfiguren und Begrifflichkeiten, die aus den Werken Rousseaus bekannt sind. Beispielsweise verfügten auch die amerikanischen „Wilden“ Pernety zufolge über einen „Gesellschaftsvertrag“, der sie zur gegenseitigen Solidarität verpflichtete. Letzterer betrachtete zudem in Rousseauschem Geist die Naturnähe der „sauvages“ als eine Tugend, sogar als Entwicklungsvorteil.

Die bislang besprochenen Referate befassten sich vorwiegend mit den anthropologischen, kulturellen, sozialen und politischen Ungleichheiten der damaligen Welt, wie sie Rousseau sah und kritisierte. Insofern er diese Gebrechen nicht als dem menschlichen Wesen innewohnende unveränderliche Anthropologica, sondern als geschichtliche Produkte und Bewusstseinsphänomene ansah, mussten diese seiner festen Überzeugung nach außer durch Gesetze und Verfassungen, bzw. einen demokratischen Gesellschaftsvertrag auch durch einen Erziehungs-. bzw. Selbsterziehungs- und Interiorisationsprozess, den alle Gesellschaftsmitglieder zu durchlaufen hätten, abgestellt und ihre Persönlichkeitsentwicklung in eine dem Gemeinwohl förderliche Bahn gelenkt werden.

Die daraus resultierende ungemeine Hochschätzung der Pädagogik von Seiten Rousseaus, ja seine Fokussierung auf diese belegen die Referate von Uhlig, Tosch und Dill.

Rousseaus Romane *Émile* und *Julie ou la Nouvelle Héloîse* werden von Uhlig bzw. Dill unter relativem Absehen von ihrem spezifisch ästhetisch-künstlerischen Charakter dem sozialen und gesellschaftspolitischen Hauptanliegen Rousseaus zugeordnet und als fiktionale Darstellungen seines Menschen- und Gesellschaftsbildes mit Modell-, weniger mit Abbildcharakter interpretiert. Ihre grundlegende Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie vorführen, wie die Menschen aussehen, die nach Meinung Rousseaus entweder von der herrschenden absolutistisch-spätfeudalen, von ihm als dekadent angesehenen Gesellschaft verbildet oder von einer utopischen, demokratisch verfassten Kultur der Zukunft gebildet werden, sei es am Beispiel des Alumnen Émile, sei es an dem der Alumna Julie. Beide Werke Rousseaus werden als sogenannte Erziehungsromane untersucht, als Vorläufer des „Experimentalromans“, den Emile Zola in merkwürdiger Vornamenskoinzidenz mehr als hundert Jahre später schuf.

An *Émile* hebt Uhlig hervor, dass Rousseau erstmals in der Geschichte der Erziehung die Besonderheit der kindlichen Person in ihrem qualitativen Unterschied zum Erwachsenen herausstellt, die jeder Pädagoge berücksichtigen müsse. Dieser Roman handelt genau soviel vom Erziehungsgegenstand, dem

Kind, wie vom Erzieher, von dessen Erziehungsziel. Bei letzterem geht es Rousseau laut Uhlig um die beste Methode, selbständig denkende und handelnde Menschen mittels gelenkter Selbsterziehung und Erfahrungslernen in einer Art „negativer Erziehung" heranzubilden, die Rousseaus Entwurf eines demokratischen Gemeinwesens als Vereinigung freier und gleicher Bürger entsprechen.

Die wahrhaft revolutionäre Stoßkraft dieser heute vielfach infolge ihres häufigen, schlagwortartigen Gebrauchs banal klingenden, obwohl noch immer nicht in voller Konsequenz durchgesetzten pädagogischen Glaubensartikel Rousseaus demonstriert Uhlig vor dem Hintergrund der damaligen autoritären Erziehungsgepflogenheiten. Diese billigten dem Kinde Gehorsam und Pflichten, aber keine Rechte zu. Als solche waren sie auch in Deutschland die Regel, womit die Referentin auch den nachhaltigen Einfluss Rousseaus auf die dortige Reformpädagogik, vor allem innerhalb der Arbeiterbewegung, erklärt.

Im Unterschied zu seinen revolutionären Maximen für die Erziehung der Knaben vertrat Rousseau Uhlig zufolge auf pädagogischem Gebiet ein bürgerlich-traditionelles Frauenbild mit einem auf Haus, Familie und Kindererziehung fokussierten Rollenverständnis der Frau innerhalb der geschlechtlichen, von Rousseau mehr biologisch-naturhaft denn sozial- historisch begründeten Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, eine Konzeption, die er anhand der Persönlichkeitsentwicklung Julies, der Protagonistin von *Die Neue Héloîse,* vorführt. Doch Dills Untersuchung dieses Romans gilt weniger der stets dialogischen und kooperativen Erziehung und Selbsterziehung der Protagonistin auf moralischem, künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiet durch ihren Hauslehrer und Geliebten St. Preux. Auch befasst er sich weniger mit ihrer Erziehung zur Führerin des ehelichen Hausstandes und Lenkerin der Entwicklung ihrer Kinder durch ihren Gemahl Herrn von Wolmar. Sein Hauptaugenmerk gilt vielmehr der exemplarischen Darstellung der lebensweltlichen utopistischen Vorstellungen Rousseaus vom bürgerlichen Privatleben: von Hauswirtschaft, Betriebswirtschaft, Ehe, Kindererziehung, Musik bis hin zu Ernährung, Gartengestaltung und den zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern, Freunden, Nachbarn, Hausherren und Hausangestellten. Diese ideale Welt, die Rousseau aus seinen zentralen gesellschaftspolitischen Vorstellungen ableitet, konterkariert er laut Dill durch reportagehafte Exkursionen und essayistische Exkurse in die moralisch verkommene, durch Paris exemplifizierte zeitgenössische Außenwelt.

Nach diesen Grenzüberschreitungen des Politik- und Sozialwissenschaftlers Rousseau in Richtung Schöne Literatur behandelt der Bildungsforscher Frank Tosch dessen Lehrbriefe zur Botanik, die ihn als Pädagogen wie als Naturwissenschaftler, sozusagen als Vorläufer moderner Populärwissenschaft im Rahmen seines Menschenbildungsprogramms erweisen. Tosch behält stets die funktionale Abhängigkeit des naturwissenschaftlich-pädagogischen Denkens Rousseaus von seiner Staats- und Politiktheorie im Auge: Dabei bringt er Rousseaus Begriff der *Natur* sowohl mit seinem Konzept der „Natürlichkeit" wie mit seinem pädagogischen Grundanliegen der Menschenerziehung zur Naturliebe und letztlich auch mit seinem biographisch erfahrenen therapeutischen Umgang mit der Natur als Gegenmittel gegen die Zivilisationskrankheit in Zusammenhang. Tosch steht nicht an, den ganzheitlichen, um nicht zu sagen holistischen Denker aus Genf mit seiner Verbindung von Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft und Philosophie als einen Vorläufer der modernen Evolutionstheorie Darwins zu bezeichnen.

Zwecks Einordnung der Referate in ihren geistesgeschichtlichen Gesamtkontext, der auf dem Colloquium infolge dessen Zielstellung keine Hauptrolle spielte, seien einige Bemerkungen zu drei Themenkomplexen vorausgeschickt:

1. Rousseaus Stellung unter seinen Zeitgenossen
2. Seine Vorläufer und seine Rezeption ihrer Schriften
3. Sein Weiterleben in der Rezeption durch die Nachwelt

ad 1) Rousseaus Alleinstellung unter den zeitgenössischen Denkern

Autobiographisch, wenngleich nie im anekdotisch-narrativen Sinn, ist der Hintergrund der von Dill untersuchten *Neuen Héloîse:* die Trennung von an und für sich zusammengehörigen, füreinander bestimmten, sich liebenden Menschen infolge ihres unterschiedlichen sozialen Standes, also aufgrund der von Rousseau in seiner ersten aufsehenerregenden Publikation thematisierten und beklagten „Ungleichheit" unter den Menschen. Soziale Ungleichheit ist eine Lebenserfahrung des Plebejers Rousseau und Urgrund seiner ungeheuren Subjektivität, seines stets polemischen Grundtons, der seine Zeitgenossen begeisterte oder empörte und noch heute den Leser erregt.

Das verweist auf die einmalige biographische Konstellation Rousseaus: er ist der erste bedeutende denkende und schreibende Plebejer in der modernen europäischen Geistesgeschichte. Er war der erste unter ihnen, der sich nicht den bestehenden Verhältnissen assimilierte, sich nicht dem damaligen *main-*

stream unterordnete, sondern unbeirrt seinen eigenen, durch eigenes Erleben motivierten rebellischen Diskurs schrieb, der als erster von der Spaltung des Menschengeschlechts in zwei verschiedene Lager, die Armen und die Reichen, die Herrschenden und die Beherrschten, die Starken und die Schwachen, wie seine Hauptbinomien lauten, handelt.

Seine soziale Kondition war die des Sohnes eines Uhrmachers, also eines Handwerkers, und eines von früher Kindheit an mittellosen Vollwaisen, eines lebenslänglich armen Schluckers. Er besaß kaum je für längere Zeit eine ihm angemessene eigene Wohnung oder sonstige materielle Werte, hatte nur ein Jahr lang als Botschaftssekretär in Venedig regelmäßige Einkünfte, fristete als Notenkopist Glucks und Nutznießer von Mäzenen ähnlich wie François Villon das Leben eines Vaganten. Das Porträt, mit dem Maurice Cranston (2010, XIII) den zweiten Band seiner Rousseau-Biographie *The Noble Sauvage* eröffnet, ist in jedem Detail zutreffend:

Rousseaus early life was that of a wanderer, an adventurer, the life of a hero of a picaresque novel. Orphaned by the early death of his mother and defection of his father, he had run away from his native Geneva at the age of sixteen to escape the life of a plebeian engrave`s apprentice. (...) making his own way in the world as a footman in Turin, a student at a choir school in Annecy, the steward and the lover of a Swiss baroness in Chambéry, the interpreter to a Levantine mountebank. (etc.)

Dieses Zitat darf nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass Rousseau ein Fürsprecher und Vertreter speziell der sozial Ausgestoßenen, der Armen und Vagabunden, ja der eigentumslosen Lumpenproletarier gewesen wäre. Seine soziale Heimat als Sohn eines Uhrmachers, auf die er sich ständig berief, war die des Handwerkers, Kleinbürgers und Kleineigentümers, und jedwede Unterstellung sozialistischen Perspektivdenkens, wie sie auch von marxistischer Seite zuweilen erfolgte, ist unbegründet, wie seine mehr zum Kleinbürgerlichen tendierenden Gesellschaftsentwürfe zeigen. (Vgl. die Differenzierung zwischen den verschiedenen politischen Fraktionen der Aufklärungsbewegung in: „Die Widersprüche innerhalb des dritten Standes. Das Problem der sozialen Ungleichheit und die theoretischen Versuche seiner Auflösung: Politik und Moral (Rousseau, Helvétius, Holbach)“, in Schröder et alii 1979, 308-324).

Aus seinem frühen Umgang mit Vertretern und Vertreterinnen der gebildeten und aristokratischen bis großbürgerlichen Oberschicht resultierte nicht nur die Lebenserfahrung sozialer Ungleichheit, sondern auch der Stimulus zur Aneignung von Wissen und Bildung, die ihm im Verein mit seiner Früh-

reife, Begabung und Neugier den in solchen Fällen einzig möglichen Zugang zur Bildung verschaffte, nämlich als Autodidakt, um mittels seiner Studien Auskunft über sein eigenes Sein zu erhalten.

Die Bescheidenheit seiner Herkunft und Lebensumstände prägte entscheidend seine ablehnend-kritische Haltung zur Gesellschaft, nicht nur zu den Regierenden, sondern auch zu den mit ihm verbündeten Aufklärern, die wie Baron Holbach und Voltaire aus wohlhabenden Magnatenfamilien stammten: letzterer war nicht nur schwerreich, sondern wie Friedrich II. auch erfolgreicher Börsenspekulant. Diese Differenz wurde durch den weltanschaulichen Gegensatz zwischen den „philosophes", also dem Hauptstrom der Aufklärer, die wie Voltaire Deisten, wenn nicht gar wie Friedrich der Große, La Mettrie und Helvétius Atheisten waren, und dem heterodoxen Christen Rousseau untersetzt. Sie äußerte sich in zahllosen gegenseitigen Polemiken und in Feindschaft endenden Beziehungen Rousseaus zu Voltaire und selbst zu einstmals engen Freunden wie Denis Diderot und Melchior Grimm.

Seine geistige Sogwirkung hängt ursächlich mit der Wesenseinheit zwischen seinem Wirken und seinem *curriculum* zusammen, wie dies Hermann Klenner eindringlich vorführt; seine Vita war mehr als nur Biographie eines Textproduzenten, sie war unmittelbares Agens seines Wirkens, konstituierender lebendiger Bestandteil seines Werkes, wie auch Ausdruck seiner Einsamkeit als Handwerkersohn innerhalb der ihm fremden immateriellen Welt der aufklärerischen Ideen, in die er eindrang.

Die einmalige Konjunktion, die das Phänomen Rousseau zustande brachte, war eben das Zusammentreffen zwischen dem Plebejer und dem Intellektuellen in seiner Person: mir sind aus der französischen Literatur nur zwei Namen in Erinnerung, die poetisch die empirische Erfahrung ihrer plebejischen Außenseiterpositionen reflektierten: die dem ausgehenden Mittelalter zugehörigen Ruteboeuf und Villon, aber beide hatten auch nicht die Spur theoretischer Reflexion über die allgemeine Repräsentanz ihres persönlichen Schicksals; der Frühaufklärer La Bruyère hingegen beschreibt zwar auch Plebejer, aber aus der alleinigen Sicht eines mitfühlenden Angehörigen der Oberklasse, dem empirisches Wissen und die subjektive Erfahrung und emotionale Haltung der Vertreter der Unterklassen abging. Er ordnete in *Les caractères* wie der Komödienschreiber Molière die soziale Klasse der Bauern auf der gleichen taxonomischen Ebene wie die zeitgenössischen psychologischen Charaktertypen, beispielsweise „der Geizige" oder „der Zerstreute," ein: Rousseau vereinte als einer der ersten beides, empirische Erfahrung des

Vertreters der Unterklasse mit dem Theoriewissen des gebildeten Intellektuellen.

Aus seiner Kohabitation mit dem gegenüber der gewohnten einfachen Welt der kleinen Leute so anderen, hochkomplizierten Phänomen der Wissenschaft, des Geistes, erwuchs die Feststellung der Verschiedenheit des oder der Menschen, über deren Ursache er vergeblich die Wissenschaften und Künste in seinen Lektüren befragte, woraus zum guten Teil seine negative, polemisch-provokatorisch extrem überspitzte Siegerantwort auf die Preisfrage der Dijoner Akademie herrührte, ob denn die Wissenschaften und Künste zur sittlichen Veredlung des Menschengeschlechts beigetragen hätten. Sie hätten vielmehr zur Spaltung der Menschen geführt, wie er in seinem zweiten Preisausschreiben-Diskurs auf die Frage nach den Ursachen der Unterschiede zwischen den Menschen erklärte. Aber da hatte er bereits deren soziale Verschiedenheit begriffen, mit der er jedoch nicht in erster Linie die sozialökonomischen Differenzen meinte, von Klassenunterschieden und Ausbeutungsverhältnissen ganz zu schweigen, die jenseits seines sozialen und politischen Horizonts lagen. Er verstand sie vielmehr als differenzierende Herausentwicklung der in den geistigen Anlagen der Menschen liegenden Unterschiede durch die Zivilisation, die seiner Meinung nach zu so unangenehmen Eigenschaften wie Egoismus, Konkurrenzstreben, Geldgier und anderen Persönlichkeitsdefekten des Menschen führt, Eigenschaften, die dem sogenannten „guten Wilden“ entsprechend seinem anthropologiehistorischen Konstrukt noch total abgingen: mit dem *bon sauvage* meinte er weniger die Schwarzen Afrikas oder die Indios Südamerikas, was man am Bericht von St. Preux, dem unglücklichen Geliebten Julies, der „Neuen Héloîse“, über seine Weltreise erkennen kann, als vielmehr die frühgeschichtlichen Vorfahren des Menschen.

Dennoch wendeten fast gegen die ursprünglichen Intentionen Rousseaus manche Aufklärer sein Konzept vom „guten Wilden“ wider eurozentrischen Rassismus und Kolonialismus auf die amerikanischen Indios an, was etwa in dem vielzitierten Gedichtvers „Wir Wilden sind doch bessere Menschen“, und sogar noch in des Kolumbianers Ventura García Calderóns 1956 geschriebenen Gegenwartsroman *El buen salvaje* anklingt.

Der „gute Wilde“ als besserer Mensch, der erst durch die Zivilisation korrumpiert wurde, soll laut Rousseau durch einen neuen Gesellschaftsvertrag wiederhergestellt werden. Der *contrat social* institutionalisiert eine *Free Community of Equals,* wie sie der USA-Forscher Joshua Cohen (2010) nannte, die ihre wechselseitige Solidarität anstelle beziehungsloser, voneinander

independenter Individuen der Urgesellschaft nunmehr kontraktlich herstellt. Hier befinden wir uns gedanklich schon in der Nähe des Rousseau-Adepten Immanuel Kant.

Aus Klenners Beitrag wurde deutlich, dass die Staatswissenschaft, die Geschichte und Funktion der politischen Institutionen, und somit der in einen Verfassungstext übersetzte „Gesellschaftsvertrag“ das eigentliche Zentrum von Rousseaus Denken ist, von dem alle anderen von ihm behandelten Themen nur Bifurkationen und Verästelungen sind. Von diesem geht auch die bis heute ausstrahlende Tiefenwirkung Rousseaus aus.

Das zeigen auch seine ökonomischen Ansichten, die er von den Physiokraten, diesen sozusagen agrarökonomistischen Aufklärern und Begründern der französischen Wirtschaftswissenschaft, übernahm. Doch er unterscheidet sich von diesen, wie Krauses Beitrag zeigt, u. a. durch seine Wahrnehmung der wachsenden Verselbständigung der Wirtschaft vom Gesellschaftskörper und ihrer Dominanz über das althergebrachte traditionelle Gemeinwesen im Zeichen des aufdämmernden Kapitalismus, eine Wahrnehmung, die in seine Soziallehre sowie seine staatspolitischen Auffassungen einfließt und seine Alleinstellung auch auf diesem Gebiet bedingt.

ad 2) Rousseaus Vordenker und Vorläufer

Das staats- und politikwissenschaftliche Oeuvre Rousseaus als Zentrum seines Denkens ist jedoch nicht etwa schlechthin die Generalisierung seiner eigenen lebensweltlichen Erfahrungen, die vielmehr eher eine nur motivstiftende Rolle spielen, sondern in erster Linie Frucht seiner mittels eingehender Quellenstudien erfolgten kritischen Aneignung der Rechtsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, des Naturrechts, was in den meisten mir zur Kenntnis gelangten Rousseaustudien kaum eine große Rolle spielt. Von dieser übernimmt er seine grundlegenden politikwissenschaftlichen Kategorien. Diese geistige Genealogie sei hier zumindest erinnert, da bei der Lektüre der meisten Publikationen über Rousseau leicht der Eindruck entsteht, er habe – genialer Autodidakt, der er war – seine politischen und anthropologischen Entwürfe samt anhängigem Kategoriensystem allein aus seiner eigenen Gedankenwelt und empirischen Erfahrung heraus elaboriert. Der Terminus „Gesellschaftsvertrag“ wird sogar sehr oft, da meist nicht begriffsgeschichtlich verortet, für eine Schöpfung Rousseaus gehalten. So steht in einem Konversationslexikon der DDR folgende Definition von „Gesellschaftsvertrag“: „idealist. Lehre, wonach der Staat auf Grund einer vertragl. Vereinbarung der Menschen entstanden ist (Rousseau)“. In einem aus der Zeit des Nationalso-

zialismus, der wohl zu den erbittersten Gegnern Rousseauanischen Denkens zählte, stammenden, immerhin von dem angesehenen Propyläen-Verlag 1934 herausgegebenen Lexikon lese ich unter dem mit vielen sachlichen und orthographischen Fehlern behafteten Stichwort „Gesellschaftsvertrag“: Titel eines Werkes von J. J. Rousseau, in dem er die These aufstellte, daß jeder Staatsangehörige (sic, HOD) durch einen Vertrag (Staatsvertrag, sic! HOD) auf einen bestimmten Teil seiner Rechte zugunsten eines allgemeinen Rechts verzichtete; typisch rationalistische Staatstheorie aus der Zeit der Aufklärung.

Doch bei Baum et alii (I, 120) lesen wir, „Die wissenschaftliche Theorie des Sozialvertrages im Absolutismus (wurde) durch Thomas Hobbes begründet und durch John Locke im Stil des Konstitutionalismus weitergeführt“, und nicht erst von Rousseau erfunden. Das Arsenal seiner wissenschaftlichen „Denkzeuge“ war keineswegs so aus der Art geschlagen, wie ihm Gegner wie Anhänger unterstellen. Außer dem „Gesellschaftsvertrag“ übernahm er weitere zentrale Begriffe seiner Theorie wie „Zivilgesellschaft“, „Volkssouveränität“, „Gemeinwille“ u. v. a. m. von seinen Vordenkern, in erster Linie, wie dies Robert Derathé akribisch nachgewiesen hat, von den deutschen Naturrechtslehrern, von Samuel Pufendorf (mitsamt den Kommentaren zu dessen Werk von seinem kritischen französischen (Schweizer?) Übersetzer aus dem Deutschen, Barbeyrac), von dem Herborner Professor und späteren Bremer Stadtsyndikus Johannes Althusius, wohl auch vom Hallenser Christian Wolff, vor allem jedoch von dem in Rostock verstorbenen Holländer Hugo Grotius. Seine geistigen Ratgeber waren in vorderster Linie ferner die Briten Hobbes (mit seinem *Leviathan)* und Locke (*Two treatises of government*), vielleicht auch Jeremias Bentham (*A fragment on Government)*, Rousseaus zeitweiliger britischer Freund David Hume sowie besonders der Franzose Montesquieu (*De l´esprit des lois)*.

Diese naturrechtliche, übergreifend westeuropäische Herkunft im Denken Rousseaus erweist, dass seine Ideen keineswegs jenseits der Hauptheerstraßen des modernen Denkens entstanden. Pufendorf falle laut Derathé das für Rousseaus Denken relevante Verdienst zu, zwischen Staatsrecht und Moraltheologie einen definitiven Trennungsstrich gezogen und die historisch entstandene *lex naturalis,* die sich der Mensch seiner eigenen menschlichen Natur entsprechend gab, von der christlichen *lex divina* wie auch vom Römischen Recht emanzipiert zu haben. Schon 1740 hatte Rousseau Pufendorfs aus dem Lateinischen ins Französische übersetzte Schrift *Le droit de la nature et des hommes* gelesen und Diderot zur Lektüre empfohlen, der die darin enthaltenen naturrechtlichen Vorstellungen seinerseits in seine Enzyklopä-

die-Artikel einarbeitete (laut Derathé, 81). Als erstes Buch gleich nach seiner Ankunft in seinem Asyl in Chambéry hatte Rousseau in seinem Zimmer Pufendorfs *Les devoirs de l´homme et du citoyen* vorgefunden und gelesen (ibd.). Trotz aller indirekten Polemik gegen Pufendorf (und Grotius) im *Gesellschaftsvertrag* wegen ihrer von ihm missbilligten Sanktionierung der Teilung der nur dem Volk zukommenden Souveränität zwischen Volk und Herrscher bzw. ihrer Übergabe an letzteren bewahrte sich Rousseau zu Pufendorf Derathé zufolge die „Gefühle eines Schülers für seinen Meister". (84)

Gerade Rousseaus dem Natur*recht* verpflichtetes Denken verdeutlicht, dass er soziale Gleichheit auf der Grundlage mittleren Einkommens und Besitzes nur mittels Gesetzeskraft, nicht durch die Kritik der Waffen schaffen wollte, es sei denn im Falle des von Althusius übernommenen, auch von Hobbes postulierten Widerstandsrechts gegen Tyrannei. Naturrecht meint bei ihm jedoch keine Rückkehr zum Urmenschen, wie ihm Voltaire gehässig unterstellt, sondern zur von Adam verspielten moralischen Reinheit und Güte. Ihn interessierte weniger die Alternative Republik vs. Monarchie als die zwischen Absolutismus und Demokratie und das Zustandekommen und Funktionieren von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen, sowie *last but not least* die Vorgeschichte der politischen Institutionen menschlicher Gesellschaften aus anthropologiehistorischer Sicht.

Um die Wiederherstellung und eventuell dialektische Aufhebung des waldursprünglichen, durch die Zivilisation verdorbenen *homo sapiens,* und nicht in einem von seiner Metaphorik allerdings insinuierten Regress zur Wildheit, wie oft simplifizierend unterstellt wird, besteht sein „retournons à la nature", zum *bon sauvage.* Er polemisiert damit gegen Hobbes´ Sicht des Menschen als prinzipiell bösen Wesens (wie auch gegen die christliche These der Erbsünde), der sich in einem *bellum omnium contra omnes* zerfleischen würde, würde er nicht durch einen autoritären Staat bzw. Herrscher an die Kandare gelegt, eine Regierungsform, die Rousseau ablehnt, was auch seinen Widerwillen gegen den Absolutisten Friedrich II. erklärt.

Anstelle des blutsmäßigen engen Zusammenhangs zwischen den Stammesmitgliedern der Urgesellschaft, den die heutige Anthropologie annimmt, und im Gegensatz zur aristotelischen Auffassung des Menschen als *zoon politicon* sah Jean-Jacques am Anfang der Menschheitsgeschichte nur isoliert lebende marodierende Individuen, die einzelgängerischen Tierrassen glichen: er fasste also das menschliche Wesen nicht als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, die ja doch erst durch die vergesellschaftende Zivilisation hergestellt werden, sondern als ein dem einzelnen Individuum innewohnendes

Abstractum. Diese Individuen stellen für Rousseau erst *ex post* per Vertrag, der natürlich vorerst nur ideell, nicht skriptural vorlag, ihre gegenseitige Abhängigkeit her.

Dieser „Vertrag“ schließt also nicht ihre freiwillige Unterwerfung unter einen Herrscher ein. Für Rousseau blieb, im Unterschied zu Hobbes, Grotius und Pufendorf, das Volk stets alleiniger und ungeteilter Souverain, der den Herrscher nur mit der Administration belehnt, wobei dieser dem allgemeinen Volkswillen gehorchen müsse. Scharf kritisiert er Grotius wegen dessen Verteidigung von Eroberung und Versklavung. Dagegen folgt er dem noch dem ausgehenden 16. Jahrhundert angehörenden Naturrechtler Althusius in dessen gegen jede Übertragung der Volkssouveränität an den Fürsten gerichteter Definition der Souveränität als, wie die französische Übersetzung seines lateinisch geschriebenen Textes lautet, „droit indivisible, inaliénable et incommunicable“, als unteilbares, unveräußerliches und unübertragbares Recht, eine trinitarische Formel; die er wortwörtlich mit allen ihren drei Bestandteilen in das Buch II des *Contrat social* aufnimmt (94 f.). Gerade vor dem Hintergrund dieser seiner Vorläufer und Ideengeber, gegen die er allesamt mit der Ausnahme Pufendorfs und Althusius´ polemisierte, wird die ungemeine Originalität Rousseaus deutlich.

Es wäre unangemessen, ihn einen Universalgelehrten vom Format Gottfried Wilhelm Leibniz´ und Alexander von Humboldts, ja überhaupt einen „Gelehrten“ zu nennen, eine ihn zudem einengende Bezeichnung, insoweit sie irgendwie einen Studierzimmermenschen assoziiert. Seine Originalität und Kühnheit lagen nicht auf diesem Feld. Er war eher ein konzeptiver Ideologe, der bei aller denkerischen Unikalität und Innovation vor allem durch sein Wort, genauer durch seine Schrift, durch den mitreißenden Impetus und die aufrührerische Schlagkraft seines Diskurses als *Schriftsteller* auf die Zeitgenossenschaft und die Nachwelt wirkte, der nicht nur Theorien entwickelte, nicht nur soziale und politische Lehren aufstellte, als vielmehr Theorienbildungen und politische Lehren beeinflusste, und der auf die revolutionäre Veränderung der zeitgenössischen politischen und sozialen *Praxis* der Menschen zielte. Mercier schrieb treffend: „Rousseau erschien wie ein Phänomen, dessen plötzliches Auftreten die Geister bewegt und eine Epoche der Revolution im Reich der Literatur und Philosophie bedeutet.“ (Derathé, 510) In *Émile* hatte er geschrieben: „wir nähern uns einer Krise, dem Jahrhundert der Revolutionen.“ (ibd.)

ad 3) Rousseaus Weiterleben in der Nachwelt

Die kühne, weil gegen den zeitgenössischen absolutistischen Autoritarismus gerichtete Konstruktion Rousseaus, sein Versuch, erstmals im menschlichen Denken die schwer herzustellende Einheit und Gemeinsamkeit des Willens der individuellen Gesellschaftsmitglieder als *volonté générale* zu postulieren, sein Demokratismus, seine neuartige sozialpolitische Akzentuierung des Menschseins, seine Berücksichtigung der wachsenden Rolle der Ökonomie für die Politik, sein Kampf für eine Gesellschaft von Gleichen, für *égalité*, das alles revolutionierte die staatspolitische Debatte. Er ging von einer bevorstehenden Zeitenwende vom Feudalismus zum Kapitalismus aus, der Revolution von 1789 entgegen, was das Nachleben und die Virulenz seines theoretisch-ideologischen Erbes erklärt. Da der von ihm signalisierte extrem große Unterschied in den Einkommens-. und Besitzverhältnissen und der geistigen wie materiellen Kultur der Individuen bis heute persistiert und sich den Prognosen zufolge langfristig kaum grundlegend ändern wird – ganz abgesehen von dem ehern scheinenden Nord-Süd-Wohlstands-Armuts-Gefälle – verlieren seine Schriften auch in Zukunft nicht an Wahrheitsgehalt und Überzeugungskraft, wie Klenner in seinem Beitrag betont.

Rousseau wurde im 20. Jahrhundert sowohl als Urheber von Autoritarismus und Faschismus als auch als Bannerträger einer neuen Demokratie, u. a. der osteuropäischen „Volksdemokratien“ (!) angesehen.

Von konservativer Seite wurde ihm vor allem die *terreur* von 1791 zur Last gelegt, nicht wegen seines direkten Einflusses auf die Französische Revolution, der laut Winfried Engler (1974, 8239) gleich Null war, sondern mittels einer wissenschaftlich unhaltbaren, weil unbeweisbaren, lediglich rückschlüssigen Implikation, nämlich mit der Begründung, dass sich Robespierre, Saint Just und andere radikale Führer auf ihn beriefen und einen wahren Rousseaukult inszenierten. Doch sollte man die von den Rousseaukritikern hauptsächlich gemeinte Guillotinierungsorgie, der 2000 meist aktive Vertreter des *ancien régime* zum Opfer fielen, vor dem Hintergrund des *ancien régime* sehen, das im Zeichen der christlichen *lex divina* beispielsweise in der Bartholomäusnacht 15 000 hugenottische Dissidenten samt Weib und Kind abschlachtete und alljährlich hunderte Menschen wie den durch die vergeblichen Rettungsaktionen von Voltaire und Friedrich dem Großen bekannt gewordenen Jean Callas räderte, weil er – angeblich – seinen Sohn zum Übertritt vom Katholizismus zum Calvinismus bewogen habe. Viel willkürlicher und weniger schwerwiegend waren sicher auch die Gründe der *enragés* von 1793 nicht, als sie sich der vom Arzt Guillotin aus humani-

tären Gründen erfundenen Tötungsmaschine gegen wirkliche oder angebliche Konterrevolutionäre bedienten. Typisch für die postrevolutionäre Rückkehr zum *ancien régime* – oder für das „gesunde Volksempfinden"? – war vielmehr die grausame Misshandlung Robespierres im Gefängnis, dem vor seiner Hinrichtung die Kinnlade weggeschlagen wurde. Man könnte Rousseau höchstens umgekehrt den Vorwurf machen, nicht wie Voltaire oder Friedrich II. gegen die grausame vorrevolutionäre Rechtspraxis protestiert zu haben, aber auch diese beiden protestierten explizit mehr gegen das aus religiösem Fanatismus begangene skandalöse Fehlurteil als gegen die grausame Art der Exekution. Doch war von Rousseau als Opfer allseitiger Intoleranz und pogromartiger Verfolgung wenig Engagement in dieser Hinsicht zu erwarten.

Ihm wurde während der bourbonischen Restauration vom katholischen Altkonservativen Joseph de Maistre und dem Jungliberalen Benjamin Constant wie später vom Philosophen Friedrich Nietzsche diktatorialer Autoritarismus und Antidemokratismus vorgeworfen. Der Vorwurf des Antidemokratismus hängt mit Rousseaus als „totalitär" disqualifiziertem Direktdemokratiekonzept zusammen. Mit *demos* als Volk im Sinne „völkischer" Rhetorik hatte dieses jedoch nichts zu schaffen: die faschistischen Regimes hatten in ihre Ideologien keinerlei Elemente direkter oder repräsentativer Demokratie inkorporiert, kultivierten stattdessen das genaue Gegenteil, eine „Führer"-Mentalität, die Rousseau ebenso wie es die Liberalen taten als absoluter Gegner personalen Herrschertums verabscheut hätte, so wie er eine Pension des Königs für seine Erfolgsoper *Der Dorfwahrsager* und Hobbes´ Leviathan-Konzept schon wegen dessen Widmung an den englischen König ablehnte und letzterem sowie dem autoritätsgläubigen Pufendorf gegenüber den liberalen John Locke bevorzugte.

In neuerer Zeit, mit dem Aufkommen des Faschismus in Italien und des Nationalsozialismus in Deutschland, wurde Rousseau, obgleich ihn die Faschisten selber wie oben zitiert zu ihrem Gegner erhoben, zu deren Vorläufer erklärt. Von angelsächsischer Seite tat dies Lord Russell, vielleicht auch wegen Rousseaus Reserve gegenüber der dort traditionellen Repräsentativdemokratie und seines Eintretens für Direktdemokratie. Nach anfänglicher Begeisterung für das britische Wahlsystem hatte Rousseau es nach seinem kurzem Exil in England, wo er Gast des Philosophen David Hume war, scharf kritisiert, da die englische Demokratie jeweils nur bis zu den Wahlen, danach für sieben Jahre bis zur nächsten Wahl nicht mehr existiere.

Gerhard Oestreich (65) hat diese Unterstellungen des Totalitarismus an die Adresse Rousseaus wegen der von diesem angeblich geforderten Selbstaufgabe der Individualrechte an die *volonté générale* – Oestreich sieht hierin lediglich das Auswechseln der natürlichen Freiheit zugunsten der bürgerlichen – als „sicher vom Motiv her zu Unrecht" (ibd.) zurückgewiesen.

Auch ein deutscher Romanist, mein verehrter Lehrer Victor Klemperer, vertrat in seiner 1966 im VEB Max Niemeyer erschienenen *Geschichte der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts, Bd. II, Das Jahrhundert Rousseaus,* im Gegensatz zu seinem literaturwissenschaftlichen Leipziger Kollegen Werner Krauss die Faschismusthese, die, worauf schon Klenner verweist, bereits in seinem berühmten Tagebuch auftauchte, also dem direkten Erleben faschistischer Rhetorik als propagandistischer Begleitung der exterminatorischen Hitler-Diktatur geschuldet war. Klemperer ging in seiner Sicht des französischen 18. Jahrhunderts von dem grundlegenden, nicht nur personalen, sondern auch politisch-sozialen und daher ideologischen Gegensatz zwischen seinem Lieblingsautor, dem Rationalisten Voltaire als Leitfigur der ersten Hälfte des Säculums, und dem dessen zweite Hälfte beherrschenden „Irrationalisten" Rousseau aus, wobei er die unterschiedlichen Besitzstände zwischen dem Großgrundbesitzer Voltaire und dem Habenichts Rousseau keineswegs übersah, aber nicht für die Bewertung und Erklärung von deren differenten Haltungen in Anschlag brachte und keinen kausalen Zusammenhang zwischen beiden Sachverhalten knüpfte.

Der Ostberliner Klempererschüler und Romanist Horst Heintze (1966, 9-17), ebenfalls einer meiner Lehrer, hat in seiner noch heute gültigen, ausgewogenen und werkkenntnisreichen Vorbemerkung von 1966 zu diesem zweiten Band von Klemperers Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts sehr überzeugend nachgewiesen, dass dessen Rousseaubild von der personalen Erfahrung der NS-Diktatur gefärbt war, in welche Zeit die Abfassung dieses Bandes fiel, eine Zeit, während der er als Jude extrem lebensgefährlicher Diskriminierung ausgesetzt war. Es wurde in seiner Ansicht von seinem Abscheu gegenüber dem sich vor allem auch in der Rhetorik der Nazis äußernden Antiintellektualismus entscheidend geprägt, wobei er Rousseaus Diesbezüglichkeiten auf zwei Faktoren reduzierte: auf die in seiner Erstschrift polemisch überspitzte, später zurückgenommene Feindseligkeit gegenüber jedem Denken, seinen Antiintellektualismus, den er als Urheber der Fehlentwicklung der menschlichen Zivilisation ansah, wobei er die dem Künstler, Schriftsteller und Polemiker Rousseau eigene Vorliebe für schneidende Paradoxien für die Essenz von dessen Geschichtsphilosophie und Anthropologie hielt und ihn

somit missverstand. Auch verabscheute der rationalistische Humanist Klemperer das von ihm als „Raserei“ bezeichnete wütige Dreinschlagen Rousseaus, den er einen „Fanatiker“ nennt –„Fanatiker“ war Goebbels´ Lieblings- und für die Aufklärer so etwas wie ein Schimpfwort – der als geistige Vorhut der faschistischen totalitären Hetzkampagnen gegen unterschiedslos alle Gegner und somit gegen so ziemlich alles, was modernen menschlichen Geist auszeichnet, Front gemacht habe. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Georg Lukács´ wenige Jahre zuvor im Ostberliner Aufbau-Verlag erschienene Schrift *Die Zerstörung der Vernunft*, in der der ungarische Literaturtheoretiker eine ähnliche Haltung wie Klemperer artikuliert.

Klemperer betrachtet Rousseau weniger als Philosophen als vielmehr als Literaten, bindet ihn daher kaum in die westeuropäische Geschichte des Staatsrechts und der Politikwissenschaft ein, behandelt folglich als dessen Vorläufer in der Rubrik „Rousseauismus vor Rousseau und außerfranzösischer Zustrom“ (151ff,) ausschließlich die Emotion betonende Literaten: Fénelon, Saint-Simon, Vauvenargues, Prévost, Morelly, Crébillon fils sowie den Schweizer Haller (*Les Alpes)* und die Engländer Young und Ossian, während er die Namen der eigentlichen staatstheoretischen Vordenker Rousseaus, Hobbes, Grotius, Althusius und Locke nur als asemantische Vokabeln ohne jeden Hinweis auf ihre Lehren nennt und Pufendorf, Thomasius und Christian Wolff vollkommen ignoriert. Er sieht vor allem wie Lukács die als irrational behauptete deutsche Romantik als Rousseaus Nachfolgerin an, wenngleich er andernorts seine Unterstellungen mäßigt und insbesondere eingedenk seiner während des Faschismus erlittenen Verfolgung auch Mitgefühl und Verständnis für den allerseits Verfolgten äußert.

Gegenüber diesem mehr negativen, zumindest sehr kritischen Rousseaubild, das auch in manchen politikwissenschaftlichen Arbeiten und Zeitungsartikeln zu Rousseaus 300. Geburtstag persistiert, wurde die Gegenposition, seine hohe Bewertung nicht nur von Seiten seiner Zeitgenossen, sondern auch von der Nachwelt und seine Sicht auf die Zukunft der Zivilisation bis in unsere Tage hinein mehr oder weniger von allen Referenten des Berliner Colloquiums hervorgehoben. Klenner betont unter Berufung auf Jean Zieglers erst kurz zuvor erschienenen Weltarmutsbericht *Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt* (2012), dass die zentrale Behauptung in Rousseaus Sozialvertrag von der Zweiteilung der Gesellschaft in Arme und Reiche, Starke und Schwache bis heute gültig sei, so dass sich eine alternative Gesellschaftskritik auf ihn berufen könne. Dazu gehören auch die von Rous-

seau an seinen Zeitgenossen monierten moralisch dubiosen Charaktereigenschaften wie die *sacra auri fames*, wie Egoismus und Korruption.

Demgegenüber machte Heintze in seinen oben genannten Ausführungen geltend, dass mit der Eliminierung der von Rousseau kritisierten Kalamitäten durch einen neuen, utopistisch-rousseauanischen Gesellschaftsvertrag jedweder Progress, letztlich die Moderne verhindert worden wäre. Auf die Fortschrittsverhinderung als Folge der Verwirklichung Rousseauscher Entwicklungsentwürfe macht auch Klenner aufmerksam. Diese Aporie liegt wohl dem oben erwähnten Dissenz zwischen Rousseau und den Enzyklopädisten um d´Alembert, Voltaire und Diderot zugrunde, auf den Baum, Brandt, Kirsch und Schlegelmilch in ihrem *Handbuch der Verfassungsgeschichte* (I, 122) wie folgt verweisen:

„Während seine aufgeklärten Zeitgenossen die soziale und wirtschaftliche Dynamik der Klassen- und Konkurrenzgesellschaft zum Anlass für die Entwicklung einer neuen, das Privateigentum gewährleistenden Staatsordnung nahmen, lehnte Rousseau gerade diese Dynamik und die damit verbundene menschliche Entfremdung ab. Seine Utopie zielte auf die Wiederherstellung der natürlichen Freiheit des Menschen in einer Republik der Volkssouveränität“.

Schiera schreibt ebenda von „Rousseaus Genie im *Contrat social,* in dem er die grandiose Metapher der *volonté générale* erfand, mit der auf einen Schlag sowohl die abgestorbene Repräsentationsgewalt der Stände als auch das despotische Mehrheitsprinzip weggewischt waren.“ (ibd. 142)

Doch unabhängig davon, ob man einer zum Kapitalismus alternativen Gesellschaft dieselbe Produktivkraft- und Bedürfnisentwicklung zutraut wie jener, oder ob man mit Marx gegen Proudhon postuliert, dass es nur die „schlechte Seite“, also die von Rousseau diagnostizierten Defekte der Zivilisation sind, die den Fortschritt voranbringt, also unter Inkaufnahme und im vollen Bewusstsein ihrer von Rousseau diagnostizierten und prognostizierten Mängel, hat die Moderne geradezu immense technische und wissenschaftliche, kurz zivilisatorische Errungenschaften hervorgebracht. Diese hat der Handwerkersohn aus Genf nicht vorausgesehen, nicht voraussehen können.

Dennoch finden sich in der modernen Kultur unverlierbare, unverkennbare Spuren Rousseauschen Denkens – und zwar meiner Ansicht nach gerade und wider allen theoretischen Antirousseauismus ausgerechnet in der heutigen modernen Zivilgesellschaft westlichen Zuschnitts: ganz an erster Stelle sind deren rechtsstaatliche, „demokratische“ Institutionen zu nennen, vor allem deren Grundgesetze, die *Verfassungen*.

Konstitutionelle Überreste der von Rousseau favorisierten Direktdemokratie an Stelle von bzw. in Ergänzung der von den Angelsachsen gepflegten Repräsentativdemokratie gibt es noch heute in der nichtpräsidial regierten Schweiz, nicht zufällig sein Heimatland, bzw. in seiner engeren Heimat, der Republik Genf, auf deren politische Praxis er kritisch rekurriert. Heute ist aus Politikverdruss über die an ihre Grenzen stoßende Repräsentative Demokratie auch außerhalb der Schweizer Staatsgrenzen Rousseaus Modell der Direktdemokratie wieder aktuell. Rudolf Bahros basisdemokratische *Alternative* zu Realsozialismus wie Realkapitalismus war auf kleine territoriale Populationen ähnlich der Schweiz zugeschnitten. Der US-amerikanische Philosoph Joshua Cohen (2010) sieht Rousseau sogar als Erfinder der „partizipativen Demokratie", die seiner Meinung nach Karl Marx unter Einfluss des Genfer Polittheoretikers in der Pariser Commune entdeckt habe. In Südamerika mit seinen langen Erfahrungen mit diktatorischen Regimes spielt heute der Begriff der Partizipation des gesamten Volkes an den politischen Entscheidungsfindungen und Regierungsgeschäften eine große Rolle.

Rousseau ist nicht allein geistig-philosophisch und als Moralist, als kritisches Gewissen der Moderne mit seinem Gegenentwurf zu dieser präsent, sondern sein Gesellschaftsprojekt hat unauslöschliche Spuren auch in den politischen Verfassungen und der politischen Praxis der modernen Gesellschaften in wie anverwandelter und deformierter Form auch immer hinterlassen. Sein Denken wurde immer wieder rezykliert, in noch heute gültige Konstitutionen eingebracht, worauf mich Peter Brandt freundlichst aufmerksam machte.

Dies sei gesagt sowohl gegen viele heutige journalistische wie wissenschaftliche Vertreter des *mainstream* als auch gegen solche marxistischen Minderheiten innerhalb moderner Philosophie und Geschichtswissenschaft, die beide einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Rousseau und den heutigen herrschenden, per Konstitutionen etablierten politischen Praxen und Politiktheorien statuieren. Doch ohne Rousseaus Kategoriensystem und die dahinter liegenden Modellbildungen und Provokationen wären meiner Meinung nach moderne Gesellschaft, moderne Politologie und moderne Sozialwissenschaft, aber auch die modernen Verfassungen, diese zu Inkarnationen demokratischer Rechtsstaatlichkeit erhobenen staatsbürgerlichen Rechte- und Pflichtenkataloge, undenkbar. Dies trifft vor allem auf eine solche zentrale Begrifflichkeit Rousseaus wie „Freiheit" zu, die in der französischen Verfassung von 1791 in typisch rousseauscher Diktion gehalten ist: Gerhard Oestreich (65) hört Rousseaus „Pathos der Freiheit" bereits aus dem ersten,

auch von Klenner an zentraler Stelle zitierten Satz des Gesellschaftsvertrages heraus, der sich im übrigen auch im ersten Satz der 1791er Verfassung, § 1, findet: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es“ (deutsche Übers. nach Hartung/Commichau, 57; in beider *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte* fehlt allerdings ein Hinweis auf den Genfer *autor spiritus*). Rousseauscher Provenienz sind auch die in vielen Verfassungen wörtlich oder dem Sinne nach verwendeten Schlagworte „Gleichheit“, „Gesellschaftsvertrag“ und „Volkssouveränität“. Alle auf „Gleichheit“ bezüglichen Passus europäischer Verfassungen wären ohne Rousseaus mit seiner Abhandlung über die Ursachen der Ungleichheit – *inégalité* – beginnender Theoretisierung des *égalité*-Begriffs, wohl eine der ersten überhaupt, undenkbar, beginnend mit der berühmten, zur Staatsraison Frankreichs avancierten Formel: *les droits de l´homme sont la liberté, l´égalité, la sureté, la propriété*. Rousseau hat zu einer Zeit, als keineswegs klar war, wie die Weltgeschichte weitergehen würde, im vom Absolutismus beherrschten Europa des 18. Jahrhunderts seine Vision einer zukünftigen Menschengemeinschaft als einer Gesellschaft von Gleichen entworfen, „a Free Community of Equals“ (Cohen).

Rousseaus Prinzip der Gleichheit setzte sich in allen demokratisch verfassten Ländern durch, auch wenn es um die soziale und wirtschaftliche Gleichheit amputiert wurde und faktisch meist nur die juristische, die Gleichheit vor dem Gesetz, übrig blieb. Sie fand im Mittelbegriff der *égalité* in dem zur Staatsraison Frankreichs erhobenen trinitarischen Motto der französischen Republik – liberté - égalité - fraternité – ihren verfassungsmäßigen Ausdruck.

Die Konstitution von 1795 adaptiert seinen Begriff des „allgemeinen Willens“: „La loi est la volonté générale, exprimée par la majorité des citoyens ou de leurs représentants“ (Droits, art, 6, ibd.,66). „La volonté générale fait la loi“, heißt es im Entwurf der Menschenrechtserklärung. Auch Rousseaus Zentralbegriff „Volkssouveränität“ findet sich in den französischen Verfassungstexten: »Der Ursprung aller Souveränität liegt seinem Wesen nach beim Volke.“ (Art. 3) Kants kategorischer Imperativ, der eine Gesellschaft freier, solidarischer, gegenseitig voneinander abhängiger Individuen voraussetzt, wäre meines Erachtens undenkbar ohne den Vorgang des *Contrat social,* zumal eine geradezu kantianische Formulierung in einem Artikel der von Rousseau direkt inspirierten französischen Verfassung von 1795 auftaucht: „Tut andern nicht, was ihr nicht wollt, daß man euch tue.“ („Pflichten“, §2, 69). Wortwörtliche Aufnahme einer Rousseauschen, allerdings bis in die Sklavereidiskussion der Naturrechtler zurückreichende Formel ist auch

folgender Verfassungspassus von 1795: „Jeder Mensch kann über seine Zeit und seine Dienste verfügen, aber er kann weder sich verkaufen noch verkauft werden, seine Person ist kein veräußerliches Eigentum“. (im Kap. Rechte, § 15, ibd.)

Die Spuren Rousseaus lassen sich in den Verfassungsentwürfen und Verfassungen, also in den allgemein anerkannten Beglaubigungstexten moderner freiheitlicher Demokratie von der Französischen Revolution bis zu den im 21. Jahrhundert geltenden verfolgen. Meist werden als erste Verfassungen die der USA von 1787 und Frankreich 1791 (beschlossen durch die 1789 von Ludwig XVI. einberufene *Assemblée nationale constituante*), also der verfassungsgebenden Nationalversammlung, genannt. Beide werden als identisch mit den Erklärungen der (anthropologisch-geschichtsphilosophisch begründeten) Menschen- und der (staatlich-nationellen) Bürgerrechte betrachtet.

Auch der überall erfolgte Aufbau einer Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit als legale Installation des „Widerstandsrechts“ der Regierten war von Rousseau inspiriert, der ja die Macht der Exekutive ausschließlich von der die Volkssouveränität ausdrückenden *volonté générale* abhängig machte, also Verfassungstreue zur bis heute überall wo parlamentarische Demokratie herrscht wenigstens verbal geltenden obersten Regierungsmaxime erhob.

Doch wird die gewichtige Rolle Rousseaus in der Verfassungsgeschichte höchst selten erwähnt. Dabei verarbeitete dieser im *Gesellschaftsvertrag* Elemente der Verfassung der *République de Genève* sowie des *Esprit des Lois* des von ihm hochgelobten Montesquieu, dessen Prinzip der Gewaltenteilung zur Grundlage aller demokratischen Verfassungen wurde. Rousseau selber legte zwei ausgearbeitete – erste! – Verfassungsmodelle vor, die bekannten, viele Details enthaltenden Entwürfe für das ephemere Königreich Korsika sowie für Polen, zu einer Zeit, da überhaupt außer in der Schweiz und der italienischen *Repubblica Sammarinese* wenig andere wirkliche Konstitutionen in Europa galten. Die eigentlichen Verfassungsausarbeitungen erfolgten erst mit der Französischen Revolution, als sich der Dritte, bürgerliche bzw. vorbürgerliche Stand unter dem Einfluss der Schrift „Was ist der Dritte Stand“ des Rousseauisten Siéyès zur französischen Nation erklärte und die altfeudale Ständeordnung beseitigte: „Jedenfalls bildete Jean-Jacques Rousseau, auf den sich auch Siéyès berief, (gegenüber den Verfassungen der USA und Montesquieus Lehre von der Gewaltenteilung, HOD) noch eher (mit der volonté générale) einen Bezugspunkt (...) der verfassunggebenden Versammlung“ (ibd., 144). Rousseaus Einfluss auf die Konstituente äußerte sich auch

in den „verfassungsrechtlichen Implikationen seines Denkens über den allgemeinen Einfluss der Aufklärer hinaus!“ (ibd., 145) Die französische Verfassung betrachtete „im Geiste Rousseaus den Staat als Person.“ (Bd. 1, 15)

Laut *Meyers Grosses Taschenlexikon* von 1990 basierten die Verfassungen, die sich elf neue „Staaten“ der USA zwischen 1776 und 1780 gaben, bzw. die Unionsverfassung von 1788 auf der Vorstellung des Gesellschaftsvertrages. Die portugiesischen Verfassungen von 1821 und 1838 sowie die *Carta Constitucional* dieses Landes von 1826 gehen explizit von Rousseaus Definition der Gesetze als Ausdruck der *volonté générale* aus (Baum et alii 2, 1453)

In Norwegen wurde vor allem in Ansehung eines bodenständigen Bauerntums eine Verfassung angenommen, die sehr viel rousseanische Elemente aufweist.

„Mit der Französischen Revolution gab Frankreich sich und der ganzen Welt eine Konstitution“ schreiben Baum et alii (ibd., 2, 154), will heißen dass es die Französische Revolution war, die die Verfassungsrechtlichkeit im Geiste Rousseaus in der ganzen Welt auf die politische Tagesordnung setzte,

Die Verfassung der Weimarer Republik und deren modifizierte Nachfolgerin, das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, stehen also in der Nachfolge Rousseaus, was in der einschlägigen Literatur meist zu erwähnen vergessen wird, auch wenn die ersten, sich unmittelbar auf Rousseau stützenden Grundgesetze allmählich aus leicht durchschaubaren Gründen um ihre sozialpolitische Dimension entlastet wurden.

Auch Rousseaus utopischer Entwurf des Gesellschaftsvertrags gehört in die politische Verfassungsgeschichte. Man kann nicht teleologisch allein vom realen Geschichtsverlauf als unausweichlichem Ende der Geschichte wie Fukujama ausgehen. Walter Benjamin schrieb in den „geschichtsphilosophischen Thesen“, dass die Geschichte immer von den Siegern geschrieben wird, die natürlich stets alle anderen Entwicklungsmöglichkeiten explizit ausschließen. Deshalb votierte er (1992, 145) in „Über den Begriff der Geschichte“ für die historiographische Kenntnisnahme auch der Verlierer-Entwürfe, nicht nur der „großen“, sondern auch der „kleinen“ Erzählungen, wenn er fragt, „in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt: Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut.“

Also gehören auch nichtrealisierte Entwürfe zur Geschichte als ihr „kontrafaktuelles“ Teil, als Teil der Geistesgeschichte. So die von Europäern ge-

waltsam vernichteten Hochkulturen der Inkas, Mayas, Chibcha und Azteken in Amerika oder der Guanchen auf den Kanarischen Inseln oder die Ideale der deutschen Vormärzdichter oder Marxens Utopie einer Gesellschaft freier Individualitäten oder eben Rousseaus Visionen einer gerechten und moralischen Gesellschaft. Schließlich haben sich auch die Sieger an den Ideen der Verlierer abgearbeitet und diese berücksichtigen müssen. Heute, im Zeitalter von Postmoderne und Globalisierung, wird Rousseau erneut befragt.

Bibliographie

Bahner, Werner: Aufklärung als europäisches Phänomen, Leipzig 1985

Baum, Werner (Hg.) unter Mitwirkung von Peter Brandt, Martin Kirsch und Artur Schlegelmilch: Handbuch der europäischen Verfassungsgeschichte im 19. Jahrhundert, Bd,.1 Bonn 2006, Bd. 2, Bonn 2012

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders., Sprache und Geschichte Philosophische Essays. Stuttgart 2005, 141-154

Cohen, Joshua: Rousseau A free Community of Equals (Reihe Founders of Modern Political and Social Thought), Oxford 2010

Cranston, Maurice: The Noble Sauvage Jean Jacques Rousseau 1754-1762, Chicago 1991

Derathé, Robert: Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris (2e éd.) 1995

Engler, Winfried: Lexikon der französischen Literatur, Stuttgart 1974

Hartung, Fritz / Commichau, Gerhard: Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte, Göttingen 1997

Heintze, Horst: Vorbemerkung zu Victor Klemperer, Geschichte der Französischen Literatur, Bd. II, Halle (Saale) 1966, 9 –17

Klemperer, Victor: Geschichte der Französischen Literatur. Bd. II. Das Jahrhundert Rousseaus, Halle (Saale) 1966

Kröger, Klaus: Grundrechtstheorie als Verfassungstheorie. Baden Baden 1978

Oestreich, Gerhard: Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Berlin 1978

Politische Verfassung Plurinationaler Staat von Bolivien. Berlin 2013

Rousseau, Dominique: La justice constitutionelle en Europe, Paris 1992

Schalk, Fritz: Die europäische Aufklärung: in: Propyläen Weltgeschichte, Hrg. von Golo Mann und August Nitschke, Siebenter Band, Frankfurt am Main 1991

Schröder, Winfried, et alii: Französische Aufklärung Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewußtseinsbildung, Leipzig 1979

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 31–32*

Herbert Hörz (Berlin, MLS)

Begrüßung
Jean-Jaques Rousseau und seine aktuellen provokanten Ideen

Liebe Mitglieder der Leibniz-Sozietät, verehrte Gäste,

ich begrüße Sie auf Bitten unseres Präsidenten, der leider nicht teilnehmen kann, im Namen des Präsidiums der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften recht herzlich. Wir folgen mit dieser Wissenschaftlichen Konferenz der Tradition unserer Wissenschaftsakademie, hervorragende Denker der Vergangenheit zu ehren. Ihr Wirken soll nicht vergessen sein. Ihre Ideen sind auf ihre Aktualität zu prüfen. Dass wir uns heute dem Thema „Jean-Jaques Rousseau zwischen Aufklärung und Moderne“ widmen können, geht auf die Initiative des Sekretars unserer Klasse Sozial- und Geisteswissenschaften Hans-Otto Dill zurück, der durch die Zusage ausgewiesener Vortragender ein vielversprechendes Programm aufstellen konnte. Wir werden Neues erfahren, Zusammenhänge kennen lernen und zum Weiterdenken angeregt werden. Das Präsidium bedankt sich bei allen, die an der inhaltlichen und organisatorischen Vorbereitung dieser Konferenz beteiligt waren.

Ich bin kein Rousseau-Forscher. Doch umfassende philosophische Arbeit erfordert m. E. Bezüge zu seinen Überlegungen in ihrer oft polarisierenden Wirkung. So spielten bei meinen wissenschaftsphilosophischen Arbeiten die aktuellen provokanten Ideen von Rousseau stets eine wichtige Rolle. Schon bei unserem Philosophiestudium 1952 in Jena fragten wir uns, wie würde der Bürger von Genf nun argumentieren. Den Gesellschaftsvertrag, 1953 in der DDR als Buch erschienen, Emile, die frühen Schriften lasen wir aufmerksam und diskutierten sie unter verschiedenen Aspekten, die von der Gesellschaftskritik über die Erziehungsprobleme bis zur Naturverbundenheit reichten. Sie fordern im philosophischen Sinn zum Weiterfragen auf.

Als wir 1984 auf einer großen Tagung des Präsidiums der URANIA endlich die für die DDR wesentliche ökologische Problematik als Verhältnis von Mensch und Natur thematisierten, verwies ich auf die historische Kontroverse, die Rousseau ausgelöst hatte, als er 1750 die These vertrat: „Wenn unsere

Wissenschaften schon durch das unnütz sind, was sie zum Gegenstand haben, so sind sie noch viel gefährlicher durch die Wirkung, die sie erzielen.“ 1755 schrieb ihm Voltaire: „Ich habe ihr neues Buch gegen das Menschengeschlecht empfangen. … Niemals hat man soviel Geist auf die Bemühung verwandt, uns wieder zu Tieren zu machen; man kriegt ordentlich Lust, auf allen vieren zu gehen, wenn man ihr Buch liest.“ Melchior Grimm fragte: „Soll man dem Menschen den Gebrauch der Dinge verbieten, die sie mißbrauchen können?“ Er meinte, dann müsste man den Menschen alles verbieten, da alles missbraucht werden könne. Die Aktualität des Streits war klar. Moderne Kritiker waren darauf hinzuweisen, dass nicht die wissenschaftlich-technische Entwicklung den Verfall der Sitten bedinge, sondern die antihumane Verwertung von Erkenntnissen gesellschaftliche Ursachen hat. (Hörz 1985, S. 27)

In meinem Buch „Sind Kriege gesetzmäßig?“ von 2010 hat der Abschnitt „Rousseau und der Gesellschaftsvertrag“ das Fazit: „Kehren die Menschen nach Rousseau in den Naturzustand zurück, dann wären Kriege nicht mehr möglich, da jeder seine Selbstliebe so befriedigt, dass kein anderer zu Schaden kommt. Der Gesellschaftsvertrag könnte so eingerichtet sein, dass er dem Wohl der Menschen dient. Es gäbe kein Recht, das es dem Stärkeren erlaube, über den Schwächeren zu herrschen.“ (Hörz 2010, S. 100)

Ich halte solche Gedankenprovokationen, wie sie uns das Werk von Rousseau bietet, für sehr wichtig, wenn man die heuristische Funktion der Philosophie ernst nehmen will. In einer Akademiesitzung meinte ich deshalb, in Anspielung auf den fragenden Narren: Ein Philosoph fragt oft mehr als zehn Spezialisten beantworten können. Stellen wir uns also mit Rousseau auch die Fragen, die uns heute bewegen, und studieren aufmerksam seine Argumente, die sich nicht selten in moderner Form wiederfinden. Unsere Tagung wird verschiedene Aspekte des Wirkens von Rousseau im historischen Kontext und in ihrer Aktualität aufzeigen. Dazu wünsche ich ein anregendes geistiges Vergnügen.

Literatur

Hörz, Herbert (1985), Weltanschaulich-philosophische Aspekte des Mensch-Natur-Verhältnisses. In: Das Verhältnis von Mensch und Natur – Anforderungen an das populärwissenschaftliche Wirken der URANIA. Berlin: Präsidium der URANIA, S. 25–40.

Hörz, Herbert (2010), Sind Kriege gesetzmäßig? Standpunkte, Hoffnungen, Handlungsorientierungen. Berlin: Forschungsinstitut der Internationalen Wissenschaftlichen Vereinigung Weltwirtschaft und Weltpolitik e.V. Reihe: Europäische Integration. Grundfragen der Theorie und Politik, Nr. 23/2010

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 33–50*

Reimar Müller (Berlin, MLS)

Rousseau als Geschichtsphilosoph

Die Aufklärung wird von der neueren Forschung zunehmend als gesamteuropäisches Phänomen gesehen. Sie bietet dafür eine Reihe historischer Voraussetzungen, zu denen ein Netz relativ schneller und produktiver Kommunikation gehörte. In der großen europäischen Gelehrtenrepublik des 18. Jahrhunderts fand ein rascher Austausch der Ideen statt. Buchdruck und Buchhandel hatten einen hohen Stand erreicht, das Rezensionswesen war hochentwickelt, die Übersetzung wichtiger Neuerscheinungen erfolgte oft in Jahresfrist. Vor allem aber war das Sensorium für neue geistige Entwicklungen in den jeweiligen Nachbarländern hervorragend ausgebildet. Die Rezeption Rousseaus in Deutschland bietet dafür ein bemerkenswertes Beispiel[1]. Auf die Schriften des jungen, noch unbekannten Rousseau „Discours sur les sciences et les arts“ (1750) und „Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes“ (1755) reagierten Lessing, Moses Mendelssohn, Herder und, mit etwas zeitlichem Abstand, Wieland mit z.T. kritischen Stellungnahmen, die aber immer ihres Anlasses würdig waren. Einer der großen Verehrer Rousseaus in Deutschland war Kant[2]. In einem Fragment aus dem Nachlass „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ lesen wir Sätze, die leider oft in verkürzter Form wiedergegeben werden:

„Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher: ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer

1 H. Jaumann (Hrsg.), Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption, Berlin, New York 1995.

2 R.L. Velkley, Freedom, Teleology, and Justification of Reason. On the Philosophical Importance of Kant’s Rousseauian Turn, in: Rousseau in Deutschland, 181 ff.

finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“[3]

Es sind komplexe Zusammenhänge, Grundfragen der menschlichen Existenz, an die diese bekenntnishaften Sätze aus den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts rühren.

Unmittelbarer Anlass war die Lektüre des „Émile“. Freilich haben diese Worte auch einen Bezug zu der ersten literarischen Äußerung, mit der Rousseau vor die Öffentlichkeit getreten ist, den „Discours sur les sciences et les arts“, die Antwort auf eine Preisfrage der Universität Dijon, verfasst von einem zwar den Kreisen der jungen Pariser Intellektuellen vertrauten, aber einer größeren Öffentlichkeit noch gänzlich unbekannten Autor[4]. Es geht um die Frage, ob die Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen haben. Rousseau ist weit entfernt, die Leistungen der Wissenschaften und Künste für die Entwicklung der Menschheit grundsätzlich in Frage zu stellen. In einem hymnischen Lobpreis, der an Texte der Antike erinnert, heißt es vom Menschen:

„...wie er sich über sich selbst erhebt, wie er mit Hilfe seines Geistes bis in die himmlischen Gefilde vordringt, wie er mit Riesenschritten, der Sonne gleich, die weite Ausdehnung des Universums durchmisst, wie er, und das ist noch größer und noch schwieriger, in sich selbst einkehrt, um den Menschen zu studieren und seine Natur zu erkennen, seine Pflichten und seinen Zweck“[5].

Die Wiedergeburt der Wissenschaften nach der „finsteren Zeit“ des Mittelalters hat aber auch eine andere Seite. Sie betrifft ihre Bedeutung für das Leben der Menschen, ihren Beitrag zur sittlichen Vervollkommnung, d.h. die Rolle, auf die die Fragestellung der Preisschrift gerichtet ist. Wissenschaften und Künste erscheinen nun in krasser Reduzierung auf die Verklärung der bestehenden Machtverhältnisse: „...winden die Wissenschaften, die Literatur und die Künste ... Blumengirlanden um die Eisenketten, mit denen die Menschen beladen sind...“[6] Die Wurzel einer verhängnisvollen Wirkung auf die Gesellschaft liegt vor allem darin, dass Wissenschaften und Künste zur Aufhebung der Gleichheit unter den Menschen beitragen. Was sie mit Handel

3 Kant’s gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 20. Dritte Abt. Handschriftlicher Nachlaß. Siebenter Band, Berlin 1942, 44.

4 J.-J. Rousseau, Discours sur les sciences et les arts. Texte établi et annoté par F. Bouchardy, Oeuvres complètes, III, Paris 1964 (Bibliothèque de la Pléiade). Übersetzung von K.-H. Barck, in: J.-J. Rousseau, Kulturkritische und politische Schriften, I-II. Hrsg. von M. Fontius, Berlin 1989.

5 Oeuvres complètes, III, 6.

6 Oeuvres complètes, III, 7.

und Luxus in ihrer negativen Wirkung auf die Gesellschaft verbindet, ist nach dieser Auffassung, dass beide Bereiche vom persönlichen Interesse geleitet sind. Die Muße, die (bereits nach Aristoteles) den Boden für die Beschäftigung mit Wissenschaften und Künsten bereitet, schafft ungleiche Bedingungen in der Gesellschaft. Der Wettbewerb um einen hervorragenden Platz im wissenschaftlichen und künstlerischen Leben hat Formen der menschlichen Depravation ebenso zur Folge wie das egoistische Interesse an materiellem Reichtum. Es geht bei dieser Anklage nicht nur um die Gesellschaft des Absolutismus, sondern um die drohenden Gefahren und ersten Auswirkungen, die mit der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft verbunden sind.

Rousseau hat nur zu deutlich gewusst, dass der Erste Diskurs in seiner etwas sprunghaften Argumentation nicht sein letztes Wort in dieser Sache sein konnte. Den 1755 nachfolgenden „Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité"[7], wiederum die Antwort auf eine Preisfrage der Universität Dijon, hat er selbst als sein wichtigstes philosophisches Werk bezeichnet. Der Autor, einer der großen Autodidakten in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, befand sich nun auf der Höhe der wissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit. Die Aufklärung war in der Mitte des 18. Jahrhunderts auf einen Punkt gekommen, an dem sich zwei zentrale Fragen herauskristallisierten: „Was ist der Mensch?" und „Worin besteht das Wesen der menschlichen Gattungsentwicklung?" Aus dem Rückblick wird deutlich, dass sich hier zwei Grundformen wissenschaftlicher Fragestellung kreuzten, die eine übergreifende Bedeutung für alle Wissenschaften vom Menschen hatten: Anthropologie und Geschichtsphilosophie[8]. Rousseau stand im Bann der großen anthropologischen Fragestellungen seiner Zeit: Buffons neues Konzept der Biologie, einschließlich der Biologie des Menschen[9]; Condillac mit seiner sensualistisch fundierten Erklärung des Sprachursprungs[10]; Dide-

7 J.-J. Rousseau, Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Texte établi et annoté par J. Starobinski, Oeuvres complètes, III, 111 ff. Übersetzung von H. Meier, Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes..., neu ediert, übers. und kommentiert von H. Meier, 4. Aufl., Paderborn u.a. 1997.

8 Über die Begegnung von anthropologischer und historischer Fragestellung um die Mitte des 18. Jahrhunderts M. Duchet, Anthropologie et histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris 1971. Vgl. auch W. Krauss, Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung, in: W.K., Das wissenschaftliche Werk. Hrsg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften der DDR von W. Bahner u.a., 6: Aufklärung II. Frankreich. Hrsg. von R. Geißler, Berlin und Weimar 1987, 62 ff.

9 O. Fellows, Buffon and Rousseau. Aspects of a relationship, in: Publications of the Modern Language Association of America, 75/3 (1960), 184 ff.

10 U. Ricken, Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Sprachtheorie und Weltanschauung, Berlin 1984, 77 ff.

rot mit dem universalen Blick auf den Menschen als Natur- und Gesellschaftswesen[11]; der Sensualismus in der Erkenntnistheorie bei Locke und Hume[12]; die Ethnographie mit ihrer Fundierung in einer weit ausgreifenden Reiseliteratur[13]. Es ging um die Rehabilitierung der Sinnlichkeit, die leibseelische Einheit des Menschen, insgesamt ein neues Bild vom "ganzen Menschen"[14] . Gleichzeitig vollzog sich eine fundamentale Neuorientierung der Geschichtsbetrachtung[15]: Voltaires Begründung einer Geschichte der Kultur (Philosophie de l'histoire, 1765)[16]; Anfänge einer Fortschrittstheorie in der französischen Querelle des Anciens et des Modernes[17]; fundamentale Neuansätze in der Schottischen Politischen Ökonomie und Moraltheorie[18]; die erste Ausarbeitung einer eigenständigen Theorie des Fortschritts durch den jungen Turgot[19]. Rousseau war mit zwei Vertretern der neuen Entwicklung, Diderot und Condillac, eng verbunden und verfolgte voller Aufmerksamkeit die Entstehung des Riesenwerks Buffons[20]. Im Zweiten Diskurs trafen sich beide Hauptlinien der Entwicklung: Anthropologie und Geschichte kamen zu einer

11 J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, Troisième édition, Paris 1995.

12 P. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, München 1986, 287 ff.

13 G. Chinard, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle, Paris 1934; H. Fink-Eitel, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994; K.-H. Kohl, Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation, Frankfurt a.M. 1988.

14 Zur Gesamtentwicklung vgl. H.-J. Schings (Hrsg.), Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposion 1992, Stuttgart-Weimar 1994 (Germanistische Symposien. Berichtsbände XV).

15 R. Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt a.M. 1973, 105 ff.; J. Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt, New York 1987; H.-D. Kittsteiner, Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens, Berlin 1980.

16 J.H. Brumfitt, Voltaire Historian, Oxford 1958.

17 W. Krauss, Der Streit der Altertumsfreunde mit den Anhängern der Moderne und die Entstehung des geschichtlichen Weltbildes, in: W.K., Das wissenschaftliche Werk, 5: Aufklärung I. Frankreich, hrsg. von W. Schröder, Berlin und Weimar 1991, 5 ff.; H. R. Jauss, Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des Anciens et des Modernes, in: Einleitung zu: Charles Perrault. Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences, München 1964.

18 Vgl. Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, 88 ff.

19 Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, 88 ff., 101 ff., 202 ff.; ders., Turgot als Geschichtsphilosoph, in: J. Rohbeck, L. Steinbrügge (Hrsg.) , Turgot über die Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a.M. 1990, 7 ff.

20 J. Starobinski, Rousseau und Buffon, in: Rousseau. Eine Welt von Widerständen, aus dem Französ. von U. Raulff, Frankfurt a.M. 1993, 480 ff.

fruchtbaren Verbindung[21]. Rousseau gelang eine synthetische Leistung: Er vertrat eine historische Auffassung von der menschlichen Natur. Das menschliche Wesen ist nicht ein für alle Mal festgelegt, sondern erfährt im Verlauf des historischen Prozesses verschiedene Stufen seiner Entfaltung: „... da das Menschengeschlecht eines Zeitalters nicht das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters ist ...“[22].

Bei oberflächlicher Betrachtung mag es merkwürdig erscheinen, dass Rousseau zunächst bei einer von altersher geprägten Fragestellung begann: der Frage nach dem Naturzustand, wie sie die großen Vertreter des Naturrechts Grotius, Hobbes, Pufendorf gestellt hatten[23]. Die Antwort, die der erste Vertreter des m o d e r n e n Naturrechts, Hobbes, gegeben hatte, war für Rousseau unannehmbar. Hobbes hatte in sein Bild vom ursprünglichen Menschen zu viel von späteren gesellschaftlichen Zuständen einfließen lassen[24]. Die Auffassung vom ‚bellum omnium contra omnes‘ war unverkennbar eine Spiegelung zeitgenössischer Zustände der sich herausbildenden bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft. Um solche Fehldeutungen zu vermeiden, verfolgte Rousseau das Ziel, das Bild vom ursprünglichen Menschen aller Züge zu entkleiden, die historisch, d.h. im Zuge der Gesellschaftsentwicklung, hinzugetreten waren[25]. In absoluter Radikalität sollte aus dem Bild des ursprünglichen Menschen alles eliminiert werden, was Rousseau beim Menschen als Produkt der historischen Entwicklung erschien: geselliges Wesen[26], Sprache, Denken, handwerklich-technische Fähigkeiten, gesellschaftliche Strukturen. Was übrig bleibt, ist ein Wesen, das dem tierischen Zustand bei Buffon sehr ähnlich ist. Allerdings mit

21 R. Müller, Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition, Berlin 1997, 233 ff. (Aufklärung und Europa. Beiträge zum 18. Jahrhundert).

22 Oeuvres complètes, III, 192.

23 H. Medick, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1973.

24 R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 49 ff.

25 In einer philosophischen, nicht historisch-genetischen Weise versucht Rousseau die erste Phase des Naturzustandes (nach antiker Terminologie ‚theriodes bios‘) von der Phase der gesellschaftlich-politischen Entwicklung abzuheben. Da er den Menschen nicht für ein „von Natur“ gesellschaftliches Wesen hält, fallen erst in die zweite große Phase alle Errungenschaften wie Gesellschaft, Staat, Sprache, Denken usw.

26 Wenn Rousseau leugnet, dass der Mensch „von Natur“ ein soziales Wesen ist, stellt er sich damit in Gegensatz zu einer Hauptrichtung der antiken Philosophie, besonders zu Aristoteles. Er folgt damit einer anderen Tradition, die das isolierte Individuum am Anfang der Gattungsentwicklung sieht (vor allem der antike Atomismus). Für Rousseau ist das Soziale ein Produkt der historischen Entwicklung. In der Negation des Sozialen als eines ursprünglichen Faktors liegt eine Demonstration für die Freiheit und Unabhängigkeit des Einzelnen. In dieser Hinsicht stellt der ursprüngliche Naturzustand für Rousseau einen Maßstab für die künftige Entwicklung dar.

einem wesentlichen Unterschied: für Rousseau sollte der Mensch von Anfang an durch die Freiheit des Handelns[27] und die Anlage zur Perfektibilität[28], zu unbegrenzter Entwicklungsfähigkeit, ausgezeichnet sein. Die Freiheit des Handelns ist die Fähigkeit, über instinktive Determinationen hinaus, auch fehlgeleitet von falschen Meinungen, über sein Tun frei zu entscheiden.

Es ist ein alter Streit, wie Rousseaus Bild des ‚status pure naturalis' zu verstehen ist: Ist es das Ergebnis einer rein hypothetischen Spekulation oder verbinden sich mit dem Bild auch Elemente einer „naturwissenschaftlich-ethnographischen" Rekonstruktion, die sich bestimmter Züge der zeitgenössischen Wissenschaft bedient. Letzteres ist offenbar der Fall[29]. Wesentlich ist die Frage nach der Funktion dieses Bildes in der Gesamtauffassung Rousseaus vom Menschen. Rousseau zeichnet ein Bild vom ursprünglichen Menschen in seiner Animalität, in der solitären Existenz, in der Statik der Bedürfnisse als einen Ausgangs- und Vergleichspunkt für das historisch entstandene moderne Menschen- und Gesellschaftsbild. Nur so war seine Bewertung der nachfolgenden Entwicklung, nur so war die Rede von Perfektibilität und Korruptibilität möglich[30].

Es folgt eine Abhandlung über die gesellschaftliche Entwicklung des Menschen (der menschlichen Gattung, genre humain), die wesentliche Punkte der Theorie der Gesellschaft, der Kultur, der Sprache, der Technik, des Staates und des Rechts umfasst. Erscheinungen wie die Sesshaftigkeit, die Familie, die Entwicklung der Bedürfnisse, die Entstehung der Ethnien und der Sprachen, weiterhin die Bedeutung von Metallurgie und Ackerbau, Arbeit und Arbeitsteilung, der Herausbildung des Eigentums, des Gesellschaftsvertrags und der politischen Organisationsformen werden in einer Weise problemorientiert behandelt, die den Ansprüchen der zeitgenössischen Wissenschaft entspricht[31].

---

27 „Die Natur befiehlt jedem Lebewesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet den gleichen Eindruck, aber er erkennt sich frei, nachzugeben oder zu widerstehen, und vor allem im Bewusstsein dieser Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele" (Oeuvres complètes, III, 141 f.). Obwohl der Verweis auf die „Geistigkeit der Seele" im Sinne eines metaphysischen Dualismus gedeutet werden kann, wie er bei Rousseau später in Erscheinung tritt, ist die Bemerkung hier eher in einem biologischen Kontext zu sehen. Es ist ein biologischer Vorteil, nicht durch starre Instinkte festgelegt zu sein.

28 Vgl. G. Buck, Selbsterhaltung und Historizität, in: R. Koselleck, W.D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, 29 ff. (Poetik und Hermeneutik V).

29 K.-H. Kohl, Entzauberter Blick, 176 f.; M. F. Plattner, Rousseau's State of Nature. An interpretation of the Discours on Inequality, Illinois 1979.

30 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 131 ff.

31 Zum Folgenden vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 136 ff.

Wir wollen uns einigen Punkten zuwenden, an denen Rousseau in den großen Diskurs seiner Zeit über die gesellschaftliche und historische Entwicklung eingreift und damit zu einem markanten Vertreter der Geschichtsphilosophie wird[32]. Bereits in der Antike hatte es Ansätze zu einer Gliederung des Geschichtsverlaufs nach der Subsistenzweise der Menschen in der Vergangenheit gegeben[33]. Nach Vorstufen bei Platon und Aristoteles finden wir bei dem Aristotelesschüler Dikaiarchos die Dreiteilung in Sammler, Viehzüchter und Ackerbauern. Einen systematischen Ausbau sollte die Theorie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in der Politischen Ökonomie der Schottischen Schule bei Adam Smith finden, bei dem als vierte Stufe ‚the age of commerce' hinzutritt[34]. Aber bereits um die Mitte des Jahrhunderts hat in Frankreich der junge Turgot in den epochemachenden Schriften „Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain" (1750) und „Plan de deux discours sur l'histoire universelle" (1751-1753) relevante Themen aufgegriffen. Wohl angeregt durch Fontenelle, dessen Bekanntschaft er noch machen konnte, durch Montesquieu und Voltaires „Essai sur les moeurs", von dem Teile seit 1745 erschienen waren, hat Turgot in hoher gedanklicher Konzentration fundamentale Prinzipien eines Fortschrittsdenkens dargelegt, die in ähnlicher Weise, wenn auch mit anderer philosophischer Tendenz, in Rousseaus Zweitem Diskurs auftreten: die menschliche Gattung (genre humain) als Subjekt der universalhistorischen Entwicklung; Fortschritte und Fortschritt (im Plural und im Kollektivsingular[35]) als Träger der Entwicklung; Sprache und Schrift als Elemente der Weitergabe der Errungenschaften der Kultur; die elementaren Bedürfnisse als erste Katalysatoren einer technischen Entwicklung im weitesten Sinn des Wortes[36]. Die Übereinstimmung zwischen Turgot und Rousseau in wesentlichen Punkten ist erstaunlich. Es drängt sich die Vermutung auf, dass Rousseau Bekanntschaft mit den frühen Texten Turgots gemacht hat. Da die von Turgot 1750 an der Sorbonne gehaltene Rede „Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain" in dieser Zeit nur in Handschriften verbreitet war, können wir davon ausgehen, dass Rousseau auf diese Weise ihre Kenntnis erlangt hat[37].

32 Zu den Anfängen der Geschichtsphilosophie der Aufklärung R. Koselleck, Kritik und Krise, 133 ff.
33 Zur antiken Theorie der drei Stufen R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 181 f.
34 Vgl. R.L. Meek, Social science and the Ignoble savage, Cambridge 1976, 116 ff.
35 Oeuvres complètes, III, 146.
36 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 94.
37 Zur Entstehung der frühen Schriften Turgots J. Rohbeck, Turgot als Geschichtsphilosoph, 7 ff. Zur handschriftlichen Verbreitung der frühen Texte G. Schelle (Hrsg.), Oeuvres de Turgot et documents le concernant, I, Paris1913, 31 ff.

Wichtiger als diese Übereinstimmung ist nun freilich ein entscheidender Unterschied. Während Turgot im Fortschritt der technisch-ökonomischen Entwicklung auch den Ausgangspunkt für die moralische Höherentwicklung des Menschen und des Glücks des Einzelnen sieht, ist das der Punkt, an dem Rousseau abweicht. Auch für Rousseau ist die technisch-ökonomische Entwicklung vom Fortschritt bestimmt, den er in diesem Rahmen nicht bestreitet. Aber für ihn ist sie auch die Quelle eines Niedergangs: der Entstehung und der Vertiefung der Ungleichheit, des Überwiegens der partikularen Interessen über das Gesamtinteresse der Gesellschaft[38]. In Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Apologeten des Luxus wie Melon (1734) und Mandeville (1714), die die ‚private vices' als ‚public benefits' ausgeben, betont Rousseau den Widerspruch zwischen den Fortschritten auf der einen und den Niedergangserscheinungen einer von Widersprüchen zerrissenen Gesellschaft auf der anderen Seite[39]. Zu einem außerordentlich frühen Zeitpunkt stellt er sich den linearen Fortschrittstheorien der Aufklärung, die gerade erst im Entstehen begriffen sind (bei Turgot und später bei Condorcet), als ein kompetenter Kritiker entgegen. Im Ergebnis seiner Überlegungen verleiht er dem Gedanken der A m b i v a l e n z des historischen Fortschritts erstmals (nach antiken Vorstufen) einen epochalen, prägnanten Ausdruck[40].

Auch ein weiterer Punkt des geschichtsphilosophischen Denkens zeigt Rousseau in enger Berührung mit Turgot. Der Begriff ‚perfectibilité', den Turgot nach der Überlieferung als erster gebraucht haben soll, kommt in den frühen, postum veröffentlichten Schriften Turgots nicht vor, ist dagegen im Zweiten Diskurs Rousseaus erstmals bezeugt[41]. Für Rousseau ist die ‚perfectibilité' in engstem Zusammenhang mit den Umständen (circonstances) zu sehen, von denen es abhängt, ob und wie die Menschheit ihre kulturstiftenden Fähigkeiten (Denken, Sprache, technische und andere „Künste") entwickelt. Sie ist frei von teleologischen Aspekten, sofern die die Fortschritte in die Aktualität rufenden Umstände (Klimaveränderungen, Naturkatastrophen, Be-

38 Mit der Entstehung des Eigentums war für Rousseau der endgültige Verlust der Gleichheit verbunden. Mit der Entwicklung der Metallbearbeitung und der Einführung des Warenaustauschs beginnt der Zustand der wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen. Zu den Eigentumskonzeptionen der Aufklärung vgl. R. Brandt, Eigentumstheorien von Grotius bis Kant, Stuttgart 1974; zu Rousseau K. D. Schulz, Rousseaus Eigentumskonzeption. Frankfurt a. M., New York 1980.

39 Vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 248 ff.

40 Rousseaus Konzept der Ambivalenz des Fortschritts findet markanten Ausdruck in der Anmerkung IX des Zweiten Diskurs (Oeuvres complètes, III, 202 ff.)

41 Oeuvres complètes, III, 142. 162.

völkerungszunahme u.a.) im einzelnen Fall keineswegs zwangsläufig eintreten müssen[42]. Es ist hier nicht der Ort, die weitreichende Wirkung des Prinzips Perfektibilität in der weiteren Entwicklung der Philosophie zu würdigen[43]. Für ihre spezifische Färbung bei Rousseau (vor allem ihren nichtteleogischen Charakter) ist es charakteristisch, dass sie die Korruptibilität einschließt: Der Mensch kann alles verlieren, was er durch die Perfektibilität gewonnen hat, und folglich tiefer sinken als das Tier[44].

Die Geister scheiden sich vor allem in der Frage des Eigentums. Für Rousseau steht am Anfang der politisch verfassten Gesellschaft das Eigentum. Wir zitieren einen der berühmtesten Sätze aus dem Zweiten Diskurs:

---

42 Zur Perfektibilität generell III, 142. Die Perfektibilität und andere Anlagen, die der Mensch der Möglichkeit nach erhalten hatte, bedurften des „zufälligen Zusammentreffens mehrerer äußerer Ursachen..., die auch niemals hätten entstehen können und ohne die er ewig in seinem anfänglichen Zustand geblieben wäre..." (Oeuvres complètes, III, 162). Wie bei Montesquieu spielt auch bei Rousseau das Klima in der historischen Entwicklung eine Rolle. Im Anschluss an Buffon geht Rousseau davon aus, dass die Erdoberfläche in „ersten Zeiten seit der Erschaffung" tiefreichende Revolutionen erfahren habe (Histoire naturelle, I, Paris 1749, 77). In eindrucksvoller Weise beschreibt Rousseau die Auswirkung der natürlichen Bedingungen auf die Arbeits- und Lebensweise der Menschen: „Die Unterschiede der Böden, der Klimate, der Jahreszeiten konnten sie zu Unterschieden in ihrer Lebensweise zwingen. Unfruchtbare Jahre, lange und raue Winter, brennendheiße Sommer, die alles verzehrten, verlangten ihnen eine neue Kunstfertigkeit ab" (III, 165). Das Prinzip findet auch Anwendung bei der Erklärung des Entstehens großer Sprachverbände. Bei der Ablösung von Teilen eines Kontinents durch Überschwemmungen oder Erdbeben hätten sich auf den abgetrennten Teilen spezifische Sprachidiome gebildet (III, 168 f.). Im postum erschienenen „Essai sur l'origine des langues" (V, 402) erklärt Rousseau noch eingehender Zusammenschlüsse von Menschen (ethisch-sprachliche Einheiten) aus Naturkatastrophen, Sintfluten, Vulkanausbrüchen, Erdbeben, durch Blitze entfachten Feuersbrünsten. Im „Essai" tritt an die Stelle des Zufalls freilich eine teleologisch wirkende Kraft (vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 178). Im „Essai" wird die Entwicklung in den einzelnen Gebieten vor allem durch die Bedürfnisse vorangetrieben (V, 408). - Zur Rolle des Zufalls in der Evolution zum Homo Sapiens aus der Sicht der modernen Forschung : „Der Verlauf der Evolution zum *Homo sapiens* ist keine Folge eines stetigen, unaufhaltsamen Fortschritts, keine Abfolge von Anpassungen, bei denen jede die Vorbedingung für den Folgeschritt war, also keine gerichtete Entwicklung. Sie ist das zufällige Ergebnis zahlreicher miteinander verknüpfter Ereignisse, deren jedes auch einen anderen Verlauf hätte nehmen können" (F. Klix, K. Lanius, Wege und Irrwege der Menschenartigen. Wie wir wurden, wer wir sind, Stuttgart 1999, 13).

43 Vgl. F. C. Tubach, Perfectibilité: der zweite Diskurs Rousseaus und die deutsche Aufklärung, in: Études Germaniques 15, 1960, 144 ff.; W. Voßkamp, ‚Perfectibilité' und Bildung. Zu den Besonderheiten des deutschen Bildungskonzepts im Kontext der europäischen Utopie- und Fortschrittsdiskussion, in: S. Jüttner, J. Schlobach (Hrsg.), Europäische Aufklärung(en), Hamburg 1992, 117 ff.

44 Oeuvres complètes, III, 142.

„Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein,* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft“ (III, 164).

Voraus ging nach Rousseaus Konzeption die Entstehung von Familie, Horde und Stammesverband, eine Produktion auf der Grundlage von frühen Formen des Bodenbaus und der Viehzucht. Mit der Arbeit im strikten Sinn des Wortes, der Vorratswirtschaft und dem Eigentum trat eine grundlegende Veränderung ein. Die Entstehung des Privateigentums, systematischer Akkerbau, Warenaustausch bedeuten die Zerstörung der Gleichheit. Die private Aneignung durch Arbeit (nach John Locke die Grundlage des Eigentums) schafft Ungleichheit durch die natürliche Ungleichheit der Talente, vor allem aber durch Konkurrenz und Rivalität, Interessengegensätze und das Verlangen, seinen Profit auf Kosten anderer zu machen (III, 175). Turgot beklagt die Ungleichheit nicht, sondern sieht in ihr die Triebkraft für den allgemeinen Fortschritt, durch den auch die Lebensweise der unteren Schichten verbessert werde. Für Rousseau erwächst aus der Ungleichheit die Gefahr der Zerstörung der Gesellschaft. Rousseau setzt der Konkurrenz- und Tauschgesellschaft als Ziel die Bewahrung einer Wirtschaft autarker kleiner Einheiten entgegen, in der es nur ein begrenztes Eigentum geben kann.

Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Gattungsgeschichte ist auch das, was wir heute „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ nennen, wofür es in unserer modernen Welt eine Unzahl von Beispielen gibt. Auf der Ebene der globalen Verschiedenheit der Entwicklungsstufen der Völker und Kulturen konzentrieren sich hier geradezu eine Vielzahl der sozialen Widersprüche: extreme Unterschiede von Armut und Reichtum, Höchstentwicklung und Zurückgebliebenheit, Erleiden von Umweltschäden und deren Nutznießung. Zwar verläuft die Gattungsgeschichte natürlicherweise in Stufen, die eine bestimmte Identität aufweisen. Aber die Unterschiede im globalen Universum, bedingt durch diese Stufen, bieten heute mehr ökologischen und sozialen Sprengstoff als jemals zuvor.

Wie bereits betont, können wir aus der Fülle der Gesichtspunkte, die für den Geschichtsphilosophen Rousseau von Belang sind, nur einige Züge hervorheben, die von nachhaltiger Wirkung waren. Wie bei nur wenigen Schöpfern großer Konzeptionen handelt es sich bei der Rezeption Rousseaus auch in zentralen Fragen um Irrtümer oder zumindest Entstellungen, die schwer auszurotten sind. Eines der Schlagworte, das sich schon früh an Rousseaus Fersen geheftet hat, „Zurück zur Natur“, hat in unseren Tagen einer extremen Technisierung aller Lebensbereiche ein starkes populäres Echo gefunden.

Aber was hat Rousseau eigentlich gemeint mit dem „Zurück zur Natur“, das in dieser Form wörtlich nicht überliefert ist? Oft gab es absichtliche Missdeutungen wie im Falle Voltaires, der dem Verfasser des Zweiten Diskurs mitteilte, er habe nun nicht die Absicht wie in fernen Kindertagen auf allen Vieren zu gehen[45]. Die Sache hat aber einen ernsthaften Hintergrund. Auf der Suche nach möglichen Erklärungen wurde auch der „reine Naturzustand“ (der ‚status pure naturalis‘) in Erwägung gezogen, speziell die Animalität, die bei Rousseau unter dem Gesichtspunkt der Sinnenhaftigkeit des Menschen keine von vornherein negative Konnotation hat. In dieser Hinsicht schädlich war der vielfach bemühte Vergleich mit den Kynikern der Antike, die nun in der Tat bei ihrer Zivilisationskritik das „naturgemäße“ Leben der Tiere zum Vorbild für die Menschen erkoren[46]. Rousseaus Ziel, i n n e r h a l b der modernen Zivilisation zu einer geistigen und moralischen Überwindung der zivilisatorischen und gesellschaftlichen Deformationen zu finden, entspricht nicht dem kynischen Programm eines „Ausstiegs“ aus der Gesellschaft. Eher Recht hatten die Leser Rousseaus, die im Übergangszustand der ‚société naissante‘ eine gewisse Idealität erkannten: im Leben der Hirten vor dem Aufkommen eines intensiven Ackerbaus, vor der Entstehung des Privateigentums, der Arbeitsteilung und der Spaltung in Oben und Unten, als sich im Leben der Familie eine Erziehung der Gefühle entfaltete, als Künste wie Musik und Tanz als Produkt der Muße aufzublühen begannen [47].

Auffällig ist, dass Rousseau die Stufe der ‚société naissante‘ in seinem „Essai sur l’origine des langues“ mit dem Begriff des „Goldenen Zeitalters“ in Verbindung bringt, der seit der Antike Ausdruck einer großen Tradition ist[48]. Er verleiht der Periode des Hirtenlebens in einem ursprünglichen Fami-

45 Voltaire, Brief vom 30.9. 1755, Correspondence complète de J. J. Rousseau. Édition critique. Etablie et annotée par R. A. Leigh, III, 156 f.

46 Zur kynischen Kulturkritik vgl. H. Niehues-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt a.M. 1988, 79 ff.; I. Nachov, Der Mensch in der Philosophie der Kyniker, in R. Müller (Hrsg.), Der Mensch als Maß der Dinge. Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, Berlin 1976, 379 ff. (Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie 8).

47 Vgl. R. Müller, Musik und Dichtung: Lukrez und Rousseau über die Anfänge der Kunst, in: Aufklärung in Antike und Neuzeit. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie, Berlin 2008, 153 ff.

48 Zum Goldenen Zeitalter in der Antike vgl. R. Müller, Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca, Düsseldorf und Zürich 2003, 33 ff., 272 ff., 297 f., 352 f., 392 ff. – Zum Goldenen Zeitalter bei Rousseau vgl. J. Terrasse, J.-J. Rousseau et la quête de l´âge d’or, Brüssel 1970; D. Beyerle, Rousseaus Zweiter ‚Discours‘ und das Goldene Zeitalter, Romanistisches Jahrbuch 12, 1961, 105 ff.

lienverband eine Aura, die sie als einen Höhepunkt der geschichtlichen Entwicklung erscheinen lässt. Im Zweiten Diskurs heißt es:

„Je mehr man darüber nachdenkt, desto mehr findet man, dass dieser Zustand, der am wenigsten den Revolutionen ausgesetzte, der beste für den Menschen war.... Das Beispiel der Wilden ...scheint zu bestätigen, dass das Menschengeschlecht dazu geschaffen war, für immer in ihm zu verbleiben; dass dieser Zustand die wahrhafte Jugend der Welt ist; und dass alle späteren Fortschritte dem Scheine nach ebenso viele Schritte hin zur Vollendung des Individuums und in Wirklichkeit zum Verfall der Art gewesen sind..."[49]

Zwar ist Rousseau der Auffassung, dass es einen Stillstand nicht mehr geben konnte, als die Entwicklung einmal in Gang gekommen war, gleichwohl konstatiert er von einem wertenden anthropologischen Standpunkt aus, dass die Phase der frühen Familie am angemessensten für den Menschen gewesen sei. Bezeichnend ist auch, dass Rousseau im Zweiten Diskurs für diese Phase die Bezeichnung „die wahrhafte Jugend der Welt" wählt (la véritable jeunesse du Monde). Er ist von Lukrez entlehnt, der ihn freilich für den jugendlichen Zustand der Mutter Erde verwandt hatte (novitas mundi), die ihren Geschöpfen noch alles, was sie brauchten, in reichem Maße gewährte (V 780. 818. 943). Die Darstellung der Hirtengesellschaft hat bei Lukrez und Rousseau die gleiche Funktion: ihr Vorzug ist die Unentwickeltheit der Verhältnisse: in Gestalt der Familie und einer größeren Gemeinschaft, die das Gefühlsleben bereichern und, in reichem Besitz der Muße, mit ihren Festen die Künste hervorbringen[50].

Aber es geht nicht ausschließlich darum, durch einen nostalgischen Rückblick ein sinnstiftendes emotionales Bedürfnis zu erfüllen. Wie beim Rückblick auf den „reinen Naturzustand" geht es darum, einen Maßstab für die Bewertung der nachfolgenden Entwicklung und den unbefriedigenden Zustand in der Gegenwart zu finden. Rousseau hatte den Ansatz zu einer Erkenntnis dessen gewonnen, was die Ambivalenz des Fortschritts letztendlich bedeutet: Die Aufteilung in disparate, voneinander unabhängige Funktionen hatte zur Entfremdung des modernen Menschen (homme civil) vom natürli-

49 Oeuvres complètes, III, 171. Zu Lukrez vgl. R. Müller, Die Entdeckung der Kultur, 308 ff., zu Rousseau 320 f. – Rousseau sieht eine grundsätzliche Spannung zwischen der Entwicklung des Individuums und jener der Gattung. Eine durch die Perfektibilität ermöglichte Entfaltung der individuellen Potenzen führt nicht automatisch zum Fortschritt in der Entwicklung der Gattung. Die Herausbildung der Konkurrenzgesellschaft steht einer solchen Übereinstimmung im Wege.

50 Vgl. R. Müller, Musik und Dichtung, Lukrez und Rousseau über die Anfänge der Kunst, 153 ff.

chen Menschen (homme naturel) geführt[51]. Es ging darum, diese Entfremdung zu überwinden, die verlorene Ganzheit des natürlichen Menschen gegenüber dem entfremdeten Menschen wiederzugewinnen, ohne die Errungenschaften der dazwischen liegenden historischen Entwicklung aufzugeben. Das spätere Werk Rousseaus hat dazu Wege gewiesen, wie wir noch sehen werden: eine "natürliche Erziehung", die Bewahrung einer autarken Ökonomie von Kleinproduzenten, die Konstitution eines Staates wirklicher Gleichheit. Hatte die historische Entwicklung zur Entzweiung von der Natur geführt, so galt es, nach Wegen zu suchen, um die verlorene Einheit wiederherzustellen.

Denn natürlich haben die Perioden der differenzierten und widersprüchlichen Entwicklung von Gesellschaft und Staat nicht ausschließlich das Stigma des Niedergangs zu tragen. Eine solche einseitige Perspektive war schon deshalb nicht möglich, weil sich Rousseau durchaus bewusst war, dass die weitere Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten von der zivilisatorischen Entwicklung ganz und gar abhing. Das schloss den nostalgischen Blick auf frühe Menschheitsperioden nicht aus. Wiederum war es Kant, der in unüberbietbarer Prägnanz die Bedeutung des Phänomens formuliert hat:

„Man darf eben nicht die hypochondrische Schilderung, die Rousseau vom Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung wieder dahinein und in die Wälder zurück zu kehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen.... Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück g e h e n, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück s e h e n sollte"[52].

Generell war und blieb nach Rousseau der Mensch für eine Entwicklung offen. Die ‚perfectibilité' bedeutet in Verbindung mit der Freiheit des Handelns und den (für die Menschen) jeweils zufälligen äußeren Existenzbedingungen vor allem den Ausschluss eines teleologisch bedingten Entwicklungszusammenhangs. Nichts konnte unter diesen Bedingungen vollkommen erscheinen. Wie wir sahen, hat es Züge einer anthropologisch

51 Rousseau ist ein Vordenker der „Dialektik der Aufklärung". Vgl. H.-R. Jauss, Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno, in: Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne, Frankfurt a. M. 1990, 73 ff.; K. Stierle, Theorie und Erfahrung. Das Werk Jean-Jacques Rousseaus und die Dialektik der Aufklärung, in: J. von Stackelberg, Europäische Aufklärung III, 159 ff. (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, Bd. 13).

52 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, 7.Band , Berlin 1917, 326 f.

gesehenen Idealität im historischen Prozess lediglich in der Phase der ‚société naissante' (entstehenden Gesellschaft) gegeben, in der sich positive und negative Züge gewissermaßen die Waage hielten, die „Jugend der Welt", die in dieser Form nicht wiederkehren kann. Gibt es bei Rousseau eine Sehnsucht nach Vergangenem, so gilt sie diesem Zustand: eines maßvoll ausbalancierten Verhältnisses des „Nicht mehr" und „Noch nicht", n a c h dem Naturzustand eines animalischen und solitären Lebens, v o r der Herausbildung einer zunehmenden wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen voneinander, die zu extremen gesellschaftlichen Gegensätzen, zu einer zügellosen Konkurrenzgesellschaft führt.

Wir kommen damit zu einem zentralen Gegenstand unseres Verständnisses Rousseaus: als des Begründers der neuzeitlichen Kulturkritik. Vieles spitzt sich auf die Frage zu, ob man Rousseau, wie vielfach behauptet, als einen Kulturpessimisten zu betrachten habe. Wie wir schon gesehen haben, negiert Rousseau den Fortschritt nicht schlechthin. Er negiert ihn nicht, wenn er ihn relativiert. Zwar muss man das Elend ungezählter Opfer des Fortschritts sehen, doch das kann eine gerechte Betrachtung der Leistungen der Zivilisation nicht ausschließen:

„Nicht ohne Mühe haben wir es fertiggebracht, uns so unglücklich zu machen. Wenn man einerseits die unermesslichen Anstrengungen der Menschen betrachtet, so viele ergründete Wissenschaften, so viele erfundene Künste, so viele eingesetzte Kräfte, aufgefüllte Abgründe, abgetragene Berge, gesprengte Felsen, schiffbar gemachte Flüsse, urbar gemachte Böden, ausgegrabene Seen, trockengelegte Sümpfe, gewaltige Bauwerke, die auf der Erde errichtet wurden, das Meer, das voll ist von Schiffen und Matrosen, und wenn man andererseits mit ein wenig Nachdenken nach den wahren Vorteilen sucht, die aus all dem für das Glück der menschlichen Art erwachsen sind, so kann man über das erstaunliche Missverhältnis, das zwischen diesen Dingen herrscht, nur frappiert sein..."[53]

Also ein Missverhältnis von Aufwand und Ergebnis, aber spricht so ein absoluter Fortschrittsfeind? Es geht um etwas anderes. In einer Zeit unerhörten Selbstbewusstseins und des Stolzes auf die Errungenschaften des „Grand Siècle", in einer vom Fortschrittsoptimismus erfüllten Atmosphäre, dessen extreme Formen noch gar nicht erreicht waren (der spätere Turgot, Condorcet), gelingt Rousseau eine historisch und kulturphilosophisch fundierte Argumentation, die den Widerspruch zwischen technisch-ökonomischem Fortschritt und wachsenden sozialen Problemen, zwischen einer luxuriösen

53 Oeuvres complètes, III, 202.

Lebensweise der herrschenden Schichten und deren moralischem Niedergang so eindringlich vor Augen führt, wie es keinem anderen zeitgenössischen Autor gelungen ist. Rousseau fand mit seiner Kulturkritik tiefe Einsichten in die Ambivalenz des Fortschritts. Die Idee eines linearen Fortschritts, der die Zivilisation ungebrochen in ungeahnte Höhen treibt und automatisch zum Glück der Menschen führt, fand in ihm ihren ersten nachhaltigen Kritiker.

Im Bereich der kulturellen und zivilisatorischen Entwicklung hat der Gedanke der Ambivalenz des Fortschritts einen Nachdruck erhalten wie niemals zuvor. Wie aber steht es um die Fortschrittsidee im Bereich des Gesellschaftsdenkens? An dieser Stelle müssten wir weit ausholen, um die volle Dimension der Rousseauschen Geschichtsauffassung zu erweisen. Es geht um weitere Hauptwerke, mit denen sich dieser Autor an seine Zeitgenossen gewendet hat. Da von ihnen im Verlauf unserer Tagung noch die Rede sein wird, müssen wir uns auf einige Andeutungen über die Auffassung vom Menschen in der Erziehungsschrift „Émile“, die soziale Utopie im Roman „La Nouvelle Héloîse“ und über das Gesellschaftsbild im Staatsentwurf des „Contrat social“ beschränken. Dabei geht es selbstverständlich nur um bestimmte Aspekte der genannten Werke, nicht um deren wesentlich weiterreichenden Gesamtinhalt.

Das Programm der Erziehung, das Rousseau im „Émile“ entwickelt, soll zu einem einfachen Leben in einem geschützten Raum führen, der den jungen, aufwachsenden Menschen vor den Gefahren einer von Widersprüchen zerrissenen Gesellschaft bewahrt[54]. Die Bedürfnisse sollen auf das physisch Notwendige beschränkt werden. Der werdende Mensch soll lernen, sich von Egoismus, Besitzgier und Luxusstreben freizuhalten. Die im „Émile“ angestrebte Lebensform in einem autarken Hauswesen ist auch im partiell als Utopie zu verstehenden Roman „Nouvelle Héloîse“ anzutreffen[55]. Die in idealisierter Form gezeichnete Welt einer ländlichen Idylle ist darauf angelegt, die Mitglieder einer autarken Hauswirtschaft von den zerstörerischen Einflüssen einer Konkurrenzgesellschaft nach Möglichkeit frei zu halten[56]. Auch der Entwurf einer politischen Gesellschaft im „Contrat social“[57] zielt

54 G. Bollenbeck, Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J.J. Rousseau bis G. Anders, München 2007, 72 ff.

55 Vgl. H. Thoma, Utopie und Erzählen: Rousseaus *Nouvelle Héloîse,* in: M. Neugebauer-Wölk, R. Saage (Hrsg.), Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert, Tübingen 1996, 56 ff.

56 F. Kuster, Rousseau - Die Konstitution des Privaten. Zur Genese der bürgerlichen Familie, Berlin 2005, 100 ff.

57 Zur Stellung Rousseaus in der Geschichte der Vertragstheorien vgl. R. Müller, H. Klenner, Gesellschaftsvertragstheorien von der Antike bis zur Gegenwart, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, 2/G (1985), Berlin 1985.

auf einen ausgeglichenen Zustand kleinen Eigentums. Alle sollen etwas haben, niemand darf zu viel besitzen[58]. Die Form der Autarkie in einer sozial homogenen Gesellschaft bildet die Grundlage für die Integration von Einzelwillen in den berühmten Gemeinwillen, die „volonté générale", im angestrebten Staatswesen des „Contrat social", d.h. auf die Einheit von Individuum und Gesellschaft in einem gelingenden Leben[59]. So greifen die Werke der Reifezeit ineinander. Die geschichtliche Perspektive ist nicht der unaufhaltsame Niedergang, sondern der Versuch, „das Rettende in der Gefahr" zu finden[60]. Man hat darüber gestritten. ob das soziale Ideal Rousseaus als konservativ oder revolutionär zu bewerten sei[61]. Wer sich jemals mit den Wesenszügen utopischen Denkens befasst hat, wird hier wesentliche Elemente einer retrograden Utopie (d.h. ein Zukunftsbild, das sich in hohem Grade auf positive Elemente der früheren Menschheitserfahrung gründet) im Gesellschaftlichen erkennen. Bestimmte Formen einer autarken Kleinproduktion waren den Ideen der Jakobiner durchaus angemessen und wurden von ihnen rezipiert. Im Politischen waren es vor allem die Ideale der Republik und der Demokratie, die dazu führten, dass sich wesentliche Kräfte der Französischen Revolution auf Rousseau berufen konnten.

Wir haben zu zeigen versucht, dass die Geschichtsphilosophie Rousseaus aus der Beobachtung der zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklung und aus der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen philosophischen Denken erwachsen ist. Wir konnten nur andeuten, dass dabei auch die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Denken der Antike eine bedeutende Rolle gespielt hat[62]. Die Antithese von Aufstieg der Kultur und Niedergang der gesellschaftlichen und moralischen Werte hat besonders in der hellenistisch-römischen Philosophie eine große Bedeutung gehabt[63]: bei dem Stoiker Poseidonios und dem Epikureer Lukrez. Poseidonios hat die Niedergangserscheinungen vor allem aus der gesellschaftlichen und politischen Krise der späten römischen Republik, besonders aus der Korrumpierung der Oberschicht abgeleitet. Bei Lukrez handelt es sich neben dem Blick auf die

58 D. Sturma, Jean-Jacques Rousseau, München 2001, 149 ff., 154 f.

59 Vgl. Kuster, a.O., 200 ff.

60 J. Starobinski, Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung, aus dem Französ. ... von H. Günther, Frankfurt a. M. 1990, 186 ff., bes. 207 ff.

61 Vgl. W. Bahner, Das gesellschaftspolitische Anliegen Jean-Jacques Rousseaus, in: Formen, Ideen, Prozesse in den Literaturen der romanischen Völker, II, Berlin 1977, 219 ff.; I. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1990, 11 ff.

62 Vgl. meine Untersuchung „Anthropologie und Geschichte", in der diese Bezüge umfassend nachgewiesen werden.

63 Vgl. R. Müller, Die Entdeckung der Kultur, 302 ff.

Korruptionserscheinungen der zeitgenössischen Gesellschaft um die Konstatierung einer grundsätzlichen Spannung zwischen dem menschlichen Handeln und der Unfähigkeit des Menschen, mit den Folgen seines Tun fertig zu werden[64]. Es bleibt der individuellen Entscheidung überlassen, ob er sich den allgemeinen Tendenzen ausliefert oder sich ihnen durch seine persönliche Lebensführung entzieht. Diese individualistische Lösung konnte einem Rousseau nicht genügen, der immer nach den Möglichkeiten einer Reform für die ganze Gesellschaft Ausschau hielt.

Zu den interessantesten Gedanken Rousseaus gehört die Auffassung, für die Entfaltung der nur potentiell vorhandenen Möglichkeiten des Menschen hätte es stets eines äußeren Widerstandes bedurft, der in den Naturbedingungen, aber auch in den Konsequenzen der Vergesellschaftung liegen konnte. Aus dem legitimen Streben nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung erwuchs der ‚amour-propre', der ein Stachel der Entwicklung ist, aber, auf die Spitze getrieben, Individuum und Gesellschaft beschädigt[65]:

„Ich würde zeigen, dass wir diesem Eifer, von sich reden zu machen, dieser Raserei, sich zu unterscheiden, der uns beinahe immer außerhalb unserer selbst hält, verdanken, was es an Bestem und was es an Schlechtestem unter den Menschen gibt: unsere Tugenden und unsere Laster, unsere Wissenschaften und unsere Irrtümer, unsere Eroberer und unsere Philosophen, das heißt eine Menge schlechter Dinge gegenüber einer geringen Zahl guter"[66].

Diese Doppelgesichtigkeit bedeutet einen der tiefsten Widersprüche in der historischen Entwicklung: einerseits Triebkraft des Fortschritts, ist sie für Rousseau doch auch die wesentliche Quelle der zerstörerischen Kräfte. Kant hat diese Bewertung des gesellschaftlichen Antagonismus nicht mitvollzogen, sondern den ‚antagonism' uneingeschränkt gepriesen:

„Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht"[67].

---

64 Vgl. R. Müller, Geschichtsphilosophische Probleme der Lukrezischen Kulturentstehungslehre, in: Aufklärung in Antike und Neuzeit, 97 ff.

65 Zu den historischen Auswirkungen des ‚amour-propre' vgl. R. Müller, Anthropologie und Geschichte, 125 ff., 208 ff.

66 Oeuvres complètes, III, 189.

67 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung, Werke: 8. Band, Berlin 1912, 21.

Angesichts der katastrophalen Folgen, die ein ungehemmter Selbstlauf in der Austragung gesellschaftlicher Antagonismen haben kann, sucht Rousseau einen Ausgleich im Versuch, die zerstörerischen Kräfte zu steuern. Bei aller Anerkennung der Zwangsläufigkeit bestimmter Entwicklungen soll die Menschheit vor der Selbstzerstörung bewahrt bleiben. In der ersten Version des „Contrat social" heißt es: „Bemühen wir uns, aus dem Übel selbst das Mittel zu gewinnen, das es heilen soll. Beheben wir durch neue Assoziationen, wenn möglich, den Fehler der allgemeinen Assoziation"[68]. Was hier zu einer von Gegensätzen zerrissenen Gesellschaft und dem Versuch ihrer Rettung gesagt wird, gilt nicht minder für die vom Untergang bedrohte Zivilisation. Rousseau kritisiert den Gedanken eines linearen Fortschritts. Er war aber kein Verkünder eines linearen Niedergangs. Es ging nicht nur um Kritik. Es ging um die Überwindung der kritisierten Zustände: „Wir wollen zeigen..., wie vollendete Kunst jene Übel beseitigt, die unfertige Kunst der Natur zugefügt hat"[69]. Nicht ein Weniger an zivilisatorischen Anstrengungen kann die geschlagenen Wunden heilen, sondern nur ein Mehr an zielbewusst und verantwortungsvoll eingesetzter Wissenschaft und Technik – ein Gedankengang, der in unserem Zeitalter fast unheilbar erscheinender Schäden in Natur und Umwelt seine Plausibilität wie nie zuvor erweist.

68 Oeuvres complètes, III, 288.
69 Oeuvres complètes, III, 288. Vgl. Starobinski, Das Rettende in der Gefahr, 186 ff., 200 f.

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 51–77*

Hermann Klenner (Berlin, MLS)

„Die modernen Völker haben keine Sklaven, sie sind selbst welche." (C, 231; G, 123)[1]

Die literarische Hinterlassenschaft des 1712 geborenen und 1778 verstorbenen Jean-Jacques Rousseau findet sich, modern ediert, in der fünfbändigen Dünndruckausgabe seiner *Œuvres complètes* (Paris 1959-1995 = OC) mit ihren annähernd zehntausend Seiten sowie den 52 Bänden seiner *Correspondance complète* (Genève 1965-1998 = CC). Die Sekundärliteratur kann von niemandem mehr vollständig zur Kenntnis genommen, geschweige denn verarbeitet werden. Der produktivste Rousseau-Forscher der Gegenwart, Raymond Trousson, hat eine minutiöse Rousseau-Chronologie (*Jean-Jacques Rousseau au jour le* jour, Paris 1998, 431 S.) und eine opulente Rousseau-Biographie (*Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2003, 850 S.) publiziert, und ediert hat er ein Rousseau-Wörterbuch (*Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 2001, 981 S.) und eine von 1751 bis 1798 reichende Quellen-

---

1 Sigelverzeichnis der *innerhalb* des Textes zitierten Schriften Rousseaus:
- B *Bekenntnisse* (ed.: Werner Krauss), Leipzig 1965.
- C *Du Contrat social* (Édition critique; ed.: Simone Goyard-Fabre), Paris 2010.
- CC *Correspondance complète* (ed.: R. A. Leigh), Bd. 1-52, Genève / Oxford 1965-1998.
- E *Emil oder Über die Erziehung* (ed.: Ludwig Schmidts), Paderborn 1998.
- F *Friedensschriften* (frz./dt.; ed.: Michael Köhler), Hamburg 2009.
- FS *Frühe Schriften* (ed.: Winfried Schröder), Leipzig 1970.
- G *Der Gesellschaftsvertrag* (ed.: Werner Bahner), Leipzig 1984.
- J *Julie oder die neue Héloïse*, München 1988.
- K *Korrespondenzen* (ed.: Winfried Schröder), Leipzig 1992.
- KP *Kulturkritische und politische Schriften* (ed.: Barck/Fontius u.a.), Bd. 1-2, Berlin 1989.
- M *Musik und Sprache* (ed.: Peter Gülke), Leipzig 1989.
- OC *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), Bd. 1-5, Paris 1959-1995.
- S *Schriften* (ed.: Henning Ritter), Bd. 1-2, München 1978 / Frankfurt 2001.
- SP *Sozialphilosophische und Politische Schriften* (ed.: Leube/Koch/Fetscher), München 1981.
- T *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* (ed.: Jürgen von Stackelberg), Stuttgart 2003.
- U *Diskurs über die Ungleichheit* (frz./dt.; ed.: Heinrich Meier), Paderborn 2008.

sammlung zeitgenössischer Texte für, gegen und über Rousseau (*Rousseau – Mémoire de la critique*, Paris 2000, 630 S.).

I

Als Sohn eines Uhrmachers von beachtlichem Vermögen, sagt Rousseau über sich selbst: „Der Stand des Handwerks ist der meinige, der, in den ich hineingeboren wurde, in dem ich hätte leben sollen, und den ich nur zu meinem Unglück verließ“ (K, 163). Tatsächlich betätigte sich der vollständige Autodidakt (keine Schule, keine Universität, nur das Lesen und das Leben hat ihn belehrt) nach abgebrochenen Lehren bei einem Gerichtsschreiber und bei einem Graveur als Philosoph, Pädagoge, Psychologe, Poet, Ökonom, Staats-, Sprach- und Musikwissenschaftler, Komponist, Diplomat und Botaniker, und das auf jeweils höchstproduktive Weise! Mit Musikunterricht, sowie vor allem mit dem Handwerk des Notenkopierens (u.a. für Gluck) hat er mehr Geld verdient als mit seinen wissenschaftlichen Publikationen. Für seine *Abhandlung über die Frage: Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat*? (KP I, 51-82) – was er verneinte – wurde er 1750 von der Akademie zu Dijon mit einer Goldmedaille und dreihundert Franken ausgezeichnet; bei den Mitgliedern dieser Akademie bedankte er sich selbstbewusst so: „Ja, Messieurs, was Sie zu meinem Ruhme taten, ist Lorbeer für den Ihrigen“ (K, 81). Später wird er freilich von dieser Abhandlung, mit der seine Berühmtheit begann, sagen, dass es das Schwächste war, was je aus seiner Feder geflossen sei (B, 487), womit nicht etwa die vier am 5. September 1752 in einer öffentlichen Sitzung der Philosophischen Fakultät an der Leipziger Universität zur Verteidigung der Wissenschaften gegen Rousseaus Kritik gehaltenen Reden (vgl. KP I, 615) nachträglich gerechtfertigt werden sollen. Seine fünf Jahre danach eben dieser Akademie eingereichte, allerdings von ihr keineswegs preisgekrönte *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (KP I, 195-318; SP, 41-161; U) ist wegen der in ihr enthaltenen Ableitung der politischen von der ökonomischen Macht (OC III, 187; U, 251) heutzutage eher brisanter noch als damals, da G. E. Lessing dieses Werk des „kühnen Weltweisen“, der „graden Weges auf die Wahrheit zugehet“, in der *Berlinischen Privilegierten Zeitung* vom 10. Juli 1755 rezensierte,[2] dabei des Moses Men-

2 Lessing, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Berlin 1955, S. 154. Bereits im April 1751 hatte Lessing die verneinende Antwort Rousseaus auf die „Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften…zur Reinigung der Sitten beigetragen habe“, auszugsweise übersetzt und als ein „Meisterstück“ gewürdigt (ebenda, S. 332-341).

delssohn Übersetzung ins Deutsche ankündigend, die dann bereits ein Jahr nach der Amsterdamer Erstausgabe 1756 in einem Berliner Verlag erschien.

Rousseaus erst postum veröffentlichtes *Essay über den Ursprung der Sprachen* (OC V, 371-429; M, 99-159) provoziert mit einer Nebenbemerkung, derzufolge man in der Gegenwartsgesellschaft dem Volk außer Predigten nichts mehr zu sagen habe als: „Gebt das Geld her!“ (M, 157). In seiner zunächst im Band V der *Encyclopédie* und danach auch selbständig als *Discours sur L'Œconomie politique* publizierten Abhandlung über die Politische (oder Staats-) Ökonomie (OC III, 241-278; P, 113-152; KP I, 335-377) findet sich zwar das Eingeständnis, dass das Eigentum das heiligste aller Bürgerrechte sei, zugleich aber auch die hintergründige Feststellung, dass das größte Unrecht längst geschehen sei, wenn von der Regierung, die nicht dafür gesorgt hat, dass niemand arm wird, erwartet werde, dass sie die Armen vor der Tyrannei der Reichen schützt (FS, 270, 276; KP I, 354, 359). Die pädagogische Utopie einer antiautoritären Erziehung von 1762 *Èmil ou de l'éducation* (OC IV, 241-877; E, 9-530) enthält neben einem kirchenverketzernden Glaubensbekenntnis (E, 275-334) eine Fundamentalkritik an Recht und Gesetz der bürgerlichen Gesellschaft (die immer den Starken gegen den Schwachen, den Reichen gegen den Habenichts begünstigen), auch die nüchterne Mitteilung, dass der bestehenden Gesellschaftsordnung unvermeidliche Veränderungen bevorstehen: der Große werde klein, der Reiche arm und der Monarch untertan werden, denn „wir nähern uns einer Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen“ (E, 240, 192).

Sein in flammender Ekstase geschriebener Sentimental-Roman: *Julie oder Die neue Heloîse* von 1761 (J), eine Kritik zugleich an der verkrusteten Ständeordnung des *Ancien régime*, wurde hundertfach aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt. Ferner verfasste er mehrere Theaterstücke und komponierte Opern, teilweise mit großem Erfolg, so dass er über das im Beisein von Louis XV. und dessen Pompadour uraufgeführte Singspiel *Der Dorfprophet* (OC II, 1093-1114: *Le devin du village*) in einer seiner Selbstdarstellungen berechtigt schreiben konnte: der Enthusiasmus des Publikums sei bis zum Wahnsinn gegangen (S II, 278); der sich anschließenden königlichen Audienz blieb er freilich fern, was ihn die ihm in Aussicht gestellte königliche Pension kostete, aber: Hätte er diese Pension angenommen, wäre ihm, so seine Meinung, nichts anderes mehr übrig geblieben, als zu schmeicheln oder zu schweigen (B, 524). In einer *Dissertation sur la musique moderne* hat Rousseau sein von der *Académie Fran*çaise ernsthaft erörtertes, wenn auch abgelehntes Projekt, die als Zeichen zur schriftlichen Festlegung von Tönen

verwendeten Noten künftig durch Zahlen zu ersetzen, umfangreich, wenn auch erfolglos, verteidigt. Später publizierte er zur Entrüstung der Pariser Musikwelt *Lettre sur la musique* française sowie einen *Dictionnaire de musique*, in dem er die von ihm verfassten 356 Artikel zur Musik zusammengestellt hat, die er in der von d'Alembert und Diderot herausgegebenen 35bändigen *Encyklopédie* veröffentlicht hatte (OC V; M, 212-329).

Sodann legte sich Rousseau ein Herbarium an, das zunächst alle Pflanzen der Meere und der Alpen erfassen sollte, schrieb Briefe über die Pflanzenkunde, ein Fragment gebliebenes Wörterbuch der Botanik und entwickelte eine Pasigraphie von 1210 Zeichen für die Klassifizierung der Flora nach Linné (OC IV, 1151-1258). Und schließlich hatte er neben autobiographischen Dialogen (OC I, 657-992; S II, 253-636: „Rousseau juge de Jean-Jacques", Rousseau sitzt zu Gericht über Jean-Jacques), die er auf dem Altar von *Notre-Dame* in Paris zu deponieren versuchte – vergeblich, da das Chorgitter ausnahmsweise verschlossen war – sowie autobiographischen Aufzeichnungen (OC I, 993-2000; T: „Rêveries du promeneur solitaire", Träumereien eines einsamen Spaziergängers), seinem letzten Werk, zuvor schon eine Autobiographie (OC I, 1-656; B: „Les Confessions", Bekenntnisse) verfasst, an deren Wahrheitsgehalt man die in unserer Gegenwart reihenweise publizierten, auf Selbstrechtfertigung getrimmten Autobiographien nicht messen sollte, denn gegenüber Rousseaus Selbstenthülllungen sind die heutigen Lebensberichte verlogen; nicht so sehr, weil sie Unwahrheiten auftischen, sondern weil sie Wahrheiten verschweigen.

II

Quantitativ gesehen kommt *Du contrat social* (OC III, 349-472 C, 107-281; SP 269-655; KP I, 379-605), um den es im Nachfolgenden vor allem geht, innerhalb des Rousseau-Œuvres eine eher bescheidene Bedeutung zu. Rousseau selbst nennt ihn eine kleine Abhandlung (C, 109: „petit traité"). Die in der DDR vom Leipziger Reclam-Verlag mehrfach aufgelegte Übersetzung ins Deutsche mit ihren knapp 140 Seiten (G, 37-175) war für eine Mark und fünfzig Pfennige zu haben. An Historizität wie an Aktualität, an Interpretationsbreite wie an Brisanz ist jedoch der *Gesellschaftsvertrag* unübertroffen.

DU CONTRACT SOCIAL; OU, PRINCIPES DU DROIT POLITIQUE – so der originale Titel, in der ursprünglichen Version (C, 19-105) lautete er *Du contract social ou essai sur la forme de la République* – war im April 1762 von einem J. J. Rousseau, Citoyen de Genève, in Amsterdam veröffentlicht worden, bereits ein Jahr danach wurde er auf deutsch in Marburg als *Gedan-*

ken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen publiziert, 1764 auf englisch in London als *A Treatise on the Social compact, or the Principles of Politic Law*, wenige Jahre später in Berlin als *Vom gesellschaftlichen Vertrage*, dann auch in Leipzig als *Ueber den Ur-Vertrag der menschlichen Gesellschaft* und schließlich in Düsseldorf als *Ueber den Staatsbürgervertrag*. Der fünfzigjährige Autor war wegen seiner preisgekrönten Abhandlung über die von der Akademie zu Dijon vorgelegte Frage *Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs*, Genève/Paris 1750 (OC III, 1-30; SP, 9-35; KP I, 49-82), ferner wegen seines *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755 (OC III, 109-223), sowie wegen seiner *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Amsterdam 1761 (OC II, 5-794), als der nach Voltaire meistgelesene zeitgenössische Schriftsteller Europas längst eine Berühmtheit. Von seinem *Contrat social* hatte er sich erhofft, dass er seinem Ruf die Krone aufsetzen werde (B, 556). Tatsächlich aber distanzierte sich ausgerechnet die Pariser Sorbonne umgehend vom *Contrat social*, dessen Autor damit denunzierend. Das 1762 in zwölf (!) Auflagen verbreitete Werk wurde im monarchischen Frankreich, wo Rousseau wohnte, sofort verboten (wie auch in den Niederlanden, in Bern und in Bayern – nicht jedoch in Berlin!). Roms heilige Kirche, in deren Schoß der als Calvinist geborene Rousseau (nach Ablasserteilung für das Verbrechen der Ketzerei durch die Inquisition) als Sechzehnjähriger „zurückgekehrt“ war und danach mehr als zwanzig Jahre angehört hatte, indizierte umgehend auch dieses Werk und belegte dessen Autor später mit einem *Opera*-o*mnia*-Verbot. Und sogar im republikanischen Genf, der einzigen Stadt übrigens, in der sein Verleger kein Exemplar des *Contrat social* absetzen konnte, und als deren Bürger („Citoyen de Genève“) Rousseau seit 1755 stolz firmiert und von der er geglaubt hatte, dass in ihr die Freiheit eine sichere Zuflucht findet (J, 692), wurde sein *Contrat social* öffentlich vom Henker verbrannt und gegen ihn selbst ein Haftbefehl erlassen (B, 791). Der 1754 zum Calvinismus rekonvertierte Autor verzichtete daraufhin feierlich auf die Bürgerschaft von Genf (KP II, 541: „Ich entsage auf immer meinem Bürger- und Wohnrecht in der Stadt und der Republik Genève“); die Eintragung der Abdikation in den Staatsregistern wurde mit dem Zusatzvermerk versehen: „Besagter Rousseau ist festzunehmen, sobald er in die Stadt oder auf das Territorium der Republik kommt“.

Fortan war Rousseau genötigt, sich gegen die privaten wie gegen die publizierten Attacken – darunter eine vom Pariser Erzbischof Beaumont und eine andere vom Genfer Generalprokurator Tronchin – literarisch zur Wehr zu setzen (OC IV, 927-1007; III, 685-897), und sich den verschiedenen, bis

an sein Lebensende geltenden Haftbefehlen durch permanente Flucht zu entziehen.[3] Der vom höchsten Gerichtshof Frankreichs, dem *Parlement* von Paris, bereits am 9. Juni 1762 gegen Rousseau erlassene Haftbefehl konnte nicht vollstreckt werden, wie am Tag darauf der Staatsanwalt dem Chef der Zensurbehörde vermelden musste (K, 386): der mit der Zuführung Rousseaus ins Gefängnis der Conciergerie nach Montmorency entsandte Gerichtsdiener vermochte den zu Verhaftenden nicht aufzufinden, hatte sich dieser doch, gut beraten, in der Nacht vom 8. auf den 9. Juni in Sicherheit gebracht; bereits am 11. Juni erreicht er das Territorium von Bern, von wo er seiner Lebensgefährtin Thérèse am 17. Juni nahelegte (aber freistellte!) nachzukommen, auch mit dem Versprechen, dafür Sorge zu tragen, dass sie die Pflichten ihrer (katholischen) Religion werde erfüllen können (K, 220). Allerdings erhob sich auch in Bern „ein von den Frommen erregter Sturm" wider ihn (B, 793). Verjagt aus Frankreich, Genf und Bern suchte und fand Rousseau Asyl in einem weltabgelegenen Bergdorf, gelegen in einer schweizerischen Enklave Preußens, worüber er den ihm gleichaltrigen (ihm wohlgesonnenen) Friedrich II. mit einem Brief vom 10. Juli 1762 informierte, in dem es hieß: „Ich habe viel Schlechtes über Sie gesagt, und ich werde es vielleicht wieder tun…. Sire, ich habe keine Gnade von Ihnen verdient, und ich begehre auch keine".[4] Als nunmehriger Bewohner des Dorfes Môtiers und damit Bürger des 1707 durch eine Erbschaft an Preußen gefallenen Fürstentums Neuchâtel forderte er sofort „seinen" großzügigen König brieflich auf, den (Siebenjährigen) Krieg zu beenden (K, 235), was diesen zu der Bemerkung veranlasste: „Der wackere Mann weiß nicht, wie schwer es ist, dahin zu gelangen; würde er die Politiker kennen, mit denen ich es zu tun habe, würde er sie noch weit zanksüchtiger finden als die Philosophen, mit denen er sich überworfen hat" (K, 392). Nach handgreiflichen Verfolgungen durch die von der Geistlichkeit Neuchâtels gegen ihn aufgehetzte Bevölkerung musste Rousseau aus Môtiers auf die zum Kanton Bern gehörende Insel Saint-Pierre im Bieler See fliehen, von der ihn, immerhin den bedeutendsten Schweizer Denker, die Berner Regierung mit dem Befehl vertrieb, Insel und Republik innerhalb von 24 Stunden zu verlassen und nie wieder zu betreten. Ungeachtet des nie aufgehobenen Pariser Haftbefehls lebte er, sich als Notenabschreiber Geld verdienend, im wesent-

3 Details in: Francis Cheneval, „Rousseau", in: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 2, Basel 2008, S. 623-627.

4 Abgedruckt in: Jörn Sack, *Friedrich der Große und Jean-Jacques Rousseau*, Berlin 2011, S. 33. Zum Verhältnis Rousseau / Friederich II. vgl. die Details bei R. Trousson, *Rousseau au jour le jour*, Paris 1998, S. 173-184, 289-305.

lichen dort bis an sein Ende unter dem Namen Jean-Joseph Renou, in geduldeter Illegalität. Zu guter Letzt übersiedelte er im Mai 1778 nach Ermenonville bei Paris: „Für mich ist auf Erden alles zu Ende. Man kann mir hier Gutes mehr tun, aber auch nichts Böses. Ich habe in dieser Welt fortan nichts zu erhoffen noch zu befürchten. So ruhe ich denn sicher am Boden des Abgrunds, arm und unglücklich zwar, aber auch unerschütterlich wie Gott selbst“ (S II, 643). – Rousseau, sechsundsechzigjährig, starb am 2. Juli des gleichen Jahres und wurde zwei Tage später auf einer von Pappeln überschatteten Insel des dortigen Parksees beigesetzt.[5] Nach Ermenonville pilgerten fortan Wallfahrer aus aller Welt, unter anderem Robespierre, Marie Antoinette, Joseph II., Joachim H. Campe (von Wilhelm von Humboldt begleitet), Napoleon, Blücher….

III

Du contrat social hat ein Für und Wider ohnegleichen entfacht. Und noch heutzutage gehört dieses Werk, das mit dem meistzitierten aller Rousseau-Sätze, wonach der Mensch frei geboren werde, und doch überall in Ketten liege, beginnt (G, 38; C, 112: „l’homme est né libre, et partout il est dans les fers“), zu den umstrittensten – den gleicherweise berühmten wie berüchtigten – Gesellschaftstheorien der Weltliteratur. Insofern allenfalls mit den einschlägigen Schriften von Hobbes oder von Hegel vergleichbar. Und natürlich mit denjenigen von Marx.

Ausgerechnet der Sensibelste unter allen Denkern der Philosophiegeschichte wurde in die schärfsten Auseinandersetzungen, und nach allen Seiten hin, verwickelt. Worunter Rousseau tiefer noch als unter den staatlichen Unterdrückungsmaßnahmen litt: aus nahezu allen seinen Freunden wurden seine Feinde. Mit einer für ihn existentiellen Ausnahme: Thérèse Levasseur, von der er in seiner Selbstdarstellung schrieb, dass „die Geisteseinfalt dieses trefflichen Mädchens ihrer Herzensgüte glich“ (B, 491), seit 1745 die Gefährtin seines Lebens und mit ihm seit 1768 durch eine formlose Erklärung gegenüber einem Dorfbürgermeister inoffiziell auch verheiratet (Protestanten durften damals in Frankreich nicht heiraten), die Mutter der gemeinsamen Kinder, die alle dem Findelhaus überantwortet wurden, um ihnen – so, nicht

5 Vgl. Ferdinand Brockerhoff, *Rousseau*, Bd. 3, Leipzig 1874, S. 730-751: Tod, Verdammung, Apotheose; Lion Feuchtwanger, *Narrenweisheit oder Tod und Verklärung des Jean-Jacques Rousseau*, Berlin 1962, S. 166.

ohne schlechtes Gewissen, deren Vater – „ein schlimmeres Schicksal zu ersparen, das sonst unweigerlich ihrer geharrt hätte“ (T, 160).

Seine Mitstreiter aber, die anderen am Selbstverständigungsprozess der antifeudalen Klassen über ihre Interessen beteiligten Aufklärer in Paris, haben ihn, den Redlichsten, wohl auch den Naivsten von allen, nach und nach verlassen und dann auch noch verleumdet. Das gilt leider selbst für d'Alembert und Diderot.[6] Melchior Grimm zündelte immer wieder: als erbitterter Gegner der Wissenschaften verbringe Rousseau sein Leben damit, die Großen zu beschimpfen und wiegele den Bürger gegen den Bürger auf, so die Vorwürfe.[7] Selbst der von Rousseau (K, 104) als „unser Oberhaupt“ verehrte Voltaire grenzte sich vollständig ab: der „Discours sur l'inégalité“ sei, so der schwerreiche Voltaire, die „Philosophie eines armseligen Lumpen, dessen Wunsch es ist, dass alle Reichen von den Armen ausgeraubt werden“;[8] oder: den *Contrat social* verfasst zu haben, sei genauso verabscheuungswürdig wie dessen Verbrennung;[9] oder, in einem von ihm anonym publizierten Anti-Rousseau-Pamphlet: mit einem Verrückten habe man Mitleid, wenn aber sein Wahnsinn zur Raserei wird, dann binde man ihn, Wahnsinn könne nicht länger als Entschuldigung dienen, wenn er zu Verbrechen führt (K, 412-417).

Wie man weiß, sind Dünnhäutige besonders komplizierte Menschen. Man reduziere es aber im Falle Rousseaus nicht auf Höchstpersönliches. Letztlich handelte es sich bei den seine literarische Produktion betreffenden Unterdrükkungsvorgängen um praktizierten Klassenkampf. Kein Wunder, wenn man bedenkt, dass seine Auffassungen über die Entwicklung des Menschen, über Feudalismus und Absolutismus, über den Zusammenhang des Eigentums mit der Staats- und Rechtsordnung, über Religion und Kirche, nicht nur mit den herrschenden Zuständen seines Landes unüberbrückbar kollidierten, sondern auch mit den meisten unter den aufgeklärten Meinungen seiner Zeit nicht überein stimmten. Zwar ist der Reformwille bei Fénelon, Montesquieu, Turgot oder Voltaire unüberlesbar, aber für eine gesamtgesellschaftliche Um- und Neugestaltung von revolutionierendem Ausmaß boten sie keine Theorie.[10] Wohl war Rousseau als Erkenntnistheoretiker den bedeutenden Aufklä-

6 Vgl. D'Alembert, *Einleitende Abhandlung zur Enzyklopädie* [1751], Berlin 1958, S. 126; Diderot, *Philosophische Schriften*, Bd. 2, Berlin 1951, S. 318-327, 645-655; Marian Hobson, „Rousseau and Diderot“, in: Christie McDonald (ed.), *Rousseau and Freedom*, Cambridge 2010, S. 58-76.

7 Grimm, *Paris zündet die Lichter an* (Literarische Korrespondenz 1753-1793), Leipzig 1977, S. 74, 198, 242.

8 Voltaire, *Philosophisches Wörterbuch*, Leipzig 1984, S. 107.

9 Voltaire, *Streitschriften*, Berlin 1981, S. 268.

10 So, zutreffend, bereits: Ernst Cassirer, *Das Problem Rousseau* [1932], Darmstadt 1970, S. 25.

rern Frankreichs, den weitgehend Materialisten Montesquieu, Diderot, D'Alembert, Helvétius, Holbach nicht gewachsen; aber als Gesellschaftstheoretiker stand er links von ihnen, waren die anderen die Reformer und er der Revolutionär. Für Walter Markov war es jedenfalls der Plebejer Rousseau, dem Frankreichs Aufklärung ihre Demokratisierung verdankt.[11]

Die zu seinen Lebzeiten ausgebrochenen Bewertungsgegensätze, besonders was den *Gesellschaftsvertrag* anlangt, aber auch die Diffamierungskampagnen gegen dessen Autor, werden bis in unsere Gegenwart fortgesetzt. Rousseaus Scharfsinnigkeit war von keinem geringeren als Immanuel Kant mit dem Geist Newtons verglichen worden,[12] doch Friedrich Nietzsche charakterisierte ihn als einen „Epileptiker des Begriffs", als „Idealist und Kanaille in einer Person".[13] Als Quintessenz seines *Gesellschaftsvertrages* verstehen die einen Freiheit und Gleichheit, die anderen jedoch Kerker und Kloster. Was ist ihm nicht alles unterstellt, angedichtet oder zugemutet worden zu sein: Als Aufklärer wurde er gepriesen, als Gegenaufklärer verunglimpft; mit *retour à la nature*, einer rückwärts gewandten Utopie, habe er eine Gegenposition zur Aufklärung bezogen;[14] die Vernunft habe er im Dienste des Gefühls prostituiert; nichts habe er entdeckt, aber alles in Brand gesetzt; als „ewig sprudelnde Quelle übler Nachrede",[15] als „Wortführer der Irrationalität" wurde er geschmäht,[16] während Karl Barth darauf besteht, dass es erst von Rousseau ab einen im Vollsinn des Begriffs „theologischen Rationalismus gebe, eine Theologie, der das Christliche identisch ist mit dem wahrhaft Humanen".[17] Doch ein deutscher Gegenwartsprofessor diffamierte Rousseau als „wirksamsten Drogenfabrikanten der Weltliteratur, der auf seinen Neckermann-Reisen keine Wiener Anschrift Freuds fand", sowie als „neurotischen Reklamemenschen der Abstinenz, der nur mühsam seinen dauernden Vollrausch verbirgt".[18] Die Demütigungen sparen auch Höchstpersönliches nicht aus: Salonlöwe sei er, der „ausgehaltene Geliebter einer

11 Markov/Soboul, *1789. Die Große Revolution der Franzosen*, Leipzig 1989, S. 38.
12 Kant, *Gesammelte Schriften* (AA), Bd. 20, Berlin 1971, S. 58.
13 Nietzsche, *Werke* (ed.: Schlechta), München 1977, Bd. 1, S. 677; Bd. 2, S. 1023, 1222.
14 J. von Stackelberg, „Nachwort" zu: Rousseau, *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Stuttgart 2003, S. 202. Grundlegend anderer Auffassung: Heinrich Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens*, München 2011.
15 Philipp Blom, *Böse Philosophen*, München 2011, S. 96.
16 Walter Theimer, *Geschichte der politischen Ideen*, Bern 1955, S. 137.
17 Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1947, S. 253-207, speziell S. 207.
18 Hermann Hofer, „Befreien französische Autoren des 18. Jh.", in: Th. Koebner (ed.), *Die andere Welt*, Frankfurt 1987, S. 143, 149.

zweifelhaften Dame", gewesen oder aber ein Misanthrop, dessen Gedankenführung in seiner Lebensführung wurzele, nämlich der eines durch unglückliche Milieuerfahrungen prädisponierten Egozentrikers und Neurotikers mit exhibitionistischen Neigungen.[19]

Während Vjačeslav P. Wolgin im *Contrat social* den zweifellos klarsten und tiefsten Ausdruck der radikalen republikanischen und demokratischen Strömung in der französischen vorrevolutionären Literatur des 18. Jahrhunderts sah und diesem Buch die Bestimmung zusprach, zum politischen Evangelium für die revolutionären Demokraten der Revolutionsepoche zu werden,[20] beanspruchte Iring Fetscher in seiner so material- und argumentationsreichen wie vielseitig anregenden Monographie zur Geschichte des demographischen Freiheitsbegriffs, das uralte Klischee von Rousseau als einem „revolutionären Denker" zerstört und stattdessen die „konservative Intention" des Theoretikers nachgewiesen zu haben, der höchstens „rhetorische Träumer" zu beflügeln und „unfreiwillig Stichworte" zu liefern vermocht habe.[21]

Und die Deutungsextreme des angeblich mit missverständlichen Sätzen gespickten *Gesellschaftsvertrages* haben erschütternde Konsequenzen: „Hitler is the outcome of Rousseau", lautet Bertrand Russells Verdikt,[22] und bei Jacob L. Talmon können wir lesen, dass Rousseau durch seine Verbindung des Souveränitätsbegriffs mit dem der Volkssouveränität und der Selbstbestimmung des Volkes den Weg frei gemacht habe für die totalitäre Demokratie.[23] „Die postume Entlarvung Rousseaus heißt Hitler", hatte zuvor schon Victor Klemperer am 19. Juli 1937 in sein Tagebuch notiert (später sein Urteil etwas relativierend).[24] Doch für Werner Krauss, nicht *weniger* Opfer und Feind des Nazifaschismus als der Dresdener, galt *Du Contrat social* als „ein

19 Fenske/Mertens, *Geschichte der politischen Ideen, Königstein 1981, S. 285;* Stig Strömholm, *Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie*, Göttingen 1991, S. 194. Anthony Quinton, in: *Illustrierte Geschichte der westlichen Philosophie*, Frankfurt 2002, S. 348.

20 Wolgin, *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung* [Moskau 1958], Berlin 1965, S. 185.

21 Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt 1978, S. 17, 254-257; dagegen: Werner Bahner, „War Rousseau ein konservativer Denker?, in: *Beiträge zur französischen Aufklärung*, Berlin 1971, S. 27-43.

22 Russell, *History of Western Philosophy* [1946], London 1984, S. 660.

23 Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Boston 1952, S. 38.

24 Klemperer, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten,* Bd. 1, Frankfurt 1995, S. 290, 368, 623; vgl. auch Klemperers (wenig rezipierte!) *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Bd. 2 („Das Jahrhundert Rousseaus"), Halle 1966, mit der These (S. 126), dass es in dem von Rousseau konzipierten Zwangsstaat für die Geführten wie für die Führenden gleich wenig Freiheit gebe.

Höhepunkt der staatsrechtlichen Literatur aller Zeiten" und dessen Autor zählte er zu jenen Geistern, die dazu berufen waren ihre Zeit aus den Angeln zu heben.[25] Auflehnung gegen die Ungleichheit der Eigentumsverteilung in der Gesellschaft hat man als rückwärtsgewandte Utopie denunziert.[26] Ernst Bloch hingegen begriff Rousseaus Auffassung von der absoluten Unveräußerlichkeit der unübertragbaren, unteilbaren, unvertretbaren, unbeschränkbaren Freiheit des einzelnen wie des Volkes als „letzte, feurigste Gestalt des klassischen Naturrechts".[27] Andere verehren ihn als einen Fürsprecher aller Erniedrigten und Beleidigten,[28] zwar nicht als Vorläufer von Sozialisten, wohl aber als einer ihrer Inspiratoren.[29] – Um karikierend insoweit zu enden: vor Jahren bezichtigte im Deutschen Bundestag ein Rechtsaußen der CDU die Abgeordneten der SPD, geistige Nachfahren entweder von Marx zu sein – oder aber von Rousseau![30] Und neuestens versichert ein Linker: in der DDR hätte Rousseau zur Opposition gehört.[31]

IV

Um mit meiner eigenen Meinung nicht hinterm Berge zu halten: *Du contrat social* ist weniger 250 Jahre alt, als vielmehr 250 Jahre jung! Rousseau *war* nämlich kein Aufklärer, er *ist* ein Aufklärer! Noch heute, und heute vielleicht mehr denn je!

Du contrat social, Rousseaus einziges Werk mit Systemanspruch, ist eigentlich nur ein Auszug (C, 109: „extrait") aus einem umfangreicheren, nach eigener Aussage seine Kräfte übersteigenden und daher unvollendet gebliebenen Werk, den *Institutions politiques*, über die er mit der größten Lust nachgedacht habe und an denen er eigentlich sein ganzes Leben lang habe arbeiten wollen (B, 556-559, 698). Inhalt und Gedankenführung des *Gesell-*

---

25 Krauss, „Einführung" zu: Rousseau, *Bekenntnisse*, Frankfurt 2012, S. 9, 33.

26 Roger Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954, S. 35.

27 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2, Berlin 1955, S. 102 f.

28 So: Jean Starobinski, *Rousseau – Eine Welt von Widerständen*, Frankfurt 2012, S. 427.

29 Bronislaw Baczko, *Rousseau*, Wien 1970, S. 518; Galvano della Volpe, *Rousseau und Marx*, Darmstadt 1975, S. 35-150, speziell S. 100; Max Adler, *Wegweiser*, Stuttgart 1914, S. 1-18; Heinrich Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, Bd. 1, Berlin 1920, S. 125-154.

30 Deutscher Bundestag, *Stenographische Protokolle*, 30. Juni 1960, S. 7099 (Jäger).

31 Andreas Heyer, *Rousseau – ein Schmuddelkind der DDR-Philosophie*, Berlin 2012; vgl. aber: ders., *Sozialutopien der Neuzeit*, Bd. 2, Berlin 2009, S. 640-650.

schaftsvertrages kann man in anderen seiner Werke vorbereitet, resümiert, ergänzt und verteidigt finden:

vorbereitet im *Discours l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* von 1755 (OC III, 109-223; U, 1-384) und im *Discours sur l'œcoomie politique* von 1755/58 (OC III, 241-278; FS, 247-295; KP I, 333-377);

resümiert innerhalb des Fünften Buches seines *Émile ou de l'éducation* von 1762 (OC IV, 841-846; E, 504-519) und im Sechsten seiner *Lettres écrites de la montagne* von 1764 (OC III, 804-812; KP II, 266-274);

ergänzt in seinen Abhandlungen *Sur la paix perpétuelle* von 1758/61 (OC III, 563-681; F, 2-107), in seinen Verfassungsvorschlägen für Korsika und für Polen von 1765/1770 (OC III, 899-1041; SP, 507-655) sowie in seinen *Fragments politiques* (OC III, 473-562; KP I, 509-599);

verteidigt – in einem Umfang, der die Länge des *Contrat social* bei weitem übersteigt! – gegen den Pariser Erzbischof (OC IV, 925-1007: „La lettre à Christophe Beaumont"; S I, 497-589) und gegen den Genfer Generalstaatsanwalt Tronchin (OC III, 683-897: „Lettres Écrites de la Montagne"; KP II, 129-369); es versteht sich, dass auch Rousseaus Verteidigungsschriften umgehend in Paris von Amts wegen verbrannt wurden.

Für Rousseau bestand der Sündenfall der Menschen nicht darin, dass ihr Erstexemplar Adam, wie die für Juden und für Christen gültige *Genesis* (II, 17) suggeriert, wider Gottes Gebot vom Baume der Erkenntnis gegessen hatte. Es bestand für ihn in der Menschen irdischen Ignoranz gegenüber der fundamentalen Wahrheit, dass „die Früchte der Erde allen gehören, doch die Erde selbst niemandem" (OC III, 164, 177; U, 173, 215; vgl. auch MEGA II/15, S. 752!): Derjenige, der als erster ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: „dieses Stück Land gehört mir", und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, sei der eigentliche Gründer der herrschaftsförmig organisierten Gesellschaft mit dem ihr wesenseigenen Not und Elend, mit den ihr eigentümlichen Verbrechen und Kriegen. Die von Rousseau „société civile" genannte Gesellschaft meinte nicht etwa das, was wir heutzutage bürgerliche oder realkapitalistische oder – zumeist beschönigend – Zivilgesellschaft nennen, sondern alle infolge der vorhandenen Gegensätze zwischen den Eigentümern und den Nichteigentümern, den Herrschenden und den Untertanen politisch verfassten Gesellschaften. Nach Rousseaus Auffassung sind es also die Reichen gewesen, welche die ursprünglich gleiche Freiheit eines jeden dauerhaft zerstörten, indem sie ihren Widersachern, den Armen, erfolgreich eingeredet hatten, dass es besser sei, sich miteinander zu vereinigen und sich gemeinsam einer höchsten Gewalt zu

unterstellen, die „uns alle“ nach weisen Gesetzen regiert, damit die Schwachen vor Unterdrückung geschützt werden. Daraufhin seien alle auf ihre Ketten im guten Glauben zugelaufen, ihre Freiheit zu sichern, denn sie hatten zwar genügend Vernunft, um die Vorteile eines „établissement politique“ zu ahnen, aber nicht genügend Erfahrung, um deren Gefahren vorherzusehen (OC III, 177 f.; U, 217 f.). So sei um des Profits einer Minderheit willen die natürliche Gleichheit aller zerstört und die Ungleichheit festgeschrieben worden. Aus einer geschickten Usurpation sei schließlich eine unwiderrufliche Rechtsordnung geworden, denn der Stärkste sei niemals stark genug, um ständig Herr zu bleiben, wenn er seine Stärke nicht in Recht und den Gehorsam nicht in Pflicht verwandelt (C, 118; G, 41). Und das alles, obwohl doch Gesetze nur für jene nützlich seien, die besitzen, und schädlich für jene, die nichts haben (C, 141; G, 166). Jeder auf dem Recht des Stärkeren (G, 41; C, 118: „droit du plus fort“) beruhende Vertrag binde den Schwachen an den Starken, niemals jedoch den Starken an die Schwachen (KP II, 375).

Die revolutionäre Dimension solch einer Gesellschafts- und Staatskonzeption – mit dem privatisierten Eigentum als Ausgangskategorie, mit der Dreieinigkeit von Eigentum, Herrschaft und Gewalt, mit der Macht/Ohnmacht-Struktur des Ganzen als Ergebnis – zeigt sich unüberlesbar darin, dass Rousseau die Bevölkerung eines Landes nicht als Schicksals- oder Verantwortungsgemeinschaft („wir sitzen alle im selben Boot“) verklärt, sondern sie als ein Beziehungsgeflecht gegensätzlicher Klassen von Menschen begreift: als Verhältnisse zwischen den Eigentümern und den Eigentumslosen, den Herrschern und den Untertanen, den Gewalthabern und den Gewaltunterworfenen. In solch einer Gegensatzgesellschaft von Herren und Knechten mit dem permanent gefährlichen Einfluss der Privatinteressen auf das Gemeinwohl (C, 196; G, 96), wäre es nicht der Mühe wert, Leute zu beschäftigen, wenn man sie nicht dazu benutzt, den Armen zu verjagen, falls er kommt und sein Recht verlangt, schrieb Rousseau am 20. Dezember 1754 an den ihn betrügenden Grafen von Lastic, und ergänzte, dass Gerechtigkeit und Menschlichkeit nichtadlige Wörter seien. Die Staatsmacht helfe den ohnehin Starken, die Schwachen zu unterdrücken (E, 240), würden die Gesetze den Reichen gegenüber den Habenichtsen begünstigen und götzendienerische Priester durch Aberglauben ganze Völker verführen.

Aber: eine solche Gesellschafts- und Rechtsordnung sei nicht legitimierbar. Das gelte nicht nur für die Sklaverei (C, 125; G, 46) und für das Feudalsystem (C, 230; G, 121), sondern für jeden Staat, in dem die wirkliche Macht in den Händen der Reichen liegt (OC III, 938 f.; SP, 549 f.; KP II, 416). Das

legalisierte Gegensatzverhältnis zwischen jener Handvoll Menschen, die im Überfluss lebt, während die ausgehungerte Menge das Notwendigste entbehrt, sei illegitim, denn es widerspreche dem Naturgesetz (OC III, 194: „Loi de Nature"; KP I, 274). Anders als der Gesellschaftsvertrag sei jeder Herrschaftsvertrag als ein Vertrag zwischen Herrschenden und Beherrschten unvereinbar mit der Gleichheit des Menschen, mit seinem Wesen, mit seiner Natur. Dabei hat Rousseau die Unterstellung, dass er ein Zurück zum Naturzustand des Menschen gefordert oder auch nur für möglich gehalten habe, stets zurückgewiesen: ein solcher Naturzustand habe „vielleicht nie existiert" und werde „wahrscheinlich niemals existieren" (OC III, 123; U, 47). Zu wollen, dass der Mensch sich nicht vergesellschaftet hätte, gleiche dem Wunsch, er hätte nicht Mensch werden sollen (KP I, 323). Die Gesellschaften zu zerstören, das Mein und Dein abzuschaffen und in die Wälder zu gehen, um sich mit den Bären von Kräutern und Eicheln zu ernähren – das sei eine Schlussfolgerung nach der Art seiner Gegner, denen er die Peinlichkeit überlasse, sie zu ziehen (KP I, 292), schreibt Rousseau, und an Voltaire, der über ihn eine von seinen gekonntesten Sottisen ausgegossen hatte (K, 101: nie habe man soviel Geist aufgeboten, um uns zu dummen Eseln zu machen, aber er habe keine Lust, auf allen Vieren zu gehen, und überlasse daher diesen natürlichen Gang denen, die seiner würdiger sind) – Friedrich II. hatte übrigens in ähnlicher Weise persifliert (K, 388) – antwortete Rousseau, dass eine auf Voltaire bezogene Rückkehr zum Naturzustand ein so großes Wunder sei, dass nur Gott es zu tun vermöchte und nur ein Teufel es wünschen könnte (K, 105).

Nicht als Historiker und nicht als Ethnologe hatte Rousseau geschrieben, sondern als Philosoph (als Anthropologe würde man heute sagen), der dem Wesen des Menschen auf die Spur kommen will, um das Widernatürliche, das Menschenunwürdige in den durch Wissenschaft und Kunst (angeblich!) zivilisierten Gesellschaften nachzuweisen. Der von ihm ohne Anspruch auf geschichtliche Wahrheit konstruierte vorzivilisatorische Urzustand der Menschheit ist auch nicht als eine Norm für künftige Verhältnisse zu verstehen,[32] sondern als Gegenbild zu einem durch Ungleichheiten an Eigentum, Macht und Gewalt ausgelösten ungezügelten Kampf von Interessengruppen innerhalb des entfremdeten Gesellschaftszustandes seiner Gegenwart.[33] Ob es möglich ist zu verändern, oder auch nicht – Rousseau selbst zweifelte und verzweifelte! – man müsse doch wenigstens wissen, was am Menschen natür-

32 Vgl. Reimar Müller, *Anthropologie und Geschichte. Rousseaus frühe Schriften*, Berlin 1997, S. 49-56, 131-135; Andreas Heyer, *Die Politische Dimension der Anthropologie* (Die Werkeinheit von Rousseau), Frankfurt 2006.

33 Vgl. Holger Glinka, *Zur Genese autonomer Moral*, Hamburg 2012, S. 310.

lich, ursprünglich, also seinem Wesen gemäß ist, und was seinem Wesen widerspricht. Sein Ergebnis: die Menschen befänden sich in allen Herrschaftsverhältnissen im Widerspruch zu sich selbst, zu ihrem eigentlichen Wesen und wüssten auch nur in der Meinung anderer zu leben, indem sie einzig aus anderer Leute Urteil ihr eigenes Lebensgefühl beziehen. Mit einem Wort: sie seien unter den Bedingungen einer ihnen fremden und feindlichen Übermacht sich selbst entfremdet.

Während der biblische Entfremdungsbegriff (Epheserbrief des Paulus, IV, 18: gentes alienati a vita Dei, die Heiden sind dem Leben aus Gott entfremdet) die Gottesferne als Entfremdungsursache deklariert, ist es bei Rousseau die irdische Freiheitsentäußerung jener Einzelnen, die, statt nach ihrer eigenen Einsicht zu handeln, „in Widerspruch mit sich selbst geraten" (KP I, 344), indem sie sich zum Sklaven anderer zu machen genötigt sind (C, 120; G, 42). Mit seiner Erkenntnis von einem unter Herrschaftsverhältnissen „außerhalb seiner selbst" leben zu müssen des Einzelnen (KP I, 273) hat Rousseau wie kein anderer Vorarbeit geleistet zu Hegels und Marxens Entfremdungsverständnis.[34]

Um ins Heutige hineinzuleuchten: In Europa dürfte die Kluft zwischen Arm und Reich derzeit ähnlich groß sein wie zu Rousseaus Zeiten, aber der inzwischen von den Arbeitenden geschaffene gesellschaftliche Reichtum ermöglichte eine die Entfremdung der Menschen überwindende Entwicklung, freilich in Richtung Gemeineigentum.[35] Und wie lässt es sich mit der eigentlichen Identität aller Menschen vereinbaren, dass die auf unserer Erde ökonomisch, politisch, militärisch und medial Herrschenden durch ihr Tun und Unterlassen Jahr für Jahr den Hungertod von weit mehr als zehn Millionen Menschen zu verantworten haben, ein mit der Menschennatur und -würde der Herrschenden wie der Verhungernden unverträgliches „organisiertes Verbrechen", wie es zutreffend bezeichnet wurde.[36] Und kommt eine Analyse gegenwärtiger Meinungsmehrheiten an Rousseaus Tiefsicht vorbei, dass unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen eine Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit des Menschen stattfindet, der seiner Menschenwürde entblößt ist, und zwar massenhaft?

---

34 Vgl. R. Trousson (ed.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1996, S. 21: aliénation; N. H. Dent, *A Rousseau-Dictionary*, Oxford 1992, S. 27-29: alienation; J./W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 8, Stuttgart 1999, S. 1381: Entfremdung; Ernst Alt, *Zum Entfremdungsbegriff bei Rousseau*, Frankfurt 1982; Friedrich Müller, *Entfremdung* (Rousseau, Hegel, Marx), Berlin 1970.

35 Vgl. Daniela Dahn, *Wir sind der Staat. Warum Volk sein nicht genügt*, Reinbek 2013.

36 So: Jean Ziegler, *Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt*, München 2012, S. 25.

V

Für Rousseau hieß Demokratie nichts anderes als eine Vergesellschaftung des Staates. Das grundlegende Problem des jedem Herrschaftsvertrag entgegengesetzten *Gesellschaftsvertrages* charakterisierte er im *Contrat social* folgendermaßen: Es gelte, die Form eines gesellschaftlichen Miteinanders zu finden, „die mit der ganzen Kraft der Gemeinschaft Person sowie Hab und Gut aller Assoziierten schützt, und durch die jeder einzelne, indem er sich mit allen vereinigt, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie er zuvor war" (C, 129; G, 48). Wie aber könne man die Menschen zwingen, die Freiheit eines von ihnen zu verteidigen, ohne die der anderen zu beschneiden? Und wie solle man für die Bedürfnisse des Gemeinwesens sorgen, ohne das Privateigentum derer zu schmälern, die man zwingt, dazu beizutragen? Durch welche unfassbare Kunst habe man die Mittel finden können, die Menschen zu unterwerfen, um sie frei zu machen? Wie könne es geschehen, dass sie gehorchen, wo niemand befiehlt, dass sie dienen, obwohl sie keine Herren haben? Diese Wunder, so Rousseau in dem von ihm verfassten Ökonomie-Artikel der *Encyclopédie*,[37] seien das Werk des Gesetzes: dem Gesetz allein würden die Menschen die Gerechtigkeit und die Freiheit verdanken; dieses heilbringende Organ des gemeinsamen Willens aller stelle die natürliche Gleichheit zwischen den Menschen im Recht wieder her. In einer solchen Assoziation, in der die Gesetze den Gemeinwillen, in dem alle Einzelwillen aufgehoben sind, ausdrücken, könne allerdings diejenigen, die der *volonté générale* den Gehorsam verweigern, legitimerweise zum Gehorsam gezwungen werden, denn dann habe der Zwang keine andere Bedeutung, als dass „man gezwungen werde, frei zu sein" (C, 135; G, 52).[38] Letztlich gehorche man dann sich also selbst, da die Freiheit eines Menschen ja genau darin bestehe, lediglich einem sich selbst gegebenen Gesetz Folge zu leisten (C, 137; G, 53).[39] In der Interpretation von Werner Krauss: Nur durch die totale Hingabe an die Gemeinschaft könne der einzelne sich selbst zurückgewinnen.[40]

37 Rousseau, „Ökonomie – Economie ou œconomie", in: Selg / Wieland (ed.), *Die Welt der Encyclopédie*, Frankfurt 2001, S. 283.

38 Vgl. John Plamenatz, „Was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingen wird, frei zu sein", in: Reinhard Brandt (ed.), *Rousseau – Vom Gesellschaftsvertrag*, Berlin 2000, S. 67-82; Kevin Inston, *Rousseau and Radical Democracy*, London 2010, S.139-143: „Forced to be free: The Non-totalitarian Character of the Pact"; Ethan Puttman, *Rousseau, Law and the Sovereignty of the People*, Cambridge 2010, S: 10-39: Rousseau's concept of law.

39 Vgl. Kant, *Rechtslehre*, Berlin 1988, S. 499: „Alle Rechtsgesetze müssen aus der Freiheit derer hervorgehen, die ihnen gehorchen sollen"; S. 128: „Die gesetzgebende Gewalt…muss durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun *können*".

Schärfer noch als Rousseau hatte übrigens Diderot in dem von ihm verfassten Naturrechts-Artikel des gleichen Bandes der *Encyclopédie* aus der ebenfalls von ihm vertretenen Auffassung von der Unfehlbarkeit der *volonté générale*, geschlussfolgert, dass deren Konsequenzen für denjenigen evident sind, der vernünftig denkt, und wer nicht vernünftig denken will, der verzichte darauf, Mensch zu sein, und müsse deshalb als ein „entartetes Wesen" behandelt werden.[41] Ist diese paradox scheinende Schlussfolgerung die schockierende Konsequenz einer, glücklicherweise, nur Utopie? Seiner eigenen Meinung nach reflektierte Rousseau jedenfalls nicht über „Kein Ort. Nirgends",[42] hatte er doch die Leitgedanken seiner Gesellschafts- und Rechtsordnung unter der doppelten Voraussetzung konzipiert, dass er die Menschen nahm, wie sie sind, und die Gesetze, wie sie sein können (C, 111; G, 38).

Auch andere, Pufendorf etwa,[43] hatten die Demokratie als Identität von Regierenden und Regierten wohl definiert; aber niemand vor Rousseau hatte die Vergesellschaftung des Staates als alleinige Legitimation seiner Existenz charakterisiert und folgerichtig jeden nichtvergesellschafteten Staat – speziell die auf Reichtum gegründete Staatsgewalt (SP 549) – illegitimiert. Dass er sich mit solch freimütigen Eindeutigkeiten – und zwar „in der Lautstärke, die ihnen gebührt!" (OC III, 473; KP 1, 509) – in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu den Staatstheorien seiner Zeit wie zu der Staatspraxis seines Landes hineinargumentierte, war ihm bewusst. Wer mit einer nicht relativierbaren Behauptung, dass der seiner Natur nach freigeborene Mensch überall in Ketten liege, eine Abhandlung, eben den „Gesellschaftsvertrag", einleitet, wer fordert, dass die Gleichheit das Verfassungsgrundgesetz sein müsse und die Vorrechte ebenso wenig erblich sein dürfen, wie es die Verdienste sind, auf die sie sich gründen (KP II, 383), wer überdies im 18. Jahrhundert den ganzen Feudalismus als ein so absurdes wie unmenschliches Gesellschaftssystem brandmarkt und gleichzeitig den großen Monarchien Europas, also auch

40 Werner Krauss, *Aufklärung II – Frankreich*, Berlin 1987, S. 106. Vgl. die Gesellschaftsvertrags-Lemmata im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt 1974, S. 476-480, in der *Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 2, New York 1998, S. 657-665, in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, Freiburg 2011, S. 978-991, sowie in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5, Hamburg 2001, S. 611-629.

41 Diderot, „Naturrecht – droit naturel", in: Selg / Wieland (ed.), *Die Welt der Encyclopédie*, Frankfurt 2001, S. 271; vgl. Wolfgang Kersting, *Rousseaus Gesellschaftsvertrag*, Darmstadt 2002, S. 74: Die volonté générale bei Diderot.

42 Vgl. Antoine Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, Paris 2012, S. 170: Rousseau utopiste critique.

43 Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, Lund 1672, S. 980 (7/7/1): „democratia – iidem sint, qui imperant & parent".

Frankreichs *Ancien Régime*, ihren baldigen Untergang voraussagt, der hatte die Folgen zu tragen. Wie hatte doch Louis XVI. geurteilt? „Voltaire, Rousseau, Diderot und ihresgleichen haben die Jugend verdorben, die im Rausche liest. […] Unsere modernen Philosophen haben die Wohltaten der Freiheit nur darum übertrieben, um die Saat der Empörung geschickter in die Geister zu werfen.“[44]

Zwar war Rousseau selbst alles andere als ein Revoluzzer und gewaltbereit war er schon gar nicht; er hatte sich im Gegenteil geschworen, niemals an einem Bürgerkrieg teilzunehmen oder zu Volkserhebungen aufzustacheln (OC I, 216; B, 310); jedoch rechtfertigte er mit seinen radikalen Argumenten die Beseitigung von existierenden Herrschaftsverhältnissen durch die Beherrschten: Selbst wenn das Volk der Einsetzung einer vererbbaren Regierung zugestimmt hat, habe es sich zu nichts Endgültigem verpflichtet; es habe der Verwaltung nur eine vorläufige Form gegeben, bis es ihm beliebt, darüber anders zu befinden (C, 237; C, 126); die Inhaber der Exekutivgewalt seien nicht die Herren des Volkes, sondern nur nach dessen Belieben ein- und absetzbare Beauftragte (ibid.); die gewählten Abgeordneten seien nicht etwa lediglich ihrem Gewissen verpflichtete Repräsentanten des Volkes, sondern weiter nichts als dessen abrufbare Delegierte (C, 230; G, 121). Die Tyrannei aber sei, wie die Sklaverei, überhaupt kein Rechts-, sondern ein Kriegszustand: der Sklave, der seinen Herrn tötet, verstoße weder gegen das Naturgesetz noch versündige er sich gegen das Menschenrecht (KP I, 560). Ob Rousseau Vergleichbares auch für einen Tyrannenmord gelten ließ, darf geraten oder geschlussfolgert werden. Fest stehe jedenfalls: solange ein Volk gezwungen wird zu gehorchen, und es gehorcht, handele es zwar nicht verkehrt, doch handele es besser, wenn es sein Joch abschüttelt, sobald es dazu imstande ist (C, 112; G, 39). Der aus dem Römerbrief des Apostel Paulus (XIII,1: Non est enim potestas nisi a Deo) zu entnehmenden biblischen Begründung dafür, dass jeglicher Widerstand gegen die Macht der Machthaber deshalb verwerflich sei, da es keine staatliche Gewalt gebe, die nicht von Gott kommt, entgegnet der sich in seiner Protestabhandlung gegen den Pariser Erzbischof und auch sonst ausdrücklich als aufrichtiger Christ – nicht als Schüler von Priestern, wohl aber von Jesus Christi – bezeichnende Rousseau (S I, 536) mit der rhetorischen Frage: jede Krankheit kommt ebenfalls von Gott; sollte es deshalb verboten sein, den Arzt zu holen (C, 118; G, 42; E 506)?

44 Louis XVI. an Malesherbes, 13. Dezember 1786, in: Gustav Landauer (ed.), *Briefe aus der französischen Revolution*, Bd. 1, Potsdam 1948, S. 339.

Wenn man nur bereit ist, das heutzutage vorherrschende Demokratieverständnis zu problematisieren, bietet der voranstehend angedeutete fundamental- und direktdemokratische Ansatz Rousseaus hierzu genügend Anregungen, selten wahrgenommen allerdings.[45] Etwa die Annahme, allüberall und jederzeit durch mehr Volksbefragungen oder den nunmehr sich einbürgernden Computerclick („gefällt mir / gefällt mir nicht") den Gemeinwillen feststellen zu können. Wer einen Konsenskapitalismus für demokratisch hält, findet bei Rousseau keine Fährte. Der unterschied nämlich zwischen dem Gemeinwillen (der volonté générale), die zutreffend als „Metapher für anthropologische Interessengleichheit der Menschen" charakterisiert worden ist,[46] und dem Willen aller (der volonté de tous), und dass letzterer üblicherweise manipuliert wird, war ihm ebenso wenig entgangen wie die schlichte Tatsache, dass Repräsentanten leicht zu bestechen sind (KP II, 460: „es kommt selten vor, dass sie es nicht sind"!). Oder wenn die Menschenrechte wie die Demokratie als Exportartikel missbraucht werden, deren „Einfuhr" mit Bomben und Granaten, mit Drohnen und Invasionen erzwungen und als humanitäre Intervention schöngeredet wird. Oder, um kleiner zu kochen, wenn man an das gegenwärtige Wahl- und Abgeordnetenrecht in Deutschland (Art. 38 Grundgesetz) und der Europäischen Union (Art. 10 des EU-Vertrages) denkt, das den Parlamentariern eine gutdotierte, vor den Wählern geschützte, durch eine ihre Käuflichkeit legitimierende, der „Mafia der Lobbyisten" ausgelieferte Stellung *denkt*, wie sie jüngst Günter Grass charakterisiert hat.[47]

VI

Nein, ein Reformer war Rousseau nicht. Er war ein Alles-oder-Nichts-Denker, und von denen weiß man ja, dass sie sich zumeist mit einem Nichts bescheiden müssen. Den existierenden Obrigkeitsstaat in seiner Wirksamkeit bloß zu begrenzen, gehörte nicht zu seinen Anliegen. Er wollte das Ganze. Aber er führte seine Erkenntnis, dass man den Staat vergesellschaften müsse, wenn man die gleiche Freiheit eines jeden garantieren wolle, nicht zu der weitergehenden Forderung, auch das Eigentum zu vergesellschaften. Im Gegenteil. Auf seine Einsicht, dass die Privatisierung des ursprünglichen Gemeineigentums

45 Eine Ausnahme in der bundesdeutschen Verfassungsliteratur: Werner Maihofer, *Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1994, S. 432 ff.

46 So: Bernhard Taureck, *Jean-Jacques Rousseau*, Reinbek 2009, S. 108.

47 Günter Grass, *Grimms Wörter*, München 2012, S. 334.

schließlich zu einer herrschaftsförmig organisierten Gegensatzgesellschaft geführt habe, gründete sich seine Auffassung, dass kein Staatsbürger so reich sein dürfe, um sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, um sich verkaufen zu müssen (C, 178; G, 82, 166). Die Regierung solle der extremen Ungleichheit vorbeugen, nicht indem sie den Reichen ihre Schätze wegnimmt, statt ihnen die Mittel zu verweigern, Schätze aufzuhäufen, und ebenso wenig indem sie Spitäler für die Armen baut, statt die Bürger davor zu schützen, arm zu werden (SP, 245). Aber das privatisierte Eigentum selbst hielt er nach wie vor für die Grundlage einer seinem „Gesellschaftsvertrag" gemäßen Gesellschaft (KP I, 359).

Mit seinem Vorstellungsideal einer Gesellschaft gleichberechtigter Kleineigentümer, in der jeder etwas und keiner zuviel besitzt (KP II, 422), wäre aber die Produktivitätsentwicklung eines den Feudalismus hinter sich lassenden Kapitalismus nicht zu machen gewesen, wie natürlich auch nicht eine sozialismusadäquate Gesellschaft. Insofern widersprechen Rousseaus Gesellschaftskonzeption und -programm dem damals historisch Erforderlichen, den Fortschrittsmöglichkeiten seiner Zeit und seines Landes. Mit seiner Auflehnung gegen das Eigentum und die Autorität habe Rousseau als Tribun des Kleinbürgertums, so ein gewesener Marxist (als er es noch sein wollte), das Rad der Geschichte zurückzudrehen versucht.[48] War er aber, indem er sich nicht für die sich entwickelnde bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft engagierte, ein konservativer, ein reaktionärer Denker gar, und hätte er, um im damaligen Frankreich ein Revolutionär sein zu können, Sozialist werden müssen?[49] Werden Rousseaus Illusionen von der Möglichkeit einer menschenwürdigen, das heißt einer der gleichen Natur aller Menschen gemäßen Gesellschaft ohne Sklaverei, Kriege, Staats- und anderweiten Terror durch die offensichtlich unvermeidlichen Ergebnisse der europäischen Revolutionen des 17./18. Jahrhunderts entwertet, durch die entstandenen kapitalistischen Gesellschaften mit ihren Klassengegensätzen von Reichtum und Armut, von Macht und Ohnmacht? Kann jemand, der, wie Rousseau, die Idealformen eines ihres Menschseins würdigen Zusammenlebens der Menschen sucht, an der damals wie heute gültigen Erkenntnis vorbeidenken, dass „Menschen, die frei sein wollen, nicht Sklaven ihres Geldbeutels sein dürfen" (KP II, 495)? Oder an seiner Meinung, dass Gesetzgebung und Rechtsprechung

48 So: Roger Garaudy, *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*, Berlin 1954, S. 34, basierend vielleicht auf Lenin, Werke, Bd. 12, Berlin 1959, S. 352: Die Idee der Gleichheit der Kleinproduzenten ist reaktionär.

49 So: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Theorie*, Frankfurt 1978, S. 255.

vor allem dazu dienen, den Mächtigen und Reichen Schutz vor den gerechten Vergeltungshandlungen der Armen zu gewähren (KP I, 532)? Oder an: Wer sich zu sagen erdreistet, dass es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, der müsse aus dem Staat vertrieben werden (C, 279; G, 163).[50] Oder an: Diejenigen, welche aus dem Christentum eine Nationalreligion machen und es als einen Teil der Gesetzgebung einführen wollen, haben sich vom Geist Jesu Christi entfernt und die Religion zum Werkzeug von Tyrannen gemacht (KP II, 152). Oder an: Das Geld sei die Saat des Geldes, denn alles, was der Arme bezahlt, ist für ihn auf ewig verloren, da es in den Händen der Reichen bleibt (SP, 259). Oder an: In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Rechtsgleichheit trügerisch, weil die Staatsmacht dem Starken hilft, den Schwachen zu unterdrücken, wodurch sie das Gleichgewicht zerstört, das die Natur zwischen ihnen vorgesehen hatte (E, 240). Oder an: Überall, wo das Geld regiert, ist jenes Geld, das das Volk zur Aufrechterhaltung seiner Freiheit hergibt, das Instrument seiner Versklavung, und was es heute freiwillig bezahlt, das wird dazu verwendet, es morgen mit Gewalt zahlen zu lassen (KP II, 418). – Mit den voranstehenden Sätzen aus Rousseaus Werken, ernst genommen und aus ihnen die politischen Konsequenzen gezogen, stünden die heute Herrschenden jedenfalls auf einem rechtsstaatlichen Bürgerkriegsfuß.

Das Ergebnis der europäischen Revolutionen des 17./18. Jahrhunderts: eine sich als demokratisch verstehende bürgerliche Gesellschaft, die das Eigentum nicht als Gegensatz von Reich und Arm, den Staat nicht als Gegensatz von Macht und Ohnmacht, und die Gewalt nicht als Gegensatz von Herr und Knecht zu begreifen wagt, verwirklicht gewiss nicht die Vorstellungen der Aufklärer Europas von einer menschenwürdigen Gemeinschaft, und erst recht nicht die von Rousseau.[51] Gegen wen aber spricht das, aus heutiger Sicht, gegen Rousseau oder gegen den Kapitalismus? Gewiss, noch immer haben sich die Ideen blamiert, soweit sie mit den Interessen unvereinbar waren, lesen wir bei Marx/Engels (MEW 3/85). Was aber gewesen war, muss so nicht bleiben.

Wahrheiten zur Unzeit gesagt zu haben, heißt die Unwahrheit gesagt zu haben. Aber können Rousseaus direktdemokratischen Auffassungen wie seine auf die Ursächlichkeit der Politikermacht in der Eigentümermacht verweisenden Einsichten, seine Forderungen nach einem auf einer globalen *volonté*

50 Vgl. Aurelius Augustinus, *Opera*, Bd. 28, Paderborn 2006, S. 224: „salus extra ecclesiam non est".

51 Vgl. Hans Heinz Holz, *Problemgeschichte der Dialektik*, Bd. 2, Stuttgart 1998, S. 145-166: „Rousseau".

générale beruhenden *paix perpétuelle* (F, 82-107) zwischen gleichberechtigten Völkern an Stelle einer globalen Übermacht nicht zum Nachdenken über vergleichbar Heutiges anregen? Stellt nicht in unserer Zeit, da die Reichen immer reicher (auch, wie die Armen, immer zahlreicher) werden, Rousseaus Forderung (C, 178; G, 82), dass es in der Gesellschaft weder Reiche noch Arme geben dürfe, die von Babeuf wortwörtlich in Art. 7 seines Geheimprogramms von 1796 rezipiert wurde,[52] eine jeglichen Sozialreformismus negierende Kontraposition dar? Kann nicht diese Provokation auch heute noch höchstproduktiv sein, wenn man sich nur entschließt, keinerlei durch die gegenwärtigen Meinungsmacher gebotene Erkenntnisbarrieren anzuerkennen? Gewiss, eine politisch-juristische Standardtheorie des siegreichen Kapitalismus hat Rousseau nicht zu bieten. Die hatte längst vor ihm John Locke geliefert mit seiner das Vorhandensein von Reichtum wie von Armut rechtfertigenden Auffassung vom Eigentum als dem eigentlichen Ziel der Gesellschaft und seinem rule-of-law-Plädoyer für das Recht eines jeden, sich die Früchte seiner Arbeit anzueignen (wenn er nicht grade Arbeiter war), für die gleiche Freiheit aller (wenn sie nicht grade Sklaven waren) und für die Freiheit der Andersdenkenden (wenn sie nicht grade Atheisten waren).[53]

Sind, um insoweit die Summe vorangegangener Absätze zu ziehen, Rousseaus Überlegungen Signum eines hinterherhinkenden, oder nicht vielmehr eines vorausgreifenden Denkens?

VII

Auch wenn Rousseau außerstande war, rationale Kriterien für den Inhalt und damit die Objektivität des angeblich nur des gesunden Menschenverstandes bedürfenden Gemeinwillens zu liefern, und er, da diese „volonté générale" sich, ebenso angeblich, nicht irren könne, Bürgerrechte gegen deren Handhabung nicht für erforderlich hielt – anders als bei den nicht fehlerfreien Volksbeschlüssen! – ist vor allem darauf zu verweisen, dass er unleugbar die Leit- und Symbolfigur der gegen Ende des 18. Jahrhunderts fortschrittlichsten Sache der Welt war, der Großen Revolution der Franzosen. Doch für deren wichtigsten Akteure war er – und darin irrten sie nicht! – kein Apologet ka-

52 Thilo Ramm, *Der Frühsozialismus* (Ausgewählte Quellentexte), Stuttgart 1956, S. 6; J./W. Höppner (ed.), *Von Babeuf bis Blanqui*, Bd. 2, Leipzig 1975, S. 99, 554.

53 Locke, *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt*, Leipzig 1980, S. 153, 327. Vgl. H. Klenner, *John Locke und der Formierungsprozeß der politisch-juristischen Standardtheorie des Bürgertums* (Sitzungsberichte der AdW der DDR, 10 G), Berlin 1979.

pitalistischer Profitmacherei, sondern der Paladin einer realen Demokratie von Freien und Gleichen.

Natürlich waren es nicht die Ideen Rousseaus, die Frankreichs große Revolution ausgelöst, geschweige denn verursacht hatten. Auch wenn so mancher Zeitgenosse die Meinung vertrat, dass ohne ihn die Bastille noch stünde.[54] Jedenfalls aber ist Rousseau aus Frankreichs großer Revolution nicht wegzudenken. Deren bedeutendster Historiker, Walter Markov, begann seine Chronologie dieser Revolution nicht mit dem Sturm auf die Bastille vom 14. Juli 1789, sondern mit 1762, nämlich dem Publikationsjahr des *Contrat social*.[55] Wie ein Augenzeuge berichtet, hat 1788 Marat auf öffentlicher Promenade einer begeisterten Menge dieses Werk vorgelesen. In Frankreich erschien es zwischen 1762 und 1789 in elf, zwischen 1790 und 1798 in 28 Ausgaben. Durch Artikel 6 der auch heute noch in Frankreich gültigen Menschen- und Bürgerrechtserklärung vom 26. August 1789 – „La loi est l'expression de la volonté générale", das Gesetz ist Ausdruck des Gemeinwillens" – wurde diese volonté générale zur volonté de l'état, also zur Norm für Recht und Unrecht im Staat (KP I, 520). Vom Oktober 1790 an wurde im Saal der Nationalversammlung Rousseaus Büste samt einem Exemplar seines *Du Contrat Social* aufgestellt, was dem Pariser Berichterstatter der *Königlich privilegierten Berlinischen Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* nicht entging.[56] Im Dezember des gleichen Jahres stimmte die Versammlung für einen öffentliche Rousseau-Ehrungen fordernden Antrag. Im August 1791 verlangte die Versammlung im Anschluss an eine Petition erneut, dass man Rousseau „die Ehren zukommen lasse, die einem großen Mann durch das dankbare Vaterland zuerkannt werden".[57] Im ersten Satz seiner Konventsrede vom 10. Mai 1793 rezipierte Robespierre den Grundgedanken des ersten Satzes aus Rousseaus *Contrat social*, wonach der Mensch für die Freiheit geboren ist – eine ketzerische Behauptung übrigens, denn wo bleibt da

54 So wörtlich: Joachim Campe, *Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution* (24. August 1789), Berlin 1961, S. 271. – Bernhard Taureck, *Rousseau*, Reinbek 2009, S. 142, hat nicht ohne Hintergedanken Fidel Castro unterstellt, er habe bei der kubanischen Revolution den *Contrat* social in seiner Tasche gehabt.

55 Markov, *Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799*, Bd. 1, Leipzig 1982, S. 509; Julian Bourg, „Rousseau and the Terror", in: Holger Lauritsen (ed.), *Rousseau and Revolution*, London 2011, S. 51-63; Claire Gaspard, „Die Rezeption Rousseaus während der Revolution", in: *Dialektik 17*, Köln 1989, S. 21-30.

56 Abgedruckt in: Eberhard Buchner, *Die französische Revolution. Kulturgeschichtliche Dokumente*, Bd. 2, München 1913, S. 211.

57 Vgl. F. Furet (ed.), *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, Bd. 2, Frankfurt 1996, S. 1308-1329.

die christliche Lehre von der Erbsünde? – und doch sei er überall versklavt! In einer weiteren Konventsrede vom 7. Mai des folgenden Jahres erklärte er als Präsident des Jakobinerklubs Rousseau für würdig, „Lehrer des Menschengeschlechts zu sein, ach, wenn er nur Zeuge unserer Revolution hätte sein können, deren Vorläufer er war".[58] Am 11. Oktober 1794, und da war Robespierre bereits guillotiniert, begab sich Frankreichs National-Konvent zu einem Rousseau-Fest, in dessen Verlauf auf einem Wagen eine große Tafel mit der Menschenrechtserklärung und dem Zusatztext angebracht war: „Er zuerst forderte diese unverjährbaren Rechte zurück!".[59] Und dann wurde auf Beschluss des Nationalkonvents – der erste Pantheonisierungsantrag war bereits im September 1792 in der Nationalversammlung gestellt worden – an diesem Tag der Holzsarg mit den Gebeinen Rousseaus aus Ermenonville in das Pariser Panthéon überführt.[60] Der Witwe Rousseaus, Thérèse, war eine Ehrenpension bewilligt worden. Am 16. Oktober dieses Jahres fand auf Beschluss des Generalrates von Lyon ein Revolutionsfest statt, auf dem ein Exemplar des *Du Contrat Social* und ein Banner mit den diesem Werk entnommenen Worten *Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein, auf die Menschenrechte, ja selbst auf seine Pflichten zu verzichten* [C, 122; G, 44], vorangetragen wurde, und bei dieser Gelegenheit wurde in Lyon ein Standbild für Rousseau geweiht (K, 436). – Und dennoch bleibt die von Hermann Ley aufgeworfene Frage berechtigt, ob Rousseau, hätte er die Revolution erlebt, deren Guillotine ebenso entkommen wäre wie der ihn mehr oder minder tolerierenden Staatsmaschine des Feudalismus.[61]

VIII

Während Rousseaus Einfluss auf das nordamerikanische Befreiungsdenken des 18. Jahrhunderts überaus gering war – der ansonsten sehr belesene Jefferson erwähnt ihn in seinen Schriften nicht, die erste „American Edition" des *Contrat social* (Albany, N. Y., 1797) fand lediglich 207 Abnehmer,[62] weil,

58 Robespierre, *Textes choisis*, Paris 1956-58, Bd. 2, S. 141; Bd. 3, S. 155. Vgl. James Miller, *Rousseau – Dreamer of Democracy*, New Haven 1984, S. 147-157: „Rousseau and Robespierre".

59 Vgl. den zeitgenössischen Bericht über das „Fête célébrée en l'honneur de Rousseau", nachgedruckt in: R. Trousson (ed.), *Rousseau – Mémoire de la critique*, Paris 2000, S. 603-606.

60 M./B. Cottret, *Rousseau en son temps*, Perrin 2005, S. 633: „Translation des restes de Rousseau ou Panthéon".

61 Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 5/2, Berlin 1989, S.109-278: „Rousseau zwischen Idylle und terreur", speziell S. 117.

62 Paul M. Spurlin, *Rousseau in America 1760-1809*, Alabama 1969, S. 57-70, 106.

wie ein Zeitgenosse vermutet, des Franzosen Ideen zu demokratisch, nicht gerecht und zu wenig von Erfahrung getragen waren – gab es in den deutschen Landen eine anhaltende, flächendeckende und vielseitige Rousseau-Resonanz, basierend auf den immer wieder aufgelegten Übersetzungen aller seiner Werke, auch Gesamtausgaben gab es, und selbst ein *Handbuch für Mütter* wurde 1804 nach seinen Ideen von einem Samuel Hahnemann aus Leipzig, der Arzneikunde Doktor, publiziert. Das alles ist ausreichend quellenbelegt, und soll hier nicht repetiert werden.[63] Bei der Zurückhaltung der Neuen Herren in den sich befreienden Kolonien Nordamerikas gegenüber Rousseau mag auch dessen unversöhnliche Haltung gegenüber der Versklavung von Menschen (KP I, 560) eine Rolle gespielt haben, während ein norddeutscher Publizist, der in seiner Zeitschrift *Der Genius der Zeit* den Text des *Gesellschaftsvertrages* auszugsweise abdruckte, innerhalb seiner Lobeshymnen auf dessen Autor – „wer gebildet ist, ward es durch ihn; wer es nicht ist, kann es durch ihn werden" – auch erwähnt, dass Rousseau „im Hottentotten den Bruder erkannte".[64]

Besonders ausgeprägt findet sich die Wertschätzung Rousseaus bei den deutschen Vorwärts-Denkern und -dichtern. Um wenigstens einige zu nennen: bei Mendelssohn, Lessing, Klopstock, Herder, Wieland, Schiller, Goethe, Schlegel, Rebmann, Forster, Campe, Humboldt, Kant (in dessen Königsberger Haus als einziges Bild ein Rousseau-Portrait hing!), Paul Johann Anselm Feuerbach, Fichte, Schelling, Hölderlin und Hegel bis hin zu Heine, Eduard Gans, den ihm folgenden Junghegelianern und zu Marx. Unter den Poeten ist die handgreifliche wie die hymnische Version vertreten: In Heinrich Heines Historien-Poemen, publiziert in der Mitte des 19. Jahrhunderts, findet sich auch ein in Paris geschriebenes längeres Gedicht auf Marie Antoinette, geboren 1755 in Wien als Tochter der Kaiserin Maria Theresia, verheiratet seit 1770 mit dem Dauphin von Frankreich, dem späteren Louis XVI., vom Revolutionstribunal am 16. Oktober 1793 zum Tode verurteilt und

63 Richard Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1890 (besonders Herder, Kant, Schiller, Schelling, Hegel); Léon Duguit, *Rousseau, Kant, Hegel*, Paris 1918; Bernhard Weissel, *Von wem die Gewalt in den Staaten herrührt*, Berlin 1963 (S. 67-172: Verbreitung und Wirkung der politischen Schriften Rousseaus in Deutschland im letzten Viertel des 18. Jh.); Claus Süßenberger, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution*, Frankfurt 1974 (S. 317-319: Deutsche Rousseau-Übersetzungen bis 1800); H.-F. Fulda, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991, S. 41-73: „Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung"; Herbert Jaumann (ed.), *Rousseau in Deutschland*, Berlin 1995 (S. 291-309: „Spezialbibliographie").

64 August Hennings, *Rousseau*, Berlin 1797, S. 13, 75.

hingerichtet. Die achte Strophe bei Heine lautet: „Das sind die Folgen der Revolution / Und ihrer fatalen Doktrine / An allem ist schuld Jean-Jacques Rousseau / Voltaire und die Guillotine".[65] Zuvor schon hatte Friedrich Hölderlin eine zehnstrophige Rousseau-Ode gedichtet, in deren letzten Strophe es heißt: „Kennt er im ersten Zeichen Vollendetes schon, / Und fliegt, der kühne Geist, wie Adler den / Gewittern, weissagend seinen / Kommenden Göttern voraus".[66]

Ohne auf die vorliegenden Untersuchungen zum Verhältnis von Rousseauismus und Marxismus einzugehen, [67] seien wenigstens zwei bisher weniger erörterte Annäherungen, vielleicht sogar Übereinstimmungen zwischen Rousseau-Ideen und Marx-Gedanken vorgebracht, wohl wissend, damit den Zorn sowohl von Marx-Dogmatikern als auch von Anti-Marxisten auf mich zu laden. Bekanntlich war Marx nicht nur im Besitz der 33bändigen *Collection complète des œuvres* von Rousseau – der ersten, zwischen 1782 und 1796 in Genève und Lyon erschienenen Gesamtausgabe seiner Werke, wobei die vielen, wahrscheinlich von ihm stammenden Anstreichungen Textstellen aus dem *Discours sur l'inégalité*, dem *Discours sur* l'*Œconomie politique* und dem *Contrat social* galten – ,[68] sondern er hatte ja auch als 25jähriger über einhundert wortwörtliche Exzerpte aus Rousseaus *Contrat social* zusammengestellt (MEGA IV/2, S. 91-101, 625). Unter ihnen findet sich gleich auf dem ersten Blatt die von Rousseau selbst als „le problème fondamental" bezeichnete Schicksalsfrage, deren seiner Meinung nach richtige Antwort in dem zu ertrotzenden Gesellschaftsvertrag liegt, nämlich: diejenige Form eines gesellschaftlichen Miteinanders („une forme d'association") zu finden, „die mit der ganzen Kraft der Gemeinschaft die Person sowie das Hab und Gut aller Assoziierten schützt, und durch die jeder einzelne, indem er sich mit allen ver-

65 Heine, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3/I, Hamburg 1992, S. 28.

66 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1965, S. 238. Vgl. Johann Kreuzer (ed.), *Hölderlin Handbuch*, Stuttgart 2002, S. 72-78: „Rousseau".

67 Vgl. etwa: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, S. 1086-1091: „Rousseauismus", Bd. 5, S. 758-790: Marxismus; Luc Vicenti (ed.), *Rousseau et le marxisme*, Paris 2011 (Texte u.a. von Levine, Burgio, Bernardi, Binoche, Mazauric, Jameson); Matthias Kaufmann, „Politischer Rousseauismus", in: Wolfgang Kersting (ed.), *Die Republik der Tugend. Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden 2003, S. 177-197; Marx / Engels, *Über Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Texte* (ed.: Gerd Irrlitz), Leipzig 1983, S. 97, 108, 284, 315, 335-337, 363-372.

68 Vgl. Marx/Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), Abteilung IV, Bd. 32 (Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes der Bibliotheken von Marx und Engels), Berlin 1999, S. 562; Bruno Kaiser (ed.), *EX LIBRIS Marx und Engels* (Schicksal und Verzeichnis einer Bibliothek), Berlin 1967, S. 175.

einigt, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt, wie er zuvor war" (C, 129; G, 48). Man vergleiche nun diese Rousseau-Passage mit jenem berühmten, seit Stephan Hermlins *Abendlicht* (Leipzig 1980, S. 23) meistzitierten Satz des *Kommunistischen Manifests*, wonach jene zu erwartende, die alte bürgerliche Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen ablösende Gemeinschaft als eine „Association" charakterisiert wird, „worin die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist".[69] Die gedankliche Nähe zwischen diesen beiden Assoziationsformen menschlichen Miteinanders verblüfft. Mehr noch verblüfft, dass sie bisher kaum thematisiert wurde. Etwas anders verhält es sich mit dem Inhalt einer Anmerkung in Marxens *Kapital*.[70] Im Sechsten Kapitel des ersten Bandes (Der Akkumulationsprozess des Kapitals) besteht die Anmerkung 232 unter Hinweis auf den *Discours sur l'Économie Politique* aus folgendem Rousseau-Zitat: „Ich werde gestatten", sagt der Kapitalist, „dass ihr die Ehre habt, mir zu dienen, unter der Bedingung, dass ihr mir für die Mühe, die ich mir mache, euch zu kommandieren, das wenige gebt, was euch bleibt." Natürlich zitiert Marx nach dem ihm zugänglichen Original, also in französischer Sprache. Doch die Worte „sagt der Kapitalist" stehen bei Marx auf Deutsch, sie sind von ihm interpoliert, denn sie sind ja auch nicht von Rousseau. Könnten sie aber inhaltlich nicht von ihm sein?

Mit Fragen eine längere Abhandlung zu enden, ist angemessen bei einem Gegenstand, bei dem vieles *frag*würdig, doch alles frag*würdig* ist.

---

69 Marx/Engels, *Das Kommunistische Manifest* (von der Erstausgabe zur Leseausgabe, mit einem Editionsbericht von Thomas Kuczynski), Trier 1995, S. 16, 246; vgl. MEW 4/482; MEGA I/10, S. 621: "The old Bourgeois Society with its classes, and class antagonisms, will be replaced by an association, wherein the free development of each is the condition of the free development of all"); vgl. auch MEGA I/31, S. 565 sowie MEW 39, S. 194.

70 Vgl. MEW 23, S. 774; MEGA II/5, S. 598; II/8, S. 698; II/10, S. 670, sowie: FS, 288, 348; SP, 259, 758; KP I, 370, 635.

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 79–90*

Günter Krause (Berlin, MLS)

Jean-Jacques Rousseau – Begegnungen mit der Ökonomie

1. Einleitung

Eine höchst interessante Charakteristik von Jean-Jacques Rousseau gab unlängst der in Berlin lehrende Literaturwissenschaftler und Philosoph Joseph Vogl. Danach war dieser „eine Art intellektueller Projektemacher“ (2012). Und er sei „wie ein Brühwürfel. Wenn man ihn auflöst, schwimmt das ganze 18. Jahrhundert in der Suppe, mit allen Ingredienzen“ (ebenda).

Und in der Tat: Aus seinen vielen Arbeiten kennen wir den Philosophen und politischen Denker, den Pädagogen und Psychologen, den Musik- und Kulturwissenschaftler, den Historiker und Ethnologen, den Gesellschafts- und Zivilisationskritiker, ja und natürlich – auch den Utopisten. Die in diesem Text nun zur Behandlung anstehenden Fragen lauten:

- Wie steht es mit dem Denker auf dem Felde der Ökonomie?
- Unterbreitete der enzyklopädisch ausgerichtete Jean-Jacques Rousseau auch
- Denkangebote zu relevanten Problemlagen der Ökonomie?
- Wenn ja, wie sind sie beschaffen und was ist an ihnen vielleicht bemerkenswert?
- Lassen sich aufschlußreiche Linien zu relevanten ökonomischen Ideen seiner Zeit ausmachen? Genauer: Wie gestaltete sich vor allem das Verhältnis zu den französischen Physiokraten?

Zu einigen dieser Fragen will ich versuchen, einige sehr bescheidene Überlegungen beizutragen, dabei wohl wissend, dass diese wirklich nur den Charakter von kursorischen Anmerkungen haben können bzw. werden. Doch auf jeden Fall macht die Beschäftigung mit den oben genannten Fragen für mich durchaus Sinn – und zwar vor allem aus zwei Gründen:

Erstens: Es gibt wohl kaum eine der sozialphilosophischen und politischen Schriften Rousseaus, in denen nicht gewichtige ökonomische Fragen der Gesellschaft seiner Zeit sowie in der Geschichte aufgegriffen und behandelt werden. Selbst wenn eine Reihe der von ihm gegebenen Antworten, der

von ihm präsentierten theoretischen Ansätze und wirtschaftspolitischen Lösungsempfehlungen strittig und irrelevant sein könnte bzw. ist, so „bleiben seine *Fragen* wichtig und legitim“ (Fetscher 1981, 938). Sie enthielten auf jeden Fall genügend interessanten Stoff und bieten durchaus produktive Anstöße für historisch nachfolgende wirtschafts- und sozialtheoretische Diskurse. Insofern antwortet Nicholas Dent auf die Frage „Why Read Rousseau?“ auch schlüssig – weil Rousseau „made highly original contributions which still ... have great force and penetration“ (2005, 5). Und natürlich macht es daher auch Sinn, Jean-Jacques Rousseau in eine „Ideengeschichte der politischen Ökonomie“ aufzunehmen und etwa in einem Abschnitt „Politische Ökonomie der Französischen Aufklärung“ vorzustellen (vgl. Niesen 2012).

Und vor allem: Diese Anregungen und Fragen von Rousseau enthalten – aus der Perspektive emanzipatorisch orientierter sozialer Denker und Akteure betrachtet – brauchbares „Material“ zum Aufbrechen hegemonialer, herrschaftsfokussierter Denk- und Politikschablonen für Wirtschaft und Gesellschaft des tradierten wie vor allem auch des zeitgenössischen Kapitalismus. Insofern stellt Peter Sloterdijk in diesem Kontext mit Blick auf Rousseaus berühmten Einleitungssatz zum zweiten Teil seines Diskurses über die Ungleichheit unter den Menschen (vgl. 1981, 93) durchaus realistisch fest: „Wenn Marx seine Theorie der kapitalgetriebenen Wirtschaftsweise ... in der Form einer `Kritik der politischen Ökonomie` entwickelte, so auf Grund des von Rousseau inspirierten Verdachts, dass alle Ökonomie auf vorökonomischen Willkürvoraussetzungen beruhe – auf eben jenen gewaltträchtigen Einzäunungsinitiativen, aus denen über viele Zwischenschritte, die aktuelle Eigentumsordnung der bürgerlichen Gesellschaft hervorgegangen sei“ (2009).

Zweitens: Mir drängt sich der Eindruck auf, dass Jean-Jacques Rousseaus Ideen und Reflexionen, die gerade ökonomischen Problemen und Themen gewidmet sind sowie seine diesbezügliche ideengeschichtliche Verortung, in der internationalen Rousseau-Forschung – ungeachtet verschiedener verdienstvoller Bemühungen (vgl. etwa Schulz 1980) – vergleichsweise doch unterbelichtet sind oder, um es etwas vorsichtiger zu formulieren, scheinen. Vor längerer Zeit hatten zum Beispiel bereits Schneider/Schneider-Pachaly in ihrer Einleitung zur neuen deutschsprachigen Edition der 1755 im fünften Band der „Großen Enzyklopädie“ publizierten „Abhandlung über die politische Ökonomie“ bemerkt, dass etwa „vor allem auch der Enzyklopädie-Artikel ... noch heute zu Unrecht im Schatten des `Contrat social`“ steht (1977, 7). In der jüngeren Zeit hat hierzulande der in Greifswald wirkende Romanist Reinhard Bach diesbezüglich eine Reihe von bemerkenswerten Untersuchun-

gen bzw. anregenden Publikationen vorgelegt (vgl. z.B. 2000a, 2000b). Sie widmen sich unter der Bezugnahme auf Rousseaus „Abhandlung über die Politische Ökonomie“ mit den Facetten theoretischer und praktischer Ökonomie wie auch der ideengeschichtlich interessanten Beziehung zwischen Rousseau und den französischen Physiokraten.

2. Ausgangspunkt der Betrachtungen

Vor allem möchte ich auf drei Momente aufmerksam machen. Erstens geht es um *den* historischen Entwicklungsstand, den Reifegrad der Wirtschaft und Gesellschaft Frankreichs in der Mitte bzw. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit dominierte eine primär von feudalen Strukturen geprägte Agrargesellschaft, in der massiv soziale, ökonomische und politische Konflikte heranreiften und auch deutlich erkennbar waren. Diese Gesellschaft stand gewissermaßen vor einem historischen Umbruch.

Der Zweck des Wirtschaftens in der Landwirtschaft, im gewerblichen Handwerk, im Handel zielte vor allem auf die stabile Bereitstellung ausreichender materieller wie finanzieller Ressourcen, die primär einer kontinuierlichen Befriedigung der konsumtiven wie repräsentativen Bedürfnisse der herrschenden Stände, Klassen und Dynastien zu dienen hatten. Wohl gab es innerhalb der Feudalwirtschaft auch Warenproduktion. Doch sie war noch längst nicht die dominierende Produktion, besaß noch keinen *allgemeinen* Charakter. Vorherrschend waren vielmehr die Charakteristiken einer naturalwirtschaftlichen Ordnung, in der es vor allem um die Produktion von Gebrauchswerten geht. Die später für die totale, kapitalistische Warenproduktion charakteristische Verwertung des Wertes stand zu jener Zeit also noch nicht im Mittelpunkt der ökonomischen Aktivitäten der Produzenten. Und die mit Ware, Wert, Geld und Verwertung verbundenen Fragen nach ökonomischer Rationalität, nach dem zu kalkulierenden ökonomischen Verhältnis von Kosten und Nutzen der Produktion dominierten noch nicht das theoretische Interesse.

Zweitens ist darauf zu verweisen, daß in der Mitte des 18. Jahrhunderts die Entwicklung der Wissenschaftslandschaft in Europa insgesamt und so auch in Frankreich dadurch geprägt war, daß die theoretische Ökonomie noch nicht als *eigenständige* Wissenschaft existierte. Mit anderen Worten: Das ökonomische Denken vollzog sich noch nicht im Rahmen einer logisch strukturierten, mit einem inneren System versehenen Theoriedisziplin. Relevante ökonomische, soziale und wirtschaftspolitische Fragen wurden vielmehr in-

nerhalb der Philosophie, speziell der Moralphilosophie, wie auch teilweise innerhalb der Theologie aufgegriffen und bearbeitet.

Erst mit der Entstehung und Entwicklung der Physiokratie als eines eigenständigen Theoriekorpus, das speziell auf *philosophischen* Systemkategorien ruhte und stark vom Naturrecht geprägt war, begann dann in Frankreich das ökonomische Denken sukzessive eine neue Gestalt anzunehmen (vgl. hierzu u.a. Oncken 1880, Meek 1962, M. Kuczynski 1971/76, M. Kuczynski/Meek 1972, Immler 1985, Vaggi 1987, Meißner 1989, Priddat 2001). Die Physiokratie öffnete – wie Birger Priddat treffend schreibt – „den Diskurs über die Ökonomie als ein System, mit eigener Logik und Mechanik. Sie markiert den Beginn der Ökonomie als Wissenschaft..." (2001, 8).

Was bedeutete diese Konstellation im Hinblick auf das ökonomische Denken von Jean-Jacques Rousseau? Es besaß (noch) nicht den Charakter einer wissenschaftlich klar strukturierten Theorie, genauer: aus ideengeschichtlicher Perspektive konnte es ihn auch noch gar nicht besitzen. Weil also für Rousseau die Wirtschaft noch kein klar definiertes, selbständiges Untersuchungsgebiet darstellte, konnte er demzufolge auch noch nicht die in wissenschaftlichen Begriffen und Theoriegebäuden erfaßten eigenen Gesetzen der Wirtschaft kennen und erkennen bzw. sie auch entsprechend systematisch thematisieren.

Drittens ist davon auszugehen, daß Rousseaus Begegnungen mit der Ökonomie von vornherein nicht auf die grundsätzliche Bearbeitung rein wirtschaftlicher Aspekte, Themen oder Problemlagen ausgerichtet sind. Er sieht sein ökonomisches Leitbild – wie etwa auch in der „Abhandlung über die politische Ökonomie" mehrfach deutlich gemacht – nicht in der Erreichung einer maximalen Kapitalrendite oder einem möglichst starkem Wachstum. Vielmehr ist es auf die Gestaltungsprinzipien des Gemeinwesens bezogen und diesem ganz klar untergeordnet (vgl. Rousseau 1981, 75 ff.).

Die Behandlung ökonomischer Fragen erfolgt vor allem aus der Perspektive der politischen und sozialen Gerechtigkeit, der Frage nach Fundamentalbedingungen einer gerechten Gesellschaft, aus der Sicht eines übergreifenden politisch-gesellschaftlichen Gesamtzieles – eben der Errichtung, Einigkeit und Erhaltung einer freiheitlichen und gerechten Republik mit dem Volk als wahrer Souverän. Diesem Ziel sind dann Rousseaus Reflexionen über wirtschaftliche Größen und Probleme sowie wirtschaftspolitische Maßnahmen untergeordnet.

Elemente und Ordnung der Wirtschaft, die wirtschaftspolitischen Aktivitäten müssen so beschaffen sein, daß die Entwicklung von Ungleichheit ver-

mieden, die Bürger zu selbständiger Arbeit als Produzenten von Gütern und Dienstleistungen – vor allem in der Landwirtschaft und dem Gewerbe – veranlaßt werden. Von daher kommt auch immer wieder sein Blick auf das Eigentum, auf die Rolle von Arbeit und Arbeitsteilung, auf das Geld und die einzelnen Formen der Staatseinnahmen, bzw. Steuern, auf die Dominanz des Strebens nach Reichtum, das gerade dem exklusiven Privatinteresse ein so höchst problematisches Übergewicht verschaffe und damit das Gemeinwohl massiv beeinträchtige. Insbesondere das Streben einer gesellschaftlichen Minderheit nach Profit habe die natürliche Gleichheit aller schrittweise zersetzt und maßgeblich Ungleichheit befestigt.

Was ist demnach bei diesem Ansatz von Bedeutung? Rousseaus Beschäftigung mit der Ökonomie ist unmittelbar verknüpft mit seinem Verständnis vom Wesen des Menschen. Vor allem der Mehrung seines Glücks, seiner Wohlfahrt ist jeweils die Behandlung von ökonomischen Kategorien und Themen verpflichtet.

Während sich etwa die Monetaristen und Merkantilisten in ihrem ökonomischen Denken, in ihren wirtschaftspolitischen Erwägungen im Interesse der Herrschenden und Reichen auf die Mehrung des Geldes bzw. Goldes als Schatz oder auf den Zufluß von Gold und Silber via positiver Handelsbilanz ausrichteten oder wie etwa die Physiokraten auf ein generelles Wachstum der landwirtschaftlicher Produktion zugunsten aufgeklärter Herrscher setzten, hatte Jean-Jacques Rousseau etwas anderes im Auge. Ihm schwebte – wie er im „Entwurf einer Verfassung für Korsika“ (vgl. Rousseau 1981, 507 ff.) deutlich zum Ausdruck bringt – eine Situation in der Gesellschaft vor, in der „ein jeder etwas besitze und niemand zuviel davon habe“ (ebenda, 556). In diesem Kontext bemerkt Iring Fetscher durchaus treffend: „Die Ökonomen dachten in erster Linie an den `Reichtum der Nation`, Rousseau an die Zufriedenheit der Bevölkerung. Es ist ihm wichtiger, daß die Menschen `richtig angewandt` werden als der Boden oder andere wirtschaftliche Güter“ (1993, 244).

3. Einige „Indizien“ für Rousseaus Begegnungen mit der Ökonomie

Wo lassen sich nun im Gesamtwerk von Rousseau gewissermaßen „Indizien“ für die ernsthafte Beschäftigung mit relevanten ökonomischen Kategorien und Fragen ausmachen? Fünf Thesen sollen hierzu formuliert werden.

These 1: Anknüpfend an eine bereits in der Einleitung getroffene Feststellung läßt sich konstatieren, dass in der Mehrzahl von Jean-Jacques Rousseaus

philosophischen wie politischen Schriften in seriöser Weise Probleme der Ökonomie aufgegriffen und bearbeitet werden. Insofern ist es hier berechtigt, diesbezüglich von einer Art genereller Immanenz in seinem Schaffen zu sprechen. Er offenbart dabei ein bemerkenswertes Gespür für die zentrale Bedeutung des Ökonomischen für die Existenz von Individuen und Gesellschaften, für die Verfassung von Staat, Politik und Recht sowie für den Charakter der verschiedensten Institutionen eines Gemeinwesens. Deutlich wird in den Schriften Rousseaus, dass er seine ökonomische Überlegungen, seine wirtschafts- und finanzpolitischen Erwägungen und Empfehlungen in normativer Art und Weise in sein Gesamtkonzept von Staat, Gesellschaft und Gemeinwesen einbindet.

These 2: Besondere Bedeutung bei der Bearbeitung von ökonomischen Kategorien und Fragen besitzen vor allem Rousseaus Schriften

- „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1754/55)
- „Abhandlung über die politische Ökonomie“ (1755)
- „Die neue Heloise“ (1761)
- „Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts“ (1762)
- „Entwurf einer Verfassung für Korsika“ (1764)
- „Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform“ .(1771)

Ihr spezieller Stellenwert besteht unter dem Aspekt des ökonomischen Denkens von Rousseau vor allem darin, dass in ihnen

a. sein generelles Ökonomieverständnis im gelehrten Diskurs des 18. Jahrhunderts erkennbar wird;

b. seine Auffassungen vor allem zu den Grundzusammenhängen und -verhältnissen von Wirtschaft und Gesellschaft zu seiner Zeit, zur Relevanz sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit für moderne Demokratien sowie den Ursachen sozialer Ungleichheit und Instabilität, zu den widerstreitenden Motiven von Menschen als Wirtschaftssubjekte, zu den sozialen Strukturen, den Herrschafts- und Machtressourcen sowie zu den Zielstellungen menschlichen Wirtschaftens formuliert werden;

c. die widerspruchsvolle Entwicklung seiner Ideen über zentrale ökonomische Kategorien und Verhältnisse wie etwa Eigentum, Staat, Arbeit und Arbeitsteilung, Interessen und Bedürfnisse, Reichtum und Armut, Geld und Geldfunktionen, öffentliche Finanzen, Zölle und Steuern sowie über Aufgaben und Instrumente von „wirtschaftlicher Regierung“ erkennbar wird.

These 3: Die Genesis des ökonomischen Denkens von Rousseau, seine intensive Beschäftigung mit ökonomischen Fragen, seine teils ambivalente Reflexion über ökonomische Verhältnisse, Kategorien sowie über Aufgaben von Wirtschaftspolitik wurde wesentlich durch zwei Momente geprägt – zum einen durch einen häufig recht kontrovers geführten, eher theoretisch ausgerichteten Gedankenaustausch mit intellektuellen Zeitgenossen wie etwa D. Diderot, J. R. d`Alembert, Graf Mirabeau, F. Quesnay, D. Hume, Ch.-L. Montesquieu, P.H. D. Holbach oder Voltaire, insbesondere jedoch durch kritische Rezeption ihrer Schriften. Zum anderen sollte seine Arbeit am „Entwurf einer Verfassung für Korsika" (vgl. Rousseau 1981, 509 ff.) wie seine „Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform" (vgl. ebenda, 565 ff.) nachhaltig Rousseaus ökonomisches Denken beeinflussen, denn es tat sich damit für ihn eine neue Herausforderung auf. Kurz: Es ging um Versuche einer praktisch-politischen Umsetzung seiner wirtschafts- und sozialtheoretischen Positionen, es ging gewissermaßen um Fragen von „applied politics" (Dent 2005, 174). Rousseau war hier anhand konkreter, vorgefundener „Gegebenheiten, seien sie geographischer, historischer, ökonomischer oder nationalspezifischer Art", gezwungen, „das Beste daraus (zu) machen" (Gülbahar 2000, 109). Diese beiden Ausarbeitungen sollten eine Art „Praxistest" seines Denkansatzes liefern.

These 4: Angesichts eines Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich anzutreffenden facettenreichen Ökonomieverständnisses verdient Rousseaus „Enzyklopädie"-Artikel „Abhandlung über die politische Ökonomie" besondere Aufmerksamkeit. Innerhalb der Geschichte der ökonomischen Lehrmeinungen kommt ihm ohne Frage ein gewichtiger Platz zu. Er firmiert zuweilen – neben der „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" und der „Abhandlung über die Wissenschaften und Künste" – auch als seine „dritte Abhandlung" (vgl. etwa Dent 1995, 93).

Worin liegt seine substantielle Bedeutung? Vor allem die folgenden sechs Aspekte verdienen Beachtung. Erstens trifft Rousseau in der Einleitung eine klare Unterscheidung zwischen Volkswirtschaft und Haus- bzw. Privatwirtschaft, zwischen „allgemeiner" oder „politischer Ökonomie sowie „häuslicher" oder „privater Ökonomie" (vgl. Rousseau 1981, 227) Und: „Nur von der ersteren wird in diesem Artikel die Rede sein" (ebenda). Zweitens unterscheidet er zwischen „politischer Ökonomie", von „der ich reden will und die ich *Regierung* nenne, und „der höchsten gesetzlichen Gewalt, welche ich *Souveränität* nenne (ebenda, 230), oder anders ausgedrückt: zwischen „Exekutive" und „Legislative". Drittens weist Rousseau dem „Gemeinwillen"

eine zentrale Stellung in seiner „politischen Ökonomie“ zu. Unmißverständlich erklärt er, dass er den „Gemeinwillen als den ersten Grundsatz der öffentlichen Ökonomie und als die Grundregel der Regierung festgesetzt“ habe (ebenda, 233). Viertens entwickelt Rousseau den bedeutsamen Gedanken, daß der „Gemeinwille“ nur allgemein und durch die Gesetze herrschen könne und deshalb die Formulierung von Regeln für eine „politische Ökonomie“, unabdingbar sind (Stichworte: Gesetzesbindung der Exekutive und Gleichheit vor dem Gesetz). Mit anderen Worten: Das Legalitätsgebot gilt demnach – wie Schneider/Schneider-Pachaly zu Recht bemerken – als die „oberste Regel der politischen Ökonomie“ (1977, 9). Fünftens präsentiert Rousseau einen egalitären Ansatz als zentrales normatives Prinzip von „politischer Ökonomie“. Er schreibt in diesem Zusammenhang: „Das Notwendigste und vielleicht das Schwierigste in der Regierung ist eine strenge Redlichkeit, allen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und besonders den Armen gegen die Tyrannei des Reichen zu schützen“ (ebenda, 245). Und daher sei es „eine der wichtigsten Angelegenheiten der Regierung, der außerordentlich großen Ungleichheit im Vermögen vorzubeugen; nicht in dem sie den Besitzern ihre Schätze wegnimmt, sondern indem sie allen die Mittel entzieht, Schätze zu sammeln...“ (ebenda). Sechstens beschäftigt sich Rousseau mit einer auf Pflege und Stärkung des „Gemeinwillens“ und des „Gemeinwohls“ ausgerichteten Ordnung der öffentlichen Finanzen, die sowohl den Einnahmen wie den Ausgaben entsprechende Aufmerksamkeit zu widmen hat. Als probate Instrumente staatlicher Wirtschaftspolitik empfahl Rousseau etwa die Einführung einer Vermögenssteuer sowie der Progression im Steuersystem, die Erhebung einer Sondersteuer auf Luxusgüter sowie die Einrichtung eines staatlichen Kapitalfonds wie auch die Errichtung von öffentlichen Vorratsstellen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß gerade die Behandlung des Themas Steuern (wie im übrigen auch des Eigentums und des Geldes!) deutlich macht, dass und wie Rousseau seine Auffassungen über bestimmte ökonomische Fragen und Kategorien in Abhängigkeit von den jeweils verfolgten inhaltlichen Schwerpunkten bei den einzelnen Schriften modifizierte. Wird die Steuerfrage in der „Abhandlung über die politische Ökonomie“ im Teil III, in der im Grunde der „harte Kern“ seiner ökonomischen Lehre entwickelt wird (vgl. Rousseau 1981, 249 ff.), unter dem Gesichtspunkt der notwendigen Pflichten der Regierung für die Schaffung und Sicherung des „Gemeinwohls“ behandelt, d.h. hier vor allem als ein bestimmtes ökonomisches Instrument von Politikgestaltung gesehen, so sind Blickwinkel und Ak-

zent bei dieser Thematik etwa im „Gesellschaftsvertrag“ doch ein wenig anders. In dieser Schrift, in der u.a. die innere politische Ordnung einer Gesellschaft, System und Mechanismus von Demokratie und demokratischen Institutionen, von ihren Repräsentanten den Gegenstand der Ausarbeitung bildet, stellt Rousseau im 15. Kapitel des dritten Buches (vgl. ebenda, S. 349 ff.) sehr grundsätzlich und kritisch zu den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit fest: „Die Geschäftigkeit in Handel und Künsten, gierige Gewinnsucht, Weichlichkeit und die Liebe zur Bequemlichkeit sind es, die persönliche Dienste in Geld verwandeln. Man tritt einen Teil seines Gewinns ab, um ihn nach Belieben zu vermehren. Gebt Geld und ihr werdet bald in Ketten liegen. Das Wort `Staatseinkünfte` ist ein Sklavenwort, es ist in der alten Polis unbekannt. In einem wirklich freien Staat leisten die Bürger alles mit eigner Hand und kaufen sich nicht mit Geld frei“ (ebenda, 349).

These 5: Die Entwicklung des Ökonomieverständnisses von Jean-Jacques Rousseau vollzog sich unter dem Einfluß eines widerspruchsvollen Verhältnisses zur ökonomischen Schule der Physiokratie. So bestimmten die Ideen und Schriften von Francois Quesnay, Graf Mirabeau d. Ä., Mercier de la Rivière und Anne-Robert Jacques Turgot in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts recht nachdrücklich die ökonomischen Debatten in Frankreich. Reinhard Bach hat dieses Verhältnis zwischen Rousseau und den Physiokraten im Übrigen als „une cohabitation contradictoire“ (2000b, 9) charakterisiert.

Was ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse?

Erstens waren Quesnay wie Rousseau Autoren von Artikeln in der „Großen Enzyklopädie“. So schrieb Quesnay beispielsweise 1756 den Artikel “Fermiers“ und im Jahre 1757 die beiden Artikel „Grains“ und „Hommes“. Zweitens hatte Rousseau etwa einen gut entwickelten Kontakt zu Graf Mirabeau d. Ä. Dieser beherbergte ihn nicht nur zeitweilig auf einem seiner Güter, sandte ihm seine Veröffentlichungen (u.a. seine im Jahre 1763 veröffentlichte „Philosophie rurale“) sowie anderer Physiokraten (etwa das 1767 erschienene Werk von Mercier de la Riviere „De l`ordre naturel et essentiel des sociétés politiques“, sondern beide pflegten auch einen Briefwechsel über die jeweiligen Konzepte, reflektierten ihre Arbeiten und Auffassungen.

Worin zeigte sich nun das angesprochen widerspruchsvolle Verhältnis zwischen Rousseau und den Physiokraten? Es wurde insbesondere in einer Reihe von Gemeinsamkeiten wie zugleich auch in Unterschieden in der ökonomischen Argumentation wie auch in den wirtschaftspolitischen Empfehlungen sichtbar. Auf wenige soll hier in aller Kürze verwiesen werden. Gemeinsamkeiten offenbarten sich darin, daß Rousseau wie die Physiokraten

beide der Produktion, genauer: der *landwirtschaftlichen* Produktion wie der dort verausgabten menschlichen Arbeit einen zentralen Platz zuwiesen. Allerdings maß Rousseau – im Unterschied zu den Physiokraten – dem gewerblichen Handwerk wie dem Handel durchaus Bedeutung im Prozeß der Wertbildung zu. Doch die gemeinsame Betonung des agrarischen Elements konnte nicht einen ökonomischen Dissenz überdecken. Während die Physiokraten vor allem die Entwicklung von Produktion und Produktivkräften zum Zwecke der Machtentfaltung der *feudalen* Stände, der Monarchie im Auge haben, geht es Rousseau hingegen primär um eine verbesserte Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse der *Gemeinschaft der Bürger*. Beiden gemeinsam war zudem, dass sie stark mit dem äußerst facettenreichen Problem des Eigentums befaßt waren. Allerdings sahen die Physiokraten im Privateigentum eine naturgemäße Urtatsache, die jeder Gesellschafts- und Staatenbildung vorausgeht. Für Rousseau hingegen gab es im Naturzustand kein Privateigentum, gerade mit ihm kam dann die Ungleichheit in die Welt. Beide plädierten auch für eine weitgehende Befreiung der Bauern von der Steuer und für die Besteuerung von großem Reichtum und von Luxus. Allerdings der Unterschied ist: Rousseau entwickelte die Argumentation aus seinem egalitären Ansatz. Die Physiokraten hingegen aus ihrem Verständnis von produktiver Arbeit, die allein von landwirtschaftlichen Produzenten/Pächtern geleistet werde – als „produktive“ Klasse, die einzig und allein einen Überschuß, ein Nettoprodukt erzeuge und daher nicht besteuert werden darf. Handwerk und Industrie schaffen hingegen keinen Überschuß, sondern wandeln nur Stoffliches um, sind also eine „sterile“ Klasse**,** und so bliebe dann nur die Besteuerung der Grundrente bzw. des Grundeigentums. Rousseau wie Physiokraten akzeptierten beide, dass „commerce“ von vitaler Bedeutung für die Befriedigung von Bedürfnissen ist. Doch sie unterschieden sich in der Bestimmung der Formen und des Umfangs von „commerce“ in Relation zur sozialen Stabilität. Beide sind mit dem Naturrecht, seinen verschiedenen Aspekten verbunden. Doch sieht Quesnay als derjenige, der bei dieser Thematik der Wortführer der Physiokraten ist, – im Gegensatz zu Rousseau – in einer naturrechtlich verfaßten Gesellschaft keine Nachteile gegenüber dem sogenannten Urzustand, weil diese das Naturrecht auf Eigentum absichere. Beide – in diesem Falle Rousseau und Quesnay – operieren bei ihrer Beschreibung des Funktionsmechanismus von Wirtschaft und Gesellschaft mit Bildern bzw. Sequenzen vom menschlichen Körper – und demonstrieren damit den starken Einfluß des naturwissenschaftlichen Denkens dieser Zeit auf ökonomische und politische Betrachtungen.

Der Mediziner Quesnay wählte bei seinem *Tableau Economique* den menschlichen Blutkreislauf als Referenzsystem bei der Entwicklung von Vorstellungen zum Reproduktionprozeß einer Volkswirtschaft. Rousseau wählte den ganzen menschlichen Körper. Beide reflektierten über Gesetze innerhalb von Wirtschaft und Gesellschaft, beide sind keine emphatischen Anhänger der „Gesetzesproduktion", was fraglos ein Ausdruck von liberalem Denken in jener Zeit war, das auf ein Mehr an individueller Freiheit, auf die Befreiung von einer Vielzahl von Regelungen, Administration und Beschränkungen menschlicher Tätigkeiten zielte. Jedoch waren die jeweiligen Ableitungen divergent: Während Rousseau aus der Perspektive des notwendig freien Individuums argumentierte, gingen die Physiokraten von der Perspektive eines positivistisch geprägten Verständnisses von Steuerung aus.

Literatur

Bach, Reinhard (2000a), Rousseau – Economique politique, Paris-Montmorency.

Bach, Reinhard (2000b), Rousseau et les physiocrates: une cohabitation contradictoire, in: Reinhard Bach, Rousseau – Economique politique, Paris-Montmorency, S. 9-82.

Dent, Nicholas (2005), Rousseau, London and New York.

Dent, Nichola (1995), A Rousseau Dictionary, Oxford.

Fetscher, Iring (1993), Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt a. M.

Fetscher, Iring (1981), Nachwort, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische und Politische Schriften, München, S. 905-939.

Gülbahar, Tim (2000), Autonomie als Ideal. Jean Jacques Rousseaus politische Theorie, Marburg.

Immler, Hans (1985), Natur in der ökonomischen Theorie, Opladen.

Kuczynski, Marguerite (Hrsg.) (1971/76), Francois Quesnay. Ökonomische Schriften, Berlin.

Kuczynski, Marguerite/Meek, Ronald L. (eds.) (1972), Quesnay`s Tableau Economique, London.

Meek, Ronald L. (1962), The Economics of Physiocracy, London.

Meißner, Herbert (1989), Die Physiokraten als geistige Wegbereiter der Französischen Revolution, in: Wirtschaftswissenschaft 6, S. 863-878.

Niesen, Peter (2012), Ideengeschichte der politischen Ökonomie VI. Vorlesung Politische Theorie im Sommersemester 2012 an der TU Darmstadt, Institut für Politikwissenschaft, 22. Mai, in: www.politikwissenschaft.tu-darmstadt.de/index (Eintrag vom 30.10.2012).

Oncken, Auguste (1880), Oeuvres économiques et philosophiques de François Ouesnay, Frankfurt/M.-Paris.

Priddat, Birger (2001), `Le concert universel`. Die Physiokratie. Eine Transformationsphilosophie des 18. Jahrhunderts, Marburg.

Rousseau, Jean-Jacques (1981), Abhandlung über die politische Ökonomie, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische und Politische Schriften, München, S. 227-265.

Rousseau, Jean-Jacques Rousseau (1981), Entwurf einer Verfassung für Korsika, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische und Politische Schriften, München, S. 509-561.

Rousseau, Jean-Jacques Rousseau (1981), Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische und Politische Schriften, München, S. 565-655.

Rousseau, Jean-Jacques (1981), Vom Gesellschaftsvertrag *oder* Grundsätze des-Staatsrechts, in: Jean-Jacques Rousseau, Sozialphilosophische undPolitische Schriften, München, S. 269-391.

Schneider, Hans-Peter/Schneider-Pachaly, Brigitte (1977), Einleitung, in: Jean-Jacques Rousseau, Politische Ökonomie. Discours sur l`Economie politique, Frankfurt a. M., S. 1-20.

Schulz, Klaus D. (1980), Rousseaus Eigentumskonzeption, Frankfurt/M.

Sloterdijk, Peter (2009), Die Revolution der gebenden Hand, in: www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/kapitalismus/die-zukunft-des-kapitalismus-8-die-revolution-der-gebenden-hand-1812362.html. (Eintrag 10.11.2012)

Vaggi, Gianni (1987), The Economics of François Quesnay, London-Basingstoke.

Vogl, Joseph (2012), Rousseau zum 300. Geburtstag: „Der Mann ist wie ein Brühwürfel“ (Interview), in: www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/jean-jacques-rousseau-joseph-vogl-im-interview-zum-300-geburtstag-a-840805.html. (Eintrag vom 01.11.2012)

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 91–109*

Brunhilde Wehinger (Universität Potsdam)

„Ich hasste unter seinem Namen einen Anderen." Rousseau und Friedrich II. von Preußen

Werk und Wirkung der beiden so unterschiedlichen Repräsentanten des 18. Jahrhunderts, Jean-Jacques Rousseau und Friedrich II., beide Jahrgang 1712, könnten nicht gegensätzlicher sein: hier „J.-J. Rousseau, der Feind der Könige"[1], dort der „Roi-philosophe" (wie die Zeitgenossen, allen voran Voltaire, den preußischen König nannten). Die philosophischen Zielsetzungen dieser beiden Vertreter der diversen europäischen Aufklärungen scheinen sich auf den ersten Blick so grundlegend zu widersprechen, dass bis heute das Aufklärerische im Denken des Einen und Handeln des Anderen kontrovers diskutiert, wenn nicht gar in Abrede gestellt wird.

Rousseau und Friedrich II. sind sich nie begegnet. Angesichts ihrer Zeitgenossenschaft und ihrer öffentlichen Präsenz im Europa ihrer Zeit ist es jedoch kaum verwunderlich, dass sie sich früher oder später gegenseitig wahrnehmen mussten, sei es kritisch oder ablehnend, ohne dass sich die Forschung, von wenigen Ausnahmen abgesehen, eingehender damit auseinandergesetzt hätte.[2] Bei genauerer Betrachtung stellt sich indes heraus, dass es

1 „J.-J. Rousseau, l'ennemi des rois", so lautet die Selbstbezeichnung Rousseaus in seinem Brief vom 30. Oktober 1762 an Friedrich II.; cf. *Œuvres de Frédéric le Grand*, hg. v. J. E. D. Preuss, Berlin 1846-1857, 31 Bde., hier: Bd. 20, 332; die Übersetzung des Briefes in: Jean-Jacques Rousseau, *Bekenntnisse*, übers. v. Ernst Hardt. Mit einer Einführung v. Werner Krauss, Frankfurt a. M. 1985, 825.

2 Im Kontext der Friedrich- und Rousseau-Jubiläen 2012 setzt sich Jörn Sack mit der spekulativen Frage auseinander, die da lautet: Was wäre gewesen wenn? Was wäre gewesen, wenn Friedrich II. und Rousseau sich begegnet wären? Für Sack, der in den Charakteren seiner ‚Helden' zahlreiche Übereinstimmungen findet („Zerrüttete Kindheit", die Unfähigkeit „ein normales Ehe- und Familienleben zu führen", die Liebe zur Musik und Literatur etc.), handelt es sich „um zwei Menschen, die geschaffen waren, zueinander zu finden und gemeinsam Großes für die Allgemeinheit und den bestmöglichen Fortgang der Weltgeschichte zu leisten. Gemeinsam hätten sie vermocht, den vernünftigsten und damit im besten Sinne fortschrittlichsten Staat ihrer Zeit hervorzubringen"; cf. Jörn Sack, *Friedrich der Große und Jean-Jacques Rousseau – Eine verfehlte Beziehung und die Folgen. Zugleich ein Essay über den vernünftigen und den künftigen Staat*, Berlin 2011, 7. Wissen-

im schriftstellerischen Werk beider Autoren aufschlussreiche Bezugnahmen gibt, die sowohl Kritik, Ablehnung wie auch Übereinstimmung signalisieren. Vor allem in Rousseaus Autobiographie artikuliert sich eine ausgesprochen ambivalente Faszination gegenüber dem preußischen König, der dem 1762 in Frankreich per Haftbefehl gesuchten, aus Genf und Bern geflohenen Autor des *Émile* in der Grafschaft Neuchâtel (die im 18. Jahrhundert aufgrund einer Erbschaft zu Preußen gehörte) Asyl geboten hatte. Auch im schriftstellerischen Werk Friedrich II. finden sich mehr oder weniger explizite Bezugnahmen auf Rousseau, deren Interferenzen ich im Folgenden in der gebotenen Kürze vorstellen werde.

I. „Man hatte mich getäuscht" – Rousseaus ambivalente Wahrnehmung Friedrich II.

1762 war nicht nur der Erziehungsroman *Émile* (in Den Haag) erschienen, sondern auch Rousseaus *Du contrat social* (in Amsterdam), nachdem bereits im Jahr zuvor der Briefroman *Julie ou La Nouvelle Héloïse* (ebenfalls in Amsterdam) erschienen war. In Europa herrschte seit Jahren Krieg, dessen Ende zwar noch nicht so recht abzusehen war, doch Anfang des Jahres zeichnete sich überraschend eine für Friedrich II. vorteilhafte Wendung ab. Man sprach vom „Miracle des Hauses Brandenburg", das den Untergang Preußens verhindert habe. Dabei handelte es sich um den Waffenstillstand, der von Zar Peter III. (ein Friedrich-Verehrer) anlässlich des (am 5. Januar 1762 eingetretenen) Todes der Zarin Elisabeth (eine vehemente Friedrich-Gegnerin) erlassen wurde, und den am 5. Mai 1762 in Sankt Petersburger unterzeichneten Friedensvertrag (zwischen Russland und Preußen) sowie die damit einhergehende Wendung des Kriegsgeschehens, das schließlich nach siebenjähriger Dauer mit dem Friedensvertrag von Hubertusburg am 15. Februar 1763 beendet wurde.[3]

Im *Contrat social* (1762) positioniert sich Jean-Jacques Rousseau gegen den Autor des *Antimachiavel* (1739/40) und seit 1756 Krieg führenden preußischen König[4], implizit auch gegen Voltaire, Rousseaus Gegenspieler und

2 schaftsgeschichtlich aufschlussreich hinsichtlich der Rousseau-Rezeption in Deutschland ist der Festvortrag über die Beziehung zwischen Rousseau und Friedrich II. von Emil du Bois-Raymond, gehalten in der öffentlichen Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften „Zur Feier des Jahrestages Friedrich's II." am 30. Januar 1879; in: *Monatsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1879, 71-110.

3 Johannes Kunisch, *Friedrich der Große. Der König und seine Zeit*, München 2004, 427.

4 *Du contrat social ou principes du droit politique*, in: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris 1964 (Pléiade), Bd. 3, 349-470, hier: 409.

prominentester Korrespondent Friedrich II.[5] Als Mentor des Kronprinzen zur Zeit der Abfassung des *Antimachiavel*, hatte Voltaire das bis heute bekannteste Werk Friedrichs, die aufklärungsphilosophische Widerlegung des *Principe* Machiavellis, ohne Angabe des Autors und Editors kurz nach dem Regierungsantritt und wenige Wochen vor dem militärischen Überfall Friedrich II. auf Schlesien in Den Haag veröffentlicht. Nicht ohne Zutun Voltaires, den Friedrich in zahlreichen Briefen zum Schweigen über die fürstliche Autorschaft des *Antimachiavel* aufgefordert hatte, war die Anonymität des Werkes alsbald gelüftet und die interessierte Öffentlichkeit wusste sehr wohl, dass der *Antimachiavel* ein Gemeinschaftswerk Voltaires und des preußischen Königs war.[6]

Im 3. Buch des *Contrat social* (6. Kapitel: „De la Monarchie“) bezieht sich Rousseau auf Machiavelli, einer der meistzitierten Referenzautoren im *Gesellschaftsvertrag*, und implizit auf den *Antimachiavel* – der im 18. Jahrhundert dank unzähliger Raubdrucke und zahlreicher Übersetzungen europaweit verbreitet war. Rousseau vertritt 1762 die These, alle, die Machiavellis Traktat *Il Principe* als eine Staatslehre für die Fürsten Europas betrachteten, seien im Irrtum. Der Florentiner Autor sei ein Gegner der Fürsten und lege offen, was diese tatsächlich tun, keineswegs aber lehre er, was sie tun sollen: Er belehre nicht die Könige, sondern er belehre das Volk: „Machiavellis *Principe* ist das Buch der Republikaner“. Und daraus schließt Rousseau im *Contrat social*: Machiavelli ist ein ehrenwerter Mann („un honnête homme“) und guter Staatsbürger („un bon citoyen“), der bislang nur „oberflächliche oder verdorbene Leser“ gefunden habe.[7] Die zielgenauen Spitzen Rousseaus gegen die Verfasser der durch ihre fürstliche (Ko-)Autorschaft berühmt gewordenen Widerlegung des *Principe* waren für das zeitgenössische Publikum, das zwischen den Zeilen zu lesen verstand, umso deutlicher, als Friedrich II.

5 Im ersten Teil der *Confessions* / *Bekenntnisse* erinnert sich Rousseau an die um 1740 allgemein bekannt gewordene Korrespondenz zwischen Voltaire (dessen „herrlichen“ Schreibstil er bewundert habe) und dem damaligen preußischen Kronprinzen (dessen „Jugend nicht sehr glücklich gewesen“ sei), cf. *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 311: „Der Briefwechsel Voltaires mit dem Kronprinzen von Preußen erregte damals Aufsehen, und wir sprachen über diese beiden berühmten Männer, deren einer, neuerlich auf den Thron gelangt, bereits ahnen ließ, wie er sich binnen kurzem offenbaren würde, und von denen der zweite, der damals ebenso verschrien war, wie er jetzt berühmt ist, uns aufrichtiges Mitleid mit dem Umglück abzwang, das ihn zu verfolgen schien und dem man so oft als der Schicksalsmitgift großer Männer begegnet.“

6 *L'Antimachiavel ou Réfutation du* Prince *de Machiavel*, in: Friedrich der Große, *Potsdamer Ausgabe / Édition de Potsdam*, Französisch-Deutsch, übers. v. Brunhilde Wehinger, hg. v. A. Baillot, B. Wehinger, Berlin 2007, Bd. VI, 45-259, sowie 419.

7 *Du contrat social* (wie Anm. 4), 1480.

seit der Veröffentlichung des *Antimachiavel* zum dritten Mal gegen halb Europa Krieg (um Schlesien) führte; zur Zeit der Veröffentlichung des *Contrat social* schon seit fast sieben Jahren. Rousseaus republikanische und pazifistische Lesart des *Fürsten* von Machiavelli ist als Kritik an Friedrich II. (und Voltaire) nicht von der Hand zu weisen.

Bereits 1741 hatte der Abbé de Saint-Pierre, dessen Nachlass Rousseau bearbeitet und kommentiert hatte[8], und dessen Schrift *Über den ewigen Frieden in Europa* eine wichtige Rolle im *Émile*[9] spielt, die Widersprüche des *Antimachiavel* offengelegt und auf die daraus resultierenden Widersprüche zwischen dem Denken des Autors und dem Handeln des Königs geschlossen. Als einer der Ersten insistierte der Abbé de Saint-Pierre darauf, dass die Widersprüche in Friedrichs Denken darauf hinauslaufen, das aufklärungsphilosophische Herrscherprogramm, wie es im *Antimachiavel* formuliert wird, durch das politische Handeln auf eklatante Weise ad absurdum zu führen. Die explizite Kritik des pazifistischen Frühaufklärers bezieht sich auf den militärischen Überfall auf Schlesien und führt das noch heute gängige Leitmotiv der *Antimachiavel*-Lektüre ein: den Widerspruch zwischen philosophischem Denken und politischem Handeln bei Friedrich II.[10] Dieser kannte das Werk des Abbé de Saint-Pierre, der ihm das Projekt *Über den ewigen Frieden in Europa* geschickt hatte. Bereits im *Antimachiavel* und in Briefen an Voltaire bezeichnet er ihn als einen wohlmeinenden Träumer, den er zur Kenntnis, aber nicht ernst nehme. Der Abbé de Saint-Pierre war 1740 sogar nach Berlin gereist, um den jungen König anlässlich der Feierlichkeiten der Thronbesteigung seinen Friedensplan zu präsentieren, erhielt jedoch keine Audienz, so dass er enttäuscht nach Paris zurückkehrte und seine grundsätzliche Kritik des *Antimachiavel* verfasste.[11]

---

8 Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, in: *Œuvres complètes* (wie Anm. 4), 561-682.

9 Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, in: *Œuvres complètes* (wie Anm. 4), Bd. 4, 848: „L'Abbé de St. Pierre avoit proposé une association de tous les Etats de l'Europe pour maintenir entre eux une paix perpétuelle. Cette association étoit-elle practicable, et supposant qu'elle eut été établie, étoit-il à présumer qu'elle eut duré ? Ces recherches nous ménent directement à toutes les questions de droit public qui peuvent achever d'éclaircir celle du droit politique »; im Folgenden zitiere ich die Übersetzung: *Émile oder Über die Erziehung*, übers. v. Elenore Sckommodau, hg. v. Martin Bang Stuttgart 1963 u. ö. (Reclam), 928.

10 Vgl. Michel Kerautret, „Religiöse Toleranz und philosophische Indifferenz", in: Gregor Vogt-Spira, Bernd Sösemann (Hg.), *Friedrich der Große in Europa. Geschichte einer wechselvollen Beziehung*, Stuttgart 2012, 2 Bde., hier: Bd. 2, 47-66.

11 *Réflexions sur l'Antimachiavel de 1740* par Mr. l'Abbé de Saint-Pierre, Rotterdam 1741; in: ders., *Kritik des Absolutismus*, hg. v. H. Hömig, F.-J. Meissner, München 1988, 257-304.

Friedrichs Widerlegung des *Principe* setzt die von Rousseau als Irrtum gebrandmarkte Annahme voraus, Machiavelli habe den Fürsten eine Staatslehre, die vergiftet sei, und politische Handlungsanleitungen, die gefährlich seien, vorgelegt. In der Einleitung zum *Antimachivel* heißt es:

„Ich wage es, zur Verteidigung der Menschheit gegen ein Ungeheuer anzutreten, das sie zerstören will; und ich habe mich erkühnt, meine Überlegungen zu seinem Buch Kapitel für Kapitel so darzulegen, dass sich das Gegengift gleich neben dem Gift befindet. Ich habe Machiavellis *Fürsten* immer als eines der gefährlichsten Werke betrachtet, die in der Welt verbreitet sind."[12]

Die Widerlegung des *Principe* war für Friedrich II. bekanntlich Anlass, einen aufklärerischen Gegenentwurf zu Machiavellis politischem Traktat darzulegen, den er im *Antimachiavel* erstmals im viel zitierten Diktum auf den Punkt bringt: „Der Fürst ist der erste Diener seiner Völker".[13] Dieses Ideal eines „guten Königs" steht Rousseaus Überlegungen im erwähnten Kapitel „De la Monarchie" nicht allzu fern, wobei es für Rousseau in Geschichte und Gegenwart eigentlich keine „guten Könige" geben kann, da diese angesichts ihrer Aufgabe, ihr Land gut, das heißt im Interesse des Volkes zu regieren, die „Schultern des Herkules" benötigten.[14] Wie genau Rousseau den *Antimachiavel* gelesen haben könnte, zeigt die berühmt gewordene Formulierung des *Contrat social*, dessen erstes Kapitel mit dem Satz beginnt: „L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers" (Der Mensch ist frei geboren, aber überall liegt er in Ketten).[15] Im 9. Kapitel des *Antimachiavel* heißt es:

„Kein Gefühl ist so untrennbar mit unserem Wesen verbunden wie das der Freiheit. […] Da wir ohne Ketten geboren werden, verlangen wir, ohne Zwang zu leben, und da wir nur von uns selbst abhängig sein wollen, wollen wir uns auch nicht den Launen anderer unterwerfen. Dieser Geist der Unabhängigkeit und des Stolzes hat der Welt viele große Männer geschenkt und jene Regierungsformen hervorgebracht, die man republikanisch nennt. Auf der Grundlage weiser Gesetze erhalten sie die Freiheit der Bürger gegen jegliche Unterdrückung und errichten eine Art von Gleichheit unter den Mitgliedern einer Republik, wodurch sie dem Naturzustand äußerst nahe kommen."[16]

---

12 *L'Antimachiavel* (wie Anm. 6), 47.
13 Ebd., 52 und 53.
14 *Du contrat social* (wie Anm. 4), 410.
15 Ebd., 351.
16 *L'Antimachiavel* (wie Anm. 6), 105.

Ziemlich versteckt hingegen ist Rousseaus Friedrich-Kritik im *Émile*, obwohl er in den *Confessions* (2. Teil, 12. Buch) behauptet, die folgende, nur schwach markierte Anspielung sei für die zeitgenössischen Leser des *Émile* ohne Weiteres als Kritik am König von Preußen erkennbar gewesen. Gemeint ist die Erwähnung der negativ konnotierten Figur des Adrastus (der treulose und habgierige König der Daunier). In den zwischen 1765 und 1770 verfassten *Bekenntnissen*, also nachträglich, erläutert Rousseau die Anspielung und stellt sie als eine der „Ungerechtigkeiten", die er gegen Friedrich II. verübt habe, dar.

Mit der Bezugnahme auf den *Émile* (und auf all seine anderen Werke) in der Autobiographie vergegenwärtigt Rousseau zugleich seine werkimmanenten Referenzhorizonte, die die intertextuellen Vernetzungen und pointierten Anspielungen in seinem Œuvre erkennbar werden lassen. Dabei entstehen zugleich Verknüpfungen auf die Lektürehorizonte Friedrich II., der bekanntlich ein unermüdlicher Leser war. So lässt der fiktive Erzieher (im 5. Buch des *Émile*[17]) seinen Zögling, der inzwischen zu einem jungen Mann mit „gesundem Menschenverstand" herangewachsen ist, Fénelons modernen Fürstenspiegel *Télémaque* lesen. Das war eines der Lieblingsbücher Friedrichs, das er in jungen Jahren im Rahmen seiner französisch orientierten Prinzenerziehung mit Begeisterung gelesen hatte und das er in seinem schriftstellerischen Werk immer wieder zitiert, insbesondere im *Antimachiavel*: Hier setzt er dem „verruchten" *Principe* Machiavellis explizit die *Abenteuer des Télémach* (1717) entgegen, die Fénélon um 1694 als Lehrbuch für den Enkel Ludwig XIV. verfasst hatte und die im frühen 18. Jahrhundert zum Standardwerk der (westeuropäischen) Prinzenerziehung (auch am Berliner Hof) avancierten. Der *Télémaque*, den also auch Rousseaus Émile liest, vermittelt in der Tradition des Humanismus fortschrittliche Ideen, u. a. hinsichtlich der gesetzlichen Einschränkung der Machtfülle des Fürsten, der Frieden schaffen, für das Wohl des Volkes arbeiten und unempfänglich für Hofintrigen und Schmeicheleien sein soll; und – was der größte Wunsch eines friedliebenden Fürsten sei – er wird für die guten Taten von seinem Volk geliebt werden. Darüber hinaus bietet Fénélons *Télémaque* eine kenntnisreiche, stilistisch formvollendet und elegant geschriebene (dieser Aspekt ist für Rousseau ebenso wichtig wie für Friedrich II.) Einführung in die Antike. Die antiken Klassiker prägten Rousseaus Leserbiographie ebenso wie die des preußischen Königs.[18] Im

17 *Émile* (wie Anm. 9), 849; deutsch (wie Anm. 9), 929.

18 *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 42; *Antimachiavel* (wie Anm. 6): Kap. 7, 85 u. 433; zu Friedrichs Lektürehorizont, in dessen Mittelpunkt neben Voltaire und den französischen Klassikern des 17. Jahrhunderts insbesondere die römischen Klassiker standen, cf. Brunhilde Wehinger, Günther Lottes (Hg.), *Friedrich der Große als Leser*, Berlin 2012, 9-23.

Émile heißt es zur negativen Konnotation des Adrastus aus den *Abenteuern des Telemach*, die der Autor, indem er sie zurückweist, seinen Lesern und Leserinnen geradezu nahe legt:

„Dann lasse ich ihn [d. h. Émile, BW] den *Telemach* lesen und ihn auf seinem Weg weiter begleiten; wir suchen das glückliche Salent auf und den guten Idomeneus, der durch sein großes Unglück zum Weisen wurde. Unterwegs treffen wir auf viele Protesilas, aber auf keinen Philokles. Auch Adrastus, König der Daunier, ist keineswegs unauffindbar. Aber überlassen wir es den Lesern, sich unsere Wanderfahrten vorzustellen, oder sie an unserer Statt, den *Telemach* in der Hand, zu machen; und legen wir ihnen keine betrübliche Auslegung nahe, die der Autor selbst ausschaltet oder nur wider Willen anstellt.“[19]

Erst in seiner postum erschienenen Autobiographie bezieht Rousseau selbst die „betrübliche Auslegung“ des Adrastus auf den preußischen König, der während der Entstehungszeit des *Émile* den Siebenjährigen Krieg führte. Wir könnten diese Anspielung auf Friedrich II. dahingestellt sein lassen, hätte Rousseau sie in den *Bekenntnissen* nicht eigens als eine der beiden „Ungerechtigkeiten“, zu denen er sich als Schriftsteller gegen den preußischen König habe hinreißen lassen, hervorgehoben.[20]

Die andere „Ungerechtigkeit“ sei, so Rousseau, ein Zweizeiler gewesen, den er unter dem Porträt des preußischen Königs angebracht habe. Dieses Friedrich-Porträt hing, so erfahren wir in den *Bekenntnissen*, an der Wand über seinem Schreibtisch in Montmorency, wo Rousseau im Jahrzehnt zwischen 1750 und 1760 zurückgezogen lebte und seine drei großen Werke (*La Nouvelle Héloïse*, *Émile ou de l'éducation* und *Du contrat social*) schrieb. Dass sogar Jean-Jacques Rousseau ein Porträt des preußischen Königs an seinem Arbeitsplatz angebracht hatte, ist ein unmissverständlicher Hinweis auf die Präsenz dieses Monarchen, selbst im Alltag des „Citoyen de Genève“ und radikalen Kritikers des Despotismus. Eine Zeile des unter dem Porträt angebrachten Verses habe gelautet: „Il pense en philosophe, et se conduit en Roi“ („Er denkt als Philosoph und handelt wie ein König“). In den *Bekenntnissen* heißt es: „Aus jeder anderen Feder wäre dieser Vers ein recht schönes Lob gewesen, da er jedoch aus meiner geflossen war, enthielt er einen ganz unzweideutigen Sinn, der überdies durch einen vorhergehenden Vers nur allzu offen-

19 *Émile* (wie Anm. 9), 929.
20 *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 814.

bar wurde.“[21] Wie der vorhergehende Vers lautete, wird nicht gesagt. Diese Zeilen, so Rousseau weiter, seien von allen gesehen worden, die ihm einen Besuch abstatteten. Einer seiner Gäste habe den Zweizeiler sogar abgeschrieben, um ihn d’Alembert zu zeigen. Und dieser habe es sich „angelegen sein lassen, dem König damit in meinem Namen aufzuwarten“[22]. Für Rousseaus Behauptung, d’Alembert habe ihn bei Friedrich in ein schlechtes Licht gerückt, findet sich im umfangreichen Briefwechsel d’Alemberts mit Friedrich II. kein Beleg. Hingegen war es derselbe d’Alembert, der Rousseau in einem Brief vom 15. Juni 1762 dringend geraten hatte, sich nach dem Verbot des *Émile* (5. Juni) und der Anordnung der Verhaftung des Autors sowie der öffentlichen Verbrennung des Buches in Paris (9. Juni) unverzüglich im preußischen Neuchâtel in Sicherheit zu bringen: „Dort werden Sie einen Ihren Wünschen gemäßen Zufluchtsort finden & einen Gouverneur antreffen, der Sie empfangen und umsorgen wird, wie die Patriarchen des Alten Testaments die verfolgte Unschuld empfingen und umsorgten.“[23]

Im zwölften und letzten Buch des 2. Teils der *Bekenntnisse* thematisiert Rousseau ausführlich seinen Aufenthalt in der Grafschaft Neuchâtel: Er wohnte von 1762 bis 1765 in Môtiers, einem Uhrmacherdorf im Neuchâteler Jura, und genoss die in der Autobiographie detailliert geschilderte Gastfreundschaft, die ihm der preußische Gouverneur Lordmarschall George Keith entgegengebracht habe. Der Schotte George Keith (Earl Marischal of Scottland oder Maréchal d’Écosse) war nach Berlin emigriert und stand seit 1747 in preußischen Diensten. Friedrich II. betraute ihn mit hohen Ämtern, schätzte ihn als Freund und Teilnehmer der ‚philosophischen Soupers‘ und widmete ihm u. a. eines seiner eindrucksvollsten philosophischen Gedichte: Die Versepistel „An den Marschall von Keith: Über die leeren Schrecken des Todes und die Angst vor einem anderen Leben“ (um 1750) rekurriert auf das Lehrgedicht *De rerum natura* von Lukrez. Friedrich gibt sich in diesem Gedicht als Anhänger des epikureischen Denkens zu erkennen und stellt den

21 Ebd.; die erste Zeile des Verses, die auf der Rückseite des Friedrich-Porträts gestanden haben soll (und somit für die Besucher eigentlich unsichtbar war), habe gelautet „La gloire, l’intérêt, voilà son dieu, sa loi“ („Ruhm und Eigennutz sind sein Gott, sein Gesetz“). Die Forschung geht allerdings davon aus, dass Rousseau beide Verse beim Verfassen der Autobiographie einfach erfunden hat.

22 *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 814.

23 Brief d’Alemberts an Rousseau vom 15. Juni 1762, in: Frédéric S. Eigeldingers Studie *„Des pierres dans mon jardin“. Les années neuchâteloises de J.-J. Rousseau et la crise de 1765*, Paris, Genève 1992, 28.

Glauben an die Unsterblichkeit der Seele in Frage.[24] Dabei bezieht er sich vor allem auf das 3. Buch des lukrezischen Lehrgedichts, in dem von der Materialität und Sterblichkeit von Geist und Seele die Rede ist, und das mit folgendem Vers eingeleitet wird: „Aus so großer Finsternis ein so helles Licht“.[25] Das zwölfte Buch der *Bekenntnisse*, das die Jahre 1762 bis 1765 erinnert, beginnt mit den Sätzen:

„Hier beginnt die Finsternis, in die ich mich seit acht Jahren hineingestoßen sehe, ohne daß es meinen undenklichen Bemühungen gelungen wäre, ihr schreckliches Dunkel zu durchdringen. In dem Abgrund des Elends, in den ich hinabgeschleudert bin, fühle ich die Schläge, die nach mir geführt werden […].“[26]

Rousseau, der 1762 nicht nur in Frankreich, sondern auch in Genf und Bern per Haftbefehl gesucht wurde, befand sich zu dem Zeitpunkt, den er in dieser Passage der Autobiographie erinnert, auf der Suche nach einem sicheren Asyl, das er schließlich (nach einem gewissen Zögern) in der zu den Staaten des preußischen Königs gehörenden Grafschaft Neuchâtel fand. Dort, so heißt es in den *Bekenntnissen*, musste er „naturgemäß vor allen Verfolgern geschützt sein oder zum mindesten [konnte] die Religion dort nicht zum Vorwande dienen“.[27] Nach seiner Ankunft in Môtiers im Juli 1762 adressierte er folgenden Brief an Friedrich II.:

„Ich habe viel Schlechtes über Sie gesagt und werde es vielleicht auch noch ferner tun. Da ich jedoch aus Frankreich, aus Genf und aus dem Kanton Bern verjagt worden bin, habe ich in Ihren Staaten eine Zuflucht gesucht. Vielleicht war es ein Fehler, damit nicht den Anfang gemacht zu haben –, dieser Glaube gehört zu jenen Huldigungen, deren Sie würdig sind. Sire, ich habe keine Gnade von Ihnen verdient, und ich bitte auch nicht um Gnade, aber ich habe Euer Majestät mitteilen zu müssen geglaubt, daß ich mich in Ih-

24 Das führte u. a. dazu, dass diese Versepistel (wie die gesamten, 1760 als Raubdruck erschienenen *Œuvres du Philosophe de Sans-Souci*, in welchem das Gedicht enthalten war) so viel Staub aufwirbelte, dass es sogar zweimal auf dem Index der verbotenen Bücher landete; zu Form, philosophiegeschichtlicher Bedeutung, Rezeption und zeitgenössischer Kritik der Epistel an den Marschall v. Keith cf. Reinhart Meyer-Kalkus, „‚Mein Freund Lukrez‘. Friedrichs XVIII. Epistel an den Marschall von Keith: Über die leeren Schrecken des Todes und die Angst vor einem anderen Leben“, in: Brunhilde Wehinger, Günther Lottes (Hg.), *Friedrich der Große als Leser* (wie Anm. 18), 121-142.

25 Hildegard Cancik-Lindemaier, „‚Aus so großer Finsternis ein so helles Licht.‘ Antike und Aufklärung“, in: Richard Faber, Brunhilde Wehinger (Hg.), *Aufklärung in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2010, 61-83.

26 *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 809.

27 Ebd., 813.

rer Gewalt befinde und mich darin befinden will: sie mag nach ihrem Gefallen über mich verfügen.“[28]

Will man der Autobiographie Glauben schenken, so nahm Rousseau den preußischen König, über den er „viel Schlechtes“ gedacht und gesagt habe, während seines Exils in Neuchâtel unter ganz neuen Vorzeichen wahr. Allerdings haben wir es mit einer autobiographischen, radikal ich-bezogenen Selbststilisierung zu tun. Rousseau zeichnet die Veränderungen seiner Friedrich-Wahrnehmung in den ausführlichen Passagen über seinen Aufenthalt in Neuchâtel und verfolgt dabei u. a. das Ziel, eine geistige Annäherung an den König von Preußen plausibel zu machen. Dies geschieht über den ‚Umweg‘ der mit großem Pathos formulierten Verehrung und der Darstellung seiner freundschaftlichen Gefühle für den preußischen Gouverneur und Stellvertreter des Königs – und: all das dem Publikum en détail mitzuteilen. Denn entgegen seiner Selbststilisierung als „einsamer Spaziergänger“ und gesellschaftsfern lebender Philosoph legte Rousseau bekanntlich großen Wert auf das Urteil seiner Leserinnen und Leser.[29]

In der autobiographischen Erzählung vergegenwärtigt Rousseau eine fast kindliche Zuneigung zu Lordmarschall George Keith, den er wie einen Vater geliebt habe. Diese autobiographischen Erinnerungen vermitteln den Eindruck, es habe dank der Menschlichkeit des preußischen Gouverneurs (der einst selbst seine schottische Heimat verlassen musste und in der Fremde lebte) in der tiefen „Finsternis“ der Verfolgung und des Exils für Rousseau plötzlich ein ‚helles Licht‘ gegeben, das in Form der humanitären Hilfe, Toleranz, Gastfreundschaft in den „Staaten des preußischen Königs“ für ihn entzündet worden war: „Ich möchte am liebsten nicht aufhören, von George Keith zu sprechen, ihm gelten meine letzten glücklichen Erinnerungen, mein ganzes übriges Leben ist nur noch Kummer und Bedrängnis gewesen.“[30] Es war Friedrichs Gouverneur, dem es gelungen sei, das wahre ‚Bild’ des preußischen Königs erkennbar zu machen. Er müsse gestehen, vertraute er George

28 Rousseaus Brief vom Juli 1762 an Friedrich II., der möglicherweise den Adressaten nie erreichte, in: *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 815.

29 Die *Bekenntnisse* enden mit dem Bericht über die Reaktion der (mehrheitlich adligen) Zuhörer/innen, denen Rousseau in einem Pariser Salon aus dem ersten Teil seiner Autobiographie vorlas: „So schloss ich meine Vorlesung und jedermann schwieg. Frau von Egmont war die einzige, die bewegt schien: sie zitterte sichtlich, faßte sich jedoch bald wieder und schwieg wie alle anderen. Das war die Frucht, die ich aus einer Vorlesung und aus meiner Erklärung [nichts anderes als die Wahrheit gesagt zu haben, BW] erntete“ (*Bekenntnisse*, wie Anm. 1, 900).

30 Ebd., 823.

Keith in einem Brief vom 1. November 1762 an, er habe Friedrich II. früher nicht geliebt. Der Grund dafür: „Man hatte mich getäuscht. Ich hasste unter seinem Namen einen Anderen.“[31] Die denkwürdige Veränderung seiner Sicht auf den König demonstrierte Rousseau anlässlich des Friedens von Hubertusburg im Februar 1763 in aller Öffentlichkeit durch „eine ungemein geschmackvolle Illumination“ des von ihm bewohnten Hauses.[32]

Die Hoffnung, in den Staaten Friedrich II. ein von Verfolgern und Neidern unbehelligtes Leben führen zu können, die in den *Bekenntnissen* ‚aufleuchtet‘, endet abrupt: Jean-Jacques Rousseau ließ sich das Wort nicht verbieten, publizierte und machte sich (nicht nur in der Schweiz) neue Feinde. Diese nahmen entgegen den Erwartungen Rousseaus schließlich auch in Neuchâtel die Religion „zum Vorwand“:

„Von der Kanzel herab wurde wider mich gepredigt, ich wurde der Antichrist genannt und auf dem Lande wie ein Werwolf verfolgt. Mein armenisches Gewand diente dem Pöbel als Kennzeichen: ich bekam das Mißliche desselben aufs grausamste zu fühlen, es jedoch unter diesen Umständen abzulegen, dünkte mich feige. […] Ich spazierte also ruhig in meinem Kaftan und meiner Pelzmütze mitten durch das Hohngeschrei und bisweilen durch die Steinwürfe des Pöbels.“[33]

Die Lage spitzt sich zu: Es folgt die dramatische Schilderung der lebensgefährlichen Steinwürfe in Rousseaus Haus und Garten, die ihn schließlich dazu veranlassten, Neuchâtel zu verlassen, obwohl er unter dem Schutz Friedrich II. stand, der ihm das Aufenthaltsrecht erteilt und ihm über seinen Gouverneur auch materielle Hilfe angeboten hatte, die Rousseau jedoch zurückwies. Im zweiten Brief (vom 30. Oktober 1762), den er an den König schrieb, dankt Rousseau seinem „Beschützer und Wohltäter“, lehnt aber die Naturalien, die der König ihm anbot, stolz ab:

„Sie wollen mir Brot geben … fehlt es denn keinem Ihrer Untertanen? Nehmen Sie mir diesen Degen aus den Augen, er blendet und kränkt mich und

31 „Je dois vous avouer que je ne l’aimais point auparavant, ou plutôt on m’avait trompé; j’en haïssais un autre sous son nom. Vous m’avez fait un cœur tout nouveau, mais un cœur à l’épreuve, qui ne changera pas plus pour lui que pour vous“ (Rousseau an George Keith, 1. Nov. 1762), zitiert nach Frédéric S. Eigeldinger, *„Des pierres dans mon jardin“* (wie Anm. 23), 30. An die Gräfin von Boufflers, die auch mit Voltaire und d’Alembert korrespondierte (und Rousseaus Botschaften weiterleitete), schrieb er am 30. Okt. ein ähnliches Geständnis: Er habe über den preußischen König viel Schlechtes gedacht und geschrieben, doch nun werde er ihn lieben („je l’aimerai toute ma vie“), ebd.

32 *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 824.

33 Ebd., 862.

hat nur allzu gut seine Schuldigkeit getan … Das Zepter ist fortgelegt. Für Könige Ihres Schlages ist die Laufbahn groß, und Sie sind noch fern vom Ende: aber die Zeit drängt. Sie haben keinen Augenblick mehr zu verlieren, um bis ans Ziel zu gehen. Könnte ich Friedrich den Gerechten und Gefürchteten seine Staaten mit einem zahlreichen Volke bedecken sehen, dessen Vater er wäre, so wollte J.-J. Rousseau, der Feind der Könige, zu Füßen seines Thrones sterben."[34]

Dankbar, aber ungebrochen selbstbewusst stilisiert sich der neue Untertan des preußischen Königs: Als „Feind der Könige", wie er sich ausgerechnet in diesem Dankesbrief an Friedrich bezeichnet, verachtet er die Geschenke des Monarchen und weist sie stolz, mit einer an Diogenes gemahnenden Geste zurück. In den *Bekenntnissen* erwähnt Rousseau seinen „rachsüchtigen Stolz", den er empfand, als er für die erwähnte Illumination seines Hauses fast ebensoviel Geld habe draufgehen lassen wie der König ihm hatte schenken wollen.[35]

Während er von der Nachbargemeinde das Bürgerrecht erhalten hatte, warfen die unmittelbaren, von ihrem Pfarrer aufgehetzten Nachbarn Steine in Rousseaus Haus und Garten: „Zu Anfang des Monats September wurde ich in der auf den Jahrmarkt zu Môtiers folgenden Nacht endlich in meiner Behausung in einer für alle darin Wohnenden lebensgefährlichen Weise angegriffen."[36] Weder der Gouverneur vor Ort (aus Rousseaus Sicht im Innersten ein stolzer und tugendhafter Republikaner) noch der im fernen Potsdam residierende König konnten Rousseau vor dem religiös motivierten Fanatismus schützen. Für Friedrich II., der seinen Untertanen Toleranz in Glaubensfragen abverlangte, musste diese Situation besorgniserregend gewesen sein. Das Angebot des Lordmarschalls George Keith, mit ihm nach Berlin zu reisen und sich dort niederzulassen, lehnte Rousseau ab und ging stattdessen nach England ins Exil.

II. Zwischen Ablehnung und Bewunderung – der Blick Friedrich II. auf Rousseau

Dass Friedrich II. die Werke Rousseaus zur Kenntnis nahm, auch unabhängig von seinem Aufenthalt in Neuchâtel, der für ihn in einer tiefen Krise endete, zeigen die Bezugnahmen auf Rousseaus Abhandlung aus dem Jahre 1750

34 Ebd., 825.
35 Ebd., 824.
36 Ebd., 871.

über die Preisfrage der Académie de Dijon „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épeurer les mœurs?“ („Hat die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Verfeinerung der Sitten beigetragen?“) und den *Émile*. In der Korrespondenz mit Voltaire schließt sich der König in der Regel zwar dem sarkastischen Ton Voltaires an und beteiligt sich am Spott der Enzyklopädisten. Im schriftstellerischen Werk des Königs finden sich hingegen zahlreiche Verweise auf den kulturkritischen Denker und insbesondere auf den Pädagogen Jean-Jacques Rousseau. Friedrich, der sich die französischen Neuerscheinungen von seinen literarischen Agenten besorgen ließ und über die in Paris öffentlich ausgetragenen intellektuellen Debatten informiert war, legte auch in Kriegszeiten Wert darauf, literarisch und philosophisch auf dem Laufenden zu sein. Die umstrittene Rolle Rousseau kannte er vor allem aus der Perspektive Voltaires und d'Alemberts. Nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges setzte er sich aber mit dem Werk Jean-Jacques Rousseaus genauer auseinander.

1771 verfasste er seinen *Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un État* („Über die Nützlichkeit der Wissenschaften und Künste im Staate“), der im Januar 1772 in der öffentlichen Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften vorgelesen, zeitgleich an Voltaire und d'Alembert zur kritischen Lektüre geschickt und unverzüglich bei Voss in Berlin veröffentlicht wurde. Der Text, dessen Titelformulierung an Rousseaus *Discours* über die Bedeutung der Wissenschaften und Künste für die „Verfeinerung der Sitten“ anspielt, wird ohne Umschweife mit einer Tirade gegen den 1750 über Nacht berühmt gewordenen Autor dieser zivilisationskritischen Abhandlung eingeleitet. Friedrich unternahm eine Widerlegung Rousseaus. Sie beginnt folgendermaßen:

„Wenig aufgeklärte oder nicht ernstzunehmende Personen haben es gewagt, sich als Feind der Wissenschaften und der Künste zu Wort zu melden. Wenn es erlaubt ist, zu verunglimpfen, was der Menschheit zur größten Ehre gereicht, so muss es mit umso besseren Argumenten auch erlaubt sein, dies zu verteidigen. Das ist die Pflicht derjenigen, die die Gesellschaft lieben und sich von Herzen für all das erkenntlich zeigen, was wir der Literatur verdanken. Es ist mir peinlich, sagen zu müssen […], dass jemand die Unverschämtheit besaß, die Nützlichkeit der Wissenschaften für die Gesellschaft in Frage zu stellen und zu behaupten, sie seien schädlich, obgleich daran eigentlich niemand Zweifel haben dürfte.“[37]

Es folgt eine Apologie der aufklärerischen Wissenschaftskultur und der neuen Wissensgesellschaft, deren Anfänge der historisch argumentierende

37 *Œuvres de Frédéric le Grand* (wie Anm. 1), Bd. 9, 171 (Übersetzung BW).

Verfasser in der Antike festmacht und deren aktuelle Bedeutung mit Emphase vor Augen geführt wird. Kein europäischer Staat könne es sich leisten, auf die Förderung der Wissenschaften zu verzichten. Andernfalls fiele er im Vergleich zu seinen Nachbarn innerhalb kurzer Zeit um hundert Jahre zurück. Der Nutzen des wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts und die Blüte der Künste für den Staat bestehen – aus der Sicht des Königs – in den profunden Kenntnissen der aufgeklärten Bürger, die ihr Wissen für die Verbesserung der Lebenssituation der Gesamtbevölkerung einsetzen. Das gelte insbesondere für die Verantwortlichen einer vernunftgeleiteten Verwaltung des Gemeinwesens sowie im Bereich der Erziehung und Bildung der Kinder und Jugendlichen. Wer könne ernsthaft auf die Errungenschaften der Wissenschaften verzichten? fragt der Autor und handelt die Erfolge der verschiedenen Wissenschafts- und Technikbereiche ab. Die Bedeutung des Fortschritts für das Wohlergehen des Volkes wird in eindringlichen Exempeln vor Augen geführt: Ganz oben auf der Liste der wissenschaftlichen Erfolge rangieren (neben der Medizin) die durch die Mechanik – der Lieblingswissenschaft der pragmatisch eingestellten Aufklärer vom Format des preußischen Königs – errungenen Erleichterungen der schweren körperlichen Arbeit. Auch die Geisteswissenschaften, Logik, Moralphilosophie, Geschichte und die Künste werden verteidigt. Die Geschichtswissenschaften bieten – so der Autor – die Grundlagen des historischen Wissens einer Gesellschaft, das für jeden regierenden Fürsten ebenso unverzichtbar sei wie für politische Funktionsträger in Armee, Rechtspflege, Verwaltung und nicht zuletzt in den Bildungseinrichtungen. Es folgt eine Apologie der Dichtkunst, die schon in der Antike die Sitten zu mildern vermochte habe – man schlage nach bei Cicero, lese Vergil, Lukrez, Ovid. All das wird unterlegt mit Zitaten der antiken Klassiker und Hinweisen auf Friedrichs Lieblingstexte, die er in seinen Schriften immer wieder aufruft, oftmals aus dem Gedächtnis und nicht immer ganz korrekt. Insgesamt resümiert er in der Abhandlung über den staatspolitischen Nutzen der Wissenschaften und der Künste seine kulturphilosophischen Überzeugungen, die er auch in zahlreichen anderen Texten vertritt, u. a. in seinem politischen Testament (1752), in seinen Dichtungen aus derselben Zeit oder in der noch heute kontrovers diskutierten Schrift *Über die deutsche Literatur* (1780)[38]. Die Argumentation des *Discours* aus dem Jahre 1771 wird immer

38 Eberhard Lämmert, „*De la littérature allemande*“, in: Bernd Sösemann, Gregor Vogt-Spira (Hg.), *Friedrich der Große in Europa. Geschichte einer wechselvollen Beziehung*, Stuttgart 2012, Bd. 1, 144-151, sowie Ricardo Morello, „Der Feind der deutschen Sprache. Über Friedrichs Essay *De la littérature allemande*“, ebd. 152-158.

wieder unterbrochen von polemischen Sticheleien gegen all jene „Narren“, die sich erdreisteten, den Nutzen der Wissenschaften und Schönen Künste für das Gemeinwesen in Abrede zu stellen, was nur ihnen und den „religiösen Fanatikern“ von Nutzen sei.

Wer mit dem mehrfach erwähnten „effronté“ (dem Unverschämten) gemeint ist, ergibt sich aus der Fußnote des Autors, in der nur „Jean-Jacques Rousseau“ vermerkt ist. Die Argumente des *Discours* sind ohne Umschweife diejenigen all jener Aufklärer, für die nicht Rousseau, sondern Voltaire der Starphilosoph und Kultautor der Lumières war. Auch Friedrich gehörte zu ihnen. In der bereits 1762 (noch während des Siebenjährigen Krieges) verfassten Apologie der Poesie[39] verteidigt Friedrich II. die unverzichtbare Rolle der Dichtung für den zivilisatorischen Fortschritt, nicht ohne dabei unermüdlich auf Voltaire und die Dichter der römischen Antike zu verweisen.

Im Februar 1763, als man damit begann, über den Frieden von Hubertusburg zu verhandeln, der schließlich den Siebenjährigen Krieg beenden sollte, las Friedrich II. Rousseaus *Émile*. Seinen ersten Leseeindruck teilte er am 10. Februar in einem Brief an die Herzogin von Sachsen-Gotha mit:

„Ich habe einstweilen, bis dieser Friede geschlossen wird, ein Buch von Rousseau aus Genf zu lesen angefangen. Das Buch führt den Titel *Émile* und wahrhaftig […]: alle diese neueren Erzeugnisse taugen nicht viel; es werden darin Dinge wiedergekäut, die man längst weiß, mit einigen dreisten Gedanken untermischt und in ziemlich elegantem Stile vorgetragen.“[40]

Dass ein König in einer solchen Situation zu Rousseaus Erziehungsroman greift, ist an sich schon bemerkenswert. Ob er alle fünf Bücher des annähernd tausend Seiten umfassenden Werkes gelesen hat, ist nicht überliefert. Dass er den Schreibstil als elegant anerkennt, ist als großes Kompliment zu verstehen und deutet darauf hin, dass er den *Émile* ganz gelesen haben könnte. Bekanntlich war er ein unermüdlicher Leser – vorausgesetzt, die Bücher waren gut geschrieben und alles andere als langweilig. Im Sommer 1763 war d'Alembert bei Friedrich II. zu Gast; von Potsdam aus schrieb er im Juli an seine Freundin Julie de Lespinasse (eine begeisterte Leserin der *Nouvelle Héloïse*): „Der König spricht meines Erachtens sehr gut über die Werke Rousseaus; er findet zwar, dass sie Logik und Wahrheit vermissen lassen, doch voller Wärme und Kraft sind […]. Er ist nicht so begeistert wie Sie es sind, doch ist er gegenüber

39 *Réflexions sur la réflexion des géomètres sur la poésie* (1765 ????) in: *Œuvres de Frédéric le Grand* (wie Anm. 1), Bd. 9, 69-86.

40 Brief vom 10. Februar 1765 an die Herzogin von Sachsen-Gotha, in: *Œuvres de Frédéric le Grand* (wie Anm. 1), Bd. 18, 216.

Rousseaus Talenten gerecht und zollt seinem Unglück und seiner Tugend Respekt."[41]

Mit Beginn des Friedens widmete sich Friedrich II. wieder verstärkt der Schriftstellerei. Aufschlussreich in Zusammenhang mit Rousseaus *Émile* ist eine Abhandlung mit dem Titel *Lettre sur l'éducation* und dem Untertitel *Lettre d'un Gênevois à M. Burlamaqui, Professeur à Genève*.[42] Der Form nach handelt es sich um einen (fingierten) Brief aus der Feder eines namentlich nicht genannten Genfer Reisenden, der sich im zeitgenössischen Preußen aufhält und seine kenntnisreichen Beobachtungen zur aktuellen Lage der Erziehung in (adligen) Familien, Schulen und Universitäten an seinen akademischen Lehrer in Genf schreibt, den Juraprofessor und Theoretiker des modernen Naturrechts, Jean-Jacques Burlamaqui. Dieser war im Jahre 1769 allerdings schon seit 20 Jahren tot. Der Brief eines Genfer Reisenden an seinen Genfer Lehrer wirkt wie eine bewusste Anspielung auf den Autor des *Émile*, der sich bekanntlich als „Citoyen de Genève" bezeichnete. Friedrichs Brief *Über die Erziehung* formuliert harsche Kritik an den landläufigen Erziehungsformen, die der fiktive Genfer in den Staaten Friedrich II. vorfindet. Die kritische Aufmerksamkeit gilt zunächst dem Adel. Wie Rousseau im *Émile* rückt auch Friedrich II. die Erziehung der Kinder des (eher niederen) Adels ins Blickfeld des kritischen Beobachters. Der Vater des fiktiven Zöglings Émile ist ein (einfacher) Adliger, der die Erziehung seines Sohnes einem Freund anvertraut. Wie Rousseau ist auch Friedrich II. der Auffassung, dass die meisten Eltern ihre Kinder entweder verhätscheln oder viel zu hart bestrafen, so dass es für die Heranwachsenden besser sei, wenn sie einem aufgeklärten Erzieher anvertraut würden, wobei beide Autoren offen lassen, wer die Erzieher erzieht.

1765 wurde in Berlin eine neue Kadettenanstalt mit Internat eröffnet, für die der König eigenhändig einen detaillierten Unterrichtsplan erstellt hatte. Die vehemente Kritik an der gewohnheitsmäßigen, unreflektierten, aus Friedrichs Perspektive unbefriedigenden Erziehungspraxis, die sowohl in den adligen Familien als auch an Schulen und Universitäten vorherrschte, geht in der *Lettre sur l'éducation* mit konkreten Reformvorschlägen für die Knaben- und Mädchenerziehung im Kindesalter einher sowie für die Erziehung der Jugendlichen in den Kollegien und für die Studenten an den preußischen Uni-

41 D'Alemberts Brief aus Potsdam vom Juli 1763 an Julie de Lespinasse, zitiert nach Frédéric S. Eigeldinger, *„Des pierres dans mon jardin"* (wie Anm. 23), 29.

42 Friedrichs *Lettre sur l'éducation* erschien 1770 bei Voss in Berlin, in: *Œuvres de Frédéric le Grand* (wie Anm. 1), Bd. 9, 131.147.

versitäten. Der Brief über die Erziehung erscheint vor dem Hintergrund des Erfolgs, den Rousseau damals in Deutschland erzielte, in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Er liefert die aufklärungsphilosophische Begründung der vom König nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges in Angriff genommenen Modernisierung des Unterrichtswesens an Schulen und Universitäten, die von den damit beauftragten Ministern (Münchhausen, von Fürst, Zedlitz) vor Ort gegen alte Gewohnheiten (und Gewohnheitsrechte) und erheblichen Widerstand in den unterschiedlichen Institutionen durchgesetzt werden musste. Sodann schien Friedrich II. die Rousseau-Begeisterung, die mit dem *Émile* einen neuen Höhepunkt erreicht hatte, nutzen zu wollen, um der Dringlichkeit seiner pädagogischen Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen im Kontext des *Émile*-Fiebers publikumswirksam Nachdruck zu verleihen. Kritik und Verbesserungsvorschläge aus der Feder eines (fingierten) Genfer Reisenden, adressiert an den bekannten Naturrechtler und renommierten Prinzenerzieher Burlamaqui, der auch in protestantischen Fürstenhäusern in Deutschland als Autorität anerkannt war, erinnerten das zeitgenössische Publikum möglicherweise an den anderen Genfer Bürger und Reformpädagogen, dessen *Émile* dank der zügigen Übersetzung seit 1763 in aller Munde war: Jean-Jacques Rousseau.

Bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen Rousseaus *Émile* und Friedrichs *Lettres sur l'éducation* finden sich hinsichtlich des Erziehungszieles: Will Émiles Erzieher seinen Zögling zum „Menschsein" befähigen und ihm Fähigkeiten vermitteln, die es ihm eines Tages ermöglichen sollen, den für ihn in der Gesellschaft „vorgesehenen Platz" einzunehmen, so besteht auch das Ziel der Erziehungsprogrammatik, die Friedrich II. formuliert, darin, die Schüler an selbstständiges Denken zu gewöhnen, sie zu gebildeten, verantwortungsbewussten, kurz: zu aufgeklärten „citoyens" zu erziehen, die über kritisches Urteilsvermögen verfügen und in der Lage sind, sich das anspruchsvolle Persönlichkeitsideal des zivilisierten Weltbürgers anzueignen. Auch Émile wird zu einem eigenständig Denkenden erzogen, der als Erwachsener ein guter Bürger seines Landes sein wird, seinen Platz als Offizier, Kleriker oder Jurist (diese Berufe werden für Émile ins Auge gefasst) einnimmt und die entsprechenden Aufgaben zufriedenstellend erfüllt.

Friedrich II. denkt als Autor des *Briefes über die Erziehung* ähnlich: Er ist überzeugt, dass die beste Voraussetzung für eine erfolgreiche Erziehung eine profunde Allgemeinbildung mit einer positiven Einstellung zur Empirie darstellt; das heißt: Verzicht auf die Anhäufung von Faktenwissen und Auswendiglernen, stattdessen eine Bildung, die den jungen Leuten vernünftiges

Denken ermöglicht, guten Geschmack vermittelt, Kommunikationskompetenzen und Weltklugheit fördert. Friedrichs präzise Vorgaben für ein modernes Unterrichtswesen verweisen auf die Dringlichkeit pädagogischer Reformen im Nachkriegspreußen. Wiederholt kommt auch hier das Plädoyer für die Wissenschaften und Künste ins Spiel: Aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse seien Schülern und Studenten ebenso zu vermitteln wie die Meisterwerke der schönen Künste. Dazu gehörte für Friedrich II. auch die Kunst der Rhetorik: Denn der gute Citoyen sollte so gebildet sein, dass er über jeden Gegenstand vernünftig, elegant, allgemeinverständlich sprechen und schreiben kann. Voraussetzung dafür seien die Fähigkeiten zum kritischen Denken, zur logischen Argumentation und Improvisation der freien Rede.

Das Ziel der erforderlichen pädagogischen Anstrengungen besteht aus der Sicht des Königs darin, die Kinder zu aufgeklärten Untertanen eines aufgeklärten Monarchen zu erziehen, die als künftige gesellschaftliche Elite die Aufklärung weitertragen sollten. Auch Émile soll zu einem aufgeklärten Untertanen erzogen werden – schließlich wird er weder (Berufs-)Politiker in einer Republik noch Revolutionär.

Im 12. Kapitel seiner Autobiographie stilisiert sich auch Rousseau zum Untertan eines Königs, dem er für die Gewährung des Asyls in Neuchâtel überaus dankbar ist. Von England aus, wo er nach der Flucht aus der Schweiz bei David Hume (vorübergehend) Schutz fand, verfasste Rousseau folgenden Dankesbrief an den preußischen König:

„Sire,
ich verdanke dem Unglück, das mich verfolgt, zwei Güter, die mich trösten: die Wohlwollen des Lord Marschalls und den Schutz Eurer Majestät. Wenn ich auch gezwungen bin, fern von dem Staate zu leben, in dem mein Name in der Liste Ihrer Untertanen ist, so bewahre ich mir doch die Liebe zu den Pflichten, die ich dort eingegangen bin. Geruhen Sie, Sire, Ihre Güte mir so weit folgen zu lassen, als ich meine Dankbarkeit mit mir nehme, lassen Sie mir stets die Ehre, Ihr Schützling zu sein, so wie ich stets Ihr treuester Untertan sein werde. (Wootton, den 30. März 1766)“[43]

Letztlich bleibt die Wahrnehmung des auf seiner Unabhängigkeit bestehenden neuen Untertanen des preußischen Königs hellsichtig genug, um die drohende Gefahr nicht zu unterschätzen. Obwohl ihm der König das Aufent-

43 Rousseau an Friedrich II., Brief Nr. 5136, in: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, hg. v. R. A. Leigh, Bd. 29, Oxford 1977, 76; hier: *Bekenntnisse* (wie Anm. 1), 825. Dieses Schreiben hat den Adressaten nie erreicht, es befand sich in Rousseaus Nachlass.

haltsrecht für die preußischen Staaten und die Nachbargemeinde von Môtiers das dafür erforderliche Bürgerrecht gewährt hatten, konnte niemand die aufgehetzten Dorfbewohner zur Toleranz bekehren. Friedrich II. hatte den Pastoren in Neuchâtel zwar die Leviten gelesen, nachdem er erfahren hatte, dass Jean-Jacques Rousseau schikaniert und schließlich vertrieben worden war. Es läuft auf eine Niederlage der friderizianischen Toleranzpolitik hinaus, die aus der Perspektive der *Bekenntnisse* wie ein Zeichen politischer Ohnmacht gegenüber dem religiösen Fanatismus erscheint. Der König im fernen Potsdam war letztlich machtlos.

D'Alembert, der sich um Rousseau Sorgen machte, hatte die prekäre Lage des Verfolgten im preußischen Neuchâtel früh erkannt: Bereits im Juli 1762, d. h. kurz nach der Ankunft Rousseaus in Môtiers, stellt er in einem Brief an Voltaire fest: „Der arme Teufel Jean-Jacques“ hat es so weit gebracht, sich mit „den Göttern, den Pfarrern, Königen und Schriftstellern“ (gemeint sind die Enzyklopädisten, von denen sich Rousseau ebenfalls verfolgt fühlte) zu überwerfen, dass er wohl nicht lange dort bleiben wird. Denn, so die Begründung d'Alemberts, „der König von Preußen ist in Neuchâtel nicht Herr und Meister wie in Berlin. Wenn es um Religion geht, verstehen die ehrenwerten Pastoren von Neuchâtel keinen Spaß“.[44]

44 Brief d'Alemberts an Voltaire vom 31. Juli 1762, zitiert nach Frédéric S. Eigeldinger, *„Des pierres dans mon jardin“* (wie Anm. 23), 30.

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 111–130*

Ottmar Ette (Potsdam)

Von Rousseau und Diderot zu Pernety und de Pauw: Die Berliner Debatte um die Neue Welt

In einer der wohl wichtigsten Anmerkungen zu seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* setzte sich Jean-Jacques Rousseau im Jahre 1755 kritisch mit dem im Europa seiner Zeit erreichten Stand anthropologischer Kenntnisse auseinander. Dabei hob er die unübersehbare, von den meisten der europäischen Philosophen aber sehr wohl übersehene Asymmetrie zwischen dem Wissensstand der aus den verschiedensten europäischen Ländern stammenden Reisenden einerseits und dem Reflexionsstand all jener Philosophen andererseits hervor, die ihre generalisierenden Überlegungen und Theorien zur Diversität des Menschengeschlechts nicht zuletzt auf der Grundlage mehr oder oftmals auch minder ausgedehnter und aufmerksamer Lektüren von Reiseberichten anstellten und entwickelten.

Jean-Jacques Rousseau betonte in diesem Zusammenhang die unabdingbare Notwendigkeit, diese fundamentale Asymmetrie innerhalb der weltweiten Zirkulation des Wissens zu durchbrechen, die im übrigen nicht zuletzt durch die mangelnde Vorbereitung der allermeisten Reisenden verschärft werde. Zugleich aber hielt er auch einen gewissen Mangel hinsichtlich der (wissenschaftlichen) Ausrichtung mancher *hommes éclairés* fest, die sich dessen ungeachtet vielfältigen Gefahren ausgesetzt und lange, anstrengende Reisen unternommen hätten:

„Les Académiciens qui ont parcouru les parties Septentrionales de l'Europe et Méridionales de l'Amérique, avoient plus pour objet de les visiter en Géomètres qu'en Philosophes. Cependant, comme ils étoient à la fois l'un et l'autre, on ne peut pas regarder comme tout à fait inconnues les régions qui ont été vues et décrites par les La Condamine et les Maupertuis.“[1]

1 Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In (ders.): *Oeuvres complètes*. Bd. III. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond avec, pour ce volume, la collaboration de François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski et Sven Stelling-Michaud. Paris: Gallimard 1975, S. 213.

Der Verfasser des *Discours sur l'inégalité*, wie dieser *Second Discours* auch in abgekürzter Form oft benannt wird, ließ keinerlei Zweifel aufkommen: Nicht von den Geometern, sondern von den Philosophen erhoffte sich Rousseau die entscheidenden Verbesserungen des Kenntnisstandes über die außereuropäische Welt. Räumte der Bürger von Genf auch gerne Gehalt und Qualität mancher Reiseberichte ein, die im 18. Jahrhundert veröffentlicht worden waren, so verbarg er doch seine fundamentale Kritik am allgemeinen Niveau anthropologischer beziehungsweise ethnologischer Kenntnisse nicht, wobei er bei aller Bewunderung für das Werk eines Buffon auch den Bereich der Naturgeschichte und insbesondere der von ihren Vertretern genutzten Quellen nicht von dieser Kritik ausnahm. Nach der Erwähnung einiger weniger glaubwürdiger Berichte stellte er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit fest:

„A ces relations près, nous ne connoissons point les Peuples des Indes Orientales, fréquentées uniquement par des Européens plus curieux de remplir leurs bourses que leurs têtes. [..] toute la terre est couverte de Nations dont nous ne connoissons que les noms, et nous nous mêlons de juger le genre- humain! Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant et décrivant comme ils *savent faire*, la Turquie, l'Egipte, la Barbarie, l'Empire de Maroc, la Guinée, les pays des Caffres, l'intérieur de l'Afrique et ses côtes Orientales [...]: puis dans l'autre Hémisphére le Méxique, le Perou, le Chili, les Terres Magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux [...]; supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'Histoire naturelle, Morale et Politique de ce qu'ils auroient *vu*, nous *verrions* nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connoître le nôtre.“[2]

Aufgrund ihrer alles beherrschenden persönlichen wie kommerziellen Interessen entgehen die meisten europäischen Reisenden mit ihren so zahlreichen, aber oft auch so ungesicherten und vor allem interessegeleiteten Berichten dem letztlich vernichtenden Urteil Rousseaus nicht. Doch der Verfasser des *Diskurses über die Ungleichheit* leugnete die grundlegende Bedeutung der Reisen für die Ausweitung der menschlichen Kenntnisse und die umfassende Zirkulation von Wissen im europäisch-außereuropäischen Spannungsfeld keineswegs. Ganz im Gegenteil: Für ihn ging es darum, wohlvorbereitete Reisende, „Philosophen“ (im Sinne des 18. Jahrhunderts) auszusenden,

2 Ebda., S. 213.

die nicht nur über ein Wissen (*savoir*), sondern mehr noch über ein *savoir faire* und ein *savoir voir* verfügten und in der Lage sein mussten, nach ihrer Rückkehr nach Europa das, was sie gesehen hatten, ebenso an ihre Landsleute wie an ihr Lesepublikum innerhalb einer tendenziell weltumspannenden *République des Lettres* der Aufklärung weiterzugeben. Denn nur auf diese Weise sei es möglich, neue Grundlagen für ein neues Wissen zu schaffen.

Die Vorstellungen Rousseaus sind von größter epistemologischer Tragweite: *Savoir faire* und *savoir voir* sollten auf diese Weise für die künftigen Leser des Reisenden in ein *savoir faire voir*, ein Wissen und eine Technik des Vor-Augen-Führens, umschlagen, das nicht nur die europäische Sichtweise der Neuen Welt modifizieren und den *Nouveau-Monde* in einen *monde nouveau* verwandeln, sondern den Blick auch auf die europäischen Länder selbst grundlegend verändern könnte[3]. Fremderkenntnis impliziert stets Selbsterkenntnis; und mehr noch: Selbsterkenntnis ist ohne Fremderkenntnis nicht zu haben. Im Übrigen kann nicht übersehen werden, dass innerhalb einer weltweiten – wenn auch zweifellos von Europa beherrschten – Relationalität die Kenntnisse reisender europäischer Philosophen auch für die Bewohner anderer Areas und Weltregionen von Nutzen sein mussten. Rousseaus Argumente sind jener Ethik mit universalisierendem Anspruch verpflichtet, wie sie der (europäischen) *République des Lettres* zugrunde lag.

In der angeführten Passage erscheinen Sehen und Schreiben in ihrer Verbindung mit dem Reisen als komplementäre Handlungen, die in ihrer Abfolge einen Sinn (bezüglich) der Neuen Welt hervorbringen, den Rousseau dann auch zu glauben bereit wäre: „il faudra les en croire“[4]. Doch gründet dieser Glaube für Rousseau nicht auf dem Schreiben, der *écriture*, allein. Nicht die Bewegung des Diskurses, sondern die Bewegung des Reisens, das eine direkte Sicht auf die Dinge gewährt, jene Ortsveränderung also, die ein unmittelbares Sehen des Anderen ermöglicht, verleiht dem Schreiben über das Andere Autorität und damit erst eine Autorschaft im starken Sinne. Die Glaubwürdigkeit dieser Autorschaft ist in diesen Passagen des *Second Discours* folglich an die Legitimation durch eine Augenzeugenschaft zurückgebunden, die mit

3 Diese Überlegungen habe ich aus einer anderen Perspektive und mit Blick auf die Epistemologie von Auge und Ohr erstmals vorgestellt in Ette, Ottmar: Diderot et Raynal: l'oeil, l'oreille et le lieu de l'écriture dans l'«Histoire des deux Indes». In: Lüsebrink, Hans-Jürgen / Strugnell, Anthony (Hg.): *L'«Histoire des deux Indes»: réécriture et polygraphie.* Oxford: Voltaire Foundation 1996, S. 385-407.

4 Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, S. 214.

Blick auf das Wissen über weit entfernte Länder das eigene Reisen voraussetzt.

Ein Gedanke glimmt hier auf, der für unsere Zeit, für unsere eigenen wissenschaftlichen und wissenschaftspolitischen Epistemologien (und „Selbstverständlichkeiten") von größter Aktualität und Dringlichkeit ist. Denn über lange Zeit – und bis in unsere Gegenwart – hielt sich die Vorstellung, man habe die „allgemeine", die generalisierende Theorie von den sogenannten Regionalwissenschaften, den *Area Studies*, als „systematische" oder systematisierende Wissenschaft klar zu trennen, da letztere nur ein regional begrenztes Wissen – etwa über die Türkei, Nordafrika oder Südamerika, um bei den Beispielen Rousseaus zu bleiben – hervorzubringen in der Lage wären. Nichts aber ist – und auch dies wird die Berliner Debatte um die Neue Welt in der historischen Rückschau zeigen – anmaßender und den Gegenständen inadäquater als eine derartige Trennung. Denn die vorgeblich „allgemeine" Theorie beruht zumeist auf äußerst lückenhaften Kenntnissen, die sich in der Regel auf das Wissen über einen mehr oder minder kleinräumigen und bestenfalls europäischen Ausschnitt beschränken, der ungerührt und unhinterfragt als normgebend gesetzt wird. Um aber eine allgemeine Theorie adäquat fundieren und entwickeln zu können, ist die Kenntnis verschiedenster Areas unverzichtbar. Denn dann erst kann die Zielvorstellung Rousseaus greifen, unsere Welt in ihrer Gesamtheit auf neue Weise zu erfassen: „nous verrions nous mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, et nous apprendrions ainsi à connoître le nôtre"[5].

Man könnte den ausführlich zitierten Überlegungen Rousseaus eine Passage aus der Feder des von ihm im obigen Zitat erwähnten Diderot an die Seite stellen, die erstmals[6] 1780 im elften Buch der dritten Ausgabe der *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* veröffentlicht wurde. In gewissem Sinne handelt es sich um eine Antwort und mehr noch um eine scharfsinnige erkenntnistheoretische Replik fünfundzwanzig Jahre nach der Veröffentlichung des zweiten *Discours*. Zu Beginn von Rousseaus Überlegungen findet sich seine Klage darüber, niemals „deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire" gefunden zu haben, einen Ruhm, für den der eine bereit wäre, „zwanzigtausend Taler" zu opfern, der andere „zehn Jahre seines Lebens" zugunsten einer erfolgreichen Reise um die Welt[7]. Uns inter-

5 Ebda., S. 213.
6 Vgl. Duchet, Michèle: *Diderot et l'Histoire des Deux Indes ou l'Ecriture Fragmentaire.* Paris: Nizet 1978, S. 84.
7 Ebda., S. 213.

essiert hier nicht die bemerkenswerte Beziehung zwischen den Zahlenangaben, sondern die Tatsache, dass Diderot die diskursive Struktur dieser Passage wiederaufnahm, um zugleich ihrem kritischen Sinn eine neue Wendung zu geben:

„L'homme riche dort; le savant veille; mais il est pauvre. Ses découvertes sont trop indifférentes aux gouvernemens pour qu'il puisse solliciter des secours ou espérer des récompenses. On trouveroit parmi nous plus d'un Aristote; mais où est le monarque qui lui dira: ma puissance est à tes ordres [...].“[8]

Ein Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen des zweiten *Discours* Rousseaus ist die Verbindung zwischen dem Reichen und dem Genie, zwischen dem Monarchen und dem Gelehrten nicht realistischer geworden. Anders als Rousseau, der am liebsten einen Buffon, aber auch einen Diderot auf eine Weltreise geschickt hätte, war der Koautor von Guillaume-Thomas Raynals *Histoire des deux Indes* in keiner Weise dazu bereit, sein Arbeitszimmer in Paris zu verlassen und die Welt zu umsegeln. In einer Passage aus seiner Feder führte er hierzu keineswegs persönliche, sondern epistemologische Gründe an:

„L'homme contemplatif est sédentaire; & le voyageur est ignorant ou menteur. Celui qui a reçu le génie en partage, dédaigne les détails minucieux de l'expérience; & le faiseur d'expériences est presque toujours sans génie.“[9]

Bei Rousseau basiert das Wissen auf dem Sehen, das *sa-voir* auf dem *voir*. Ist die Verbindung zwischen dem mit Geld und dem mit Genie gesegneten Menschen zufälliger Natur, so ist die Einheit zwischen dem Philosophen und dem Reisenden, zwischen *philosophe* und *voyageur* für Rousseau bewusst und konzeptionell fundiert: Sie ist Programm. Wir finden bei Diderot die Spaltung zwischen dem Mächtigen und dem Gelehrten zwar wieder, doch unternimmt dieser *savant* keine physischen Reisen, sind seine Bewegungen doch rein geistiger Natur. Diderot weist ihm einen Ort zu, den er nicht verlassen wird: Der Ort des Arbeitens und der Ort des Schreibens unterscheiden sich in einem rein räumlichen Sinne nicht voneinander. Dem *homo contemplativus* stellt Diderot nicht den *homo faber*, sondern den Reisenden, eine Art *homo migrans*, gegenüber, der entweder unter einem Mangel an Wissen (*ignorant*) oder unter einem Mangel an Wahrheit und Wahrhaftigkeit (*menteur*) leide und daher für Diderot in einem System hierarchisierter Wis-

8 Raynal, Guillaume-Thomas: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Tome cinquième. Genève: Chez Jean-Léonard Pellet, Imprimeur de la Ville & de l'Académie 1781, S. 43.

9 Raynal, Guillaume-Thomas: *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*. Tome cinquième. Genève: Chez Jean-Léonard Pellet, Imprimeur de la Ville & de l'Académie 1781, S. 43.

senszirkulation auf eine bestenfalls zweitrangige Bedeutung herabgestuft werden muss. *A beau mentir qui vient de loin* – und man könnte aus heutiger Sicht fast glauben, dieses Sprichwort sei auch geprägt worden für jene Wissenschaften, die vor wenigen Jahren einmal ein wenig unglücklich als „Fernwissenschaften" bezeichnet wurden.

Doch bleiben wir im 18. Jahrhundert. Nicht umsonst ließ Denis Diderot die Dialogpartner seines *Supplément au voyage de Bougainville* darüber debattieren, ob der gefeierte französische Entdeckungsreisende bei seiner Weltumsegelung nicht eher ein sesshafter Bewohner auf den Planken seines schwimmenden Hauses („maison flottante"[10]) gewesen sei, während der Leser von Bougainvilles berühmtem Reisebericht als der eigentliche Weltreisende betrachtet werden müsse, sei er es doch, der – scheinbar unbeweglich auf den Dielen seines fest gebauten Hauses – kraft seiner Lektüre die Welt umrundet habe[11]. Man könnte hier mit guten Gründen gewiss nicht von einem Diderotschen *paradoxe sur le comédien*, wohl aber vom Paradox über den Reisenden, vom *paradoxe sur le voyageur* sprechen, welcher in seiner höchsten Form der Leser ist – und wäre er ein Leser des Buches der Welt[12].

Ohne an dieser Stelle die Tatsache ausführen zu können, dass die epistemologisch so relevante Scheidung zwischen den Reisenden und den Daheimgebliebenen keineswegs eine Erfindung des 18. Jahrhunderts war, sondern sich seit der ersten Phase beschleunigter Globalisierung durch den gesamten abendländischen Diskurs über die Neue Welt zog und im übrigen bereits in der Antike hinsichtlich des Zusammenspiels von Auge und Ohr als Quellen der Information über eine unbekannte Welt präsent war[13], sei doch darauf verwiesen, dass jenseits des hier markierten und in der Tat markanten epistemologischen Gegensatzes zwischen Rousseau und Diderot die beiden großen Philosophen der europäischen Aufklärung in einem nicht unwesentlichen Punkt miteinander übereinstimmen. Denn der reisende Philosoph, der *philosophe voyageur* Rousseaus, wählt ganz wie der sesshafte *homo contemplativus* Diderots denselben Ort, um sein Werk niederzuschreiben: den europäischen Schreibtisch.

---

10 Diderot, Denis: Supplément au Voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B. In (ders.): *Oeuvres*. Edition établie et annotée par André Billy. Paris: Gallimard 1951, S. 964.

11 Vgl. hierzu Ette, Ottmar: «Le tour de l'univers sur notre parquet»: lecteurs et lectures dans l'«Histoire des deux Indes». In: Bancarel, Gilles / Goggi, Gianluigi (Hg.): *Raynal, de la polémique à l'histoire.* Oxford: Voltaire Foundation 2000, S. 255-272.

12 Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

13 Vgl. zu diesen Zusammenhängen umfassender das dritte Kapitel in Ette, Ottmar: *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2001.

Das hermeneutische Bewegungsmuster der Reise beruht für beide europäische *philosophes* als Verstehensprozess stets auf einem Kreis. Und so ist es auch keineswegs zufällig, dass Rousseau in der oben angeführten Passage von einer Reise um die Welt spricht. Ist der reisende Philosoph erst einmal nach Hause zurückgekehrt und aufgrund seiner Mühen und seines Leidens in einen „neuen Herkules" verwandelt, wird er sich bald an seinen Schreibtisch setzen und seine Ansichten niederschreiben. Dass die Niederschrift des Textes, die eigentliche Textproduktion, selbstverständlich nicht in Übersee, sondern in Europa erfolgt, erscheint beiden Europäern als geradezu natürlich. Denn der Ort des Schreibens kann als Ort der Wissensproduktion innerhalb eines zutiefst asymmetrischen Zirkulationssystems von Wissen nur in Europa angesiedelt sein. Das Lesen im Buch der Natur mag oder muss weltweit erfolgen; die Niederschrift dieser Lektüre der Natur aber kann – dies braucht weder ein Rousseau noch ein Diderot zu thematisieren – „natürlich" nur in den europäischen Zentren des Wissens erfolgen. Die ganze Welt mag ein Reich der Zeichen sein: Europa aber versteht sich als das Reich des Wissens.

* * *

Innerhalb der hier von Jean-Jacques Rousseau und Denis Diderot skizzierten Problematik der Beziehung zwischen Reisen und Wissen sowie Reisen und Schreiben situiert sich auch die *Berliner Debatte um die Neue Welt*, die als ein eminent wichtiger Teil des von Antonello Gerbi in einer längst kanonisch gewordenen Studie so bezeichneten „Disputs um die Neue Welt"[14] angesehen werden muss. Einer der beiden wichtigsten Protagonisten dieser nicht nur in Europa, sondern auch in Übersee mit größter Aufmerksamkeit registrierten und kommentierten Berliner Debatte, Antoine-Joseph Pernety, war einst in der Funktion eines Schiffskaplans mit keinem Geringeren als Bougainville zwar nicht um die gesamte Erdkugel, wohl aber in die einst von Amerigo Vespucci so genannte „Neue Welt" gereist. Diese Tatsache sollte in jenen Auseinandersetzungen, die in der aufstrebenden Hauptstadt des ehrgeizigen Preußenkönigs Friedrich II. – der mit seinem Libretto für die am 6. Januar 1755 erstmals in der Lindenoper aufgeführte Oper *Montezuma* selbst eine Art sinnlich-machtpolitisches „Vorspiel" für diese Debatte lieferte[15] – ihren Aus-

14 Vgl. Gerbi, Antonello: *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica: 1750-1900.* Nuova edizione a cura di Sandro Gerbi. Con un profilo dell'autore di Piero Treves. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi editore 1983.

15 Vgl. hierzu Ette, Ottmar: Cornelius de Pauw, Friedrich II. und die Neue Welt; oder: Der Sinn der Macht, die Macht über den Sinn und die Macht der Sinne (im Druck).

gang nahmen, aber rasch auf ein weltweites Echo stießen, eine wichtige Rolle spielen.

Mit einigen der zentralen Fragen aufklärerischer Anthropologie, aber auch mit den hier dargestellten Problemen wahrnehmungstheoretischer Epistemologie beschäftigte sich der früher von der Inquisition in Avignon verfolgte und nach Preußen geflüchtete Benediktiner Antoine-Joseph Pernety bereits in seinem 1769 in französischer Sprache zu Berlin erschienenen *Journal historique*, in welchem der auf der Titelseite stolz als „Membre de l'Académie Royale des Sciences & Belles-Lettres de Prusse" und als „Bibliothécaire de Sa Majesté le Roy de Prusse" Bezeichnete von seiner Reise unter der Leitung von Louis-Antoine de Bougainville zu den tropischen Küsten des heutigen Brasilien, zu den Malwinen-Inseln und an die Südspitze des amerikanischen Kontinents berichtete[16]. In seinem *Journal* betonte Pernety immer wieder die grundsätzliche Andersartigkeit der Neuen Welt; so schilderte er auch auf nicht weniger als zwanzig Seiten die am 10. November 1763 erfolgte Querung des Äquators und damit jene Szenerie, die sich so oder in vergleichbarer Form auf allen französischen wie europäischen Schiffen vollzog, welche die Äquatoriallinie, den Zentralbereich des Tropengürtels, passierten und in eine andere Hemisphäre eintraten. Längst waren die Tropen für die europäischen Seefahrtsnationen zum planetarischen Bewegungs-Raum *par excellence* geworden[17], doch stellten sie damit zugleich den Schwellenbereich eines Übergangs dar, den man bei diesem sich auf Südkurs nach Brasilien befindenden Schiff als einen symbolträchtigen Übergang von der östlichen in die westliche Hemisphäre, gleichzeitig aber auch von der nördlichen auf die südliche Halbkugel beschreiben darf. Diesen doppelten Übergang markiert der Reisebericht des Franzosen auf durchaus eindrucksvolle Weise, die an dieser Stelle freilich nicht weiter verfolgt werden kann.

Die Beschreibung der sogenannten „Äquatorialtaufe" mit ihrer Konstruktion eines Anderen, einer „Neuen Welt" als „Anderer Welt", weist in Pernetys

16 Vgl. Pernety, Antoine-Joseph: *Journal historique d'un Voyage aux Iles Malouïnes en 1763 & 1764, pour les reconnoître, & y former un établissement; et de deux Voyages au Détroit de Magellan, avec une Relation sur les Patagons.* 2 Bde. Berlin: Etienne de Bourdeaux 1769.

17 Vgl. hierzu Ette, Ottmar: Diskurse der Tropen – Tropen der Diskurse: Transarealer Raum und literarische Bewegungen zwischen den Wendekreisen. In: Hallet, Wolfgang / Neumann, Birgit (Hg.): *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn.* Bielefeld: transcript Verlag 2009, S. 139-165; dort habe ich mich mit dieser zuvor wohl noch nicht behandelten Darstellung der sogenannten Äquatortaufe auseinandergesetzt.

Journal historique voraus auf grundsätzliche Auseinandersetzungen, die im Verlauf der wenige Jahre nach dieser Reise ausgebrochenen Berliner Debatte um die Neue Welt geführt werden sollten. Denn die topische These von der fundamentalen Unterlegenheit der Neuen Welt hatte gerade in der europäischen Aufklärungsliteratur Bilder erzeugt, die in den 1768 und 1769 in Berlin erschienenen *Recherches philosophiques sur les Américains*[18] des Cornelius de Pauw im Zeichen der Degenerationsthese die Stufe einer teilweise geradezu apokalyptischen Bilderwelt erreichten. Für den 1739 in Amsterdam geborenen und 1799 in Xanten verstorbenen Kleriker de Pauw war es schließlich evident, dass sich von den Tropen ausgehend Krankheiten und Epidemien wie Syphilis oder Gelbfieber über den gesamten Erdball ausbreiten würden und das menschliche Leben auf dem Planeten in seinem Fortbestand gefährden mussten. Er hatte begriffen, dass seine Zeit die Zeit eines erheblich intensivierten Austausches war, eine Zeit, in der jener Prozess *de longue durée*, den wir heute „die" Globalisierung nennen, wieder erheblich an Fahrt aufgenommen hatte.

Greifen wir der konkreten Abfolge der Ereignisse rund um die Berliner Debatte um die Neue Welt nicht vor. Doch mochte Antoine-Joseph Pernety in seiner Rede vom 7. September 1769 vor jener Berliner *Académie des Sciences & Belles-Lettres*, deren Mitglied er war, auch eine dezidierte Gegenposition gegen Cornelius de Pauw entwickeln, so zeigte sich gleichwohl, dass in dieser „Berliner Debatte" über die Neue Welt[19], die weit über die Grenzen Preußens und Europas hinaus wahrgenommen wurde, die Position de Pauws und damit eine Position obsiegte, in der die „Neue Welt", die auch geologisch jünger als die Alte und folglich viel später erst aus den Wassern emporgestiegen sei, als Ort einer prinzipiellen, von Anfang an gegebenen Inferiorität schlechthin stigmatisiert wurde. Diese ebenso radikale wie (in der Tradition Buffons) populäre These stammte wohlgemerkt von einem Autor, der zu keinem Zeitpunkt Europa jemals verlassen oder gar die von ihm dargestellte Hemisphäre Amerikas je betreten hatte.

Gerade im zweiten Band seiner *Recherches philosophiques* steigerte sich de Pauw im Kontext der „Berliner Debatte" zu Äußerungen, in denen die Eu-

18 Vgl. Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine.* 2 Bde. Berlin: Chez Georges Jacques Decker, Imp. du Roi 1768-1769.

19 Vgl. zur Berliner Debatte Ette, Ottmar: Archeologies of Globalization. European Reflections on Two Phases of Accelerated Globalization in Cornelius de Pauw, Georg Forster, Guillaume-Thomas Raynal and Alexander von Humboldt.

ropäer als Krönung des Menschengeschlechts erschienen und zugleich die Tropen und deren Bewohner völlig inferiorisiert, ja letztere aus dem Menschengeschlecht geradezu ausgeschlossen wurden. So heißt es 1769 bei de Pauw von der Spezies Mensch in scheinbar weltweitem Vergleich:

„Le véritable pays où son espèce a toujours réussi & prospéré, est la Zone tempérée septentrionale de notre hémisphère: c'est le siége [sic!] de sa puissance, de sa grandeur, & de sa gloire. En avançant vers le Nord, ses sens s'engourdissent & s'émoussent: plus ses fibres & ses nerfs gagnent de solidité & de force, par l'action du froid qui les resserre; & plus ses organes perdent de leur finesse; la flamme du génie paroît s'éteindre dans des corps trop robustes, où tous les esprits vitaux sont occupés à mouvoir les ressorts de la structure & de l'économie animale. [...] Sous l'Equateur son teint se hâle, se noircit; les traits de la physionomie défigurée révoltent par leur rudesse: le feu du climat abrége [sic!] le terme de ses jours, & en augmentant la fougue de ses passions, il rétrécit la sphère de son ame: il cesse de pouvoir se gouverner lui-même, et ne sort pas de l'enfance. En un mot, il devient un Nègre, & ce Nègre devient l'esclave des esclaves.

Si l'on excepte donc les habitants de l'Europe, si l'on excepte quatre à cinq peuples de l'Asie, & quelques petits cantons de l'Afrique, le surplus du genre humain n'est composé que d'individus qui ressemblent moins à des hommes qu'à des animaux sauvages: cependant ils occupent sept à huit fois plus de place sur le globe que toutes les nations policées ensemble, & ne s'expatrient presque jamais. Si l'on n'avoit transporté en Amérique des Africains malgré eux, ils n'y seroient jamais allés: les Hottentos ne voyagent pas plus que les Orangs [...].“[20]

Tropikalisierung meint hier unübersehbar Inferiorisierung – und zugleich eine Animalisierung, welche jene Debatte um die Grenze zwischen Mensch und Tier wiederaufnahm, die bereits in der ersten Phase beschleunigter Globalisierung zum Kernbestand der europäischen Diskussionen über den *mundus novus* gehört hatte. Die Buffons *Histoire naturelle* zuspitzenden und damit wissenschaftlich im Verständnis des 18. Jahrhunderts legitimierten Äußerungen des holländischen *philosophe*, der niemals in Amerika, dafür aber zweimal für einige Monate am preußischen Hof in Berlin und Potsdam weilte, entwerfen einen Gegensatz zwischen den gemäßigten Zonen insbesondere Europas einerseits und den Tropen Afrikas, Asiens und Amerikas andererseits, den als ein Zeugnis des Eurozentrismus zu bezeichnen wohl eher ein Euphemismus wäre. Wie kaum ein anderer europäischer Autor des 18. Jahr-

20 Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les Américains*, a.a.O., Bd. II, S. 68 f.

hunderts verstand es der Verfasser der *Recherches philosophiques sur les Américains*, seine philosophischen Untersuchungen zur indigenen Bevölkerung Amerikas ebenso polemisch wie protorassistisch zuzuspitzen.

Daher baute sein Kontrahent in der Berliner Debatte um die Neue Welt, Antoine-Joseph Pernety, gleich zu Beginn seiner am 7. September 1769 vor der Berliner Akademie vorgetragenen und im Folgejahr veröffentlichten *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les Recherches philosophiques de Mr. de P****[21] eine Frontstellung gegen die Thesen de Pauws auf, deren Strategie wir bereits an ihrem Beginn leicht erkennen können:

„Monsieur de P. vient de mettre au jour un Ouvrage sous ce titre, *Recherches Philosophiques sur les Américains*. Il s'efforce d'y donner l'idée la plus désavantageuse du nouveau Monde & de ses habitants. Le ton affirmatif & décidé avec lequel il propose et résoud ses questions; le ton d'assurance avec lequel il parle du sol & des productions de l'Amérique, de sa température, de la constitution corporelle & spirituelle de ses habitants, de leurs moeurs & de leurs usages, enfin des animaux; pourroient faire croire qu'il a voyagé dans tous les pays de cette vaste étendue de la terre; qu'il a vêcu [sic!] assez longtemps avec tous les peuples qui l'habitent. On seroit tenté de soupçonner, que, parmi les Voyageurs, qui y ont fait de longs séjours, les uns nous ont conté des fables, ont travesti la vérité par imbécillité, ou l'ont violée par malice.“[22]

Dom Pernety, der – wie bereits dargestellt – im selben Jahr 1769 ebenfalls in Berlin und in französischer Sprache seinen zweibändigen Reisebericht vorlegte, spielte hier von Beginn an die Karte dessen, der als Augenzeuge jene Länder bereiste, die sein Widersacher Cornelius de Pauw ungeachtet des Grundtons größter Selbstsicherheit, mit der er nicht zuletzt auch die Berichte von Reisenden in der Tat einer pauschalen Kritik unterwarf, niemals selbst zu Gesicht bekam. Demgegenüber stellte sich Pernety selbst, der als Akademiemitglied zurecht auf eine positive Aufnahme seiner Überlegungen durch die Berliner Akademie hoffen durfte, in den ihm sicherlich bekannten Zusammenhang jener Forderung nach einem *philosophe voyageur*, welche Rousseau in seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi*

21 Vgl. hierzu auch Gerbi, Antonello: *La Disputa del Nuovo Mondo*, S. 120-125.

22 Ich zitiere nach der von Cornelius de Pauw in den dritten Band seiner 1770 erschienen dreibändigen Ausgabe der *Recherches philosophiques* aufgenommenen Fassung; vgl. Pernety, Antoine-Jseph: Dissertation sur l'Amérique et les Naturels de cette partie du Monde. In: Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce humaine par Mr. de P. Nouvelle Edition, augmentée d'une Dissertation critique par Dom Pernety; & de la Défense de l'Auteur des Recherches contre cette Dissertation.* 3 Bde. Berlin: Decker 1770, Bd. 3, S. 7 f.

les hommes erhoben hatte. Daher betonte er bereits auf den ersten Zeilen seiner „Préface", dass er sich der Welt Amerikas nicht allein als Leser angenähert habe: „J'avois lu & relu quantité de rélations de l'Amérique; j'avois vu de mes propres yeux la plupart des choses, qui y sont rapportées."[23] Und es habe ihn sehr erstaunt, all die Dinge, die er mit eigenen Augen gesehen habe, verworfen oder verkleidet zu *sehen*: „voir contredites, ou travesties par Mr. de P."[24] Wie bei Rousseau ist auch bei Pernety das eigene Sehen und damit der Gesichtssinn des reisenden Philosophen von entscheidender Bedeutung für eine fundierte Beurteilung.

Auch an anderen Stellen der *Dissertation* lässt sich unschwer erkennen, dass die Gedankenwelt Rousseaus in den Argumentationen Pernetys eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt. So kehrt Pernety de Pauws Bild von den schwachen, geistig wie körperlich unterlegenen und unmännlichen (da bartlosen) Indianern um in ein genau gegenläufiges Bild, besitze die indigene Bevölkerung doch „une santé ferme, vigoureuse, une vie qui passe ordinairement les bornes de la nôtre"[25]. Dem starken, langlebigen Naturmenschen eignet aber auch ein wacher Geist: „un esprit sain, instruit, éclairé & guidé par une philosophie vraiment naturelle, & non subordonnée comme la nôtre, aux préjugés de l'éducation; une ame noble, courageuse, un coeur généreux, obligeant: que faut-il donc de plus à Mr. de P. pour être véritablement hommes?"[26]

Die Diskussion des Mensch-Tier-Gegensatzes nutzt Pernety geschickt, um neben der schon früh in seinen Text eingefügten und oft wiederholten Erwähnung amerikanischer Hochkulturen wie der Incas zugleich seine Gegen-These von der Superiorität des *homme naturel*, also der Urbevölkerung Amerikas, gegen de Pauw in Stellung zu bringen. Die Vertreter einer „philosophie vraiment naturelle" dürfe man keinesfalls als Wilde, als „*Sauvages*", bezeichnen, müßten sich doch eher die Europäer ein derartiges Etikett gefallen lassen: „puisqu'en effet nos actions sont contraires à l'humanité, ou du moins à la sagesse qui devroit être le guide des hommes, qui se piquent d'être plus éclairés qu'eux"[27]. Mokiert sich hier Pernety über die von seinem Gegner in der Berliner Debatte vorgetragene „Belle leçon dictée par les lumieres de la pure raison"[28], so beklagt er im gleichen Atemzug das Unglück und die Un-

23 Ebda., S. 4 f.
24 Ebda., S. 5.
25 Ebda., S. 114.
26 Ebda., S. 114 f.
27 Ebda., S. 115.
28 Ebda.

ruhe eines Teils des Menschengeschlechts, das sich über alle anderen Teile erhaben glaube. Die Gesellschaft derer, die man als „Wilde“ bezeichne, sei hingegen eine Gemeinschaft, die auf einem *Contrat social*, auf einem Gesellschaftsvertrag ganz im Sinne Rousseaus gründe:

„J'avoue que nous sommes faits les uns pour les autres, & que de cette dépendance mutuelle résulte tout l'avantage de la société. Mais la premiere intention de cette union, ou Contract Social; a été d'obliger tous les contractants à se prêter des secours mutuels, & non de laisser tout usurper aux uns; de les authoriser même dans leurs usurpations & de laisser manquer de tout aux autres.“[29]

Damit wird deutlich, dass Antoine-Joseph Pernety der vernichtenden Einschätzung der indigenen Bevölkerung durch Cornelius de Pauw nicht nur den starken Naturmenschen und Naturphilosophen auf der individuellen Ebene, sondern auch den Menschen der Gemeinschaft, den Menschen des *Contrat social*, auf der kollektiven Ebene geradezu idealtypisch – und in jedem Falle idealisierend – gegenüberstellt. Man darf hierin sehr wohl eine Schwäche der Argumentationsstrategie Pernetys erkennen, stellt er den negativ eingefärbten Bildern de Pauws doch allzu oft einfach positiv eingefärbte Gegen-Bilder entgegen. Diese gleichsam inverse Darstellung macht seine eigene Argumentation abhängig von jener seines Gegners, da sich Pernety immer wieder darauf beschränkt, die negativen Vorzeichen auf allen Ebenen in positive zu verwandeln. Darunter aber leidet die Eigenständigkeit seiner Beobachtungen wie die Originalität und Beweglichkeit seiner *Dissertation*, die zeitweise zum reinen Gegen-Diskurs verkommt.

Diese Argumentationslinie, das genaue Gegenteil dessen zu behaupten, was de Pauw in seinen *Recherches philosophiques* vorstellte, prägt auch die „Seconde Partie“ der Pernetyschen Akademierede, die sich schon auf den ersten Zeilen von dem abwendet, was man „Herrn de P. zufolge glauben müsste“[30]. Denn dieser Teil der Erde sei weltweit der beste, das Land sei äußerst fruchtbar, die Bäume überladen mit Früchten, wie er selbst im Garten des Gouverneurs von Montevideo mit eigenen Augen gesehen habe[31] – und überhaupt könne man diesen wunderbaren Erdteil am besten mit dem Irdischen Paradies[32] und mit den Gärten des Goldenen Zeitalters vergleichen: eine Welt der Wunder und einer Fülle, wie sie einst ein Vergil besungen habe[33]. Würde

29 Ebda., S. 115 f.
30 Ebda., S. 32.
31 Ebda.
32 Ebda., S. 35.
33 Ebda., S. 36.

man de Pauw folgen, so müsste man die amerikanische Hemisphäre als eine „terre maudite“ begreifen[34]; in Wirklichkeit aber habe sich Pernety selbst davon überzeugen können, dass in Amerika „le principe de vie“, folglich das Lebensprinzip und wohl auch die Lebenskraft, wesentlich stärker ausgeprägt seien als in Europa[35]. Nichts von dem, was de Pauw in seinen *Recherches philosophiques* behauptet, bleibt in Pernetys Gegen-Diskurs bestehen.

Mit der von Pernety immer wieder vorgetragenen Frage nach den Patagoniern[36] im Kontext anderer indigener Gruppen greift das Mitglied der Berliner Akademie eine Problematik auf, die auch Jean-Jacques Rousseau nicht von ungefähr erwähnt hatte („sans oublier les Patagons vrais ou faux“[37]), um sie zweieinhalb Jahrhunderte nach Pigafettas ersten Berichten von Riesen in Patagonien endlich einer wissenschaftlichen Erforschung und abschließenden Bewertung zuführen zu können. Nicht umsonst hatte Pernety seinem Reisebericht eine *Relation sur les Patagons* beigefügt, die er publikumswirksam bereits in den Titel seines *Journal historique* aufnahm – und hatte nicht Pierre Moreau de Maupertuis höchstselbst, der Präsident der Berliner Akademie, zu den riesenhaften Patagoniern verlauten lassen, dass man vernünftigerweise nicht mehr an ihrer Existenz zweifeln könne?[38] Es dürfte kaum überraschen, dass er de Pauws Behauptung, bei der Rede von den Menschen mit riesenhaften Wuchs in Patagonien handele es sich um von europäischen Reisenden erflunkerte Fabelwesen, nicht nur die teilweise Manipulation von Quellen vorwarf[39], sondern in ganz grundsätzlicher Manier entgegentrat:

„Je ne conçois pas comment Mr. de P. a entrepris d'anéantir l'existence des Patagons Geánts. En raisonnant suivant sa méthode philosophique, rien n'étoit plus capable que cette d'existence, de prouver à ses yeux, la dégradation & la dégénération de la race humaine en Amérique.“[40]

34 Ebda., S. 43.
35 Ebda., S. 42.
36 Vgl. ebda., S. 49 f: „Si nous remontons du septentrion jusqu'à l'extrémité méridionale du nouveau Continent, tous les peuples que nous rencontrons sur notre route, offrent des hommes bien constitués. Tels sont, si nous en croyons Vincent le Blanc & les autres Voyageurs, les Mexicains, les Brésiliens, les Péruviens, ceux du Paraguai, du Chili & enfin les Patagons.“
37 Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, S. 213.
38 Vgl. hierzu Moureau, François: L'Amérique n'a aucun avenir: les idées «philosophiques» de Cornelius De Pauw. In: *Travaux de Littérature* (Genève) 24 (2011), S. 66.
39 Pernety, Antoine-Joseph: Dissertation sur l'Amérique et les Naturels de cette partie du Monde, S. 68.
40 Ebda., S. 51.

Doch gerade an dieser Stelle wird deutlich, wie sehr Pernety mit seinem nicht selten sehr mechanisch wirkenden Bemühen, de Pauw in allen Punkten zu widerlegen, über sein Ziel hinausschoss und die Legitimität und Autorität seines eigenen Diskurses beschädigte. Dies dürfte entscheidend zu dem unbestreitbaren Faktum beigetragen haben, dass sich die von Pernety inkriminierte *méthode philosophique* des Cornelius de Pauw in der Berliner Debatte, also in jener zunächst von Berlin ausgehenden *europäischen* Phase des Disputs um die Neue Welt, letztlich durchzusetzen vermochte.

* * *

Ganz dem von Buffon übernommenen fundamentalen Argumentationsschema einer Zweiteilung, ja mehr noch einer Gegensätzlichkeit der beiden Hemisphären folgen nicht allein die naturhistorischen, sondern auch die kulturhistorischen Überlegungen der *Recherches philosophiques sur les Américains*. Dabei machte Cornelius de Pauw von Beginn an deutlich, welches für ihn jenes historische Ereignis war, das aus seiner Sicht die Geschichte des Planeten am nachhaltigsten geprägt und gleichsam die naturhistorische Differenz zwischen Alter und Neuer Welt am stärksten hervorgetrieben und in den kulturgeschichtlichen Bereich deterministisch übersetzt hatte:

„Il n'y a pas d'evénement plus mémorable parmi les hommes, que la Découverte de l'Amérique. En remontant des temps présents aux temps les plus reculés, il n'y a point d'evénement qu'on puisse comparer à celui là; & c'est sans doute, un spectacle grand & terrible de voir une moitié de ce globe, tellement disgraciée par la nature, que tout y étoit ou dégéneré, ou monstrueux.

Quel Physicien de l'Antiquité eut jamais soupçonné qu'une même Planète avoit deux Hémisphères si différents, dont l'un seroit vaincu, subjugué & comme englouti par l'autre, dès qu'il en seroit connu, après un laps de siécles qui se perdent dans la nuit & l'abyme des temps?

Cette étonnante révolution qui changea la face de la terre & la fortune des Nations, fût absolument momentanée, parce que par une fatalité presqu'incroiable, il n'existoit aucun équilibre entre l'attaque et la défense. Toute la force & toute l'injustice étoient du côté des Européens: les Américains n'avoient que de la foiblesse: ils devoient donc être exterminés & exterminés dans un instant.“[41]

Der nicht umsonst an Jesuitenkollegs in Lüttich und Köln ausgebildete und überdies an der für außereuropäische Fragen bestens ausgestatteten Göt-

41 Ebda., Bd. I, S. a2v f.

tinger Universität eingeschriebene Cornelius oder Corneille de Pauw[42] entfaltete in den wie stets bei ihm scharf konturierten Wendungen seines französischsprachigen Werkes eine Gegensätzlichkeit, welche die Opposition von „alter“ und „neuer“ Welt nun auf jene von „Europäern“ und „Amerikanern“ übertrug. Sie sind Bewohner *einer* Welt, die schroffer zweigeteilt jedoch kaum vorstellbar sein könnte.

Zugleich wird in dieser Argumentations- und Diskursstruktur Kultur in Natur verwandelt. Und mehr noch: Die Welt Amerikas wird in ein Reich der Natur (zurück-) verwandelt, während Europa im Zeichen einer erfolgreich vorrückenden Kultur steht. Einem Reich der Zeichen steht ein Reich des Wissens, der Deutung dieser Zeichen, gegenüber. Aus dieser (europäischen) Kultur aber wird die Neue Welt folgenreich exkludiert. Wir haben es hier mit jener (gezielten) Konfusion von Biologie und Kultur zu tun, die Claude Lévi-Strauss in seiner Auseinandersetzung mit „Rasse“ und „Geschichte“ so stark betont hatte:

„Mais le péché originel de l'anthropologie consiste dans la confusion entre la notion purement biologique de race (à supposer, d'ailleurs, que, même sur ce terrain limité, cette notion puisse prétendre à l'objectivité ce que la génétique moderne conteste) et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines.“[43]

An spektakulärer Inszenierung und überscharfer, dramatischer Beleuchtung ist de Pauws Argumentationsweise, die sich in ihrem weiteren Verlauf als ein gutes Beispiel für einen Rassismus *avant la lettre* begreifen ließe, kaum zu überbieten. Dabei bilden die *Recherches philosophiques sur les Américains* ein Werk aus Worten, das sich auf keinen empirisch untersuchten Gegenstand, sondern ausschließlich auf andere Werke und Worte, auf andere Texte und intertextuelle Netzwerke bezieht.

So steht das Werk de Pauws ein für eine Textwissenschaft im schwachen Sinne. Die Methode des Cornelius de Pauw, so ließe sich mithin sagen, war rein textbasiert: Sie ist in diesem Sinne eine philologische Methode. Mit guten Gründen könnte man daher die *Recherches philosophiques* als eine nicht enden wollende Reise durch die Welt der Texte charakterisieren. Ohne jegliche empirische Basis und ohne direkte Kenntnis der von ihm beschriebenen,

42 Vgl. hierzu Church, Henry Ward: Corneille de Pauw, and the controversy over his «Recherches philosophiques sur les Américains». In: *PMLA* (New York) LI, 1 (March 1936), S. 180 f; sowie Beyerhaus, Gisbert: Abbé de Pauw und Friedrich der Große, eine Abrechnung mit Voltaire. In: *Historische Zeitschrift* (München – Berlin) 134 (1926), S. 465-493; sowie Moureau, François: L'Amérique n'a aucun avenir, S. 68.

43 Lévi-Strauss, Claude: *Race et histoire.* Suivi de L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss par Jean Pouillon. Paris: Denoël 1984, S. 10.

diskutierten und bewerteten Gegenstände konsultierte de Pauw ebenso historische Chroniken wie zeitgenössische Reiseberichte, ebenso ihm zugängliche Bordbücher wie Manuskripte von Handelsreisenden, ebenso historiographische Werke des 16. Jahrhunderts wie philosophische Traktate des 18. Jahrhunderts.

In diesen Bewegungen zwischen den Texten entsteht nicht nur eine gewisse Autonomie der von ihm durchquerten Textuniversen, sondern vielleicht mehr noch eine textuell erzeugte Autonomie und Eigen-Logik eines *philosophe*, der von einer erhöhten philosophischen Beobachterposition aus seine Urteile fällt und im Namen einer universalen Vernunft zu sprechen vorgibt. Es geht um eine Beherrschung der Gegenstände im Sinne einer Beherrschung der Texte. Denn Cornelius de Pauws „Neue Welt" war eine Welt der Texte, auch wenn diese Welt keine Bibliothek (und schon gar keine „Bibliothek von Babel") war.

Diese „Neue Welt" wurde den rhetorischen Verfahren aufklärerischer Kritik ausgesetzt. Dabei schenkte der sich zum damaligen Zeitpunkt in Potsdam und Berlin aufhaltende Holländer in aller Regel europäischen Stimmen weitaus mehr Glauben als Autoren, die – wie etwa Garcilaso de la Vega el Inca – amerikanischer Herkunft waren, französischen Verfassern weit mehr Vertrauen als spanischen usw. Entscheidend für seinen kritischen Umgang mit den ihm zur Verfügung stehenden Texten aber war, dass es für de Pauw darauf ankam, einzelne Textbausteine zu finden, die für seine eigene, völlig unabhängig von empirischen Befunden getroffenen Einschätzungen amerikanischer Gegenstände nützlich und diskursstützend erschienen.

So waren die von ihm hergestellten intertextuellen Relationen stets Beziehungen jener Macht, zitieren oder weglassen, affirmieren oder negieren, verlebendigen oder totschweigen zu können. Lesen und Schreiben, textuelles Inkludieren und Exkludieren sind die grundlegenden Handlungen, die im Mittelpunkt des de Pauwschen Textuniversums stehen. Die Normen für die Beurteilung dessen, was in dieser Welt der Texte als glaubwürdig gilt oder als lügnerisch ausgeschlossen werden muss, können allein von einem aufgeklärten Europa, insbesondere auch von Berlin aus definiert werden. Die Amerikaner sind Objekte, nicht aber Subjekte eines niemals auf Wechselseitigkeit beruhenden Diskurses, der ihnen mit Macht das Wort entzieht und zugleich an ihrer Stelle spricht.

De Pauws Bild des (indigenen) Amerikaners hat dabei nichts zu tun mit jenem des *bon sauvage*. Wir haben es vielmehr mit einem (im Sinne von Lévi-Strauss verstandenen) anthropologischen Entwurf zu tun, der diametral all dem entgegensteht, wofür *vor* de Pauw etwa ein Jean-Jacques Rousseau

mit seinem *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*[44] oder *nach* de Pauw ein Bernardin de Saint-Pierre mit *Paul et Virginie*[45] einzustehen versuchten. Werfen wir hier einen kurzen Blick auf eine Zusammenfassung von Charakterzügen, wie sie für „den" Indianer de Pauws – und die Verwendung des Singulars ist wie auch in anderen Breichen seiner *Recherches* aufschlussreich – typisch sind und stereotyp wiederholt werden:

„Il n'est proprement ni vertueux, ni méchant: quel motif auroit-il de l'être? La timidité de son ame, la foiblesse de son esprit, la nécessité de se procurer sa subsistance au sein de la disette, l'empire de sa superstition, & les influences du climat l'égarent, & l'égarent très-loin; mais il ne s'en aperçoit pas. Son bonheur est de ne pas penser, de rester dans une inaction parfaite, de dormir beaucoup, de ne se soucier de rien, quand sa faim est apaisée, & de ne se soucier que des moyens de trouver la nourriture, quand l'appétit le tourmente. Il ne construiroit pas de cabane, si le froid & l'inclémence de l'air ne l'y forçoient: il ne sortiroit pas de la cabane, s'il n'en étoit chassé par le besoin: sa raison ne vieillit pas: il reste enfant jusqu'à la mort, ne prévoit rien, ne perfectionne rien, & laisse la nature dégénérer à ses yeux, sous ses mains, sans jamais l'encourager & sans la tirer de son assoupissement. Fonbciérement paresseux par naturel, il est vindicatif par foiblesse, & atroce dans sa vengeance, parce qu'il est lui-même insensible: n'ayant rien à perdre que la vie, il regarde tous ses ennemis comme ses meurtriers."[46]

Der Reduktion der unterschiedlichsten amerikanischen Kulturen auf das statische Bild „des" Indianers entspricht die Reduzierung dieses Menschen auf eine quasi tierische Existenz, die von keinerlei Entwicklung, keinerlei Dynamik und keinerlei Perfektibilität gekennzeichnet ist. Kultur wird in Natur umkodiert. Damit wird „der" Indianer, in einer unüberwindlichen Unmündigkeit gefangen, *de facto* aus der Geschichte der Menschheit ausgeschlossen, zu der er nichts beizutragen scheint, ja mehr noch: Er wird aus dem Menschengeschlecht ausgebürgert, eine Exklusion, die im zweiten, 1769 ebenfalls in Berlin erschienenen Band – wie wir in einem vorangehenden Zitat bereits gesehen haben – noch radikaler ins Werk gesetzt wird. „Dem" Indianer wird kei-

44 Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. In (ders.): *Oeuvres complètes*. Bd. III. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond avec, pour ce volume, la collaboration de François Bouchardy, Jean-Daniel Candaux, Robert Derathé, Jean Fabre, Jean Starobinski et Sven Stelling-Michaud. Paris: Gallimard 1975.

45 Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri: *Paul et Virginie.* Paris: Editions Garnier Frères 1964.

46 Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les Américains*, Bd. 1, S. 123.

nerlei menschheitsgeschichtliche Bewegungsmöglichkeit zugesprochen: Im Denken von Cornelius de Pauw bleibt ihm die Zukunft definitiv verschlossen.

Grundsätzliche und weit über den Horizont Pernetys hinausgehende Ein- und Widersprüche gegen Cornelius de Pauws Thesen ließen noch im 18. Jahrhundert nicht lange auf sich warten[47]. So veröffentlichte etwa der aus Neuspanien ausgewiesene Jesuit Francisco Javier Clavijero in seinem italienischen Exil 1780 eine umfangreiche Geschichte des alten Mexico[48], in welcher er eindrucksvoll die Diversität der indigenen Kulturen Amerikas auf dem Gebiet des heutigen Mexico aufzeigte. Dabei gelang es diesem neuspanischen Autor nicht nur, den Thesen von de Pauw, aber auch von Raynal oder Robertson dadurch entgegenzutreten, dass in breiter Vielfalt amerikanische Quellen einschließlich der Bilderhandschriften und anderer indigener Dokumente miteinbezogen wurden; er trieb vielmehr eine Konstruktion der amerikanischen Vergangenheit voran, die als – im besten Sinne – Findung und Erfindung einer anderen Herkunft auch eine andere Zukunft für seine amerikanische Heimat ermöglichen sollte. Die präkolumbischen Kulturen erschienen hier nicht länger als vernachlässigbare Randerscheinungen der Menschheitsgeschichte, sondern stellten sich selbstbewusst als amerikanische Antike einer europäischen Antike gegenüber. So wurden die indigenen amerikanischen Kulturen wieder in Bewegung gesetzt und eröffneten neue Perspektiven und Einsichten in eine andere, von Amerika aus zu gestaltende Zukunft. So legte die Berliner Debatte, in die Antoine-Joseph Pernety, „Le Philosophe la Douceur“ alias Zaccaria de Pazzi de Bonneville[49], Giovanni Rinaldo Carli, Fray Servando Teresa de Mier y Guerra, Delisle de Sales, Francisco Javier Clavijero, George Washington, Drouin de Bercy und viele andere eingriffen, ein vielstimmiges Zeugnis davon ab, dass die *République des Lettres* des 18. Jahrhunderts allein von Europa aus längst nicht mehr zu begreifen war.

Der scharfzüngige holländische Kleriker, der sich zweimal – zunächst 1767 und 1768 sowie 1775 und 1776 – am Hofe Friedrichs des Großen in Berlin und Potsdam der königlichen Gunst erfreute und von Antonello Gerbi später auch mit Blick auf seine nachfolgenden langen Jahre in Xanten als „abbate

47 Vgl. hierzu ausführlich Ette, Ottmar: Archeologies of Globalization. European Reflections on Two Phases of Accelerated Globalization in Cornelius de Pauw, Georg Forster, Guillaume-Thomas Raynal and Alexander von Humboldt.

48 Vgl. Clavijero, Francisco Javier: *Storia Antica del Messico.* 4 Bde. Cesena: Gregorio Biasani 1780.

49 Vgl. hierzu Zantop, Susanne: *Colonial Fantasies*, S. 47.

prussiano“[50] tituliert wurde, erkannte durchaus die zerstörerische und selbstzerstörerische Logik einer Entwicklung, in deren Kontext das, was in Europa vor sich geht, unmittelbare Folgen und Auswirkungen auf die ganze Welt, auf die gesamte Menschheit zeitigen könne. De Pauws Warnung war an Deutlichkeit kaum zu überbieten. Längst seien die politischen und wirtschaftlichen Interessengegensätze zwischen den Europäern gerade in den Kolonialgebieten so ausgeprägt, dass es nur eines Funkens bedürfe, um die ganze Welt in Brand zu setzen:

„[...] une étincelle de discorde, pour quelques arpents de terre au Canada, enflamme et embrase l'Europe; & quand l'Europe est en guerre, tout l'Univers y est: tous les points du globe sont successivement ébranlés comme par une puissance électrique: on a agrandi la scene des massacres et du carnage depuis Canton jusqu'à Archangel; depuis Buénos-Aires jusqu'à Quebec. Le commerce des Européens ayant intimement lié les différentes parties du monde par la même chaîne, elles sont également entraînées dans les révolutions & les vicissitudes de l'attaque & de la défense, sans que l'Asie puisse être neutre, lorsque quelques marchands ont des querelles en Amérique, pour des peaux de Castor, ou du bois de Campèche.“[51]

Dieselbe Kette („une même chaîne“) verbindet die Welt und bindet sie als Fessel auf Gedeih und Verderb zusammen. Ein Außerhalb des Planeten gibt es nicht. Konflikte im Welthandel, dies hatte sich im 18. Jahrhundert bereits gezeigt, konnten unversehens zu militärischen Konfrontationen eskalieren, die man mit Fug und Recht als Weltkriege bezeichnen darf. Als Denker der Globalität, dessen Werk eine frühe Antwort auf die zweite Phase beschleunigter Globalisierung darstellte, waren de Pauw diese ebenso zerstörerischen wie selbstzerstörerischen Komponenten globaler Zusammenhänge nicht entgangen. Die bereits von Jean-Jacques Rousseau beklagte fundamentalen Widersprüche hinsichtlich der Asymmetrien des Wissens und der Macht vermochte Cornelius de Pauw, der niemals die engen Grenzen der ihm vertrauten Region Europas verließ, freilich nicht aufzulösen. Denn ein neuer Diskurs über die Neue Welt konnte erst mit jenem *philosophe voyageur* Alexander von Humboldt[52] entstehen, für den die Berliner Debatte um die Neue Welt gleichsam die geistige Voraussetzung dafür bildete, neue weltumspannende Wege des Wissens zu finden und zu erfinden.

---

50 Gerbi, Antonello: *La Disputa del Nuovo Mondo. Storia di una Polemica: 1750-1900*, S. 117.

51 Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les Américains*, Bd. I, S. 90.

52 Vgl. hierzu Ette, Ottmar: *Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens.* Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag 2009.

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 131–153*

Christa Uhlig (Berlin, MLS)

Rousseaus „Émile oder Über die Erziehung“ – eine permanente Herausforderung an die Pädagogik

„Émile oder Über die Erziehung“[1] – das Buch, dessen 250. Erscheinungsjubiläum mit dem 300. Geburtstag seines Autors zusammenfällt, hielt Jean Jacques Rousseau für sein „wichtigstes“ und „bestes“[2]. Und mit Recht beansprucht es unter den Klassikern der Pädagogik einen, wenn nicht *den* zentralen Platz. Entsprechend umfangreich ist die „Émile“-Literatur. Kaum ein Winkel, der unausgeleuchtet blieb, kaum eine Passage, die nicht mehrfach hin und her gewendet wurde. Wenn ich hier dennoch einige Anmerkungen versuche, dann nicht in der Vermessenheit, Neues entdecken zu wollen, sondern in der Absicht, die im „Émile“ aufgehäuften Überlegungen als permanente und zugleich stets neue Herausforderung an pädagogisches Denken und Tun zu lesen.

Nach einer knappen lebensgeschichtlichen Kontextualisierung und einem Blick auf Rousseaus Methode werde ich einige seiner zentralen pädagogischen Fragen aufgreifen und dann mit wenigen rezeptionsgeschichtlichen Bemerkungen abschließen.

Zum lebensgeschichtlichen Kontext des „Émile“

Knapp fünfzig Jahre alt war Rousseau, als er nach einigem Zögern seine Vorstellungen über die Erziehung des Menschen, die ihn seit seinen ersten praktischen, wenig glücklichen pädagogischen Versuchen[3] bewegt hatten, der Öffentlichkeit preisgab. Hinter ihm lagen lebensgeschichtliche Höhen und

1 Ich beziehe mich im Text auf die Ausgabe: Jean-Jacques Rousseau: Emil oder Über die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. 1998 (fortan zitiert als „Émile“).

2 Jean Jacques Rousseau: Bekenntnisse. Aus dem Französischen von Ernst Hardt. Mit einer Einführung von Werner Krauss. 1985, 789 (fortan zitiert als „Bekenntnisse“).

3 Das galt besonders für seine Hauslehrertätigkeit im Hause der Familie de Mably in Lyon 1740/41 (vgl. Bekenntnisse, 381ff.).

Tiefen, deren Erfahrung auf unterschiedliche, oft antithetische Weise in den „Émile“ eingingen – eine Kindheit ohne Mutter, ein in seinen Gefühlen überschwänglicher Vater, ein gestrenger Onkel, ein frühes Sich-selbst-Überlassensein und obsessives Lesevergnügen[4], frühe erotische Erlebnisse, unstete Wanderjahre, eine, wie wir heute sagen würden, ungeordnete Bildungsbiographie und vor allem eine selbstbestimmte autodidaktische Erschließung des Weltwissens seiner Zeit. Schließlich auch die Erfahrung, als Vater versagt zu haben. Denn seine eigenen, von seiner Lebensgefährtin Thérèse Levasseur geborenen Kinder zu erziehen, vermochte er nicht. Er übergab sie – gegen den Willen der Mutter – einem Pariser Findelhaus.[5]Auch wenn die Weggabe von Kindern bis zum 18. Jahrhundert, zumal in einer Großstadt wie Paris, eine nicht gänzlich ungewöhnliche Praxis war (vgl. Holmsten 1972, 61; deMause 1980), schien der Konflikt Rousseaus Leben zu bedrängen (vgl. Bekenntnisse, 502f., 768f.; Émile, 22f.). Nicht zuletzt vor diesem lebensgeschichtlichen Hintergrund waren die Erwartungen an den „Émile“, an dem er neben der „Neuen Heloïse“ und zeitgleich zum „Gesellschaftsvertrag“ gearbeitet hatte[6] und mit dessen finanziellem Ertrag er hoffte, sich endgültig in ländliche Abgeschiedenheit zurückziehen zu können, groß. Als das Buch dann im Mai 1762 erschien, war es, wie Rousseau in den „Bekenntnissen“ schreibt,

„nicht von jenem Beifallssturm begleitet, der sich sonst bei allen meinen Schriften stets erhoben hat. Kein Buch ist wohl jemals von einzelnen so begeistert gelobt und von der Öffentlichkeit so lau behandelt worden. Was mir die urteilsfähigen Leute darüber sagten und schrieben, bestätigte mir, daß es sowohl die wichtigste wie die beste meiner Schriften sei. Alles dieses wurde jedoch unter den absonderlichsten Vorsichtsmaßregeln ausgesprochen, als ob es wichtig gewesen wäre, aus allem Guten, das man über dieses Buch dachte, ein Geheimnis zu machen.“(Bekenntnisse, 789)

Dieser Geheimnistuerei – Rousseau beschreibt sie als ein „dumpfes Brausen“ – folgte alsbald der „Sturm“ (Bekenntnisse, 792). Trotz prominenter

4 Später im „Émile“ bezeichnet er das Lesen als „Geißel der Kindheit“ und warnt vor zu frühen Leseleistungen (Émile, 100).

5 Vgl. hierzu den Roman von Hanns Julius Wille (1952), der nach Angabe des Autors auf zeitgenössischen Zeugnissen, dem literarischen Nachlass Rousseaus und „4148 Dokumenten seines Briefwechsels“ beruht (Vorbemerkung). Während Wille Rousseaus Lebenspartnerin als starke, ihn ein Leben lang stützende und eigene Bedürfnisse zurückstellende Frau beschreibt, vermittelt Lion Feuchtwanger (1953) ein weniger freundliches Bild von Thérèse.

6 Rousseau arbeitete während seines Aufenthaltes auf dem Anwesen von Mme d´Epinay in Montmorency (1756-1762) an beiden Werken, die er auch inhaltlich in einem Zusammenhang sah (vgl. Holmsten 1972, 107f., 118).

Fürsprecher wurde der „Émile“ verboten, öffentlich verbrannt und gegen den Autor Haftbefehl erlassen. Hatte ihm „Die Neue Heloïse“ ein Jahr zuvor eine begeisterte, breite Anhängerschaft beschert, zwang ihn der „Émile“ zur Flucht.

Wie konnte ein Buch, das sich dem vergleichsweise harmlos scheinenden Phänomen der Erziehung eines Knaben widmet, einen derartigen Zorn hervorrufen? Und wie konnte es, noch während Rousseau Jahre der Flucht und Vertreibung erleben musste, zu einem pädagogischen Bestseller avancieren? Eltern aristokratischer wie bürgerlicher Gesinnung trachteten danach, ihre Kinder nach dem Muster des „Émile“ aufzuziehen. Immanuel Kant habe, so die Legende, über dem Lesen des „Émile“ das Ritual seines täglichen Mittagsspaziergangs vergessen und von diesem Buch den entscheidenden Impuls für die Neuausrichtung seines Denkens zur „Verantwortung für die Menschheit“ (Schmitz 1995, 759) empfangen. Allein bis zum Ende des 18. Jahrhunderts erschien das Buch in Frankreich in 83 und im Ausland in 21 verschiedenen Editionen und Auslieferungen (vgl. Jornitz/Kollmann 2012, 678).

Das Verbot des „Émile“ richtete sich mit dem Vorwurf der Häresie primär gegen Rousseaus religions- und kirchenkritische Auffassung von einer selbstbestimmten, natürlichen, allein dem Gewissen verpflichteten, ohne Offenbarungs- und Erbsündenlehre auskommenden Religion, die er als eigenständiges Kapitel („Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“, 275-334) in den „Émile“ eingefügt hatte.[7] Gleichwohl lässt sich vermuten, dass der Zensur auch das Provokante und immanent Subversive der Erziehungsvorstellungen Rousseaus nicht entgangen war – eine Erziehung wider Tradition und Ordnung, gegen jede äußere, nicht dem eigenen Willen und der Vernunft entspringenden Autorität und auf der Suche nach einer von Entfremdung freien menschlichen Daseinsweise.[8]

---

7 Hintergrund des Verbots waren Kämpfe um Einfluss und Macht zwischen Monarchie und Jesuitenorden. In dieser Situation zeigte sich der absolutistische Staat gegen alle abweichenden Glaubensfragen intolerant. Zur Religionsauffassung Rousseaus siehe auch das Kapitel „Die staatsbürgerliche Religion“ im „Gesellschaftsvertrag“ (1762); zur Interpretation vgl. bes. Blankertz 1982, 77f; Hentig 2010, 85f; Bolle 2012 (Kap. 6); Röseberg 2012 (Kap. 2), Osterwalder 2012.

8 Vgl. Rousseaus Entgegnung auf die Kritik am „Émile“ in einem Schreiben an den Erzbischof von Paris: Brief an Christophe de Beaumont (1763). In: Ritter 1988, 497-589, besonders 510ff. (fortan Rousseau 1763).

Methode und Konstruktion des „Émile“

Schon die Methode ist bemerkenswert. In der Form eines literarisch gestalteten, theoriegeleiteten fiktiven Experiments konstruiert Rousseau die Kunstfigur des Knaben Émile und beschreibt dessen Entwicklung und Erziehung von der Geburt bis zu seiner Gesellschafts- und Heiratsfähigkeit in einer Verknüpfung von Erzählung und pädagogischer Abhandlung. Rousseau wählt für sein Gedankenexperiment einen Knaben mit einem „Durchschnittsgeist“[9] ohne familiale Bindung und von guter Gesundheit, der den „Typus des Kindes schlechthin“ (Ahrbeck 1978, 89) repräsentieren soll. Nicht ohne ironischen Hintersinn ist es ein Knabe der Oberschicht, „dann können wir sicher sein, einen Menschen mehr erzogen zu haben, während der Arme aus sich selbst Mensch werden kann. Aus dem gleichen Grund hätte ich nichts dagegen, wenn Emil adlig wäre. Dem Dünkel wäre ein Opfer entrissen.“ (Émile, 27) Abgeschirmt gegen die herrschende Gesellschaft und Kultur – in einem Land in „gemäßigten Zonen“, nur durch einen einzigen, „sorgfältig“ ausgewählten Erzieher [„so jung, wie ein weiser Mann eben jung sein kann“ (ebd., 26), selbstredend namens Jean Jacques] gelenkt und begleitet – durchlebt Émile alle Lebensstufen von den ersten Schritten des Kleinkindes, über das Knaben- und Jugendalter bis hin zur Bekanntschaft mit Sophie, der eigens für ihn auserwählten und erzogenen zukünftigen Gattin, und zur Einführung in die Gesellschaft und in die Welt. Auf diesem Weg hat er sich mit den alltäglichen Anforderungen des Lebens ebenso auseinanderzusetzen wie mit den großen Fragen von Moral und Religion.

„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 … Diese Methode scheint mir zweckmäßig zu sein, einen unsicheren Autor davor zu bewahren, sich in Träumen zu verlieren. Denn sobald er sich von der gewöhnlichen Praxis entfernt, braucht er nur seine Methode an seinem Schüler zu erproben und er wird alsbald fühlen … ob er der Entwicklung der Kindheit und dem Fortschritt folgt, der dem Menschen natürlich ist.“ (Ebd., 25)

Der „Émile“ ist ausdrücklich nicht als praktisch-pädagogische Handlungsanweisung bzw. als eine Art alternativer Erziehungsratgeber konzipiert,

9 „Nur der Durchschnitt braucht Erziehung … Die anderen erziehen sich allein“, heißt es im „Émile“ (26). Vgl. dazu auch die „im philanthropischen Kontext“ für das „Abstraktum ‚Mensch‘“ gebrauchten Begriffe „Mittelschlagsköpfe“ oder „Mittelgattung der Kinder“, erläutert bei Kersting 1992, 96.

sondern bewusst als ein gedankliches Konstrukt, mit dem Rousseau das Wesen des Aufwachsens von Kindern und allgemeine „Grundsätze“ (ebd., 25) des Erziehungsprozesses zu erfassen suchte. Allerdings schützte diese Anlage des Buches weder vor blindem Epigonentum noch vor Vorwürfen der Phantasterei, der Exklusivität, der Ausmalung einer pädagogischen Provinz, wie sie in der nachfolgenden Geschichte immer wieder vorgebracht wurden (vgl. Rang 1965, 343f.). Rousseau machte sich hinsichtlich seiner Kritiker keine Illusionen:

„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 wurde, 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.“ (Émile, 262) „Nichts [sei] vorausgesetzt, was nicht jeder ebenso hätte beobachten können wie ich.“ (Ebd.)

Rousseaus Methode des Gedankenexperiments setzt sich damit zugleich vom Empirismus seiner Zeit ab, er habe, so Rang 1965, „in seinen Träumen und Visionen mehr von der menschlichen Wirklichkeit“ erfasst, „als andere in ihren vielfältigen Beobachtungen und Erfahrungen.“ (343)

Rousseaus Erziehungsdenken – einige Grundfragen

Rousseau nahm nicht nur die im 18. Jahrhundert an der Schwelle zum bürgerlichen Zeitalter akut gewordenen Probleme von Gesellschaft und Erziehung auf, sondern projizierte zugleich Grundfragen menschlicher Existenz in der Moderne, mit denen die mit der Aufklärung beginnende wissenschaftliche und professionelle Ausformung der Pädagogik bis heute zu tun hat.[10] Ich begrenze mich im Folgenden auf einige wenige Fragen, dabei wohl wissend, dass eine systematische Darstellung der Rousseauschen Erziehungsideen, die auch die kaum noch überschaubare neuere Sekundärliteratur mit ihren ver-

10 Vgl. zur Lage und Entwicklung der Pädagogik im 18. Jahrhundert exemplarisch Kersting 1992, 1997; Tenorth 2000, Kap. III: Das „pädagogische Jahrhundert“ – der Aufbruch zur Moderne im Erziehungskonzept der Aufklärung.

schiedensten Deutungsansätzen wenigstens ansatzweise einbeziehen müsste, im vorliegenden Rahmen nicht zu leisten ist.[11]

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und Erziehung

Rousseau entwickelte seine Vorstellungen von allgemeiner Menschenbildung in enger Korrespondenz mit seinen gesellschaftstheoretischen Überlegungen (vgl. Bolle 2012; Starobinski 2012, 52ff.), und zwar in mehrfacher Hinsicht. Was zunächst paradox erscheint – die Herauslösung der Erziehung aus der Gesellschaft in einen privat-häuslichen Schonraum – ist für Rousseau nicht Programm, sondern Reflex auf die Abhängigkeit der Lebens- und Erziehungsverhältnisse seiner Zeit von den autoritär-dekadenten Strukturen, Traditionen und Normen der feudalabsolutistischen Ordnung in Frankreich, die er ablehnte, der er sich zeit seines Lebens zu entziehen suchte und deren Ende er herbeisehnte. Aber nicht um rückwärtsgewandten generellen Rückzug aus der Gesellschaft geht es in seinem Erziehungsexperiment, sondern um die (Re)Konstruktion jener Bedingungen, die das natürliche Wesen des Menschen zur Geltung bringen und eine „von jeder Willkür und Zufälligkeit unabhängigen ‚notwendigen' und allgemein anzuerkennenden beziehungsweise gerechten Ordnung" denkbar machen können (Ruhloff 2012, 331; vgl. auch Schmitz 1995, 759). Auf die Perspektive einer solchen Ordnung, ganz im Sinne des „Gesellschaftsvertrags", ist der „Émile" gerichtet. Den Menschen zum Menschen zu erziehen, ihn zu befähigen, souverän entscheiden und handeln zu können und sich selbst „das Gesetz zu geben" (Ruhloff 2012, 332), erscheint als logische Konsequenz und Voraussetzung des „Gesellschaftsvertrags" und somit als konstitutives Moment seiner Gesellschaftstheorie. Unversklavt von gesellschaftlichen Konventionen und Zwängen und als Mensch frei, ist Émile am Ende seines Erziehungsgangs vorbereitet, als Bürger in einen Gesellschaftsvertrag einzutreten oder – auch das als Option – als Mensch in einer feindlichen, ungeliebten Umwelt dennoch bei sich, also Mensch zu bleiben. Es genüge, so Rousseau,

11 Allein im Rousseau-Jahr 2012 kam eine Vielzahl neuer Darstellungen hinzu. Vgl. als Exempel u.a. Hansmann 2012; Bolle 2012; Starobinski 2012; Böhm/Soëtard 2012; Pulmer 2012, Herb/Taureck 2012; Formey 2012; Habib 2012; Ruhloff 2012; ebenso Themenblöcke in pädagogischen Zeitschriften, z.B. Neue Studien zur kontextuellen Rousseauforschung. In: Pädagogische Rundschau, 66 (2012), Heft 3; Rousseau 2012. Thementeil in: Zeitschrift für Pädagogik, 58 (2012), Heft 5; Symposium: Reflections on Jean-Jacques Rousseau's Émile. In: Educational theory (University of Illinois) 62 (2012), Number 3.

„daß er sich im Strudel des sozialen Lebens weder durch die Leidenschaften noch durch die Meinung der Menge fortreißen läßt; daß er mit eigenen Augen sieht; daß er mit eigenem Herzen fühlt; daß ihn keine Autorität außer der seiner eigenen Vernunft beherrscht.“ (Émile, 263f.)

Von seinem Erzieher über den „Gesellschaftsvertrag“ belehrt, zudem auf Reisen geschickt, um verschiedene politische Systeme kennenzulernen und selbst entscheiden zu können, wählt er im Rousseauschen Sinne richtig (vgl. Émile, 5. Buch, 496ff.). Als Bürger kann er in eine „freiwillige Assoziation zugunsten des Gemeinwillens (volonté général)“ einwilligen und „in dessen auf die Selbsterhaltung des Ganzen und dadurch auf die Sicherheit des Einzelnen gerichteten Entscheidungen … notwendig [den] eigenen Willen wiedererkennen.“ (Schmitz 1995, 759) Nur in diesen gesellschaftstheoretischen Zusammenhängen lässt sich Rousseaus Erziehungskonzept m.E. logisch begründen. Das gilt auch für den in der Rezeptionsliteratur konstatierten Widerspruch zwischen privat-häuslicher und öffentlicher Erziehung. Dass er letztere für notwendig erachtete, zeigt sich in seiner Schrift „Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform“ (1772). Unter Berücksichtigung der konkret-historischen Verhältnisse in Polen entwickelte er hier ein Staatsmodell, dem er auch die Aufgabe einer öffentlichen Erziehung zuweist – als „Hoffnung der Republik“ (zit. n. Quellen 1980, 127) und als „Nationalerziehung“, die „nur freien Menschen“ zustehe, die „ein gemeinschaftliches Dasein [haben] und … wahrhaft durch das Gesetz verbunden“ sind (ebd., 125). Und weil „durch die Verfassung des Staates alle gleich sind“, müssten schließlich auch die Kinder „zusammen und auf die gleiche Weise erzogen werden“. (Ebd., 126; vgl. auch Ahrbeck 1978, 100; Hansmann 2002, 223) Seine soziale Empathie mit den armen und nicht privilegierten Schichten bringt er in der Anmahnung zum Ausdruck, es müsse durch finanzielle Begünstigungen dafür gesorgt werden, dass alle die Schule besuchen können (Quellen 1980, 126; vgl. auch Böhm/Soëtard 2012, 138).

Auch die öffentliche Erziehung sollte selbstredend eine negative sein; ihre pädagogische Gestaltung stellte sich Rousseau als „äußerst bequem“ vor.

„Es kommt darauf an, die Kinder immer in Atem zu halten, nicht durch langweilige Studien, von denen sie nichts verstehen und gegen die sie allein deshalb einen Widerwillen haben, weil sie gezwungen sind, auf dem Platz zu bleiben, sondern durch Übungen, die ihnen gefallen, weil sie ihrem Bedürfnis entgegenkommen, das ihr im Wachstum befindlicher Körper nach Bewegung hat, und deren Annehmlichkeit für sie sich nicht allein hierauf beschränken wird.“ (Quellen 1980, 126)

Wenn die Konkretisierung einer solchen öffentlichen Erziehung dennoch vergleichsweise unscharf bleibt, dann vermutlich auch deshalb, weil es sich im Unterschied zum „Émile“ eben nicht um ein Gedankenkonstrukt, sondern um den Versuch eines realen Programms handelt, das einer anderen, vornehmlich bildungspolitischen Logik zu folgen hat.

2. Die Frage nach dem natürlichen Sein und den Möglichkeiten des Menschen

„Alles ist gut, was aus den Händen des Schöpfers kommt, alles entartet unter den Händen des Menschen.“ So lautet der bekannte Eingangssatz des „Émile“. „Der Mensch zwingt ein Land, die Erzeugnisse eines anderen hervorzubringen, einen Baum, die Früchte eines anderen zu tragen. Er vermengt und vertauscht das Wetter, die Elemente und die Jahreszeiten. Er verstümmelt seinen Hund. Sein Pferd, seinen Sklaven. Alles dreht er um, alles entstellt er. … Nichts will er haben, wie es die Natur gemacht hat, selbst den Menschen nicht. Man muss ihn, wie ein Schulpferd, für ihn dressieren…“ Aber: „Ohne das wäre alles noch schlimmer … Unter den heutigen Verhältnissen wäre ein Mensch, den man von der Geburt an sich selbst überlässt, völlig verbildet. Vorurteile, Macht, Notwendigkeit, Beispiel und alle gesellschaftlichen Einrichtungen, unter denen wir leben müssen, würden die Natur in ihm ersticken, ohne etwas anderes an ihre Stelle zu setzen.“ (Émile, 9)

Der Widerspruch zwischen dem „Menschen der Natur“, dem als Subjekt selbstbestimmt agierenden „Menschen schlechthin“ (Ahrbeck 1978, 91) und dem „Menschen des Menschen“, dem gesellschaftlich determinierten, entfremdeten Sozialisationsprodukt herrschender Verhältnisse, war für Rousseau fundamental und bestimmte auch die Intention des „Émile“. Er habe deshalb sein „Buch … der Untersuchung gewidmet“, setzte er 1763 dem Erzbischof von Paris auseinander, „wie man es anfangen müßte, die Menschen daran zu hindern, böse zu werden.“ (Rousseau 1763, 510)

„Ist der Mensch seiner Natur nach gut, so wie ich es bewiesen zu haben glaube, so folgt daraus, daß er so lange gut bleibt, als etwas ihm Fremdes ihn nicht verändert, und sind die Menschen böse, wie man sich bemüht hat, es mir zu beweisen, so folgt daraus, daß ihre Bosheit einen anderen Ursprung hat. (Ebd., 518)

Rousseaus grundlegender anthropologischer Ansatz basiert auf der Erkenntnis der allein dem Menschen von Natur aus innewohnenden Fähigkeit zur Selbstbefähigung und Vervollkommnung, die er im Zweiten Diskurs

„Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1755) als *perfectibilité* beschreibt. Er versteht darunter, nach Benner/ Brüggen 1996,

„weder eine teleologisch geleitete noch eine mechanisch zu beeinflussende Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, sondern die in der Freiheit der menschlichen Natur selbst begründete Präsenz des Ursprungs menschlichen Lernens in jedem Lernvorgang , nämlich die Bildsamkeit oder Fähigkeit des Menschen, Fähigkeiten zu entwickeln.“ (24f.) Man könne darin „‘den ersten Punkt erkennen, von dem jeder von uns ausgeht‘“, ohne jemals um das ‚äußerste Ende dieser Entwicklung‘“ zu wissen. (Ebd., 25)

„Wir wissen nicht, was unsere Natur uns zu sein erlaubt“ (Émile, 38), ist vermutlich einer der meistzitierten Sätze Rousseaus. Auf die Überzeugung von der Unbestimmtheit, Offenheit und natürlichen Unbegrenztheit menschlicher Entwicklung, die Phantasien von Erziehungsallmacht und dem Zielbild eines „neuen Menschen“ ebenso widerspricht wie Vorherbestimmungs- oder biologistischen Bauplantheorien, wie sie später in einigen reformpädagogischen Strömungen zu finden sind, gründet Rousseau sein Konzept einer natürlichen Erziehung. Drei „Lehrer“ (ebd., 10f.) habe der heranwachsende Mensch – die Natur, die auf unbestimmte Weise die Entwicklung der Fähigkeiten und Kräfte hervorbringt, die Dinge, die durch Anschauung und Erfahrungsgewinn erziehen und die Menschen, die den Gebrauch der Fähigkeiten lehren. Nur im Einklang dieser drei Lehrer könne gute Erziehung gelingen. Da aber die Natur überhaupt nicht und die Dinge nur bedingt veränderbar sind, bliebe allein der Mensch, der diesen Einklang gewähren könne, dann nämlich, wenn er die Erziehung an der Natur des Menschen orientiere, nach dem „Gang der Natur“ (ebd., 6) organisiere und die natürlichen Kräfte des Heranwachsenden in einer Balance mit seinen Bedürfnissen und Wünschen halte. Die Erziehung des Émile erfolgt dementsprechend in fünf Phasen, die Rousseau nach jeweils altersspezifischen kognitiven, emotionalen und sittlichen Entwicklungsmerkmalen unterscheidet und die in einem Prozess „sittlich autonomer und politisch mündiger Subjektwerdung“ (Bolle 2009, 385) vom vorwiegenden Erfahrungslernen im Knabenalter zu vernunft- und moralorientierten Lernprozessen im Jugendalter[12] hinüberleiten.

12 Rosemarie Ahrbeck hält die darin zum Ausdruck kommende Theorie vom Nacheinander der Kräfteentwicklung für überholt. Sie leite sich aus Rousseaus *„sensualistischer Überzeugung“* ab, *„daß sinnliche Erfahrung am Anfang aller Erkenntnisbildung stehen muß“* (Ahrbeck 1978, 93).

3. Die Frage nach dem Status des Kindseins und der Kindheit im Generationenverhältnis

Rousseaus anthropologische, in der Auseinandersetzung mit dem traditionellen, durch die christliche Erbsündenlehre belasteten Erziehungsdenken und vermutlich auch in der Reflexion seiner eigenen Kindheitserfahrungen[13] gewonnenen Annahmen verdichteten sich zu einer neuen Sicht auf Kinder und Kindheit, die allgemeinhin als seine pädagogisch größte Leistung gewertet wird und in der Tat am Anfang eines langsamen, zähen pädagogischen Paradigmenwechsels stand. „Man kennt die Kindheit nicht", schreibt er im Vorwort des „Émile",

„mit den falschen Vorstellungen, die man von ihr hat, verirrt man sich umso mehr, je weiter man geht. Die Klügsten bedenken nur, was Erwachsene wissen müssen, aber nicht, was Kinder aufzunehmen imstande sind. Sie suchen immer nur den Mann im Kind, ohne daran zu denken, was er vor dem Mannsein war". (Émile, 5)

Rousseau entwickelte ein Kindheitsverständnis, das Kinder weder als unfertige, defizitäre Wesen im Durchgangsstadium zum Erwachsensein noch als kleine Erwachsene begreift, sondern als Subjekte und Akteure ihres Lebens, die des Schutzes, des Respekts und der Gewährung angemessener, natürlicher Entwicklungsbedingungen bedürfen.

„Die Natur will, daß die Kinder Kinder sind, ehe sie Männer werden. Kehren wir diese Ordnung um, so erhalten wir frühreife Früchte, die weder reif noch schmackhaft sind und bald verfaulen: wir haben dann junge Gelehrte und alte Kinder. Die Kindheit hat eine eigene Art zu sehen, zu denken und zu fühlen, und nichts ist unvernünftiger, als ihr unsere Art unterschieben zu wollen." (Ebd., 69)

Kindheit galt ihm daher als eigenständige, grundlegende Phase des Lebenslaufs, die einen eigenen Wert darstellt, „ein prinzipielles Nichtwissen ihrer Bestimmtheit einschließt und … ihre gesellschaftliche Unverfügbarkeit begründet. Kindheit kristallisiert sich zum pädagogischen Topos der Spontaneität, der unbeschriebenen Natürlichkeit, der unbefangenen Selbsttätigkeit und schier unbeschränkter Bildsamkeit heraus". (Hansmann 2002, 6)

Dass und wie Rousseau im „Émile" seine pädagogische Auffassung vom Kind in aller Konsequenz vorführte, musste auf die Gesellschaft provozierend und polarisierend wirken, verlangte es doch nicht nur eine Umkehr tra-

13 „Meine Kindheit war keineswegs Kindlichkeit; ich habe stets wie ein Mann gedacht und gefühlt." (Bekenntnisse, 112)

ditioneller Erziehungskonstellationen, sondern eine generelle Neubestimmung der Generationenverhältnisse in Familie und Gesellschaft. Kinder als gleichwertige Persönlichkeiten anzunehmen und ihnen eigene Rechte einzuräumen, gehörte eher nicht zu den vorherrschenden Erziehungsweisen des 18. Jahrhunderts.

„Hier liegt wieder eine der Verkehrtheiten der heutigen Erziehung, daß man den Kindern zuerst von ihren Pflichten und niemals von ihren Rechten spricht. Man sagt ihnen also das Gegenteil von dem, was nottut. Man sagt ihnen, was sie nicht verstehen können und was sie nicht interessiert.“ (Émile, 77)[14]

4. Die Frage nach der „besten“ Erziehung

Dass Kinder Erziehung brauchen, daran ließ Rousseau keinen Zweifel:

„Wir werden schwach geboren und brauchen die Stärke. Wir haben nichts und brauchen Hilfe; wir wissen nichts und brauchen Vernunft. Was uns bei der Geburt fehlt und was wir als Erwachsene brauchen, das gibt uns die Erziehung.“ (Émile, 10)

In der Frage nach der richtigen Erziehung indessen zeigte er sich radikal – negativ sollte sie sein. Das „Gegenteil vom Üblichen“ zu tun, sei „fast immer das Richtige“, auf „Schelten, Verbessern, Maßregeln, Schmeicheln, Drohen, Versprechen, Belehren, Vernünfteln“ verzichten (Émile, 73). Es gehe nicht darum, „Zeit [zu] gewinnen, sondern Zeit [zu] verlieren.“ (Ebd., 72)

„Laßt die Kindheit im Kinde reifen! Welche Belehrung es auch nötig hat, hütet euch, sie ihm heute zu geben, wenn ihr sie ohne Gefahr bis morgen aufschieben könnt!“ … Erlaubt seinem Charakterkeim, sich frei zu zeigen. Legt ihm keinerlei Zwang auf, um ihn besser kennenzulernen! Opfert im Kindesalter eure Zeit, die ihr später mit Zinsen wiederbekommt.“ (Ebd., 73)

Alles, was Émile erfährt und lernt, geschieht durch ihn selbst oder durch die Dinge, die ihn umgeben und mit denen er zu tun bekommt. Nichts wird willkürlich bzw. in offener pädagogischer Absicht an ihn herangetragen. Eine direkte, aktive, von außen kommende oder gar erzwungene Erziehung oder Belehrung gibt es nicht. Erst recht nicht einen in einem bestimmten Pensum

14 Ein langer Weg stand bevor, ehe ein neues Verständnis vom Kind Eingang in die Pädagogik fand, sich eine systematische Kindheitsforschung etablierte und Kinderrechte umfassend in die Gesetzgebung eingingen. Erst 1989 wurde die UNO-Kinderrechtskonvention verabschiedet, erst 1992 trat sie für Deutschland in Kraft (Bekanntmachung vom 10. Juli 1992 – BGBl. II S. 990). Und erst im Juli 2000 verabschiedete der Bundestag ein Gesetz zur Ächtung von Gewalt in der Erziehung (BGB, § 1631).

abzuarbeitenden Wissenskanon. „Kinder ohne Vorschriften zu leiten und durch Nichtstun alles zu tun“, sei, so Rousseau, „eine schwere Kunst“ (ebd., 104). Vor allem in den ersten Lebensjahren warnte er vor einer Vernunfterziehung.

„Seid vernünftig! Vernünftelt aber nicht mit eurem Zögling! Vor allem nicht, um zu erreichen, daß ihm gefalle, was ihm mißfällt! Denn wenn man die Vernunft immer nur auf das Unangenehme bezieht, wird sie ihm langweilig und sie gerät frühzeitig in Mißkredit bei einem Geist, der noch nicht imstande ist, sie zu begreifen.“ (Ebd., 73)

Der „Émile“ enthält zahlreiche Beispiele dafür, wie anstelle normativer Erziehung, Unterweisung und Strafe Erfahrungslernen und selbsttätiges Lernen treten. Das bekannteste ist vermutlich die von Émile zerschlagene Fensterscheibe, deren Folgen – Kälte und Wind – er selbst zu spüren bekommt.

„Beklagt euch niemals über die Unannehmlichkeiten die [euer Kind] euch macht, aber sorgt dafür, daß es sie zuerst empfindet. Dann erst laßt die Scheiben einsetzen, ohne ein Wort zu verlieren.“ (Ebd., 80) Ein Kind könne viel „Unheil anrichten, ohne Böses zu tun, denn eine Handlung wird erst durch die Absicht böse, Schaden anzurichten. Diese Absicht aber hat es nicht.“ (Ebd., 72)

Die Erkenntnisse, die gleichsam notwendig aus der eigenen Erfahrung, aus dem Selbsttun bzw. aus den Konsequenzen des Handelns aufsteigen, hält Rousseau – ähnlich wie John Locke (vgl. Rhyn 2010) – für die Entwicklung von Verstand, Vernunft und Moral am wirkungsvollsten. Denn: „Wenn euer Verstand ständig seinen Arm lenkt, ist sein Verstand überflüssig.“ (Émile, 102) Eine solche zurückhaltende negative Art zu erziehen, die weder mit Laissez faire noch mit antiautoritärer Erziehung verwechselt werden darf, sah er „als die beste oder vielmehr als die einzige gute“ (Rousseau 1763, 518).

„Negative Erziehung nenne ich diejenige, welche erst die Organe als die Mittel unserer Kenntnisse verfeinern will, ehe man uns Kenntnisse beibringt, und welche zur Vernunft durch die Übung der Sinne erst vorbereitet. Die negative Erziehung ist also bei weitem nicht müßig. … Sie gibt keine Tugenden, aber sie kommt dem Laster zuvor, sie zeigt die Wahrheit nicht, sie verhütet aber den Irrtum. Sie bereitet das Kind auf alles vor, womit es das Wahre erkennen kann, sobald es fähig ist, dasselbe zu verstehen, und das Gute, sobald es dasselbe lieben kann.“ Die „positive Erziehung“ dagegen neige dazu, „den Geist vor der Zeit zu bilden und dem Kinde die Kenntnis der Pflichten des Menschen einzuprägen“, und „…welchen Weg man dabei auch einschlage“,

es würde „immer ein ganz anderes Ziel erreicht, als man sich vorgesetzt hat“. (Rousseau 1763, 518f.)

5. Die Frage nach Freiheit, Zwang, Notwendigkeit und Autorität in der Erziehung

Das Konzept der negativen Erziehung korrespondiert mit Rousseaus Freiheitsverständnis, wie er es schon in den Erziehungsdiskursen in der „Neuen Heloïse“ erörtern ließ (vgl. Ahrbeck 1978, 78-82, 95). Das heranwachsende Kind soll

„früh das naturgewollte Joch fühlen, das schwere Joch der Notwendigkeit, unter das sich jeder Sterbliche beugen muss. Diese Notwendigkeit muss [es, ChU.] immer in den Dingen, nie in den Launen der Menschen sehen. Der Zwang der Verhältnisse muss der Zügel sein, der [es] hält, nicht die Autorität.“ (Émile, 70)

So wollte er auch das pädagogische Verhältnis verstanden wissen. Autorität bzw. Akzeptanz des Erziehers dürfe niemals auf Zwang, Befehl oder Strafe gründen, sondern einzig und allein auf die seinem Alter entsprechende natürliche Abhängigkeit des Kindes vom Erwachsenen. Autorität ist demnach nicht per se beanspruchbar. Eine „wohlgeordnete Freiheit“ (ebd., 71), die das „Mögliche“ vom „Unmöglichen“ zu unterscheiden lehrt, in der allein das Gesetz der Natur und niemals die Willkür des Menschen herrscht, könne die Kinder am besten dorthin leiten, „wo man sie haben möchte“ (ebd.). Rousseaus Anspruch an die Erzieherpersönlichkeit ist hoch, auch deshalb, weil er ihr Zurückhaltung auferlegt und die Einsicht, in Kindern nicht beliebig formbare Objekte, sondern Subjekte ihrer eigenen Entwicklung zu sehen. Der Erzieher sei lediglich „Sachwalter“, „Personifizierung“ der „Gesetzlichkeit der Dinge“ (Ahrbeck 1978, 96). In Wirklichkeit ist er freilich Arrangeur einer Erziehung, deren Orte, Situationen, Inhalte und Nebenakteure bestens organisiert sind. Rousseau wusste um die Widersprüchlichkeit seiner freiheitlich orientierten negativen Erziehung: „Es gibt keine vollkommenere Unterwerfung als die, die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen.“ (Émile, 105) Wenn er dieser indirekten Erziehungsart dennoch den Vorzug gibt, dann deshalb, weil er die Alternative, das „Gewaltverhältnis, das Gehorsam will“ nicht akzeptierte, da es das „pädagogische Verhältnis, das Selbständigkeit will“, verdirbt (Hentig 2010, 81). Denn es gehe nicht um Schwächung, sondern um Stärkung des Kindes (vgl. ebd., außerdem Hentig 2004; Koch 1996). Immanuel Kant nimmt 1776/77 in seinen

Vorlesungen über Pädagogik diesen Widerspruch erneut auf. Mit der Frage *„Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange"* (Kant 1963, 20) formuliert er eine Grundherausforderung an neuzeitliche, demokratisch verstandene Pädagogik, die der Reflexion immer aufs Neue bedarf.

6. Die Frage nach der Erziehung des anderen Geschlechts

„Es ist nicht gut, wenn der Mensch allein ist" (Émile, 385), beginnt das fünfte und letzte Buch des „Émile". Es ist der Erziehung und Charakterisierung der Sophie, der sorgfältig auserwählten zukünftigen Gattin und Gefährtin Émiles gewidmet und spiegelt in verdichteter Weise Rousseaus Vorstellungen über das Geschlechterverhältnis im Allgemeinen und über weibliche Erziehung im Besonderen. Die Verbindung mit Sophie ist Teil des Erziehungs- und Entwicklungsprozesses Émiles, dessen Resultate nunmehr in der Phase der Hinwendung zum anderen Geschlecht, der Zeit der „zweiten Geburt" resp. der „Ordnung der Gefühle" (Hentig 2010, 82f.), auf dem Prüfstand stehen. Sophie soll Emile durch Natürlichkeit, Anmut und Sittlichkeit gefallen, sie „muss eine Frau sein, wie Emil ein Mann ist, d.h. sie muß alles besitzen, was zu ihrer Art und zu ihrem Geschlecht gehört, um ihren Platz in der physischen und moralischen Ordnung der Dinge auszufüllen." (Émile, 385) Bestimmt wird dieser Platz durch den natürlichen Unterschied von Mann und Frau. „Der eine muß aktiv und stark sein, der andere passiv und schwach." (Ebd., 386) „Folgen sie den Weisungen der Natur, so handeln sie wohl gemeinsam, aber sie dürfen nicht das gleiche tun. Das Ziel der Bemühungen ist das gleiche, aber die Aufgaben sind verschieden." (Ebd., 392)

Deshalb müsse sich auch die Erziehung der Geschlechter unterscheiden. Während Émiles Erziehung auf Subjektwerdung, Selbständigkeit, Freiheit und Selbstbestimmung zielte, konzipierte Rousseau die Erziehung der Frau von einer angenommenen „natürlichen" Bestimmung her – als zukünftige Gattin, Mutter und Haushälterin. Zwar plädiert er für eine einverständliche, auf gegenseitige Liebe und Vernunft gründende Verbindung von Mann und Frau und somit für eine Kultivierung und Versittlichung des Geschlechterverhältnisses, aber sein aus vermeintlich „natürlichen Geschlechtercharakteren" abgeleitetes geschlechterspezifisches Rollenverständnis bleibt in seiner Grundstruktur hierarchisch, asymmetrisch und patriarchalisch.

„Die ganze Erziehung der Frauen muss daher auf die Männer Bezug nehmen. Ihnen gefallen und nützlich sein, ihnen liebens- und achtenswert sein, sie in der Jugend erziehen und im Alter umsorgen, sie beraten, trösten und ih-

nen das Leben angenehm machen und versüßen: das sind zu allen Zeiten die Pflichten der Frau, das müssen sie von ihrer Kindheit an lernen.“ (Émile, 394)

Von dieser Position aus entwickelte er eine Art Tugendkatalog für die weibliche Bildung und Erziehung, der aus heutiger Sicht im vielem skurril anmutet, aber in der Grundtendenz die Praxis der Mädchenbildung auf lange Zeit prägte. Die Natur

„will, daß sie [die Frauen, ChU.] denken, urteilen, lieben, wissen; daß sie ihren Geist ebenso pflegen wie ihr Antlitz. Das sind die Waffen, die ihnen die Natur als Ersatz für die Kraft gab, die ihnen fehlt, und um unsere Kraft zu leiten. Sie müssen viel lernen, aber nur das, was sich für sie schickt.“ (Ebd., 393)

Zum Schicklichen zählte Rousseau weder das Recht auf Selbstbestimmung noch das Hinaustreten der Frau in die Gesellschaft und erst recht nicht den Zugang zu wissenschaftlicher Bildung.

„Die Erforschung der abstrakten und spekulativen Wahrheiten, die Prinzipien und Axiome der Wissenschaften, alles was auf die Verallgemeinerung der Begriffe abzielt, ist nicht Sache der Frauen. Ihre Studien müssen sich auf das Praktische beziehen. Ihre Sache ist es, die Prinzipien anzuwenden, die der Mann gefunden hat … Werke des Genies überschreiten ihre Fassungskraft. Um in den exakten Wissenschaften Erfolge zu haben, fehlt es ihnen an ausreichender Genauigkeit und Aufmerksamkeit.“ (Émile, 420f.)

Konnte sich Rousseau, dem „die Präsenz des Weiblichen lebenslang ein Stimulus seines Nachdenkens“ (Schneider-Taylor 2012, 357) gewesen ist, auf der einen Seite nicht wirklich von traditionellen Geschlechterbildern befreien, gab er auf der anderen Seite vor dem Hintergrund zeitgenössischer Sitten und Moral durchaus Impulse für eine reflektierende Betrachtung des Geschlechterverhältnisses. Er selbst hielt es für „töricht“, über „den Vorrang oder die Gleichberechtigung der Geschlechter zu streiten.“ Zwischen beiden gäbe es „so viele Ähnlichkeiten und so viele Verschiedenheiten, daß es vielleicht eines der größten Wunder der Natur ist, zwei so ähnliche Wesen hervorgebracht zu haben, indem sie sie so verschieden gemacht hat.“ (Ebd., 386) Er schrieb der Frau Fähigkeiten und eine „praktische Moral“ (ebd., 421) zu, die sie ungeachtet der äußeren Verhältnisse zum indirekten Herrscher über den Mann erheben könne. „Es ist die Herrschaft der Sanftmut, der Geschicklichkeit und der Nachgiebigkeit. … Sie muß im Haus regieren wie ein Minister im Staat, indem sie sich befehlen läßt, was sie sowieso tun will.“ (Ebd., 446)

Es ist naheliegend, dass Rousseaus Vorstellungen von der Erziehung des anderen Geschlechts anhaltende Auseinandersetzung und Kritik provozierten

(vgl. Priem 1996; Kersting 2010, 1992 [Kapitel 5: Weibliche Sozialisation und Erziehung in kritischer Distanz zu Rousseau]; Schmid 1989, 1996; Schneider-Taylor 2012). Seine Auffassungen trugen, auch in ihrer Unentschlossenheit, Widersprüchlichkeit und Ambivalenz[15], nicht unmaßgeblich zu einer „bürgerlichen Konstruktion des Geschlechterverhältnisses" bei (Priem 1996, 280), die sowohl die geschlechterspezifische Arbeitsteilung als auch die Geschlechtererziehung bis in das 20. Jahrhundert hinein regulierte.

Bemerkungen zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

Rousseaus „Émile" symbolisiert wie kaum ein anderes pädagogisches Werk die Epoche der Aufklärung und den Beginn einer neuzeitlichen, aus theologischer und politischer Umklammerung ausbrechenden Pädagogik, wie sie sich seit Jan Amos Comenius, Wolfgang Ratke und John Locke angebahnt hatte. Aus der Reflexion der politischen, sozialen und lebensweltlichen Probleme des Übergangs vom Feudalismus zum bürgerlichen Zeitalter und in Abkehr von spätfeudalen Welt- und Menschenbildern richtet Rousseau sein Erkenntnisinteresse auf den Menschen, seine Möglichkeiten, Widersprüche und Begrenzungen. Natürlichkeit, Vernunft und Selbstbestimmtheit werden zu Leitgedanken einer Idee von Menschenbildung, die von der Entwicklungsfähigkeit und Bildsamkeit eines jeden ausgeht, daran Zukunftserwartungen bindet, aber im Unterschied zu anderen zeitgenössischen pädagogischen Denkern den Menschen weder als Tabula rasa noch als Objekt allmächtiger Erziehung versteht. Blinder Fortschrittsoptimismus ist ihm ebenso wenig zu unterstellen wie Naturalismus. Seine Erziehungsideen zielen auf Identität und Souveränität, auf Vereinbarkeit von natürlicher und gesellschaftlicher Existenz, von Mensch und Bürger und beinhalten zugleich ein Gespür für die Ambivalenzen, Widersprüche und Grenzen einer solchen Erziehung. Wohl auch daraus erklärt sich Rousseaus Anregungs- und Wirkungsmacht, die sich in einer breiten, bis heute uneinheitlichen und polarisierten Rezeptionsgeschichte zeigt, die bereits zu seinen Lebzeiten begann (vgl. Formeys Anti-Émile 2012). Je nach weltanschaulichen, politischen und anthropologisch-pädagogischen Standorten der Interpreten erfährt Rousseau Zustimmung oder Ablehnung. Interessenrichtungen unterschiedlicher Art glaubten sich

15 Ludwig Schmidts vertritt in seinen Bemerkungen zur Übersetzung des „Emil" die These, dass Rousseau „sich ja gar keine Erziehung der Frauen vorstellen" könne und „der Teil, der eigentlich der Erziehung der Frau gewidmet sein müsste, eine Psychologie der Frau" darstelle. Er würde ausweichen und die Erziehung Emils fortsetzen, „indem er eine Kurzfassung seines contrat social (Émile, 504ff.) einfügt und die Geschichte der Liebe zwischen Emil und Sophie bis zu ihrer Heirat fortführt." (Ebd., 544)

auf ihn berufen zu können, wie schon in den verschiedenen, während der Französischen Revolution vorgelegten Erziehungsprogrammen zu sehen ist (vgl. Alt 1949).[16] „Rousseaus Einfluß auf seine Zeitgenossen ist, und zwar weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, ein ungeheurer gewesen“, schreibt der Neukantianer und Sozialdemokrat Karl Vorländer in seiner „Geschichte der Philosophie“. „Sein ungestümes Drängen nach N a t ü r l i c h k e i t (Hervorhebung im Original, ChU.) hat auf den mannigfachsten Gebieten des Lebens (Erziehung, Religion, Staat, Kunst) segensreich gewirkt, freilich auf unklare Gemüter vielfach auch verderblich.“ (Vorländer 1903, 197)[17] Das gilt vermutlich auch für die Pädagogik.

Den stärksten Einfluss übte Rousseau auf den Philanthropismus in Deutschland aus. Seine Vertreter gaben Rousseaus pädagogischen Ideen eine „pragmatische Wende“, indem sie „Brauchbarkeit“ und „Vervollkommnung“ als Möglichkeit der Heranbildung des bürgerlichen Menschen ausdeuteten (Backes-Haase 1996, 233f.; Pulmer 2012). Basedow in Dessau, Rochow in Reckahn, Salzmann in Schnepfenthal, um nur einige prominente Beispiele zu nennen, gründeten und gestalteten ihre Lehranstalten im Geiste von Rousseaus Erziehungsprinzipien (vgl. Schmitt 2007). Verbreitung fanden seine Ideen nicht nur durch die in den vielbesuchten Philanthropinen anschaulich vorgeführte neue Erziehungsart, sondern vor allem durch die von Joachim Heinrich Campe 1789 bis 1791 veröffentliche deutsche Übersetzung des „Émile“ in der ab 1785 herausgegebenen sechszehnbändigen „Allgemeinen Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher“ (vgl. hierzu besonders Kersting 1992). Mit einer ausführlichen Kommentierung der Rousseauschen Erziehungsauffassungen wurde hier zugleich „eine bis heute relevante Traditionslinie“ (ebd., 85) gestiftet.[18] Auch Wilhelm von Humboldt, Johann Heinrich Pestalozzi, Adolph Diesterweg und Friedrich Fröbel suchten im Anschluss an Rousseau nach Bedeutung und Möglichkeiten zeitgemäßer Pädagogik in den immer aufs Neue

16 Bereits hier sollte sich auch zeigen, dass die naiv anmutende Übertragung der *„Ordnung der Natur“* auf die *„gesellschaftliche Ordnung als das ‚moralische Gesetzbuch‘ des Individuums“* (Ahrbeck 1978, 100f.) nicht die von Rousseau erträumte Harmonie zwischen Mensch und Bürger erbrachte.

17 Vorländer (1903) sah Rousseau offenbar eher kritisch. Er sei „kein Aufklärer, sondern ein Gegner der Aufklärung“. „Grundzug seines Lebens und seiner Philosophie“ sei „sein überschwengliches Gefühl“ (192).

18 Kersting 1992 merkt mit Bezug auf Rang (1965, 43f.) an, dass „damit die Weichen für die spätere deutsche ‚Émile‘-Rezeption“ gestellt worden seien, „die Rousseaus ‚Émile‘ nur als pädagogisch-anthropologische Theorie der Kindheit, und nicht der Jugend, las, seine Gefühlstheorie ignorierte und den ‚Émile‘ in einer Linie mit Locke sah.“ (85)

hervordrängenden Spannungsfeldern zwischen Mensch und Gesellschaft, Autonomie und Anpassung, Individualität und Gemeinschaft, Natur und Kultur, Vernunft und Gefühl, allgemeiner und beruflicher Bildung, öffentlich-staatlicher und privat-häuslicher Erziehung. Vieles, was Rousseau im „Émile“ thematisiert hatte, ging in den Grundbestand moderner Pädagogik ein – Selbsttätigkeit, Anschaulichkeit, Erfahrungslernen, altersgemäße, subjektorientierte und individualitätsgerechte Erziehung oder auch die Problematisierung von Zwang, Strafe und autoritären Führungsstilen. Anderes, was ihm mittels Erziehung lösbar schien, erwies sich als permanente Herausforderung an pädagogische Reflexion. Aber auch Formen des „Rousseauismus“ (Böhm/Soëtard 2012, 130ff.), selektive Interpretationen, Überhöhungen, anti-aufklärerische Tendenzen und Funktionalisierungen verschiedener Schattierungen sind in der Rezeptionsgeschichte zu finden. Am Beginn des 20. Jahrhunderts war es besonders die reformpädagogische Bewegung, die vor dem Hintergrund von Kulturpessimismus und Kulturkritik und einer eher autoritär-lernorientierten Schulentwicklung im 19. Jahrhundert Begriffe wie Natur, Individualität, Entwicklung, Selbsttätigkeit oder Wachsenlassen wieder in das pädagogische Denken zurückzuholen suchte und sich dabei mehr oder weniger, meist ohne tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Original, auf Rousseau bezog (vgl. Hansmann 1996b, 245-279; Grell 1996; Hentig 2010, 88f.). Zwar lassen sich manche der reformpädagogischen Neuerungen, wie z.B. die Landerziehungsheime, die Pädagogik vom Kinde aus oder auch die Arbeitsschule, womöglich mit Rousseau begründen, ihre Funktion und Bedeutung indessen bezogen sie primär aus den anders gearteten gesellschaftlichen Verhältnissen des 20. Jahrhunderts.

Ein spezifischer Bezug zu Rousseau lässt sich auch in der im 19. Jahrhundert gewachsenen und sich zunehmend Erziehungsfragen zuwendenden Arbeiterbewegung feststellen – ein Bereich, der in der pädagogischen Rousseauforschung bisher kaum beachtet wurde. Vor allem zwei Rezeptionsstränge fallen auf. Zum einen wird Rousseau in eine Traditionslinie bürgerlicher Pädagogik (Comenius, Rousseau, Pestalozzi) gestellt, die für das pädagogische Denken der Arbeiterbewegung in vielen Fragen anschlussfähig schien (vgl. z.B. Woltmann 1900/01; Vorländer 1902/03). Zum anderen finden sich im Zusammenhang mit Überlegungen zur Arbeitserziehung bzw. zur Arbeitsschule – meist allgemein gehaltene – Rückgriffe auf Rousseaus Begründung einer handwerklichen Ausbildung des Émile (vgl. z.B. Braun 1886).[19] Hier wie da war für das Interesse an Rousseau dessen gesellschaftstheoretische Einbindung des Erziehungsdenkens maßgebend. Erziehung als

ein Moment sozialer Umgestaltung – „wie Condorcet und Rousseau“ (Bebel 1893/94/2006, 277) – zu begreifen, war in der frühen Arbeiterbewegung populär. Es sei vor allem die „demokratische Richtung der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“ gewesen, die statt „sklavischer Unterthanen“ die „Heranziehung denkender, karaktervoller Bürger“ „auf ihr Banner“ geschrieben hätte (Kautsky 1887/2006, 246). Diese Richtung fand in der Arbeiterbewegung insgesamt eine nicht unbedeutende Rezeption, und speziell Rousseau hatte hier eine Verteidigerin gegen das konservativ-bürgerliche Lager (vgl. z.B. Roland-Holst 1921). Daran lässt Edwin Hoernle in einer kritischen Rezension einer Neuausgabe der „Bekenntnisse“ aus Anlass des 200. Geburtstags Rousseaus keinen Zweifel:

„Während die proletarischen Zeitungen mehr oder weniger Wert darauf legten, der großen historischen und sozialpolitischen Bedeutung Rousseaus gerecht zu werden und den Menschen sowohl als sein Wirken aus den sozialen, politischen und kulturellen Verhältnissen der Zeit zu erklären, hat die große Mehrzahl bürgerlicher Blätter ihr Augenmerk fast ganz auf die individuelle Persönlichkeit, den Charakter und das Seelenleben Rousseaus konzentriert.“ (Hoernle 1912/13/2006, 515f.) Diese unterschiedliche Sichtweise entspränge „dem Gegensatz zwischen materialistischer Geschichtsauffassung und individualistischen Ideologien oder, was dahinter steckt, dem Interessengegensatz zwischen einer materiell-gesättigten und einer noch hungernden und kämpfenden Klasse“… „Die Interessen seiner Klasse und die Ideologien seiner Klasse haben auf Rousseaus Entwicklung bestimmend eingewirkt, und nur weil sie in seinen Gedanken und Werken lebendig waren, haben diese eine ungeheure Wirkung auf ihre Zeit ausgeübt, sie sind zu einem Faktor der Geschichte geworden.“ (Ebd., 516)

Ich belasse es bei diesen knappen rezeptionsgeschichtlichen Anmerkungen mit einem Verweis auf Lion Feuchtwangers Roman „Narrenweisheit oder Tod und Verklärung des Jean Jacques Rousseau“ (1953), in dem die Ambivalenz der Rousseau-Rezeption treffend benannt ist. „Die ‚Neue Héloïse‘ und der ‚Êmile‘, der ‚Gesellschaftsvertrag‘ und die ‚Bekenntnisse‘, jedes dieser Bücher begann sein eigenes, neues Leben mit jedem neuen Leser, lebte sein eigenes Leben, gelöst von dem Manne, der es geschaffen hatte. Was der Schöpfer hineingelebt hatte, war nur Saat gewesen. Es wuchs und wucherte,

19 Bei Braun heißt es u.a.: „Der Satz Rousseaus: ‚Das große Geheimniß der Erziehung besteht darin, es so zu veranstalten, daß die Uebungen des Körpers eine Erholung für die des Geistes bilden und umgekehrt‘, würde mit der Einführung des Arbeitsunterrichts in die Schule endlich zum Prinzip ihres Unterrichts geworden sein.“ (1886, 242)

Wahnsinn und Vernunft, selbständig weiter, ins Riesenhafte. Überwucherte Frankreich und die Welt, wie er's gewollt hatte, sehr anders, als er's gewollt hatte." (432)

Bibliographie

Ahrbeck, Rosemarie: Jean Jacques Rousseau. Leipzig [u.a.] 1978 (außerdem Köln 1978).

Alt, Robert (Hrsg.): Erziehungsprogramme der Französischen Revolution. Berlin/ Leipzig 1949.

Backes-Haase, Alfons: Rousseau und die Philanthropen - die philanthropische Semantik der „Berufs- und Standeserziehung" im Kontext der Ausdifferenzierung des Erziehungssystems. In: Hansmann 1996 (a), Bd. II, S. 226-244.

Bebel, August: Rezension zu Paul Natorp: Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage. In: Die Neue Zeit 1893/94, Nr. 44, S. 569-571, abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 277-279.

Benner, Dietrich/Brüggen, Friedhelm: Das Konzept der Perfectibilité bei Jean Jacques Rousseau. Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: Hansmann 1996 (a), Bd. II, S. 12-48.

Blankertz, Herwig: Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Wetzlar 1982.

Böhm, Winfried/Michel Soëtard: Jean Jacques Rousseau. Der Pädagoge. Einführung und zentrale Texte. Paderborn [u.a.] 2012.

Bolle, Rainer: Jean Jacques Rousseau: Émile ou de l'éducation. In: Hauptwerke der Pädagogik. Hrsg. von Winfried Böhm, Birgitta Fuchs, Sabine Seichter. Paderborn [u.a.] 2009, S. 385-387.

Bolle, Rainer: Jean-Jacques Rousseau. Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen durch Edukation und die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit, Glück und Identität. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Münster [u.a.] 2012.

Braun, Heinrich: Rezension zu Robert Seidel: Der Arbeitsunterricht, eine pädagogische und soziale Notwendigkeit, zugleich eine Kritik der gegen ihn erhobenen Einwände. In: Die Neue Zeit 1886, Nr.4, S.184-187, abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 239-243.

DeMause, Lloyd (Hrsg.): Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogenetische Geschichte der Kindheit. Frankfurt a.M. 1980.

Feuchtwanger, Lion: Narrenweisheit oder Tod und Verklärung des Jean Jacques Rousseau. Berlin 1953.

Formeys Anti-Émile. Original – Kommentare – Sujets. Jean Henri Samuel Formey: „Anti-Émile" – ergänzt um Kommentare seiner Zeitgenossen. Eingeleitet, kommentiert und ergänzt von Simone Austermann, übersetzt von Marga und Michael Austermann. Bad Heilbrunn 2012.

Grell, Frithjof: Der Rousseau der Reformpädagogen. Würzburg 1996.

Habib, Claude (Hrsg.): Éduquer selon la nature. Seize études sur „Émile“ de Rousseau. Paris 2012.

Hansmann, Otto: Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Basiswissen Pädagogik. Historische Pädagogik, Bd. 1. Hrsg. von Christine Lost und Christian Ritzi. Baltmannsweiler 2002.

Hansmann, Otto (Hrsg.): Seminar: Der pädagogische Rousseau. Bd. I: Materialien, Bd. II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte. Weinheim 1996 (a).

Hansmann, Otto: Aspekte der Rousseau-Rezeption in der deutschen Reformpädagogik des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts. In: Hansmann 1996 (a), Bd. II, S.245-279 (b).

Hansmann, Otto: Vom Menschen – Über Erziehung – Zum Bürger. Vorlesungen zu Rousseaus Anthropologie, Pädagogik und Staatsphilosophie. Würzburg 2012.

Hentig, Hartmut von: Jean Jacques Rousseau. In: Klassiker der Pädagogik, Teil 1. Hrsg. von Heinz-Elmar Tenorth. 2. Auflage, München 2010, S. 72-92.

Hentig, Hartmut von: Rousseau oder Die wohlgeordnete Freiheit. München 2004.

Herb, Karlfriedrich/Taureck, Bernhard H. F.: Rousseau-Brevier. Schlüsseltexte und Erläuterungen. Paderborn 2012.

Hoernle, Edwin: Rezension zu Otto Fischer (Hrsg.): J.J. Rousseaus Bekenntnisse. München 1912. In: Die Neue Zeit 1912/13, Nr. 25, S. 923-926., abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 515-519.

Holmsten, Georg: Jean Jacques Rousseau in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1972.

Jornitz, Sieglinde/Kollmann, Stefanie: Pädagogisches Wissen in Bildern. Zum Bildprogramm der französischen Ausgaben des 18. Jahrhunderts von Rousseaus “Émile”. In: Zeitschrift für Pädagogik, 58(2012), Heft 5, S. 676-695.

Kant, Immanuel: Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung. Besorgt von Hans-Hermann Groothoff. Paderborn 1963.

Kautsky, Karl: Friedrich II. und die Volksschule. In: Die Neue Zeit 1887, Nr. 4, S. 172-177, abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 243-247.

Kersting, Christa: Die Genese der Pädagogik im 18. Jahrhundert. Campes „Allgemeine Revision“ im Kontext der neuzeitlichen Wissenschaft. Weinheim 1992.

Kersting, Christa: Ambivalenzen der Aufklärung am Beispiel weiblicher Bildung. In: Faber, Richard (Hrsg.): Aufklärung in Geschichte und Gegenwart. Würzburg 2010, S. 101-121.

Kersting, Christa: Wissenschaft vom Menschen und Aufklärungspädagogik in Deutschland. In: Hager, Fritz-Peter Hrsg.): Bildung, Pädagogik und Wissenschaft in Aufklärungsphilosophie und Aufklärungszeit. Bochum 1997, S. 77-107.

Koch, Lutz: Wohlgeregelte Freiheit. Rousseaus Bildungsprinzip. In: Hansmann 1996 (a), Bd. II, S. 141-166.

Neue Studien zur kontextuellen Rousseauforschung. Aus Anlass des 300. Geburtstages von Jean Jacques Rousseau. In: Pädagogische Rundschau, 66 (2012), Heft 3 (Mai/Juni 2012), Frankfurt a.M. 2012.

Osterwalder, Fritz: The modern religious language of education: Rousseau's 'Émile'. In: Studies in philosophy and education, 31(2012), Heft 5, S. 435-447.

Priem, Karin: Das Frauenbild Jean-Jacques Rousseaus in der deutschsprachigen feministischen Kritik. In: Hansmann 1996 (a), Bd. II, S. 280-294.

Pulmer, Gyde: Anthropologie und Kindheitskonzeption bei Rousseau und deren Rezeption durch die deutschen Philanthropen. Hamburg 2012.

Quellen zur Geschichte der Erziehung. Ausgewählt von Karl-Heinz Günther, Franz Hofmann, Gerd Hohendorf, Helmut König, Heinz Schuffenhauer. 9. Auflage, Berlin 1980.

Rang, Martin: Rousseaus Lehre vom Menschen. 2. Auflage, Göttingen 1965 (1. Auflage 1959).

Rhyn, Heinz: John Locke (1632-1704). In: Klassiker der Pädagogik, Teil 1. Hrsg. von Heinz-Elmar Tenorth. 2. Auflage, München 2010, S. 60-71.

Ritter, Henning (Hrsg.): J. J. Rousseau: Schriften, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1988.

Roland-Holst, Henriette: Jean Jacques Rousseau: ein Bild seines Lebens und seiner Werke. München 1921.

Röseberg, Dorothee: Formation de la raison. Zur Geschichte französischer Wissenskultur aus interkultureller Perspektive (18.-21. Jh.). Hrsg. von Anne Stiebritz, Jena 2012.

Rousseau 2012. Thementeil in: Zeitschrift für Pädagogik, 58 (2012), Heft 5, S. 607-695.

Rousseau, Jean Jacques: Bekenntnisse. Aus dem Französischen von Ernst Hardt. Mit einer Einführung von Werner Krauss. Frankfurt a.M. und Leipzig 1985 (zit. als Bekenntnisse).

Rousseau, Jean Jacques: Brief an Christophe de Beaumont (1763). In: Ritter 1988, S. 467-589.

Rousseau, Jean Jacques: Der Gesellschaftsvertrag. Übersetzt von Hermann Denhardt und Werner Bahner. Mit einer Einleitung von Werner Bahner. 6. Auflage, Leipzig 1988 (Reclams Universal-Bibliothek; 699).

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Vollständige Ausgabe, 13., unveränderte Auflage. Paderborn [u.a.] 1998 (zit. als Émile).

Rousseau, Jean Jacques: Über die Erziehung. Ausgewählt und eingeleitet von Rosemarie Wothge. Berlin 1958.

Ruhloff, Jörg: Wider den Menschen des Menschen. Einige Überlegungen in Erinnerung an Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). In: Jahrbuch für Pädagogik 2012: Schöne neue Leitbilder. Redaktion: Sven Kluge und Ingrid Lohmann. Frankfurt a.M. [u.a.] 2012, S. 319-334.

Schmid, Pia: Weib oder Mensch? Weibliche Bildung in der deutschen Debatte zur Zeit der Französischen Revolution. In: Freiheit – Gleichheit – Schwesterlichkeit. Männer und Frauen zur Zeit der Französischen Revolution. Hessische Landeszentrale für politische Bildung, Wiesbaden 1989, S. 395-425.

Schmid, Pia: Weib oder Mensch, Wesen oder Wissen? Bürgerliche Theorien zur weiblichen Bildung um 1800. In: Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Bd. 1. Hrsg. von Elke Kleinau. Frankfurt a.M. [u.a.] 1996, S. 327-345.

Schmitt, Hanno: Vernunft und Menschlichkeit. Studien zur philanthropischen Erziehungsbewegung. Bad Heilbrunn 2007.

Schmitz, Matthias: Rousseau, Jean Jacques. In: Metzler Philosophenlexikon. Hrsg. von Bernd Lutz. 2. Auflage, Stuttgart, Weimar 1995, S. 755-761.

Schneider-Taylor, Barbara: Das ‚Band der Frauen‘ oder Eine Annäherung an Jean-Jacques Rousseaus Frauenbilder. In: Pädagogische Rundschau, 66(2012), Heft 3, S. 355-365.

Starobinski, Jean: Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Aus dem Franz. von Ulrich Raulff. Ungekürzte Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2012.

Symposium: Reflections on Jean-Jacques Rousseau’s Émile. In: Educational theory (University of Illinois), 62 (2012), Number 3.

Tenorth, Heinz-Elmar: Geschichte der Erziehung. Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung. 3., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, Weinheim und München 2000.

Uhlig, Christa: Reformpädagogik: Rezeption und Kritik in der Arbeiterbewegung. Quellenauswahl aus den Zeitschriften „Die Neue Zeit“ (1883-1918) und „Sozialistische Monatshefte“ (1895/97-1918). Frankfurt a.M. [u.a.] 2006.

UNO-Kinderrechtskonvention. Übereinkommen über die Rechte des Kindes, vom 20. November 1989 (www.unicef.de, zuletzt aufgerufen am 21.2.2012).

Vorländer, Karl (Ps. Akademikus): Rezension zu John Edelheim: Beiträge zur Geschichte der Sozialpädagogik. In: Die Neue Zeit 1902/03, Nr. 12, S. 370-375, abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 377-382.

Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie. II. Band: Philosophie der Neuzeit. Leipzig 1903.

Wille, Hanns Julius: Die Gefährtin. Das Leben der Therese Levasseur mit Jean Jacques Rousseau. Berlin 1952.

Woltmann, Ludwig: Sozialismus und Erziehung. Eine sozialpädagogische Skizze. In: Die Neue Zeit 1900/01, Nr. 3, S. 84-89; abgedruckt in: Uhlig 2006, S. 352-357.

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 155–181*

Frank Tosch (Potsdam, MLS)

„...die Pflanzen in ihrem natürlichen Zustand [...] kennenzulernen" – Zu Botanik und den botanischen Lehrbriefen Rousseaus[1]

Einleitung: Erkenntnisinteresse und Fragestellungen

In einer neuen, durchgesehenen Reclam-Ausgabe „J. J. Rousseaus Briefe" aus dem Jahre 1930 (erneut 1947) skizzierte der Herausgeber Friedrich M. Kircheisen (1877-1933) einleitend zum Abschnitt V „Lebensabend" von Rousseau das folgende Persönlichkeitsbild:

„Im Sommer 1770 kehrte er [Rousseau – F. T.] nach Paris zurück und verbrachte hier in der Rue Platière im vierten Stock in einem engen Mansardenstübchen, das gleichzeitig als Empfangs-, Arbeits-, Speise-, Schlafzimmer und Küche diente, die Jahre bis kurz vor seinem Tode. [...]; er ging nie mehr in Gesellschaften und *beantwortete nur ausnahmsweise die an ihn gerichteten Briefe*. Schon seit langem veröffentlichte er nichts mehr; mit *Botanisieren* und Musizieren, Komponieren und Notenschreiben verbrachte er den Abend seines Lebens, unzufrieden und einsam, [...].

Seine Krankheit machte Riesenfortschritte, die Nervenkrisen mehrten sich. Endlich im Frühjahr 1778 gibt er den inständigen Bitten seines Freundes, des Marquis von Girardin, nach und zieht aufs Land nach Ermenonville. Dort atmet der vielfach mißverstandene, immer kränkliche Mann noch einmal beim *Anblick der keimenden Natur* [alle Herv. – F. T.] auf, um einige Monate darauf, am 2. Juli, seine Augen für immer zu schließen."[2]

Drei Aspekte sollen einführend hervorgehoben werden: Erstens, Botanisieren wird von Kircheisen mit Blick auf Rousseaus Tätigkeit für diese letzte Lebensphase an erster Stelle genannt. Das macht auch Michel Soëtard und gibt für die Phase ab 1770 die anderslautende Überschrift „Der Versöhnte.

1 Ich danke Dr. Hubert Illig, Luckau, Lehrer und Botaniker, für die brieflich mitgeteilten Anregungen und Anmerkungen zu den botanischen Lehrbriefen Rousseaus vom 9. November 2011. (Titelzitat, vgl. Rousseau, Bekenntnisse (Confessions [1781]), 12. Buch, S. 882f.)

2 Kircheisen (Hrsg.) 1947, S. 159f.

Auf der Suche nach Harmonien und Pflanzen 1770-1774“[3] zu Leben und Werk von Rousseau an. Zweitens, was die Beantwortung seiner Briefe angeht, so hat Rousseau in botanischer Perspektive sehr wohl die Ausnahme zugelassen. Philologische Erbsensucherei? – Nachdenklicher gefragt, welchen Stellenwert muss dem Botanisieren in der Rousseauforschung eingeräumt werden, wenn drittens im o. g. Anblick der keimenden Natur eine philosophisch *und* botanisch verbindende Dimension zutage tritt.

Der Beitrag geht dieser Frage nach und versucht, in einem *Dreischritt* den Problemgehalt zu filtern:

1. Warum wendet sich Rousseau der Botanik zu? Welche zeitgenössische Dimension der Auseinandersetzung und Einordnung dieser wissenschaftlichen Disziplin wird erkennbar?
2. Welcher Erkenntnisgewinn über das Studium der Pflanzen ist mit Rousseau verbunden? Dabei wird – enger gefasst – die Lehr-Lern-Perspektive auf die Frage fokussiert: Welcher *didaktische Vermittlungsansatz* wird mit Rousseaus botanischen Studien, v.a. in den zwischen 1771 und 1773/74(?) an die Freundin Madeleine Catherine Delessert gerichteten „Lettres élémentaires sur la botanique“? – in der Übersetzung „Zehn botanische Lehrbriefe für eine Freundin“[4] –, einem nicht vollendeten botanischen Wörterbuch „Dictionnaire des termes d’usage de botanique“ und der Botanischen Bilderschrift “Caractères botaniques“ abgebildet?
3. Welche Sicht eröffnen die botanischen Studien über den Menschen Rousseau? – ein Deutungsversuch.

I.

Wie kommt Rousseau zur Botanik? Welche zeitgenössische Dimension der Auseinandersetzung und Einordnung dieser wissenschaftlichen Disziplin wird erkennbar?

Rousseaus botanische Studien beginnen keineswegs – wie das einführende Zitat suggerieren mag – erst in seinem letzten Lebensjahrzehnt. Nach der Verbrennung des „Émile“ und nach Verbannung 1762-1765 muss dem Neuenburger Arzt Dr. Jean-Antoine d’Ivernois (1703-1765) – selbst Botaniker – eine besondere Bedeutung zukommen. Dieser verschrieb Rousseau ausge-

3 Soëtard 2012, S. 5. Bei Ahrbeck allerdings für die letzten anderthalb Lebensjahrzehnte in der Reihenfolge: Musik und Botanik (vgl. Ahrbeck 1978, S. 106).

4 Schneebeli-Graf (Hrsg.) 1979.

diente Spaziergänge und schlug vor, Pflanzen zu studieren, „was Rousseau sofort und mit Begeisterung aufgenommen hat.“[5]

Wurde tatsächlich hier Rousseaus botanisches Interesse geweckt, oder ist die Fokussierung auf die Pflanzenwelt doch mehr der psychotherapeutische Versuch eines Arztes, die Gedanken seines Klienten auf ein Feld zu lenken, für das dieser ein gesichertes Ausgangsniveau besaß, also es nur einer Induktion, einer Anregung von außen bedurfte, um Begeisterung und damit eine neue Sinnstiftung anzuregen? Gesichert erscheint die Tatsache, dass Rousseaus botanische Hinwendung mit Hilfe dieses Arztes zumindest systematischer angelegt wurde, denn Rousseau selbst sprach schon 1761 von seiner „grünen Leidenschaft“[6]. Er berichtete rückblickend in den „Bekenntnissen“[7], dass er sich mit Frau von Warens[8] 1736 nach den Charmettes begab und sie im Gehen etwas Blaublütiges entdeckte und zu ihm sagte: „Dort blüht noch Immergrün“[9] (Vinca minor L.). Er warf im Gehen aufgrund seiner Kurzsichtigkeit nur einen eher flüchtigen Blick auf diese ihm bis dahin unbekannte Pflanze „und fast dreißig Jahre sind vergangen, ohne daß ich Immergrün wiedergesehen oder auch nur darauf geachtet hätte.“[10] Weiter hält er fest:

„Als ich mich im Jahre 1764 mit meinem Freunde du Peyrou[11] in Cressier aufhielt, erklommen wir zusammen einen Hügel, auf dessen Spitze er eine Halle erbaut und sie mit recht Bellevue genannt hatte. Ich fing damals gerade an, ein wenig zu botanisieren; während wir nun so hinaufstiegen, schaute ich rings unter das Gesträuch, und plötzlich stieß ich einen Freudenschrei aus: ‚Oh, dort steht Immergrün’, und es stand wirklich welches da.“[12]

Der Liebeserklärung an diese Pflanze verdanken wir immerhin den wichtigen Hinweis auf Rousseaus Anfänge intensiverer botanischer Beschäftigung. In der Tat muss zuvörderst in d’Ivernois sein Lehrer gesehen werden, der ihn in das botanischen Studium eingeführt hatte.[13] Auch wenn es purer

5 Schneebeli-Graf (Hrsg.) 2003, S. 125.
6 Rousseau, zit. nach Schneebeli-Graf 1979, S. 10.
7 Rousseau, Bekenntnisse (Confessions [1781]) 1985.
8 Vgl. Kap. 2 „Die Heilkräuter-Küche der Frau von Warens“, in: Jansen 1885, S. 17-25.
9 Rousseau, Bekenntnisse (Confessions [1781]), 6. Buch, S. 327.
10 Ebd., 6. Buch, S. 327f.
11 Pierre-Alexandre Du Peyou (1729-1794).
12 Rousseau, Bekenntnisse, (Confessions [1781]), 6. Buch, S. 328.
13 Möbius berichtet 1903 unter Berufung auf Ferdinand Cohn: „Rousseau hat die Pervenche berühmt gemacht; als die Geschichte in den ‚Confessions’ im Druck erschien, drängten sich die Pariser nach dem Jardin des Plantes [Botanischen Garten] oder wie er damals hieß: dem Jardin du Roy; alle Welt wollte die blaue Blume der Liebeserinnerung bewundern.“ (Cohn 1896, zit. nach Möbius 1903, S. 4)

Zufall ist, mit Vinca minor L. bildet sich im deutschen Gattungsnamen „Immergrün“ vielleicht jener harmonisch sehnsuchtsvolle Kosmos ab, bei dem die Begriffe des Konstanten und der lebendigen Veränderung auf so einfache Weise zusammenkommen. Möbius berichtet, dass Rousseau „immer mehr zu seinen lieben Pflanzen getrieben [wurde]. Pflanzen bildeten den fast ausschließlichen Gegenstand seiner Unterhaltung und Korrespondenz; Exkursionen und das Studium botanischer Werke wurden nach Kräften unternommen.“[14]

Auch in der zweiten Hälfte der 1760er Jahre riss die botanische Beschäftigung unter den Bedingungen von Zufluchten und Exil nicht ab.

Drei Orte sollen *auswahlweise* benannt werden:

a) Da ist 1765 zunächst der knapp sechswöchige Zufluchtsort: die bernische Insel Saint-Pierre im Bielersee. Hierüber schreibt Rousseau:

„Statt dieses traurigen Papierkrams und dieser Bücherstapel füllte ich mein Zimmer mit Blumen und mit Gräsern, denn ich war damals in meiner ersten botanischen Begeisterung, für welche mir Doktor d’Ivernois einen Geschmack gegeben hatte, der bald zur Leidenschaft wurde. […] Ich unternahm, eine *Flora petrinsularis* [Herv. i. Orig. – F. T.] zu verfassen und alle Pflanzen der Insel, ohne eine einzige auszulassen, mit einer Genauigkeit zu beschreiben, die ausreichte, um mich mein ganzes übriges Leben zu beschäftigen. Man sagt, ein Deutscher habe ein ganzes Buch über eine Zitronenschale geschrieben, ich hätte eines über jedes Wiesengras, über jedes Baummoos, über jede Flechte, die die Felsen überzieht, schreiben mögen, keinen Grashalm, kein Stäubchen des Pflanzenreichs wollte ich übriglassen, ohne sie ausführlich zu beschreiben.“[15]

Rousseau geht hier also systematisch – auf vollständige Artenerfassung gerichtet – vor. Dabei wird ein durchaus methodisch kontrollierter Zugang sichtbar, der heutigen Vegetationsaufnahmen in Planquadraten nicht unähnlich ist.

b) Das Botanisieren setzte Rousseau auch bei seiner Zuflucht in England fort, wo er u.a. die Flora der Umgebung von Wootton-Hall (Derby) kennen lernte. In diesem Umfeld muss nun tatsächlich die Steigerungsform dieser Aktivität benannt werden. Möbius stellt fest: „hier existierte für ihn nichts mehr als die Pflanzenwelt.“[16] Offensichtlich rückte mit dem Botanisieren

14 Ebd., S. 4f.
15 Rousseau, Träumereien, 5. Spaziergang, in: Jean-Jacques Rousseau Schriften, Bd. 2, 1978, S. 694f.
16 Möbius, 1903, S. 5.

auch ein seelenberuhigendes Muster in den Mittelpunkt, das ihn schon als Asylant im Val des Travers bei Môtiers im preußischen Exil zu dem zugespitzten Vergleich geführt hatte, wenn er an den o.g. Du Peyrou schrieb: „Eine einzige neue Pflanze zu entdecken, ist mir hundertmal lieber als fünfzig Jahre lang dem Menschengeschlecht zu predigen.“[17]

Zur Identifikation mit der Botanik trug sicherlich auch die Bekanntschaft und dann zehnjährige Korrespondenz 1766-1776 mit der Herzogin von Portland[18] bei, die sich für das Studium der Botanik interessierte und von Dr. Daniel Solander (1733-1782), einem Schüler Linnés, ausgebildet worden war. Hier wurde Rousseau durch Pflanzenaustausch und gemeinsame botanische Exkursionen inspiriert.

c) Schließlich sollen die drei Jahre nach 1767 – also nach Rückkehr Rousseaus nach Frankreich – zumindest erwähnt werden, weil er hier unter dem Namen Renou „durch das südliche und südöstliche Frankreich [wanderte], Pflanzen suchend und Pflanzen bestimmend.“[19] Und auch nach der Rückkehr nach Paris 1770 wird es die Umgebung dieser Stadt sein, in der er seine Pflanzenkenntnisse erweiterte. Rousseau hatte sich auf botanischem Gebiet in Fachkreisen zwischenzeitlich durchaus einen Namen gemacht. Kein Geringerer als der Direktor des Botanischen Gartens, Bernard de Jussieu (1699-1777), unternahm nun mit Rousseau sogar Exkursionen u.a. nach Montmorency.[20] Und zum dritten Mal kommt das „Immergrün“ ins Spiel, wenn Rousseau auf einer dieser Exkursionen ausgerufen haben soll: „Voila’ la pervenche“[21], was in den gehobenen Kreisen nun öfter zitiert wurde und dazu beitrug, Botanisieren gesellschaftsfähig zu machen.

Hier – am Anfang der 1770er Jahre – liegt nun auch der Beginn von Rousseaus Korrespondenz „Lettres élémentaires sur la Botanique“ mit Madeleine-Catherine Delessert-Boy de la Tour (1747-1816) in den Jahren 1771-1773/

17 Rousseau, zit. nach Schneebeli-Graf 1979, S. 11.

18 Vgl. Jansen 1885, S. 104-106. Jansen spricht ebenda von der „jungen Herzogin“, „seit Kurzem vermählt“ (S. 104), so dass es sich wohl um Dorothy Cavendish, Herzogin von Portland (1750-1794) handelte, die 1766 heiratete. Bei Schneebeli-Graf wird die zehnjährige Korrespondenz allerdings mit Margaret Cavendish, Herzogin von Portland (1715-1785), identifiziert (vgl. Schneebeli-Graf 2003, S. 152).

19 Rousseau, zit. nach Schneebeli-Graf 1979, S. 12. Ferdinand Cohn hält fest: „In diesen drei Jahren hatte sich die Liebe zu den Pflanzen zur dominirenden Leidenschaft gesteigert; [...] sein Herbarium war durch unermüdliches Durchstöbern der durchwanderten Landschaften [...] zu mehr als 2000 Arten herangewachsen; Heu war seine einzige Nahrung, Botanik seine einzige Beschäftigung geworden.“ (Cohn 1896, S. 177)

20 Vgl. ebd.

21 Ebd., S. 13.

74(?), die erst nach Rousseaus Tod veröffentlicht wurden. Vor ihrer Auswertung soll die Botanik skizzenhaft in das *zeitgenössische Wissenschaftsverständnis* eingeordnet werden.

Rousseau wandte sich den Pflanzen zu, und sein Motiv wird in den erst 1776 beginnend niedergeschriebenen „Träumereien eines einsamen Spaziergängers“[22] zu beantworten versucht. Er stellt fest, dass das Studium der Tiere zur Klassifikation und zum Vergleich der Anatomie bedarf. Das hieße aber

„ich müßte sie auf irgendeine Art zwingen können, sich um mich zu versammeln, ich finde aber weder Geschmack daran, noch habe ich die erforderlichen Mittel, sie gefangenzuhalten, noch die gehörige Schnelligkeit, sie zu verfolgen, wenn sie in Freiheit sind. Ich müsste sie also tot untersuchen, sie aufschneiden, ihre Knochen herausholen, ihre zuckenden Eingeweide durchwühlen! Welch greuliche Einrichtung ist ein anatomisches Theater [...]! Wahrlich, auf mein Wort, dort wird J.J. nie seinen Zeitvertreib suchen.“[23]

Dass sich der Autodidakt Rousseau für die Pflanzen entscheidet, ist Claudia Albes – die mit Michel Foucault (1926-1984) argumentiert – zufolge, „ein deutlicher Hinweis auf die Zugehörigkeit der *Rêveries* [Herv. i. Orig.] [*Träumereien*] zum naturgeschichtlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts, in dem die [...] Pflanzen dem taxonomischen Interesse dieses Diskurses mehr ‚unmittelbar wahrnehmbare[] Variablen’ boten als Tiere, nämlich Staubfäden, Stempel, Blütenblätter und anderes mehr.“[24]

Foucault entfaltete das hier sichtbar werdende Spannungsfeld deutlicher, wenn er differenziert festhält:

„Die Anatomie hat im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die lenkende Rolle verloren [...]. Die Neugier hat in der Zwischenzeit nicht abgenommen, das Wissen war nicht rückläufig, aber die fundamentale Disposition des Sichtbaren und des Aussagbaren dringt nicht mehr durch die Dicke des Körpers. Daher rührt der erkenntnistheoretische Vorrang der Botanik: der den Wörtern und Sachen gemeinsame Raum bildete einen für die Pflanzen in viel stärkerem Maße aufnahmebereiten Raster, der viel weniger ‚schwarzfeldig’ war als für die Tiere; insoweit viele konstitutive Organe an der Pflanze sichtbar sind, die es bei den Tieren nicht sind, war die taxinomische Erkenntnis ausgehend von unmittelbar wahrnehmbaren Variablen in der botanischen viel reicher und viel kohärenter als in der zoologischen Ordnung. Man muß also das umkehren, was man gewöhnlich sagt. Nicht weil man sich im siebzehnten

22 Rousseau, Träumereien, in: Ritter (Hrsg.) Bd. 2, 1978, S. 637-760.
23 Rousseau, Träumereien, in: ebd., VII, 724.
24 Foucault 1990, zit. nach Albes 1999, S. 80f.

und achtzehnten Jahrhundert für die Botanik interessierte, hat man sich auf die Untersuchung der Klassifikationsmethoden geworfen, sondern weil man nur in einem taxonomischen Raum der Sichtbarkeit denken und sprechen konnte, mußte die Erkenntnis der Pflanzen die der Tiere übertreffen.“[25]

Pflanzen boten im Nahraum einfacher die Möglichkeit, das Sichtbare zu beschreiben: „Die Pflanzen sind uns schon von Natur nahe. Sie wachsen zu unseren Füßen und uns sozusagen in die Hände“[26], und zu ihrer Untersuchung benötigt man keine komplizierten anatomischen Instrumente wie in der Zoologie, sondern lediglich, so Rousseau, „einen Spaten und ein Vergrößerungsglas“[27]. Vielleicht war es zeit- und wortgleich 1776 eben darum Friedrich Eberhard von Rochow (1734-1805), der für seine Reckahner Musterschule im Vorbericht seines „Kinderfreundes“[28] ebenso ein „Vergrößerungsglas“[29] (also eine einfache Lupe) als Instrument der Welterkundung seinen Bauernkindern als didaktisches Hilfsmittel anempfahl.

Carl von Linnés (1707-1778) Sexualsystem des Pflanzenreichs wies wie alle Taxonomien des 18. Jahrhunderts *vier Variablen* auf: „Form der Elemente“, „Quantität dieser Elemente“, die „Weise, auf die sie im Raum [...] in Beziehung zu den anderen verteilt sind“ (räumliche Anordnung), sowie die „relative Größe eines jeden“[30]. Analog zu den Buchstaben des lateinischen Alphabets gab es nach Linné 24 Pflanzentypen, die nach dem Vorhandensein bestimmter Bestandteile – männlich, weiblich, hermaphroditisch (Zwitter) – in Zahl, Anordnung und Größenverhältnisse differierten. Ihre Einordnung erfolgte so, dass die Zahl der Buchstaben des lateinischen Alphabets die des Pflanzentypus bestimmte; also wurden z.B. Pflanzen mit fünf Staubfäden in die Gruppe der „Pendandria“ unter dem Buchstaben E (dem fünften Buchstaben) systematisiert.[31] Auf diese Weise entstand ein *Pflanzen-Alphabet*, das auf der Basis der völlig willkürlichen sprachlichen Zeichen nur so lange ein

25 Foucault [13]1995, S. 179.
26 Rousseau, Träumereien, VII, S. 725.
27 Ebd, vgl. hierzu auch Wokler o. J. [2004], S. 163.
28 Rochow 1. Teil 1776.
29 Rochow, Vorbericht, in: ebd., S. 4.
30 Foucault [13]1995, S. 176; vgl. Albes 1999, S. 81.
31 So gehört z.B. „bupleurum falcatum“ (Chinesisches Hasenohr), von dessen Fund Rousseau im „Zweiten Spaziergang“ berichtet (vgl. Träumereien II, S. 649), in die Gruppe der „Pentandria“. An dem im „Fünften Spaziergang“ genannten „Braunellenkraut“ beobachtet der Erzähler (Rousseau) die „Gabelung der beiden langen Staubfäden“ (Träumereien IV, S. 695), so dass diese Pflanze willkürlich zur *Gruppe O* kommt, zu den „Didynamia“**,** also jener Gruppe von Pflanzen zugeordnet wird, „die zwei längere und zwei kürzere Staubfäden aufweisen.“ (Albes, 1999, S. 82)

J. J. Rousseaus

Botanik

für

Frauenzimmer

in Briefen

an die Frau von L**.

Aus dem Französischen übersetzt.

Frankfurt und Leipzig, 1781.

*Abb. 1: „Botanik für Frauenzimmer in Briefen an die Frau von L**."*
(Quelle: Titelblatt der „Botanik für Frauenzimmer", Rousseau 1781, in: Staatsbibliothek PK zu Berlin, Sign.: 19 ZZ 13301)

Systematisierungsraster darstellte, wie der Blick auf die *sichtbaren Phänomene* fokussiert blieb, oder besser gesagt, begrenzt war. Trotzdem – und dies ist gewichtig – vermittelte das System „den Eindruck einer absoluten und unverrückbaren Ordnung, in die sich alle noch nicht bekannten Phänomene unzweideutig einfügen lassen."[32] Das aber ist – um es mit Ernst Cassirer auszudrücken, der *Formbegriff des 18. Jahrhunderts*, der in Philosophie und Wissenschaft „in einer festen und fertigen Formwelt [ruht]"[33], einer Welt, die

32 Albes 1999, S. 82.
33 Cassirer (1989)/1995, S. 7.

sich „an der eindeutigen Bestimmtheit, an dem klaren und scharfen Umriß der Dinge, an ihrer sicheren Umgrenzung“[34] erfreut.

So sehr Rousseau die hier benannte sichere Umgrenzung in Ethik, Philosophie und Erziehung infragestellte, ja in den Grundfesten erkenntnistheoretisch erschütterte, so sehr verinnerlichte er wiederum diesen zeitgenössischen Rahmen im Bemühen um Einfachheit in der Struktur- und Formensprache in botanischer Hinsicht. Und doch kam eine *zweite Komponente* hinzu, die sich durch die „Botanischen Lehrbriefe“ zieht: die ureigene Rousseausche Neugier, Sammellust und Erkenntnissuche wird durch die persönliche „Dynamik des Gedankens“, mehr aber durch die „Dynamik des Gefühls und der Leidenschaft“[35], ergänzt. Hier wird verständlich, dass Rousseau für die Vermittlungsperspektive resümiert: „Linné lehrt die Pflanzen, die man kennt, auf das Beste beobachten, aber er lehrt sie nicht erkennen; sein System ist für den Meister, aber notwendig wäre eines für Lernende.“[36] Diese Dimension muss mitgedacht werden, wenn im Folgenden auswahlweise der *didaktische Vermittlungsimpuls* der botanischen Briefe sichtbar gemacht wird.

1781 erschien erstmalig eine deutsche Übersetzung unter dem Titel „Botanik für Frauenzimmer in Briefen an die Frau von L**.“[37] (Abb. 1).

Abbildung 2 (S. 164) zeigt einen Stich von Jean Jacques François le Barbier (1738-1826), der ursprünglich das französische Original von „Lettres élémentaires sur la botanique“ illustrierte.

Auch eine 1903 von Martin Möbius aus dem Französischen übersetzte und besorgte Ausgabe – nun mit dem bezeichnenden Titel „J. J. Rousseau’s Briefe über die Anfangsgründe der Botanik“ mit sechs Abbildungen – hat auf dem Titelblatt – wohl zu Recht – u.a. eine Illustration mit einem Kleinen Immergrün (La pervenche) erhalten (Abb. 3, S. 165).

II.

Rousseaus didaktischer Vermittlungsansatz in den „Lettres élémentaires sur la botanique“ 1771 bis 1773/74(?)

Im Folgenden wird nach den erkennbar werdenden Grundzügen des methodischen Vorgehens zur Vermittlung elementarer botanischer Grundkenntnisse und der Ausprägung von Könnenskomponenten beim Studium der Pflanzen im Medium einer dreijährigen Briefkorrespondenz gefragt.

34 Ebd., S. 7f.
35 Ebd., S. 8.
36 Rousseau, zit. nach Graf-Schneebeli-Graf 2003, S. 134.
37 Rousseau, dtsch. Übers. 1781.

Abb. 2: Ein Knabe überreicht Rousseau Pflanzen, die er für ihn gesammelt hat (Quelle: Titelblatt der französischen Ausgabe von „Lettres élémentaires sur la botanique“, in: Schmitt 2012, S. 27)

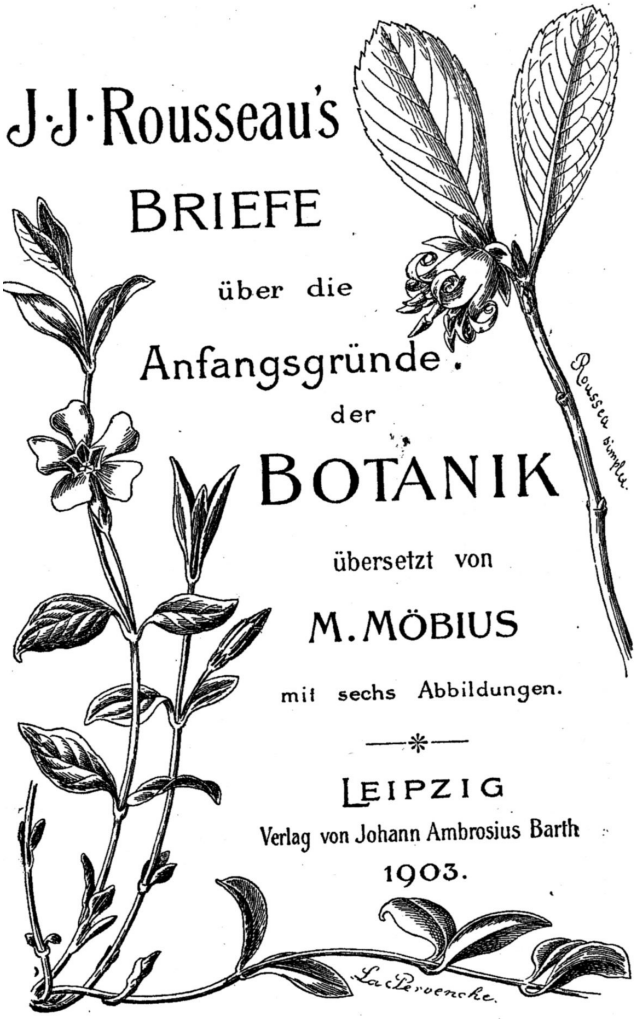

Abb. 3: „Kleines Immergrün“ auf dem Titelblatt der Ausgabe von M. Möbius 1903 (Quelle: Titelblatt von „J. J. Rousseau's Briefe über die Anfangsgründe der Botanik“ Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1903.)

Die Korrespondenz ging auf Initiative der o.g. Madeleine Delessert aus; sie war die Tochter von Julie-Anne-Marie Boy de la Tour-Roguin (1715-1780), die Rousseau nach seiner Flucht in die Schweiz unterstützte und ihm u.a. ein Haus im Val de Travers verschaffte.

Auch wenn die 24-jährige Madeleine Delessert die Briefadressatin von Rousseau war, so war doch damit ein paralleles Anliegen verbunden, dass Madeleine wiederum ihre kleine Tochter, Madelon, für Pflanzen begeistern wollte. Dabei wird durchaus ein pädagogischer Zugang erkennbar. Denn Rousseau war schon in seinem ersten Brief vom 23. August 1771 davon überzeugt, „dass das Studium der Natur jederzeit und in jedem Alter schale, leere Stunden vertreibt, ja sogar vor stürmischen Leidenschaften schützt“[38]. Hier wird also die Auseinandersetzung mit der Botanik auch für spezifisch erzieherische Intentionen reklamiert.[39]

Im Grunde sind die im engeren Sinne *acht Briefe*[40] *in ihrer chronologischen Abfolge 1771-1773/74(?)* auch der Versuch einer *gezielten und gestuften Einführung in die Botanik*; sie sind das, was heute in Fernstudien mit *Lehrbriefen*[41] identifiziert wird. Dennoch muss beachtet werden, dass die Briefform als Unterrichtsmittel zunächst eine private, nicht öffentliche Einführung in die Pflanzenkunde darstellte. Rousseau selbst hält fest:

„Was wir brauchen ist ein eigentliches Elementarlehrbuch, welches Leute befähigt, die niemals eine Pflanze angesehen haben, diese allein und ohne mündlichen Unterricht zu studieren. Ich denke nicht an Linnés System [...]. Damit die botanisch nicht geschulten Fortschritte machen können, müsste der Unterrichtsstoff stufenweise aufgebaut sein, er müsste vom klar Ersichtlichen

38 Rousseau 1771, 1. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 17.

39 Die Funktionsbestimmung des Botanisierens als Mittel der Erziehung – auch zur Einübung bzw. Ausprägung weiblicher Rollenerwartungen und -muster – kann im Rahmen dieses Beitrages nicht weiter verfolgt werden (vgl. Kleinau 2012).

40 Wokler hält weiter fest: „Diese Briefe, auf die im Laufe der folgenden vier Jahre sechszehn weitere zu ähnlichen Themen an verschiedene Briefpartner folgten (1782 wurden sie in Rousseaus *Gesammelten Werken* veröffentlicht), weckten das Interesse von Thomas Martyn [1735-1825 – F. T.], einem Professor für Botanik in Cambridge, der seinen Lehrstuhl 63 Jahre lang innehatte und zumindest für einen Teil dieser Zeit seine eigene Übersetzung dieser Schriften in seinem Unterricht nutzte. Sie wurden auch von dem Maler Pierre Joseph Redouté [1759-1840 – F. T.] aufgegriffen, der eine kostbare Ausgabe von Rousseaus botanischen Schriften, die im frühen 19. Jahrhundert erschien, mit Illustrationen versah.“ (Wokler o. J. [2004], S. 161).

41 Heike Düselder stellt zur Kategorie *Lehrbriefe* fest, dass sich in ihnen „die Entwicklung der Botanik zur modernen Wissenschaft wider[spiegelt], einer Wissenschaft, die das genaue Beobachten und die detaillierte Wiedergabe der Pflanzen und ihre Kategorisierung und Einordnung zur Grundlage hatte.“ (Düselder 2008, S. 35; vgl. hierzu auch Benner 2000)

und Einfachen zum Zusammengesetzen und Schwierigen aufsteigen.[42] Kurz, noch fehlt uns immer eine Anleitung, die nicht für Botaniker, sondern für wahre Botanophile geschrieben ist, d.h. für all jene, die Pflanzen lieben und kennen lernen wollen, aber noch unwissend sind.“[43]

Wie führt man also mit Rousseau *Unwissende an das System der Botanik* heran? Alle Briefe systematisch auszuwerten, ist im Rahmen dieses Beitrages nicht möglich, so dass auswahlweise Rousseaus zeitlich und systematisch aufeinander abgestimmter, also methodisch geordneter Erkenntniszuwachs knapp skizziert werden soll. Dabei wird gezeigt, wie Rousseau seine Briefpartnerin in *populärwissenschaftlicher Weise* für das Studium der Botanik interessiert und an dieses Fach herangeführt hat.

Im *ersten Brief* (23.08.1771) stellt Rousseau die Gestalt und den Bau der Pflanze in den Mittelpunkt und führt bei der Kenntlichmachung lediglich eine *erste Pflanzenfamilie*, die Liliengewächse (Liliaceae L.) als Einkeimblättrige ein. Dabei stellt er allgemeine morphologisch-anatomische Kenntnisse voran (wie Krone, Kronblätter; Stempel mit Narbe, Griffel, Fruchtknoten; Staubfäden mit Beuteln (Pollen); Frucht; Knollen und Zwiebeln (mit Beispielen); Kelch; Blätter, Blattnerven) – anders gesagt er stellt *botanisches Grundvokabular* vor.

Zeitlich zwischen dem ersten und dem zweiten Brief hatte Rousseau am 21. September 1771 an Linné geschrieben und sich als fleißigen Schüler geoutet:

„Allein mit der Natur und Ihnen, verbringe ich auf meinen einsamen Spaziergängen Augenblicke ungetrübter Heiterkeit und der Gewinn aus Ihrem Werk „Philosophia Botanica“ ist größer, tiefer und wahrer als aus allen anderen Büchern über Menschentugenden und Moral. [...] Leben Sie wohl, Herr von Linné, fahren Sie damit fort, uns Menschen das Buch der Natur aufzuschließen und zu erklären. [...] Ich lese Sie, ich studiere Sie, ich denke über Sie nach, ich verehre Sie und liebe Sie von ganzem Herzen.“[44]

Im *zweiten Brief* (18.10.1771) wird zuerst das Bekannte wiederholt und gefestigt; wir würden es didaktisch die Sicherung des Ausgangsniveaus nennen, denn es folgen weitere Vertreter der im ersten Brief vorgestellten Lilia-

42 Nichts anderes macht Friedrich Adolph Diesterweg (1790-1866) 6 ½ Jahrzehnte später in seinem 1835 erschienenen „Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer“ in seinen „Regeln für den Unterricht in betreff des Lehrstoffs, des Objekts“ (vgl. Diesterweg 1835 (^{4}1850)/ 1962, S. 158-168).

43 Rousseau, zit. nach Scheebeli-Graf 2003, S. 133f.

44 Rousseau 1771, zit. nach Schneebeli.-Graf 1979, S. 144f.

ceen. Jetzt werden *die Kreuzblütler neu* eingeführt: u.a. mit der Unterscheidung von Schote und Schötchen mit Scheidewand. Zugleich wird die Botanik im Sinne des skizzierten Formengebäudes als sichtbare Welterkennung hervorgehoben, denn Rousseau betont, dass man zur Determination Lupe, Pinzette, Lanzettmesser, Schere und Nadeln benötigt.

Im *dritten Brief* (16.05.1772) wird das versprochene *Herbar* für die Schwester von Madeleine Delessert, für July Boy de la Tour (1751-1826), erwähnt (Abb. 4).

Abb. 4: Rousseaus „herbier mignon" für July Boy de la Tour – Herbarschachtel mit Sanikelblatt (Quelle: Botanisieren mit Jean-Jaques Rousseau. Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie. Hrsg. und übertragen von Ruth Schneebeli-Graf. Zeichnungen Richard Keller. Thun: Ott Verlag, 2003. S. 90f.)

Das ist ein Herbar mit 101 Pflanzen, das heute in der Zentral- und Universitätsbibliothek in Zürich verwahrt wird.

Botanisch fällt in diesem Brief auf, dass sich Rousseau – wiederum schwierigkeitsgestuft – nun den unregelmäßigen Blüten, die z.T. verwachsen(kron)-blättrig sind, zuwendet. *Neu* wird die *Familie der Schmetterlingsblütler* mit Hülsenfrüchten eingeführt; die Blüte mit den erkennbaren Merkmalen: Fahne, Flügel, Schiffchen charakterisiert. Rousseaus taxonomische Kompetenz wird in diesem Brief auch dadurch sichtbar, dass er frühzeitig erkennt – und diese Unterscheidung zieht sich bis in die Hörsäle unserer Tage –, dass zu dieser Familie nicht die Akazie, wohl aber die Robinie gehört!

Im *vierten Brief* (19.06.1772) verleiht Rousseau seiner Freude Ausdruck, dass seine Briefpartnerin bezüglich der Levkoje seine „Staubblätter-Frage absolut richtig beantwortet [habe], ein Beweis, dass Sie mich verstehen, oder besser, dass sie zu lesen verstehen.“[45] Rousseau versucht durch eine in den Briefen mitangelegte Frageperspektive sich des Erkenntnisfortschritts seiner Leserin zu vergewissern und motiviert hierüber zum weiteren genauen Beobachten. So hält er fest: „Hätten Sie noch einen Schritt weiter gewagt, hätten Sie ganz allein herausgefunden, weshalb diese beiden Staubblätter krumm und kürzer sind!“[46]

In diesem Brief kommt nun *neu* die *Familie der Lippenblütler* hinzu. Wiederum wird mit den bisher bekannten Pflanzen verglichen: Rousseau schreibt: „Alle Blüten, die ich Ihnen bis jetzt beschrieben habe, sind freikronblättrig“[47]. Bei diesen sind Staubblätter an Kelch oder Blütenboden verwachsen, hier aber bei den Lippenblütlern sind sie es mit der Krone. An dieser Stelle nun wird Rousseau gegenüber seiner Schülerin nachdenklich und hält fest: „Vielleicht hätte ich mit jenen beginnen sollen, die eine verwachsene Krone haben, da diese sehr viel einfacher ist. Doch hat mich gerade diese Einfachheit davon abgehalten.“[48] Offensichtlich ist hier genau jene Erkenntnis beispielhaft verankert, die Lothar Klingberg (1926-1999) als einer der wichtigsten Didaktiker des 20. Jahrhunderts dann in die Formel gekleidet hat: „Das logisch Einfache ist nicht immer das didaktisch Einfache!“[49] Er plädierte im Vermittlungsprozess verallgemeinernd gegen eine abbilddidaktische Konzeption von Wissenschaft und Schulfach. Er hob also darauf ab, dass die

45 Rousseau 1772, 4. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 37.
46 Ebd.
47 Ebd., S. 38.
48 Ebd.
49 Klingberg [7]1989, S. 69.

Gesetze der menschlichen Erkenntnis eben nicht immer mit denen der logischen Darstellung identisch sind, was – mit Klingberg gesprochen – zur „Abbreviatur“ (Verkürzung) und „Brechung“ als didaktisches Problem[50] führt.

Zugleich kommt in diesem Brief eine neue Dimension als taxonomisches Merkmal hinzu: Lippenblütler sind häufig *geruchsintensive Pflanzen* (wie Thymian, Majoran, Basilikum, Minze); dagegen sind die ähnlichen *Masken- oder Rachenblütler* (wie Löwenmaul, Leinkraut, Wachtelweizen) eher *geruchsarm*!

Aber auch hier – beim Versuch der Artenbeschreibung – gibt es bei Rousseau beim Briefschreiben zuweilen Augenblicke, in denen er die typisierende innere Welt der Botanik nicht ohne einen Vergleich mit der Welt ‚da draußen’, also mit den Menschen ins Felde führt. Allein zum Namen „Maskenblütler“ (Maske lat. persona) fügt Rousseau hinzu: das ist „ein sehr passender Name für die meisten Leute, die unter uns als wichtige Personen gelten...!“[51]

Im *fünften Brief* (16.06.1772) wird der *Weg der Erkenntnis in seiner Reihenfolge* deutlicher herausgearbeitet, auch betont Rousseau an seine Leserin:

„Wir möchten sie [die Kinder – F. T.] ja auf unterhaltende Weise dazu führen, Intelligenz und Beobachtungsgabe zu schulen. Deshalb beginnen wir zuerst damit, sie *sehen zu lehren, bevor sie Pflanzenamen auswendig lernen! Dieses Sehen-Können ist in unsern Erziehungsmethoden in Vergessenheit geraten. Die Anschauung ist das Wichtigste. Immer wieder betone ich: Lehrt eure Kinder sich nicht mit leeren Worten zufrieden zu geben, sondern lehrt sie das erworbene Wissen selber zu überprüfen!* [alle Herv. bei Schneebeli-Graf – F. T.]“[52]

Rousseau will ‚Sehen lernen’ durch Anschauung, dann Benennung, erst danach Ansicht anderer Pflanzenarten der gleichen Familie; man könnte hinzufügen: Genau so systematisiert man Wissen! Zugleich wird Rousseau mit diesem Ansatz grundsätzlicher:

„Es wird immer behauptet, Botanik sei eine simple Wörter-Wissenschaft, gerade gut genug, um das Gedächtnis zu stärken, den Pflanzen Namen zu geben. Ich bitte Sie, wer ist ein echter Botaniker? Einer, der beim Anblick einer Blume viele Wörter ausspucken kann, ohne vom Aufbau, von der Gestalt und den Zusammenhängen etwas zu wissen? Oder einer, der Struktur und Habitus der Pflanze erklären kann, ohne aber den Artnamen zu kennen?“[53]

---

50 Klingberg 1986.
51 Rousseau 1772, 4. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 38.
52 Rousseau 1772, 5. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 48f.
53 Ebd., S. 48.

Natürlich geht es heute ohne den Artnamen nicht. Aber Rousseau weiß, dass diese Namen ja „eigentlich sehr willkürlich“ gewählt wurden und so lange noch keine einheitliche Nomenklatur durchgesetzt ist, diese „von Land zu Land verschieden“[54] ist. Mit Rousseau führt also erst eine *exakte Merkmalsfindung und -beschreibung* zur Einordnung, und mit diesem Wissen erfolgt sodann eine *Namensgebung*.

Weitere Pflanzenfamilien kommen an ausgewählten Beispielen hinzu: z.B. die *Doldengewächse* mit Hülle und Hüllchen. Am Ende steht der Versuch, den scheinbar ähnlichen Holunder mit den erlernten Merkmalen der Doldengewächse zu vergleichen. Rousseau wählt den Weg des Ausschlussverfahrens, arbeitet heraus, „dass sichere Kenntnis dieser Unterscheidungsmerkmale [...] das methodische Einordnen der jeweiligen Pflanze spürbar erleichtert, und zwar bei jedem System, das Sie zukünftig auch wählen mögen.“[55] Und natürlich gelangt er zu der Feststellung, „der Holunder gehört in eine andere Familie.“[56]

Im *sechsten Brief* (2.05.1773) wird der eingeschlagene Weg weiter verfolgt, wesentliche Merkmale der Pflanzenfamilien, so z.B. *neu* die *Korbblütler* mit Röhren- und Zungenblüten, Pappus, Diskus, Hüllkelch kennenzulernen. Rousseau erkennt, „dass es sich beim ‚Körbchen’ um einen ganzen Blütenstand handelt, welcher aus vielen kleinen Blüten besteht.“[57] Man kann also von einer zusammengesetzten Blüte, von einem *Kompositum* sprechen, das auch zur Namengebung der Familie der Compositen geführt hat. Wenn es um die Einteilung in Zungenblütige, Röhrenblütige und Strahlenblütige geht, ist es – so Rousseau – „*äußerst wichtig, sich ein genaues Bild vom Blütenbau zu machen, und sich nicht täuschen* [zu – F. T.] *lassen von einem irreführenden Äußeren!* [Herv. bei Schneebeli-Graf]“[58].

Am Ende des Briefes macht Rousseau die Schwierigkeit sichtbar, wenn nicht unmittelbar im Dialog auf den Lernfortschritt reagiert werden kann. So meldet er zugleich Zweifel und Bewunderung gegenüber seiner Briefpartnerin an:

„Stimmt es wirklich, haben Sie die Röhrenblüten bei der großen Wucherblume ganz allein entdeckt? Ich kann es kaum glauben! [...] Ich kenne Sie, Sie

54 Ebd.
55 Ebd., S. 51.
56 Ebd., S. 53.
57 Rousseau 1773, 6. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 62; in aktueller unterrichtlicher Perspektive vgl. Elster 2013.
58 Rousseau 1773, 6. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 67.

sind ehrlich, sagen Sie mir bitte die volle Wahrheit: Hat Sie nicht irgendwer auf die richtige Spur gebracht? Wenn Sie es aber ganz selbständig herausgefunden haben, und Ihre kleine scharfäugige Begleiterin es ebenfalls gesehen hat, dann prophezeie ich kühn: Sie beide und die [o. g. – F. T.] Herzogin von Portland werden in wenigen Jahren als einzige weibliche Mitglieder zu den wenigen echten Botanikern gehören denen nichts unbekannt ist auf unserer blumengeschmückten Erde!"[59]

Im *siebten Brief* [o. D.] sendet Rousseau eine *Liste* aller *Pflanzennamen*, die ihm seine Briefpartnerin zuvor als Bestimmungsobjekte zugesandt hatte und hält fest: „Einige habe ich zwar mit einem Fragezeichen versehen. Ich war nicht immer sicher, denn Sie haben es schon wieder unterlassen, mir mit den Blüten auch die Blätter zu senden. Um die Art einer Pflanze bestimmen zu können, ist es meistens unumgänglich, auch die Blätter vor sich zu haben."[60]. Beiläufig hält er fest: „Ich rate Ihnen, nicht nur die landläufigen, sondern auch die lateinischen Namen auswendig zu lernen. Es ist der einzige Weg, sich mit Botanikern zu unterhalten, ohne langatmige Beschreibungen zu benötigen."[61] Rousseau macht also deutlich, dass die *lateinischen Namen letztlich die Sicherungsgarantie* bedeuten; der Mathematiker würde in diesem Falle von einer Zuordnung sprechen, die eineindeutig ist.

Mit diesem Brief führt Rousseau in die Merkmale der *Rosengewächse* ein, zu denen fast alle bekannten *Obstbäume* (wie Apfel, Birne, Quitte...) gehören.

Im *achten Brief* (11.04.1774?) resümiert Rousseau seine bisherigen Bemühungen und kommt zu dem Ergebnis, dass „bis jetzt allzu theoretisch botanisiert"[62] wurde. Er beklagt seinen Fehler, es unterlassen zu haben, „unsere Kenntnisse an bestimmten Objekten zu schulen und zu erweitern."[63]. Hier wird also der übende Zugang am lebenden Objekt favorisiert, um die Merkmale einzelner Pflanzenfamilien zu festigen. In diesem Lernprozess kommt den Herbarien „als Gedächtnisstützen"[64] eine wesentliche Funktion zu, „um schon Bekanntes wieder aufzufrischen"[65]. Rousseau betont, dass man die Pflanzen aber frisch gesehen haben muss: „Pflücken Sie sie selber!"[66] Danach wird bestimmt, benannt, eingeordnet und beschrieben. Erst diese Kompetenz der „ver-

59 Ebd., S. 69.
60 Rousseau [o. J.], 7. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 71.
61 Ebd., S. 75.
62 Rousseau [1774?], 8. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 82.
63 Ebd., S. 82f.
64 Ebd., S. 83.
65 Ebd.
66 Ebd.

gleichende[n] anschauliche[n] Methode“[67] macht den entscheidenden Unterschied – sonst wird man kein Botaniker und bleibt ein „Nomenklateur“[68].

Vor dem Hintergrund der ihm zur Bestimmung zugesandten Pflanzen stellt Rousseau *differenzierte Regeln zur Anlage eines Herbars* auf: frische und möglichst vollständige Pflanzen, die Wahl des richtigen Zeitpunkts, um Knospen, Blätter, Blüten und möglichst auch Früchte zu haben, zwei Exemplare von jeder Pflanzenart möglichst gut gepresst und getrocknet, von größeren Pflanzen selbstverständlich die Blüte mit den Fortpflanzungsorganen, aber auch an einen Zweig z.B. mit Blattwerk und dessen Verzweigungen sollte gedacht werden. Trockenes Wetter ermöglicht eine trockene Pflanzenentnahme.[69] Rousseau unterlässt es nicht, seiner Briefpartnerin auch den Weg zu skizzieren, wie die Pflanzen gepresst und auf dem Herbarbogen angeordnet werden, „damit alle wichtigen Organe, vor allem Blätter und Blüten, offen und natürlich ausgebreitet sind.“[70]

Er gibt Hinweise zum regelmäßigen Lüften, Zusammenbinden und Aufbewahren des Herbars, natürlich auch zum Nummerieren der Pflanzen und hält den *offenen Charakter* für wichtig, um Erweiterungen zuzulassen: „Welch beglückende Vorstellung, Sie werden zu guter Letzt die gesamte Vegetation Ihrer Gegend überblicken!“[71]

Wissenschaftsgeschichtlich wird bedeutsam, dass Rousseau seiner Botanikfreundin „die Nomenklatur von Linné“[72] vorschlägt und hinzufügt: „Eben wurde sie – wie ich es vorausgesehen habe – vom Direktor des Königlichen Botanischen Gartens in Paris [Bernard de Jussieu – F. T.] gebilligt; in wenigen Jahren wird man keine andere in Frankreich anerkennen, und sie wird auch in allen anderen europäischen Ländern akzeptiert sein.“[73]

III.

Zur Einordnung und Rezeption der Botanik im Werk von Rousseau – ein Deutungsversuch

Resümierend hält Ludwig Geiger, Professor an der Universität Berlin, im Jahre 1907 zu den botanischen Aktivitäten von Rousseau fest,

67 Ebd.
68 Ebd.
69 Vgl. ebd., S. 84-88.
70 Ebd., S. 86.
71 Rousseau [1774?], 8. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 2003, S. 87.
72 Ebd., S. 88.
73 Ebd.

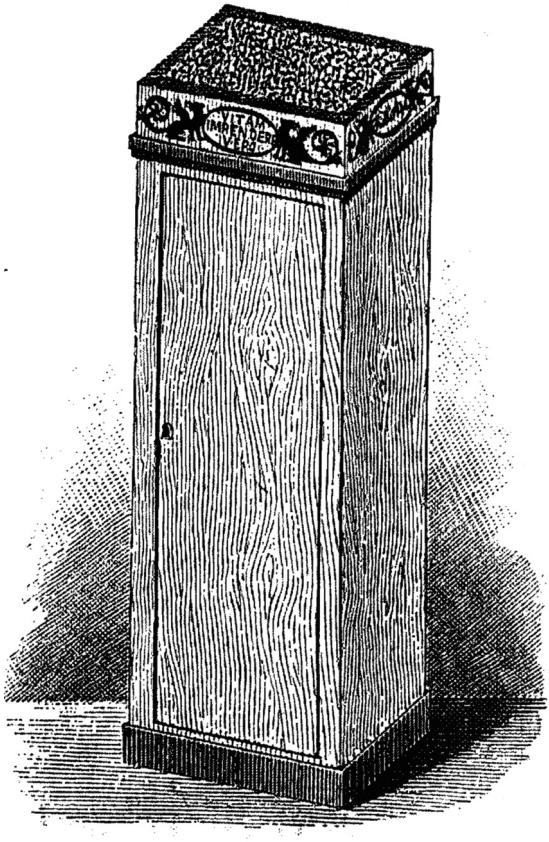

Abb. 5: Rousseaus Herbariumschränkchen mit eingearbeitetem Wahlspruch: Vitam impendere vero[74] *[Das Leben dem Wahren / der Wahrheit widmen!]*
(Quelle: Ferdinand Cohn: Die Pflanze. 2. vermehrte Aufl. Erster Bd. Breslau 1896, S. 185)

---

74 Cohn schreibt 1896 über dieses Herbar von Rousseau: „gegenwärtig befindet sich diese Reliquie im Berliner botanischen Museum, elf Quartbände in weißen Pergamentmappen, die Pflanzen sehr sauber gepreßt, vorzüglich erhalten und nach Linnés System geordnet; das Ganze in einem kleinen, polirten gleichalterigen Spind bewahrt, das an den Seiten die Namen „Emile“ und „Heloisé“, vorn Rousseaus schönen Wahlspruch trägt: Vitam impendere vero.“ (Cohn 1896, S. 185) Schneebeli-Graf berichtet, dass Herbar und Originalschränkchen mit Intarsien inkognito dem Botanischen Museum Berlin 1825 von Adalbert von Chamisso (1781-1838), Verehrer Rousseaus, geschenkt wurden, aber die Objekte in Berlin im Zweiten Weltkrieg verbrannten (vgl. Schneebeli-Graf 2003, S. 138).

„daß diese Schriften von guter Beobachtung, unermüdlichem Fleiß und großer Sorgfalt Zeugnis ablegen, daß sie ihm Freude gewährten, weil sie ihn von sich und den Menschen ablenkten, so daß er mit Hinblick auf sie den herzzerreißenden Ausspruch tat: ‚Meine Frau und mein Kräuterbuch sind die einzigen, die mir einige Tätigkeit verleihen können“.[75]

Über Rousseaus Briefe[76] – besser kann man es wohl nicht ausdrücken –, schrieb später kein Geringerer als Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). In der „Geschichte seiner botanischen Studien“ führte er aus:

„Hier gelingt es ihm [Rousseau – F. T.] nun, sein Wissen auf die ersten sinnlich vorzuweisenden Elemente zurückzuführen; er legt die Pflanzenteile einzeln vor, lehrt sie unterscheiden und benennen. Kaum aber hat er hierauf die ganze Blume aus den Teilen wiederhergestellt und sie benannt, teils durch Trivialnamen kenntlich gemacht, teils die Linnéische Terminologie ehrenhaft, ihren ganzen Wert bekennend, eingeführt, so gibt er alsobald eine breitere Übersicht ganzer Maßen.

Nach und nach führt er uns vor: Liliaceen, [...] Rachen- und Maskenblumen, Umbellen und Kompositen zuletzt, und indem er auf diesem Wege die Unterschiede in steigender Mannigfaltigkeit und Verschränkung anschaulich macht, führt er uns unmerklich einer vollständigen erfreulichen Übersicht entgegen.“[77]

Bleibt hinzuzufügen, dass Rousseaus *„Wörterbuch für botanische Fachausdrücke“* (wenn auch unvollendet geblieben) nach seiner *botanischen Einführung in Lehrbriefen* – einen konsequenten, logischen Schritt darstellte. Rousseau kritisiert, dass die Botanik „von Anfang an nur als Teilwissenschaft der Medizin behandelt“[78] wurde. Dabei wurden Pflanzen mit einer spezifischen Heilwirkung gesucht, aber durchaus die Pflanzenkunde vernachlässigt. Erschwerend kam hinzu, dass jede Region „einen eigenen Vulgärnamen für die Heilpflanzen [hatte]“[79]. Er sah kritisch z.B. auf Hildegard v. Bingen (1098-1179), weil hier Pflanzen nur „in den Büchern studiert [wurden], und zwar in den Werken von *Plinius, Dioscorides* [Herv. bei Schneebeli-Graf – F. T.], anstatt in die freie Natur zu gehen.“[80]

---

75 Geiger 1907, S. 121.

76 Zur Rezeption der botanischen Briefe und weiteren Übersetzungen bis 1885 vgl. Kap. 5: „Der Nachruhm des Botanikers“, in: Jansen 1885 a, S. 258-273; vgl. hierzu auch Ders. 1885 b.

77 Goethe, HA, Bd. 13, S. 158.

78 Rousseau [o. D.], 9. Bot. Brief, in: Schneebeli-Graf 1979, S. 104.

79 Ebd., S. 106.

80 Ebd.

Als ‚echte Botaniker' anerkannte Rousseau Carolus Clusius (1526-1609), Valerius Cordus (1515-1544), Andreas Caesalpin (1519-1603), Conrad Gesner (1515-1565), schließlich Johann Bauhin (1541-1613) und Caspar Bauhin (1560-1624), die erstmals „eine Synonymen-Liste"[81] aufstellten, „da sich in diesem Gewirr von Benennungen keiner mehr zurecht fand."[82]. Schließlich nennt Rousseau Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), der als erster „das Pflanzenreich nach systematischen Grundsätzen [ordnete]"[83]. Aber es „blieben die langatmigen, schwerfälligen Wortfolgen bestehen"[84]. „Unerträglich war dieser Zustand geworden. Eine Erneuerung war lebensnotwendig, ohne sie wäre der schönste, reichste und zugänglichste Teil der drei Naturwissenschaften unrettbar verloren gegangen."[85]

Hier kommt nun wiederum Carl von Linné ins Spiel, den Rousseau lobt, weil er eine „generelle Neugestaltung der Nomenklatur" nicht nur „plante", sondern „verwirklichte"[86]. Die neuen – aus lediglich zwei Wörtern bestehenden –Pflanzen-Termini, seien „kurz, prägnant, ausdrucksvoll und wohllautend, und dazu wirken sie durch äußerste Präzision fein und elegant."[87] Aber ebenso musste er konstatieren, dass auch „die Linné'sche Synonymen-Übersicht nicht vollständig ist."[88]

Und zu der alten üblichen, oft mehrzeiligen lateinischen Beschreibung von Pflanzen schreibt er wie eine magische Beschwörungsformel: „eine Pflanze bestimmen heißt ja nicht, sie gleichzeitig auch benennen!"[89] Für ihn war klar, dass auch „das „Linné'sche System Mängel aufweist,"[90] trotzdem „ist es hundertmal klüger, mit diesem zu arbeiten, anstatt mit gar keinem, oder wieder mit diesen Bandwurmbeschreibungen eines Tournefort oder Kaspar Bauhin"[91].

Resümierend hält Rousseau fest:

„Die Botanik ist die reizvollste, die liebenswerteste unter den drei Naturwissenschaften, sie verdient Beachtung von allen Wißbegierigen. Aber, es gibt nun einmal keinen andern Weg, Fachausdrücke müssen erlernt werden

81 Ebd., S. 108.
82 Ebd., S. 108f.
83 Ebd., S. 110.
84 Ebd.
85 Ebd., S. 111.
86 Ebd.
87 Ebd., S. 112.
88 Ebd., S. 116.
89 Ebd., S. 113.
90 Ebd., S, 115.
91 Ebd.

und auch die Bezeichnung der einzelnen Pflanzenorgane. Wie absurd das wäre, das Botanikstudium anerkennen und dessen Fachsprache verwerfen!“[92]

Im Mai 1778, also kurz vor seinem Tod, schrieb Rousseau:

„Kein System ist vollkommen natürlich, auch jenes von Linné nicht. Das beste wird immer sein, welches auf bedeutsame Merkmale gründet, die noch am meisten feststehen und am leichtesten wahrzunehmen sind. Die Arten sind schwer erkennbar. Die Gebilde der Natur fließen zu sehr ineinander über, und man muß fragen, ob denn überhaupt Arten in der Natur existieren und nicht vielmehr einzig und allein Individuen.“[93]

Mit dieser Position ist Rousseau ganz „auf der Höhe der Zeit“, der Wissenschaft; im Grunde – wie Hubert Illig resümiert, „sogar schon ein bissel weiter auf dem Wege zu Darwin.“[94]

Rousseau fasste rückblickend ausführlich seine botanische Leidenschaft in der Autobiographie „Bekenntnisse“ zusammen und nahm noch einmal dezidiert auf seine Studien auf der Insel Saint-Pierre im Bieler See 1765 Bezug:

„So, wie ich die Botanik stets aufgefaßt habe und wie sie jetzt zu einer Leidenschaft für mich zu werden anfing, war sie gerade, was ich brauchte: ein müßiges Studium, aufs schönste geeignet, die Leere meiner tatenlosen Stunden zu erfüllen, [...]. Lässig durch Wald und Flur schlendern, mechanisch bald hier eine Blume, bald dort einen Zweig abpflücken, meine Schritte querfeldein fast dem Zufall überlassen, tausend- und abertausendmal dieselben Dinge stets mit gleichem Interesse beobachten, [...], damit hätte ich die Ewigkeit verbringen können, ohne mich auch nur für einen Augenblick zu langweilen. Wie zierlich, wie wunderbar, wie mannigfaltig der Bau der Pflanzen auch immer sein mag, ein ungeschultes Auge entdeckt zunächst nichts daran. Diese beständige Übereinstimmung und doch wunderbare Verschiedenheit, die in ihrer Organisation herrscht, begeistert nur den, der bereits eine Vorstellung von dem Pflanzensystem hat. Alle anderen können vor all diesen Schätzen der Natur nur eine stumpfe und einförmige Bewunderung empfinden. Sie sehen nichts einzelnes, weil sie nicht einmal wissen, was sie denn ansehen sollen, aber auch das Ganze sehen sie nicht, weil sie keine Vorstellung von jenem Geflecht von Verbindungen und von Verknüpfungen haben, das den Geist des Beobachters mit seinen Wundern überwältigt. [...] Ich wollte kein Grashälmchen ununtersucht lassen“[95].

92 Ebd., S. 118.
93 Rousseau 1778, in: Schneebeli-Graf 1979, S. 146.
94 Illig, vgl. FN*
95 Rousseau, Bekenntnisse (Confessions [1781]), 12. Buch, S. 880f.

In diesen Kontext gehört ebenso das Bekenntnis, dass Rousseau den Vormittag an drei oder vier Stunden mit Botanisieren – auch in Auseinandersetzung mit dem Linné'schen System – verbracht hatte,

„für das ich eine Leidenschaft bekommen hatte, von der ich mich auch nicht mehr habe heilen können, selbst nachdem ich die Unzulänglichkeit des Systems erkannt habe. Dieser große Beobachter ist meiner Meinung nach [...] der einzige, der bislang die Botanik als Naturforscher und Philosoph zugleich geschaut hat; aber er hat gar zuviel aus Herbarien und Gärten und nicht genug aus der Natur selber gelernt. Ich, der ich die ganze Insel zu meinem Garten machte, ich eilte, sobald ich eine Beobachtung anzustellen oder nachzuprüfen hatte, mit meinem Buch unter dem Arm in Wald und Wiese hinaus, dort legte ich mich neben die in Frage stehende Pflanze auf den Boden, um sie in größter Gemächlichkeit zu untersuchen. Dieses Verfahren ist mir äußerst dienlich dabei gewesen, die Pflanzen in ihrem natürlichen Zustand, ehe sie von Menschenhand angebaut und umgestaltet sind, kennenzulernen."[96]

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass Rousseau selbst sehr stilsicher *1.200 Zeichen für botanische Merkmale* (v.a. zu den Sprosspflanzen (Angiospermen) wie Wurzel, Keimblatt, Blüte, Blütenstand, Same, Frucht und Fruchtstand usw. entwickelte, denn nichts war bei der Pflanzenbeschreibung, konkret bei der Merkmalserfassung am natürlichen Objekt, lästiger als lange Vokabelreihen. Seine *Symbolsprache* für pflanzliche Merkmale[97], die – wie Schneebeli-Graf wohl zutreffend einschätzte – „an Hyroglyphen erinnert"[98], stellt ohne Zweifel einen geistigen Gipfel dar. Sie erlangt aus meiner Sicht den *Rang von Noten*, hinter denen sich dort eine musikalische Welt, hier eine botanische Welt symbolisch öffnet. Aber Rousseau will mehr, er will dazu beitragen, diese Welt kommunizier- und damit aufschließbar zu machen, denn diese Symbolsprache zielt auf den praktischen Gebrauch: dort beim Musizieren, hier beim Pflanzenbestimmen.

Dabei hatte Rousseau ganz offensichtlich eine innere, stille Freude und Erfüllung, wenn er mit dem von ihm kreierten Symbol für „personatus", also maskiert (für eine „Maskenblüte"), die pflanzliche Symbolsystematik ein einziges Mal verließ und eine ‚menschliche Maske' (Abb. 6) zeichnete.

Meine Lesart ist: Der im Zeitkontext unverstandene Rousseau – hier bei den Blüten- und Blütenstandmerkmalen – fügte im Rahmen seiner Bilderschrift das „witzige"[99] *Symbol der Maske als botanisches Zeichen* ein. Ich

96 Ebd., S. 882f.
97 Vgl. Schneebeli-Graf 2003, S. 139-145.
98 Ebd., S. 139.
99 So deutet es Schneebeli-Graf ebd.

deute es ernster, denn Rousseau hebt hier – sicher auch mit einem Augenzwinkern für die Nachwelt – noch einmal auf die Maskenhaftigkeit des Menschen ab; vielleicht mit dem bedeutungsschweren Gedanken im Kopf: „Ich verdanke mein Leben den Pflanzen, nicht wirklich, aber sie haben es mir ermöglicht im Strom des Lebens weiter zu schwimmen und nicht unter zu gehen von Bitterkeit beschwert.“[100]

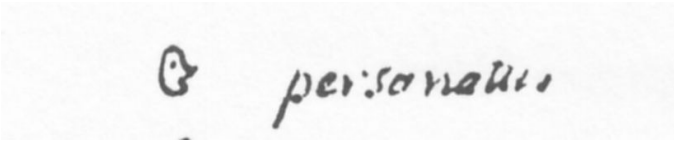

Abb. 6: Symbol für „personatus“ – maskiert – in Rousseaus Zeichensprache (Quelle: Botanisieren mit Jean-Jaques Rousseau. Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie. Hrsg. und übertragen von Ruth Schneebeli-Graf. Zeichnungen Richard Keller. Thun: Ott Verlag, 2003. S. 143)

Mit diesem Symbol strahlt Rousseau mit uns – unmaskiert – über den Erkenntniswert von Natur, übersetzt in die Sprache, die Pflanzen beschreiben und lernen will; ich hätte bei Beginn der Abfassung dieses Beitrages nicht gedacht, dass Rousseau genau an dieser Stelle unter uns ist.

Quellen und Literatur

Diesterweg, Friedrich Adolph Wilhelm: Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer [1835/^{4}1850]. In: Ders.: Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer und andere didaktische Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Franz Hofmann. Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1962, S. 53-230.

Rochow, Friedrich Eberhard. Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen. Faksimiledruck der Ausgabe Brandenburg und Leipzig 1776. Mit einem Nachwort von Hanno Schmitt. Berlin: Weidler Buchverlag, 2003.

J. J. Rousseaus Botanik für Frauenzimmer in Briefen an die Frau von L**. Aus dem Französischen übersetzt. Frankfurt und Leipzig: o. A., 1781.

Rousseau, Jean Jacques: Zehn Botanische Lehrbriefe. Für ein Freundin. Mit siebzehn Illustrationen von P. J. Redoute. Hrsg. und aus dem Französischen übersetzt von Ruth Schneebeli-Graf. 1. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1979.

Botanisieren mit Jean-Jacques Rousseau. Die Lehrbriefe für Madeleine. Das Herbar für Julie. Hrsg. und übertragen von Ruth Schneebeli-Graf (Zeichnungen Richard Keller). Thun: Ott Verlag, 2003.

100 Rousseau, zit. nach Schneebeli-Graf 2003, S. 125.

J. J. Rousseau's Briefe über die Anfangsgründe der Botanik übersetzt vom M.[artin] Möbius mit sechs Abbildungen. Leipzig: Verlag v. J. A. Barth, 1903.

J. J. Rousseaus Briefe. In Auswahl hrsg. v. Friedrich M. Kircheisen. Neue, durchgesehene Ausgabe. Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., [1930] 1947.

Jean-Jacques Rousseau: Träumereien eines einsamen Spaziergängers. In: Ders.: Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Henning Ritter. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1978, S. 637-760.

Jean-Jacques Rousseau. Bekenntnisse. Aus dem Französischen von Ernst Hardt. Mit einer Einführung von Werner Krauss. Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1985.

Literatur

Ahrbeck, Rosemarie: Jean-Jacques Rousseau. Leipzig, Jena, Berlin: Urania-Verlag, 1978.

Albes, Claudia: Der Spaziergang als Erzählmodell. Studien zu Jean-Jacques Rousseau, Adalbert Stifter, Robert Walser und Thomas Bernhard. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 1999.

Benner, Dietrich: Die Konstitution moderner Kindheit bei Rousseau, im Philanthropismus und in der deutschen Klassik. In: Neumann, Josef N.; Sträter, Udo (Hrsg.): Das Kind in Pietismus und Aufklärung. Tübingen 2000, S. 225-243.

Cassirer, Ernst: Das Problem Jean Jacques Rousseau. In: Cassierer, Ernst; Starobinski, Jean; Darton Robert: Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, (1989) 1995, S. 7-78.

Cohn, Ferdinand: Jean-Jacques Rousseau als Botaniker. In: Ders. Die Pflanze. Vorträge aus dem Gebiete der Botanik. Bd. 1. 2. verm. Aufl. Breslau: Kern's Verlag, 1896, S. 159-264.

Düselder, Heike: Vom „Botanisieren" und der „Nützlichkeit der Natur". Naturaneignung und Herrschaftsverständnis des Adels im Kontext von Kultur, Bildung und Ökonomie. In: Dies.; Weckenbrock, Olga; Westphal, Siegrid (Hrsg.): Adel und Umwelt. Horizonte adeliger Existenz in der Frühen Neuzeit. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2008, S. 19-50.

Elster, Doris: Blumensträuße nach Rousseau. In: Unterricht Biologie. ZS für alle Schulstufen 37 (2013) 381, S. 5-9.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. 13. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1995.

Geiger, Ludwig: Jean Jacques Rousseau. Sein Leben und seine Werke (= Wissenschaft und Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens; Bd. 21). Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1907.

Goethe, Johann Wolfgang von: Geschichte seiner botanischen Studien. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und mit Anmerkungen versehen von Erich Trunz, Hamburg: Christian Wegener, 1949-1964, Bd. 13, S. 148-168.

Jansen, Albert: Jean-Jacques Rousseau als Botaniker. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1885 (a).

Jansen, A[lbert]: Jean Jacques Rousseau als Botaniker. In: Botanisches Zentralblatt. Referirendes Organ für das Gesammtgebiet der Botanik des In- und Auslands. Zugleich Organ des Botanischen Vereins in München, der Botaniska Sallskapet i Stockholm und der Gesellschaft für Botanik zu Hamburg. Hrsg. unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrten von O. Uhlwoorm und W. J. Behrens. 6. Jg. 1885, IV. Quartal; XXIV. Bd. Cassel: Verlag Theodor Fischer, 1885, S. 194-199. (b).

Kleinau, Elke: Botanik und die Zähmung weiblicher Leidenschaften: Rousseau und zeitgenössische Bildungskonzepte für Mädchen und Frauen. In: Bildungsgeschichte. International Journal for the Historiography of Education (IJHE) 2 (2012) 2, S. 151-161.

Klingberg, Lothar: Abbreviatur als didaktisches Problem. In. Wiss. ZS der Pädagogischen Hochschule Potsdam 30 (1986) 4, S. 665-672.

Klingberg, Lothar: Einführung in die allgemeine Didaktik. Vorlesungen. 7. Aufl. Berlin: Verlag Volk und Wissen, 1989.

Schmitt, Hanno: Jean Jacques Rousseau (1712-1778): Visionär – Multitalent – Geächteter. In: Ders. (Hrsg.): Dokumentation zur Ausstellung im Rochow Museum Reckahn. Reckahn: Rochow-Museum, 20112, S. 15-32.

Soëtard, Michel. Jean-Jacques Rousseau. Leben und Werk. München: C. H. Beck Verlag, 2012.

Wokler, Robert: Rousseau. Aus dem Englischen von Michaela Rehm. Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, o. J. [2004].

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 183–212*

Hans-Otto Dill (Berlin, MLS)

Aufbruch des modernen Individuums oder Rückkehr in die Idylle? – Zum Verhältnis von Politiktheorie und Roman in Rousseaus *Die Neue Héloîse*

Romanfiktion vs. Traktat oder: Kunst vs. Wissenschaft

Unsere Konferenz über Jean-Jacques Rousseau stellt dessen denkerische Hauptleistung, über die bis heute kontrovers und oft voller Leidenschaft diskutiert wird, nämlich sein im „Gesellschaftsvertrag" gipfelndes anthropologisches, sozialwissenschaftliches und staatspolitisches Werk, insofern in den Mittelpunkt, als sie alle anderen Themen von der Pädagogik bis zur Pflanzenkunde mehr oder weniger direkt mit diesem in Verbindung bringt oder von diesem ableitet. Diese Zentrierung erfolgt nicht aus wissenschaftsstrategischen oder ideologischen Gründen, sondern entspricht der Denkstruktur des Genfer Philosophen und der daraus folgenden Binnenstruktur seines Gesamtwerkes. Auch eine Untersuchung seines im Jahre 1756 entstandenen Romans *Julie oder die Neue Héloîse Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen* kann weder von diesem werkinternen Gesamtzusammenhang noch von dieser Fokussierung absehen. Es geht im nachfolgenden Text sowohl um die kategorialen Unterschiede zwischen beiden Klassen seiner Schriften, den humanwissenschaftlich-theoretischen und den belletristisch-künstlerischen, als auch um ihre Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge, die sich in der hintergründigen Präsenz seines 1754 entstandenen *contrat social,* seiner beiden Diskurse sowie anderer Abhandlungen in diesem fast gleichzeitig mit ihnen geschriebenen fiktionalen Werk äußern.

Die Unterschiede sind beträchtlich und existieren auf mehreren Ebenen. Zunächst auf der Diskursebene: Die *Neue Héloîse* gehört in den künstlerisch-literarischen Diskurs, der auf der sinnlich-anschaulichen lebenswirklichen Ebene im Unterschied zu den auf Theorie und Wissenschaftlichkeit abhebenden Abhandlungen Rousseaus, und speziell, innerhalb dieses Diskurses, auf der Ebene des literarischen Genres „Roman" angesiedelt ist. Auch der in die-

ses Genre einzuordnende *Émile* wird von Christa Uhlig weniger als Roman, als künstlerische Schöpfung, als vielmehr als Beitrag zu Theorie und Geschichte der wissenschaftlichen Pädagogik behandelt. Insofern liegt die Differenz nicht allein auf der Diskursebene, sondern auf der gewissermaßen phänomenologischen, zwischen zwei verschiedenen geistigen Tätigkeiten bzw. Aneignungsweisen von Wirklichkeit, der wissenschaftlichen und der künstlerischen, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte, wie schon Hegel in seinen Berliner Vorlesungen zur Ästhetik deutlich machte, im Zuge von Arbeitsteilungen und Spezialisierungen gegeneinander verselbständigt hatten.

Höchst ungewöhnlich, ja singulär ist Rousseaus gleichzeitige hochgradige Kreativität auf beiden Feldern, sowohl die Produktion von wissenschaftlich-theoretischen Kenntnissen in einem Umfang und von solch welthistorischer Bedeutung, wie er sie erbrachte, als auch seine bahnbrechenden künstlerisch-literarischen Leistungen – seine *Neue Héloîse* war nicht nur ein Bestseller, sondern auch eine der größten Innovationen innerhalb der Weltliteratur aller Zeiten und Länder. Rousseau war wie später Goethe ein universaler Geist: die Aufklärung, in die er gehört, war ähnlich der Renaissance ein Zeitalter vielseitiger Genies, die sich eine Totalsicht auf den Menschen und seine Geschichte verschafften, und dies wegen der vergleichsweise damals noch im Vergleich zur heute relativ geringen Menge an verfügbaren Kenntnissen auch konnten.

Dieser Universalismus war weniger ein Neorenaissance-Synkretismus als vielmehr die zusammenhängliche Addition des seinerzeit verfügbaren Spezialwissens in der sogenannten Enzyklopädie, dem Kollektivwerk der Aufklärer, dessen Mitautor Rousseau war. Sein Enzyklopädismus umfasste nicht nur gewissermaßen interdisziplinär die verschiedensten theoretisch-wissenschaftlichen Fächer, sondern auch die Schönen Künste: außer Romanen schrieb er Lyrik und Opernlibretti und war auch auf musikalischem Gebiet als Komponist erfolgreich, weit mehr als ein Dilettant. Diese wissenschaftlich-künstlerische Doppel- bzw. Mehrgleisigkeit war unter den Aufklärern keine Ausnahme: Voltaire war sowohl bedeutender Kulturhistoriker und Historiograph wie auch prominenter Lyriker, Dramatiker und Verfasser vielgelesener Romane und Erzählungen. Diderot war im theoretischen, weltanschaulichen und wissenschaftlichen Bereich mit Abhandlungen u. a. über das Metier des Schauspielers sowie die Lebenswelt der Taubstummen, wie im literarischen Bereich als Erzähler, Dramatiker und Dialogverfasser kreativ, was auch für Montesquieu gilt, den Autor sowohl des staatsrechtlichen Werkes *Der Geist*

der Gesetze wie der Prosaerzählung *Wahrhaftige Geschichte („Histoire véritable")* und der satirischen *Persanerbriefe*. Selbst Friedrich II. als Philosoph und Historiograph wie als Komödienschreiber, Opernlibrettist und Verfasser satirischer fingierter Briefe in der Art Montesquieus über europäische Verhältnisse aus der verfremdenden Sicht eines asiatischen Besuchers gehört in diese Kategorie. Rousseau war also bei diesem *enjambement* zwischen Gesellschaftstheorie und Literatur keine Ausnahme. Er hatte wie die Aufklärung überhaupt einen Enzyklopädieanspruch, den er auch, gleichsam als *pars pro toto,* in der inhaltlich-thematischen Vielfalt und Disparatheit in seinem Meisterroman realisierte.

Die binäre Grundstruktur der *Neuen Héloîse*: Narration vs. Exkursion und Exkurs

Welcher Zusammenhang existiert zwischen den anthropologischen, sozialen und staatspolitischen Abhandlungen einerseits und seinem Roman als künstlerisch-ästhetischem Werk andererseits? Dieser besteht meines Erachtens zunächst einmal darin, dass letzterer eine sowohl anthropologische wie sozialkulturelle Tiefenschärfe aufweist. Die Figuren des Romans sind sozial und kulturhistorisch im Allgemeinen als Vertreter ihres Jahrhunderts scharf konturiert. Doch fehlen in ihrem Charakterbild, soweit sie durch die Romanhandlung, also narrativ, vorgestellt werden, gerade jene Ingredienzen, auf welche seine theoretischen Arbeiten abheben: das gilt für die anthropologische Dialektik zwischen „gutem Wilden" und dekadentem „Zivilisierten", aber auch und vor allem für die im Fokus seiner staats- und politiktheoretischen Arbeiten stehenden und von ihm in diesen scharf als soziale und kulturelle Fehlentwicklungen kritisierten Phänomene der zeitgenössischen Gesellschaft wie Egoismus, Geld- und Besitzgier und Herrschsucht, nach denen man unter den Handlungsmotiven seiner Figuren vergeblich sucht.

Einzig der die Katastrophe auslösende Adelsstolz des Vaters von Julie, der „Neuen Héloîse", dieses Vertreters des *ancien régime,* der seine Tochter dem armen und sozial inferioren, zu den Domestiken gehörenden Hauslehrer St. Preux nicht geben will, entspricht als implizite Anprangerung der *sozialen Ungleichheit* zwischen zwei sich liebenden und intellektuell wie charakterlich gleichen, menschlich gleichwertigen und kulturell auf gleicher hoher Stufe stehenden, also in allen charakterlichen und kulturellen Parametern gleichen Personen, seinen gesellschaftspolitischen Schriften, vor allem sei-

nem Diskurs über die Ungleichheit zwischen den Menschen, dem *Discours sur l´origine et les fondements de l´inégalité parmi les hommes.*

Abgesehen von diesem allerdings kapitalen und fabelkonstituierenden wichtigen Detail fehlt in der Narration jedoch eine ostensible kritische Zeichnung der zeitgenössischen französisch-schweizerischen Gesellschaft. Statt ihrer bildet das den Roman narrativ konstituierende Figurenensemble eine eher harmonische, fast makellose Menschengemeinschaft, die aus den Liebesleuten und den um sie herum gruppierten Individuen, vor allem Julies Anverwandten und ihren sowie ihres Lehrers und Geliebten St. Preux´ Freunden und Beratern besteht, unter denen ihre Base Clara und ein englischer Lord namens Edward Bomston herausragen. Selbst der gestrenge Vater Julies, der nach konservativen Grundsätzen handelt, die in der damaligen spätfeudalen Gesellschaft durchaus üblich waren, macht da keine Ausnahme, genauso wenig wie sein Streben, sich in der Person des baltischen Unternehmers und Gutsbesitzers Herrn von Wolmar einen standesgemäßen und vermögenden Schwiegersohn zu verschaffen, mit dem Julies Geliebter St. Preux nicht konkurrieren kann. Auch das doch psychologisch gespannte Verhältnis zwischen Wolmar und St. Preux ist fast freundschaftlich, und beide Rivalen um die Gunst Julies bilden mit dieser sogar am Ende eine Art *ménage à troi*s.

Es ist also keineswegs so, wie man aus den politischen Schriften Rousseaus und aus so manchem der Rousseau aus Anlass seines 300. Geburtstages gewidmeten wissenschaftlichen und journalistischen Artikel folgern könnte, dass dieser in seinem Roman als Ganzem, als Narrative, ein seinen wissenschaftlich-gesellschaftspolitischen Abhandlungen entsprechendes kritisches Gesellschaftsbild aufmacht. Eher im Gegenteil. Die spätfeudale Stände-Gesellschaft, deren Existenz ein Hauptauslöser sowohl der Liebestragödie beider Protagonisten wie später der französischen Revolution von 1789 war, die also von eminenter privater wie gesellschaftlicher Bedeutung ist, wird hier vom Romanautor nicht weiter hinterfragt. Genauso wenig geht er im Zusammenhang mit dem gewaltigen ökonomischen Unterschied zwischen dem wohlhabenden Magnaten und dem armen Prätendenten seiner Tochter, dem mittellosen „Hofmeister“ St. Preux, der sich doch anbietenden Frage nach der Herkunft von Reichtum und Armut nach, die einen vorderen Rang unter den in seinem zweiten Diskurs thematisierten sozialen Ungleichheiten einnimmt.

Der Roman widerspricht sogar geradezu anderen sozial- und kulturkritischen Schriften des Autors, so seinen im ersten Diskurs, der Siegerschrift im Preisausschreiben der Akademie von Dijon geäußerten, später allerdings widerrufenen abfälligen Bemerkungen über die zweifelhafte Rolle der Künste

und Wissenschaften für die sittliche Entwicklung der Menschen, Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué á épurer les moeurs.

Die Bildungsinhalte, die St. Preux seiner Schülerin vermittelt, haben ganz offensichtlich ihrer sittlichen Entwicklung keinen Abbruch getan, sondern diese gefördert. Beispielsweise werden in den meisten der Briefe beider Liebesleute lange Gedichte italienischer Renaissance- und Barockpoeten wie Petrarca, Metastasio und selbst Marini in der Originalsprache zitiert, was einen eher elitären, von dem Lehrer in seiner Schülerin gezüchteten, geradezu erlesenen Geschmack verrät. Auch werden in ihrem Briefwechsel hinter dem Rücken des Vaters moralisch aufmunternde Weisheiten dieser ihrer literarischen Gewährsleute kolportiert.

So blieb meine Suche nach narrativen Pendants im Roman zu den theoretisch-gesellschaftswissenschaftlichen Hauptschriften Rousseaus relativ unergiebig, insofern er in seinem Figurenensemble nur integre und intakte Menschen und eigentlich keine durch die Zivilisation bzw. die sozialen und kulturellen Verhältnisse beschädigten Individuen vorführt. Diese schulden, wie später zu erfahren sein wird, ihre menschliche Unversehrtheit der Kleinheit, Provinzialität, Abgelegenheit und Zurückgebliebenheit ihrer Lebensumstände, ihrer Ferne von der modernen Zivilisation. Die Lokalisierung der Liebesgeschichte „in einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen“ schon im Titel des Romans ist in dieser Hinsicht von grundlegender, symbolischer Bedeutung.

Bei dieser doch weitgehenden auffälligen Abwesenheit seiner Gesellschafts- und Kulturkritik in den narrativen Hauptpartien ist zu bedenken, dass Rousseau selber zwar mittellos war, jedoch dank seiner Liebschaften und Beschützer nie in elenden Verhältnissen, und vor allem meist, oft als Dauergast, unter hilfreichen und solidarischen Menschen wie Frau Warens und seiner Lebensgefährtin Thèrèse Levasseur lebte, er also empirisch – und um die Darstellung lebensweltlicher Verhältnisse und Geschehen geht es in jeder Narration – gar nicht die schlechten Charakterseiten der seiner Ansicht nach egoistischen und bösartigen Zivilisation in ihren konkreten sozialökonomischen Erscheinungsformen kannte und folglich auch nicht zu narrativieren vermochte.

Schon der toponymische Roman-Titel annonciert durch sein Nebeneinandersetzen von „kleiner Stadt“ und dem überwältigenden Gebirgsmassiv der „Alpen“, an deren Fuß sie liegt, einen wie sich bald herausstellt menschlich-kulturellen Gegensatz zwischen Klein und Groß, Hinterwelt und großer Welt, ein Gegensatz, den St. Preux auf seinen auswärtigen Exkursionen empirisch

erfährt. Aber der Roman, jedenfalls dieser Roman Rousseaus, besteht – was in der relevanten Sekundärliteratur nie so richtig erkannt und dargestellt wurde, wie überhaupt die Disparität zwischen Rousseaus Gesellschaftstheorie und seiner Romanproduktion kaum je benannt und thematisiert worden ist – eben nicht nur aus Narration bzw. Fiktion, die ihn als Literaturgenre konstituieren und seinen erzählerischen Hauptstrang bilden. Sondern – und darin liegt die Neuerung und das strukturelle Spezifikum der „Neuen Héloîse" – dieser Roman besteht darüber hinaus noch aus einem zweiten, rein diskursiven und quantitativ durchaus erheblichen Strukturelement, das ich *Exkursionen und Exkurse* nenne, welche keinen gesonderten Block bilden, sondern als einzelne geschlossene, voneinander wie von der Romanfabel weitgehend unabhängige Texteinheiten über den Roman verteilt sind, dessen narrative Kontinuität und Geschlossenheit sprengen und damit ihr thematisches Anderssein signalisieren.

Diese haben einen zumeist deskriptiven und berichtenden, weniger jedoch einen *narrativen* Charakter, sind reportagen- oder essayähnliche Gebilde, die nun auf einer gleichsam sekundären zweiten Textebene jene gesellschafts- und kulturkritischen, in den narrativen Hauptpartien fehlenden Elemente aufnehmen, die seine theoretischen Werke auszeichnen. Sie stellen sozusagen die nicht- oder wenig narrativen Pendants zu letzteren dar.

St. Preux unternimmt im Romanverlauf verschiedene Reisen, über die er in Briefen an Julie berichtet. Diese „Exkursionen" führen ihn und den Leser zur Entdeckung des für die damalige Übergangsepoche charakteristischen Gegensatzes zwischen gesellschaftlich und kulturell rückständigen, vor allem in der kleinstädtischen Schweiz, und schon zivilisatorisch fortgeschrittenen, westeuropäischen Gebieten. In der Figurenperspektive von St. Preux erscheinen sie als erlebte toponymische Gegensätze des Raumes zwischen Drinnen und Draußen, Dort und Hier, heimisch und fremd, die zugleich temporal-historische der Zeit, zwischen Gestern und Heute, sind. In seiner Sicht der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" (Ernst Bloch) werden beide infolge ihrer Raum-Zeit-Struktur auch kulturell unterschiedlichen Gesellschaftszustände gegensätzlich bewertet. Diese Bewertung durch St. Preux steht im Einklang mit Rousseaus Ansicht von der Korruptheit der modernen urbanen Zivilisation und der natürlichen Güte traditioneller Gesellschaften, ein Unterschied vor allem moralischer Art, der folglich zu einem Gegensatz *Gut vs. Böse* wird.

Dieser Gegensatz erscheint bereits als Anfangsakkord metaphorisch transformiert in dem oben reproduzierten Naturbild, als Unterschied zwi-

schen Schweizer Kleinstadt, die auch Kleinheit, Idylle, Kleinbürgertum, Kleineigentum, Kleinbesitz, also alles, was Rousseau liebt, bedeutet, und von alpiner Größe, Imperialität, Großbesitz, Großstadt, was alles St. Preux im Ausland inspiziert und aus schwyzer Warte negativ wertet. Diese nicht nur Gegensätzlichkeit, sondern auch Disproportionalität beider Welten also versinnbildlicht der Romantitel mit seinem einprägsamen Naturbild von der Nachbarschaft eines „kleinen Ortes" und dem kolossalen Alpenmassiv.

Das Buch ist ein Loblied auf die Helvetische Konföderation mit ihren Alpenhirten und Käsefabrikanten, Bauern mit handtuchgroßen Äckern, grünen Viehkoppeln und Weinbergen, moralisch integren Bürgern, sittsamen Frauen und Jungfrauen, mit frommen Gesängen, Volksfesten und Weinlese, eine Idylle *par excellence*, in einem Wort die Welt der Natur, des Natürlichen, im impliziten Gegensatz zur großen, großstädtischen, weltläufigen, zivilisierten und insofern denaturierten Welt der von St. Preux auf seinen Exkursionen besuchten westeuropäischen Länder und Metropolen. Der Roman ist nicht nur die Apotheose der Stadtrepublik Genf, die von der Sekundärliteratur meist über Gebühr als sein politisches Ideal direkter Demokratie und Volkssouveränität apostrophiert wird, sondern präsentiert die Schweiz, zumindest einen Großteil dieses Landes als ideale Einheit von schöner Gebirgslandschaft und auf Landwirtschaft und Handwerk fixierten rechtschaffenen Bewohnern, also von Natur und Kultur.

Diese Gegensätze zwischen Draußen und Drinnen und Gestern und Heute erkundet St. Preux in seinen ihm von Julie verordneten und teilfinanzierten Studienreisen in die ihm unbekannte moderne große Welt. Die drei wichtigsten Exkursionen sind eine Reise in das schweizerische Wallis, ein längerer Aufenthalt in Paris sowie eine mehrjährige Weltreise. In ihnen werden viele der kultur- und gesellschaftskritischen Behauptungen der theoretisch- politikwissenschaftlichen Abhandlungen am konkreten Wirklichkeitserleben des Reisenden vordemonstriert.

In seinen Briefen an Julie über diese Exkursionen schildert St. Preux seine empirischen Beobachtungen und Erlebnisse in der Fremde und wertet diese andere, moderne Welt negativ aus der engen Perspektive der biederen, altväterlichen Urkantone, einer unschuldigen Welt vor dem Sündenfall.

Hier, in diesen wenig oder nicht narrativen Exkursionen, setzt Rousseau die gesellschaftskritischen Feststellungen seiner polittheoretischen Schriften unter Rückgriff auf seine autobiographischen Erfahrungen während seiner frühen Wanderjahre in der Schweiz, Südfrankreich und Paris, in beschreibende und wertende Erlebnisdarstellung um: Diese Reise-Prosa in Exkursform

unterbricht nicht nur die narrative Grundstruktur des Werkes, sondern hier tritt auch ein anderer Erzähler mit anderer Erzählperspektive, mit anderem *point of view* auf: an Stelle des realen Autors und *fiktiven allwissenden Romanerzählers* Rousseau erscheint St. Preux als Erzähler dieser Reiseepisoden aus seiner kleinkantonalen Figurenperspektive.

In diesen Exkursionen transformiert Rousseau seine gesellschaftskritischen Abhandlungen unter Verarbeitung eigener empirischer Erfahrungen in eine Art von *Reportagen* um, in eine weniger narrative als vielmehr beschreibende Textsorte. Das in diesem Roman durchgängig angewandte Verfahren der brieflich dokumentierten Exkursion ermöglicht es Rousseau, ein Inventar der damals gleichzeitig vorhandenen Gesellschaftstypen zwischen *ancien régime* und Moderne vorzuführen: Die Reiseberichte des Protagonisten aus Wallis beschreiben zwei dort räumlich verteilte und auch historisch verschiedene Kultur- und Wirtschaftsepochen, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen: er schildert einerseits die dortigen traditionalistisch-altväterlichen, gastfreundlichen, vormonetarischen, „natürlichen" Gebirgler vor dem Sündenfall der Zivilisation, die ihm fast kostenlos, für ein Vergelt´s Gott, Logis und Verpflegung gewähren, also frei von Geldgier und Egoismus und gegen jede Art Korruption gefeit sind. Hier stellt der Reisende anthropologiehistorische Betrachtungen über den Menschen der Vormoderne an, die in Wahrheit Rousseaus menschheitsgeschichtliche Annahme eines waldursprünglichen, von der Zivilisation unverdorbenen „guten Wilden" bestätigen sollen.

Auf der Rückreise, im Walliser Tal, wird er dagegen mit den „Zivilisierten" konfrontiert, die er als geschäftstüchtige, genau auf Geld und Bezahlung sehende moderne, bereits durch das Geld korrumpierte Menschen kennen lernt, die sich kategorial von den selbstlosen Bergbewohnern unterscheiden.

Eine zweite Exkursion führt ihn für längere Zeit nach Paris, das Rousseau selber mit allem seinem Glanz, jedoch vor allem in seinen Schattenseiten kennen gelernt hatte, wo er in diesem Hauptquartier der ihm verhasst werdenden Enzyklopädisten trotz anfänglicher Erfolge sich nicht dauernd, in der eheähnlichen Gemeinschaft mit seiner halbanalphabetischen Thérèse lebend, etablieren konnte. Paris war mit London weltgrößte Stadt, die sich anschickte, zur später von Walter Benjamin sogenannten Welthauptstadt der Kultur zu werden, und Hauptstadt eines Landes, von dem am Ende des Rousseauschen 18. Jahrhunderts Napoléon sagte, es marschiere an der Spitze der Zivilisation: diese großstädtische Agglomeration wurde in der Vision des schwyzer Provinziellen St. Preux zur Inkarnation eines modernen Sündenbabels. Seine Bewohner waren seiner Meinung nach von der Zivilisation moralisch wie

kulturell korrumpierte Menschen. Er konstatierte ihre Verstellungen und Vorspiegelungen, ihr Leben im Falschen, ihren schmeichelnden Charakter, Menschen, die in totaler Entfremdung ihr Leben nicht als Selbstverwirklichung führen, sondern um Eindruck auf andere zu machen, Vorteil daraus zu schlagen und so ihr Eigeninteresse zu befriedigen. Als schroffer Gegensatz zur idealen Welt der Kleinstadt im Waadtland, in der Julie lebt, kommt die Hauptstadt Frankreichs schlimm weg; ihre Hauptübel sind an erster Stelle der Luxus der reichen Herrschenden vor dem Hintergrund grassierender Armut, ein von dem Gesellschaftstheoretiker Rousseau zutiefst bedauerter Umstand, die generelle Oberflächlichkeit der Pariser und die Eitelkeit der Pariserinnen, nicht zu vergessen die Prostitution, die St. Preux bei einer ungewollten Exkursion in ein Bordell kennen lernt.

Die große Welt der Politik und Wirtschaft, des Kommerz und der Kolonialkriege, der Manufakturen, Industrien und des Welthandels, also die eigentliche Gegenwelt zu den schwyzer Kantonen bleibt dagegen eigentümlich unter- bzw. unbelichtet ganz entsprechend Rousseaus gesellschaftstheoretischen Schriften. Der Leser wird sie erst im folgenden Jahrhundert in ihrem entwickelten Stadium in den Romanen Balzacs kennen lernen können.

Auf der Diskursebene konstituieren diese Essays und Reportagen mit ihrem Dort einen Gegensatz zum Hier der eigentlichen, kontinuierlich verlaufenden narrativen Haupthandlung, der Erzählung von den kleinstädtischen Schweizer Menschen um St. Preux und Julie. Diese sind wie schon erwähnt als Ergebnis ihres einfachen Ambientes moralisch und charakterlich integre Individuen, die mit den in den Exkursionen gezeigten defekten modernen Menschentypen kontrastieren (sollen). Natürlich handelt es sich hier um ein Arrangement Rousseaus für den Leser, auf den er im Rahmen seines Erziehungsprojekts pädagogisierend durch den Kontrast der negativen Beispiele allgemeinen Sitten- und Kulturverfalls der „Draußenwelt“ zum moralisch positiv bewerteten kleinstädtischen Schweizer „Haus“, von dem später die Rede sein wird, abschreckend einwirken will.

Schlimm ergeht es nach Meinung des Schweizer Hauslehrers auch den Künsten in Paris, dem Unmoral verbreitenden Theater sowie der französischen Musik. Rousseaus hauptsächliches, aus seinen politisch-anthropologischen Abhandlungen über den Gegensatz von Natur und Zivilisation ableitbares Bewertungskriterium sowohl in der Narration wie in den Exkursen ist das Prinzip Einfachheit qua *Natürlichkeit*: italienische Musik und Oper werden als „einfach“ gelobt, weil sie aus einer einzigen melodietragenden Singstimme bestehen, die nur akkompagnierend und nicht dialogisierend von

Instrumentalisten begleitet wird, die sich keine komplizierten Fugen und Toccaten erlauben wie die „unnatürliche“ französische und bachische Musik mit ihrem gegenüber dem einfachen *cantabile* verselbständigten Orchester. Rousseau polemisierte parallel dazu u. a. in seinem Enzyklopädie-Artikel gegen die kontrapunktisch und polyphon gearbeiteten Partituren Rameaus und Couperins. Die von ihm hochgelobte „Einfachheit“ spielt eine der „Moral“ fast gleichwertige Rolle als positives Kriterium menschlicher Verhaltensweisen und Produktionen und ist sein Maßstab für die Verurteilung der französischen Rokokomusik. Die klassizistische, sich in Paris gegen den Italiener Piccini durchsetzende neue Einfachheit des Deutschen Christoph Willibald Gluck hat er, der diesem immerhin für gutes Geld die Noten stach, nie bemerkt oder bemerken wollen. Auch die scharfe Kritik, die St. Preux als Sprachrohr Rousseaus am Pariser Theater wegen seiner Immoralität, seines depravierenden Einflusses übt, korrespondiert mit Rousseaus Verdikt desselben, der zwar in Paris sowohl bei Hofe als auch beim städtischen Publikum mit seiner Oper *Der Dorfwahrsager* reüssierte, jedoch andererseits aus moralischen Gründen für die Schließung des Genfer Theaters votierte.

St. Preux‘ mehrjährige Weltreise war eine Großexkursion, die er im Anschluss an die Lektüre eines einschlägigen Romans antrat, die ihn in vier Jahren viermal den Äquator überqueren ließ und ihn über die außereuropäische Welt mit ihren anderen Naturen, Völkerschaften und Kulturen informierte, und über die er im dritten Brief an Frau von Orbe berichtet. Er schreibt – wohl nach der Lektüre von Las Casas´ Schrift über die Verwüstung der Karibik durch die Spanier – über die dortigen Verwüstungen durch die Europäer, um der Bodenschätze habhaft zu werden bzw. um sich „die Herrschaft darüber zu sichern“, über die Ausraubung Brasiliens durch „Lissabon“ und „London“ und Mexikos und Perus durch die „gierigen“ Europäer, während die „beklagenswerten“ Ureinwohner nicht über ihre Reichtümer verfügen können. Rousseau denunziert hier in bitterer Ironie angesichts niedergebrannter Städte das „Kriegrecht unter den vernünftigen, menschenfreundlichen, gesitteten Völkern Europas“, deren Kriegswut er auch bei einer mörderischen Seeschlacht als Zeuge erlebt. Er dehnt die Polarisierung zwischen Armen und Reichen, Herrschern und Beherrschten, Starken und Schwachen auf das Verhältnis zwischen europäischen Kolonialisten und außereuropäischen Kolonisierten, zwischen „Zivilisierten“ und „Barbaren“ aus, wie es sich auch in der von Ottmar Ette dargestellten „Berliner Debatte“ indirekt widerspiegelt, und sieht den Kolonialismus als Ausdruck der korrumpierten modernen Zivilisation im Einklang mit seiner harschen allgemeinen Zivilisationskritik.

Der Bezug auf seine eigenen politisch-philosophischen Schriften ist in der *Neuen Héloîse* meist indirekt. So findet das in einem der Essays abgehandelte Problem des Selbstmordes seine Entsprechung im narrativen Teil, insofern St. Preux mit dem Gedanken spielt, aus Verzweiflung über seine unglückliche Liebe selber Hand an sich zu legen. Weitere essayistische Exkurse gelten der Sprache als Kommunikationsmittel, als Produkt der Vergesellschaftung und als Ausdruck des Ichs des sprechenden Subjekts. Der 48. Brief des 1. Teils ist eine „Betrachtung (also ein Essay) über die französische und die italienische Musik.", der dritte Brief des 5. Teils eine „scharfsinnige" Abhandlung in Form einer Diskussion über Kindererziehung ganz im Geiste des *Émile*, die die Verinnerlichung der Rousseauschen Pädagogikrezepte durch Julie demonstriert. Der 46. Brief dieses Teils des Buches ist ein Kurzessay über „den sittlichen Unterschied der Geschlechter"; alles für Rousseau charakteristische Themen. Eine Diskussion über die Gestaltung des Gartens der Familie Wolmar ist ein belehrender Essay, der Rousseaus Botanikbriefe ergänzt.

Zu der in den Reisen als korrupt beschriebenen Außenwelt bildet in den Narrationen das „Haus" als Sitz der Familie einen meiner Ansicht nach faktischen wie auch symbolischen sicheren Hort. Es ist das Haus der Familie von Wolmar mit Julie als ihrem Zentrum, zu dem sich der Handlungsort des Romans mit ihrer Verehelichung von ihrem Vaterhaus hinweg verlagert. Insofern ist der Roman in seinen seine Haupttextmasse bildenden narrativen Partien ein Buch des Hauses, ein wie ich es nennen möchte *Hausbuch*.

Herr von Wolmar und Frau Julie realisieren hier ideale Einfachheit als Rückkehr zu urmenschlicher solidarischer Natürlichkeit in ihrer Familie, die zu einem kleinen, auf sehr wenige Personen, Erwachsene, Kinder, Verwandte sowie Gesinde beschränkten Figurenensemble reduziert bzw. konzentriert ist. In Verfolg dieser Verzwergung verkleinert sich die Familie auf ein Minimum: man richtet neben dem für die archaische Großfamilie einschließlich Dienerschaft gedachten Speisesaal einen intimen Nebenraum ein, in dem man sich im kleinen Kreis ohne die indiskreten Ohren der Domestiken gesellig versammelt zwecks häuslichem Tun und Reden über den Alltag, ein Geplauder, das in den Briefen Julies, St. Preuxs sowie der Base der Protagonistin oft wortwörtlich bis in die banalsten Details reproduziert wird.

Man muss sich das Gemälde dieses Hausstands als verkleinertes, idealisiertes Modell eines Schweizer Bundeslandes und damit der Schweiz und letztlich Europas und der Welt vorstellen, die aus einer Addition solcher kleinen familiären, nebeneinander liegenden Gesellschaften als Basiszellen der

menschlichen Gesellschaft, wie sie Rousseau ideal vorschwebte, im Unterschied zu der von ihm abgelehnten hierarchisch strukturierten zeitgenössischen Gesellschaft bestehen.

Ort dieses minimalistischen Personenensembles ist wie gesagt das *Haus*, das die jeweiligen Briefschreiber – der Roman besteht ausschließlich aus Briefen von Personen, die diesen Zirkel um das Ehepaar Wolmar herum bilden oder doch diesem nahe stehen – oft sehr detailliert in Aufbau, Struktur und Funktionsverteilungen von Gebäudeteilen und Wohnräumen einschließlich ihrer mobiliaren Ausstattung beschreiben. Dazu gehören auch die für die gemeinsamen Mahlzeiten, man sollte vielleicht besser und feierlicher sagen für das gemeinsame Mahl bereiteten und während letzterem verzehrten Speisen und gereichten Getränke, ferner die Kochrezepte sowie die Gestaltung des Gartens mit seinen nützlichen Pflanzen, Früchten und Gemüsen und seiner Blumenzier, ausführlich vorgestellt vom Briefschreiber in einer Art vegetabiler Ästhetik der Natur in Korrespondenz mit Rousseaus Briefen zu Botanik.

Als „schön" gilt hier in einer Art von häuslich-bürgerlichem Utilitarismus, der sichtlich implizit wider das allgemein bei den Reichen herrschende Luxusleben und ihre Luxuswirtschaft gerichtet ist, das Nützliche. Es ist die Verherrlichung *avant la lettre* des banalen, spießigen, moralisch einwandfreien häuslichen Alltagslebens, wie sie sich zeitgenössisch auch in Goethes *Werther* und *Hermann und Dorothea,* Schillers *Kabale- und Liebe,* im 19. Jahrhundert in Hebbels *Maria Magdalena,* oder im 20. Jahrhundert in Marcel Jouhandeaus *Chroniques maritales* und *Nouvelles chroniques maritales* (*Ehechroniken* und *Neue Ehechroniken)* finden.

Dem entspricht eine bürgerliche Rollen- und Verantwortungsverteilung im „Haus" zwischen dem Mann, Herrn von Wolmar, und Frau von Wolmar alias Julie, letztere nicht als aristokratische, elegante „Hausdame" der noch herrschenden spätfeudalen Gesellschaft, aber auch nicht als arbeitsames proletarisches Eheweib, auch nicht als kleinbürgerliche „Hausfrau", sondern als Leiterin des „Hauses" *qua* Anwesen. Sie führt die häuslichen Arbeiten nicht wie die Kleinbürger- und Handwerkerfrauen selber aus, sondern übernimmt das Kommando über Köche, Waschfrauen, Reinigungskräfte und Gärtner, eben über das Hauspersonal, das häusliche Gesinde, wie sie übrigens im wesentlichen auch über das Geschick ihres Liebhabers St. Preux bestimmt, ihm Abwesenheiten und Reisen verordnet und seine ersten Expeditionen finanziert unter Hinweis darauf, wie sehr sie das Geld und seine machistische Weigerung, Geld von einer Frau anzunehmen, verachte – eine der vielen zarten,

jedoch nicht fabelführenden, hintergründigen Anspielungen des Romanautors Rousseau auf das Gelddenken seiner Zeitgenossen. Ihre indirekte Führungsrolle gegenüber ihrem Geliebten und im Hausstand entspricht im übrigen der im *Émile* der Frau zugewiesenen Geschlechterrolle und der ihr von Rousseau zugewiesenen, von Uhlig beschriebenen Strategie der indirekten Herrschaft, ausgedrückt in der Devise Rousseaus: *Sie muß im Haus regieren wie ein Minister im Staat, indem sie sich befehlen läßt, was sie sowieso tun will.“*

Mit „Haushalt“ im ursprünglichen Sinn haben auch die Finanzen der Familie, ihr „Budget“ in der Urbedeutung des Terminus „Haushaltswirtschaft“ zu tun, die als häusliche wie als gewerbliche, erstere der Frau und letztere dem Mann zugewiesene Tätigkeit mit allen verfügbaren, weil nötigen dinglichen und finanziellen Mitteln und dem Prinzip Sparsamkeit zu schaffen hat. Auch hier dominieren Familie und Haus entsprechend den wirtschaftswissenschaftlichen, vor allem betriebswirtschaftlichen Vorstellungen Wolmars, die eine praktische Anwendung von Rousseaus theoretischem *Diskurs über die Politische Ökonomie* aus dem Vorjahr 1755 darstellen. Diese stehen, wie Krause in seiner Arbeit über Rousseaus ökonomische Ansichten erhellt, unter dem Einfluss von Condorcets *tableau économique* und sichtbarlich der Physiokraten, insofern hier „Wirtschaft“ Landwirtschaft meint und so auch begrifflich-physiokratisch noch direkt mit „Erde“ und damit mit Landbesitz als Subsistenzmittel und Reichtumsquelle verbunden ist.

Die Wolmarsche Wirtschaft *qua* Landwirtschaft bewegt sich dementsprechend zwischen Merkantilismus und Monetarismus. Geld wird in der hauptsächlich der Selbstversorgung dienenden und daher dem Kommerz weitgehend entsprechend vorindustriellem Ökonomiekonzept entzogenen Landwirtschaft, wie sie Herr von Wolmar betreibt, kaum benötigt bzw. verausgabt: man, das heißt das „Haus“ mit allen Mitgliedern einschließlich Gesinde, verzehrt fast nur das selber Produzierte: in dieser antemonetarischen Wirtschaft wird das nicht selbst produzierbare Lebens- bzw. Haushaltsnotwendige nicht gekauft, sondern bargeldlos ertauscht. Die Wolmars tauschen jeweils stückweise die auf ihren Koppeln weidenden Rinder als Lebendvieh beim Fleischer für die für ihre Küche bestimmten Fleisch- und Wurstwaren in einem Naturaltausch ein: Fleischwaren gegen Ochsen. Ähnliches gilt für Korn gegen Mehl bzw. Korn gegen Brot im Austausch mit Müllern und Bäkkern. Man muss sich dieses betriebswirtschaftliche Prinzip als Rousseaus utopisches Modell für die Volkswirtschaft überhaupt, für die National- und Weltökonomie vorstellen, als genaue betriebsökonomische Entsprechung

seines direktdemokratischen, kleineigentümlichen Gesellschaftsideals. Doch Wolmar, der sowohl den Bauern wie auch den Pächtern mit agrarwissenschaftlichen Hinweisen hilft, vergibt auch Kredite an sie zu Investitionszwekken, ist also kein dogmatischer Gegner der Geldwirtschaft. Über diese der Wirtschaft gewidmeten Passagen der *Neuen Héloîse* findet sich nur Weniges in der allgemeinen Rousseauliteratur.

Rousseaus Kleinbesitzerkonzept wurde von der Gesellschafts- und Wirtschaftsentwicklung über den Haufen geworfen, aber man sollte den heuristischen Reiz dieses Entwurfs bis in unsere Zeit hinein bedenken: Rudolf Bahros antidogmatisches Basisdemokratie-Konzept, das doch viele Denkimpulse lieferte, wäre ohne das Vordenken Rousseaus nicht vorstellbar.

Zur Führung des Rousseauschen „Haus"typs gehört auch das Gesinderegime, das sich das Ehepaar Wolmar ausgedacht hat, womit er jedenfalls auch indiziert, an welchen sozialen Schichten er sein Gesellschaftsideal festmacht, jedenfalls nicht an den Armen und Unterprivilegierten. Das einfache Leben der Familie wird, ähnlich wie die Abtei Thélème in Rabelais´ *Gargantua et Pantagruel,* von Bedienten, ihrer Zahl nach acht, drei weibliche, fünf männliche, überhaupt erst ermöglicht, was doch gegen jede manchmal in der einschlägigen Literatur vorfindliche Verwechslung der Rousseauschen Konzepte mit einer Orientierung auf das Proletariat oder Vorproletariat spricht. Doch interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Wolmars ein – in der damaligen Realwirtschaft mit ihren rechtlosen, der herrschaftlichen, sozusagen absolutistischen Willkür meist wehrlos ausgesetzten Domestiken – absolut revolutionäres und der Tendenz nach demokratisierendes Hausangestelltenrecht dekretieren, eine Art Betriebsverfassung als zweckmäßig verkleinerte Variante der Verfassungsentwürfe Rousseaus für Korsika bzw. Polen, eine Art „Hausrecht".

Diese von Rousseau ersonnene *lex Wolmar* enthält ziemlich strenge Vorschriften mit vielen Verboten in moralischer Hinsicht, widerspricht also etwas seinen in *Émile* formulierten Erziehungszielen, die mehr aus Rechten denn aus Pflichten bestehen sollten. Doch diese private Gesindegesetzgebung hat einen grundsätzlich autoritären Charakter im Widerspruch zum „antiautoritären" *Émile*, entspricht also insoweit den unbilligen Vorwürfen, die man gegen Rousseaus *volonté générale*-Begriff erhoben hat. Derlei Vorwürfe sind aber ihrem Wesen nach ahistorisch, insofern sie den ersten großen Schritt vorwärts in der Verrechtlichung der Dienstverhältnisse übersehen, den dieser Roman bezeichnet: in Bolivien etwa wurde erst mit der Regierung von Evo Morales Ayma Anfang des 21. Jahrhunderts ein Hausangestelltengesetz er-

lassen, das im Einklang mit der im Geist und der Diktion Rousseaus gehaltenen Verfassung von Januar 2009 (Berlin 2013) rechtliche Beziehungen zwischen den weißen Dienstherrinnen und ihren hunderttausend indigenen „muchachas", herstellt, etwa deren Anspruch auf Urlaub und Freigang garantiert.

Immerhin werden in Rousseaus Utopieentwurf solche sicherlich revolutionären und modernen Rechtsverhältnisse wie geregelte Arbeitszeiten und geregelte Entlohnung des Dienstpersonals einschließlich Prämienzahlungen festgelegt und für einklagbar erklärt. Er übernahm damit eine *coutume* der Republik Genf, dieser schweizerischen Vorhut moderner Demokratie. Allerdings wird deren Einführung nicht durch Verhandlungen zwischen zwei „Tarifpartnern" festgelegt, sondern Herr von Wolmar verfügt streng, aber gerecht als Richter ein System von Delikten und Strafen, vielleicht im Zusammenhang mit dem Titel *Dei delitti e delle pene* der damals Aufsehen erregenden Schrift des zeitgenössischen Mailänder Juristen Cesare Beccaria.

Es fehlen auch nicht in den Hausbuchteilen des Romans längere Exkurse über die Kindererziehung im Geiste des *Émile* sowie über das Verhältnis beider Eheleute zu Atheismus und Christenglauben, das sogar das nur für christliche Konfessionsunterschiede gedachte Toleranzgebot des Rousseau gut bekannten Pierre Bayle übersteigt. In Rousseaus fiktiver Familie Wolmar enthüllt sich nämlich der Hausherr, wie mit allem schuldigen Respekt für seine Person gesagt wird, als Atheist, was für die praktizierende Christin Julie einen ständigen Grund nachdenkender Besorgnis darstellt.

Allem internen Gesetzwerk voran steht auch im Hause von Julie und Wolmar Rousseaus Konzept der *Einfachheit qua* „Natürlichkeit". Selbst die Lebenszyklen von Julie als Grundlage der Zeitrechung des Romans sind als biologische Phänomene Ausdruck von Naturhaftigkeit, obzwar die von Rousseau als „natürlich" angesehene urmenschliche Familie, aus der er diese Zyklizität ableitet, ein Kultur- und nicht Naturprodukt ist.

Rousseau führt vor, wie die aufgeklärten Verhältnisse zwar keineswegs die Standesschranken aufheben, doch neue menschliche Kontakte zwischen den Ständen und Klassen herstellen, so in Gestalt der Hauslehrer mit allen daraus folgenden möglichen sentimentalen Verwicklungen und eben dem Haupttopos dieser Literatur, der unerfüllten Liebe, falls es sich um eine Schülerin, um ein weibliches Geschlechtswesen handelt. Aber diese personalen Referenzen führen den Leser auf den falschen Pfad eines bloßen Liebesromans: Liebe ist hier mehr als das *douceur* für den Leser, sie allein hätte keinen 800-seitigen Roman über ein und dasselbe Liebesverhältnis zwischen ein und

demselben Liebespaar an ein und demselben Ort ausgefüllt. Liebe zwischen Mann und Frau ist hier auch kompositorische Klammer, wenn man bedenkt, dass sich beide Protagonisten auch nach der Heirat Julies mit Wolmar in modifizierter Weise weiterhin lieben, und dass auch die von beiderseitigem Respekt getragene Ehe zwischen Herrn von Wolmar und Luise nicht der Liebe entbehrt. Das liebesähnliche Verhältnis zwischen Julie und ihrem Mann tritt nicht etwa an die Stelle ihrer Beziehung zu Saint-Preux, sondern mündet in eine sehr ambivalente bzw. ambigue *ménage à trois*. Die beiden Männer werden so etwas wie Freunde. Herr von Wolmar sagt, und dies ist weder Ironie noch Preziösität dieses nüchternen Mannes, sondern Ausdruck von extremer Delikatesse und Rücksichtnahme auch im Sprachlichen gegenüber seinem „Rivalen" St. Preux, statt „Sie haben als junger Mann meine Frau verführt, als sie noch Jungfrau war": „Als Sie mir die Ehre gaben, sich damals meiner heutigen Ehefrau liebend zu nähern."

Das Buch ist nicht nur ein Liebes-, sondern auch ein Eheroman bzw. der zum „Haus" gehörenden Familie – der sich damals in der Feudalgesellschaft durchzusetzen beginnenden bürgerlichen Familie.

Als *Hausbuch*, als Buch über das bürgerliche Haus, wird die personale, materielle und institutionelle Existenz der Familie mit allen Akzidentien geschildert, so wie es sich Rousseau als Modell der Gesellschaft vorstellt. Die Beziehung Familie-Gesellschaft als *pars-pro-toto*-Verhältnis gründet, wenngleich dies nie explizit gesagt wird, auf den philosophischen Weltmodellen und utopischen Gesellschaftsentwürfen des Autors, die er zur Zeit der Abfassung des Romans in seinen politik- und staatstheoretischen Werken entwikkelte.

Zugleich hat das Buch ganz im Geist der Aufklärung einen enzyklopädischen Charakter. Das Figurenensemble erfasst im Panoramablick so ziemlich alle damals möglichen Menschentypen bzw. Charaktere, die altüberlieferten wie die der neu sich herausbildenden Gesellschaft, Adlige, kleinbürgerlich-kleinstädtische Hauptakteure vom Unternehmer bis hin zum Grundbesitzer und Beamten und zum Dienstpersonal samt Musiklehrer.

Rousseaus anthropologie- und gesellschaftstheoretische Schriften sowie die Exkursionen in der *Neuen Héloîse* vermitteln beide eine kritische, ja ablehnende Sicht der modernen Zivilisation, auch weil sie sich weitgehend auf deren negative Seiten beschränken, wogegen die positiven, Fortschritt bedeutenden Aspekte dieser Inkubationszeit der Moderne in wissenschaftlicher, technischer, ökonomischer wie auch politischer Hinsicht in den narrativen Partien des Romans nicht einmal angedeutet werden.

In Rousseaus Narrationen über die Menschen im Umkreis der beiden Liebesleute herrscht sogar für meine Begriffe ein Überschuss an Apologie. Damit sind diese auch Konterparts zur gesellschaftlichen Frontalkritik der Exkurse und Exkursionen, eine positive Ergänzung seines negativ kodierten Gesellschaftsbildes, eine reformistische Alternative gegen das absolutistische Regime und eine von Großgrundeigentümern geführte Wirtschaft, wobei Saint-Simonsche Gedanken mit ihren wirtschaftlichen, sogar betriebswirtschaftlichen, wie auch kulturellen und politischen Implikationen in den Dialogen seines Romanpersonals auszumachen sind.

Diese Ausführungen mögen zeigen, dass der Roman nicht auf das Problem der unglücklichen Liebe aus Gründen der sozialen Ungleichheit reduzierbar ist, das ihm in so manchen literaturwissenschaftlichen Abhandlungen sowie im populären Allgemeinbildungswissen anhaftet, zumal die Fortune dieses Buches auch auf den von ihm ausgelösten Liebes- und Briefromanen beruht, die allesamt auf die unglückliche Liebesbeziehung Luise vs. St. Preux abheben, die eheliche Beziehung Julies zu Herrn von Wolmar aber vernachlässigen oder nur als soziale Existenzsicherung der damals ja berufs- und einkommenslosen Frauen ansehen. Beide Phänomene stimmen nicht so recht mit dem Rufbild Rousseaus als kompromisslosen und polemischen Gegner der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts überein, seine sachliche, eher positive Perspektive der Menschheitsgeschichte an Hand der Wolmarschen Familiengeschichte wird meist kommentarlos übergangen.

Geschlechterdifferenzen als chronotopische (Raum-Zeit-)Strukturen

Die Geschlechtsbeziehung mit ihrem „natürlichen“ historischen Untergrund als „naturwüchsige“ Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern und Generationen spielt sowohl erzählökonomisch-strukturell als auch inhaltlich-thematisch sowie philosophisch in diesem Liebes-, Ehe- und Familienroman eine bedeutende Rolle.

Die konträren Beziehungen zwischen den reportagehaften Exkursionen und essayistischen Exkursen und dem „Hausbuch“ haben auch eine geschlechtsspezifische Konnotation. Die Reiseberichte stammen von dem “Mann“ St. Preux, der die Exkursionen unternimmt, so wie Odysseus nach dem Trojanischen Krieg der Männer durch die Welt reist und viele Abenteuer besteht, das Reisen Sache des Mannes war, während Penelope in Ithaka das Haus hütet. Ebenso ist die „Frau“ Julie an den Ort und das „Haus“ und damit an die „Familie“ gebannt, zunächst an das Vaterhaus und dann an den Sitz der Wolmars. Diese dauernde Bleibe entspricht, nach kurzer, dann aufgegebener

Erwägung eines gemeinsamen Fluchtversuchs nach England, Julies Geschlechterrolle in der bürgerlich-kleinbürgerlichen Gesellschaft.

Die Exkursionen kontrastieren räumlich wie symbolisch zum Haus als Wohnstätte und Anwesen der Familie. *Die Neue Héloîse* ist partienweise sowohl als Dokument der Mobilität ein Konvolut von männlichen Reiseberichten wie als kontinuierliche, lineare Erzählung eine fiktionale Fixierung weiblich-räumlicher Immobilität. Die binäre räumliche Strukturierung wird gewissermaßen untersetzt durch die Distribution auf Mann und Frau entsprechend ihren bürgerlichen und kleinbürgerlichen Geschlechterrollen, so wie sich diese Rollenverteilung als von Rousseau beobachtete und von ihm für zukunftsträchtig und wünschenswert gehaltene Tendenz abzeichnete.

Gehört der *Raum* dem Manne, so die *Zeit* der Frau, so jedenfalls in der Chronotopie dieses Romans, wenn wir die von dem sowjetrussischen Strukturalisten Bachtin entwickelte chronotopische Musterstrukturierung des Romans auf Rousseaus *Die neue Héloîse* anwenden. Der dominante Verlauf der Narration ist kein kalendarischer und noch weniger ein historischer – es wird kaum auf bedeutende geschichtliche Ereignisse als Hintergrund angespielt – sondern die Zeitzählung erfolgt nach den Lebensaltern der Frau, also Julies, in einer mittelalterlichen Totentänzen ähnelnden Sukzession. Diese sozusagen biologische Zeitstrukturierung wird überlagert von den Zeitsegmenten, die von Luises sozialer Rolle als Frau in der von Rousseau konstruierten Romangesellschaft determiniert sind. Sie durchläuft ihre Rollen entsprechend Alter und Familienstand. Man hat als Leser sogar den Eindruck, in diesem Roman bemühte sich der Verfasser, in möglichster enzyklopädischer Vollständigkeit alle familienständisch denkbaren und sozial bedingten Frauenrollen vom Mädchen über die Schülerin, die Geliebte, die Verlobte, die Ehefrau und Mutter bis zur Matrone als verschiedene Persönlichkeitsstadien Julies zu registrieren. Er vergisst auch nicht, zwecks Erreichung enzyklopädischer Vollständigkeit, die Wittib. Weil Julie dieses Stadium nicht erreicht, da sie an einem Umfall früher als ihr an Jahren weit älterer Ehemann stirbt, übernimmt eine Nebenfigur, ihre Base und Herzensfreundin Clara**,** die hypothetische Darstellung der Witwenrolle.

Da Clara den gleichen Geschmack wie Julie hat, soll sie nach deren Willen ihren geliebten und unvergessenen Romeo, das heißt den unbeweibt gebliebenen ewigen Junggesellen St. Preux heiraten, was weitere Möglichkeiten für eine preziöse, reichlich gekünstelte Diskussion über denkbare Liebes- und Familienstandskombinationen eröffnet. Doch die Base lehnt dies Ansinnen mit einer sehr sophistischen Begründung ab: *Das Heiraten macht eine*

junge Witwe alt. Hätte ich Kinder aus der zweiten Ehe, so hielte ich mich für die Großmutter derer aus der ersten (S. 679). Mit Claras Charakterbild hat Rousseau ein gänzlich anderes, neues weibliches Naturell erfunden, eine Ehegegnerin und Vorläuferin männerfeindlicher Emanzipierter. Sie hatte ihren ältlichen Gatten überhaupt nur geheiratet, wie sie bekennt, um nicht das übliche Sklavenleben unverheirateter Familienmitglieder zu führen, und daher nach dessen Tode ausdrücklich und prinzipiell jede Wiederverheiratung, eben auch eine solche mit dem ihr sympathischen St. Preux, ausgeschlossen.

Auch erfolgt an noch anderer Stelle, im Zusammenhang mit Rousseaus sozialen Vorstellungen, ein Lob des ledigen Standes: dieser sei nichts für Arbeiter, da es von denen nie genug gäbe, diese sich also nicht der Vermehrung per Heirat verweigern dürften. Ihre Fortpflanzung sei vielmehr im gesellschaftlichen Interesse. Dagegen gäbe es viel zu viele Reiche, die sich daher auch nicht zu vermehren bräuchten und Junggesellen bleiben sollten.

Ist die Zeitachse des Romans wesentlich von der Frau bestimmt, hat dagegen der Mann mit diesen Zeitabläufen nach Lebensaltern nichts zu tun. Sein Leben wird wenigstens in der Romanhandlung nicht entscheidend durch biologische oder soziale Rhythmen bestimmt. St. Preux ist zeitlos und abstrakt und im eigentlichen Wortsinn fade, entwickelt sich kaum und steht als Persönlichkeit unter Julies Niveau. Man darf nicht vergessen, dass der Roman im Hauptteil des Titels auf Deutsch *Die Neue Luise* heißt, also auf sie als Person und nicht explizit auf das Liebespaar Julie-St. Preux oder das Ehepaar Wolmar fokussiert. Julies Liebhaber ist in Rousseaus onomastischer Symbolik wegen seiner Fadheit fast namenlos, ist der ewige Mann als bloßes Geschlechtswesen, dessen Nachnamen St. Preux in dem von Rousseau selber erstellten Inhaltsverzeichnis erst spät in einem „Brief von St. Preux an Mylord Eduarden“ wie die deutsche Übersetzung lautet, auftaucht, und dessen Vorname Pierre der Leser noch später erfährt.

Die sechs Zeitsegmente in Julies Leben sind für die Erzählökonomie Rousseaus von großer Bedeutung, insofern sie eine jeweils neue Situation bei gleichbleibendem Schauplatz und gleicher Personnagerie schaffen, die nun wieder ausgiebig neuen narrativen und Gesprächsstoff liefern – wie anders sonst sollte Rousseaus Roman eine so lange Liebesgeschichte füllen? Er nutzte die barocke Erzähltechnik der preziösen Mme. de Scudéry, die durch Episodenhäufung ihre Romane extensiv weit über jede interne narrative Notwendigkeit hinaus zu längen wusste, weil eben Langes gern gelesen wurde.

Julies Persönlichkeit wandelt sich in der Beschreibung Rousseaus mit ihrem Familienstand vom Mädchen zu einer von ihrem Status als Ehefrau überzeugten und diesen Stand energisch vertretenden „Madame de Wolmar“: von diesem Wendepunkt an erhält sie auch eine andere namentliche Anrede in der onomastischen Nomenklatur des Romans, insofern sowohl der Erzähler wie auch ihr Ex-Liebhaber sie fortan meist nicht mehr Julie, sondern Madame de Wolmar nennen. Eine ähnliche Namenswandlung als Folge veränderten Personenstands und damit verbundenen Persönlichkeitswandels vollzieht auch Base Clara, die sich mit ihrer Heirat nur noch „Frau von Orbe“, ein durch die Assoziation mit *orbis*=Welt vielsagender Nachname, nennt. Dagegen bleibt wie gesagt der fast namenlose St. Preux zeitlich unverändert der unpersönlich abstrakte Mann in funktionaler Geschlechterrolle.

Lesekultur und Freizeit – Entstehungsbedingungen der *Neuen Héloîse*

Die Differenz zwischen dem Roman *La Nouvelle Héloîse* und den staatspolitischen Abhandlungen Rousseaus ist wesentlich, wie bereits erwähnt, eine solche zwischen zwei verschiedenen Diskursarten, dem wissenschaftlichen und dem künstlerisch-„literarischen“. Diese verschiedenen Diskurse treffen wohl erstmals in der Geistesgeschichte vollkommen in der Aufklärung zusammen, bei Voltaire in seinen kurzen Romanen und Erzählungen, bei Rousseau im Nebeneinander der Exkurse und der Narrative innerhalb des Romans.

Beide Diskursarten leiten sich von unterschiedlichen Traditionen ab: während Rousseaus Abhandlungen in die wissenschaftliche Tradition der Staatslehren von der Antike bis zum Naturrecht gehören und diese auch bewusst fortsetzen oder auch widerlegen, ist die *Neue Héloîse* in die Geschichte des Romans und der Schönen Literatur einzurangieren. Eine besondere Rolle spielt hierbei die Tradition des Trivial- bzw. Kolportageromans. Dieser war aufbauend auf der Preziösen-Romanliteratur des 17. Jahrhunderts im 18. Jahrhundert entsprechend des sich ausbreitenden Alphabetismus, dem daraus folgenden stärkeren Lesebedürfnis und der Lesefähigkeit auch breiterer Volksmassen sowie des neuen Phänomens der individuell verbrachten Freizeit – auch und gerade der Domestiken – entstanden. Es war kein Zufall, dass der junge Jean-Jacques mitsamt seinem Vater in der Nacht des Todes der Mutter deren gutbestückte Romanbibliothek entdeckte und beide bis zum grauenden Morgen bei der ununterbrochenen Lektüre dieser Schwarten verbrachten. Dieses Lektüre-Erlebnis war so prägend, dass er sich seiner lebhaft in seinen Memoiren erinnert. Das Aufkommen der Romanliteratur im Zusammenhang mit dem von Manfred Naumann und Dieter Kliche beschriebenen

„Aufstieg des Lesers“ und der „Kompetenz des Lesers“ (in Naumann et alii: 181-201) *aus den Bedingungen der Rezeption und nicht allein der Buch- und Textproduktion* wurde gerade am Modell des aufklärerischen französischen 18. Jahrhunderts von der Konstanzer Schule von Iser und Jauß in den 1960er und 1970er Jahren mit ihrer für den Fall des Romanciers Rousseau durchaus zutreffenden Begriffsschöpfung des „Erwartungshorizonts“ erklärt (vgl. das Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift „Das unselige Lesen“, ibd., 202-208).

Die Übergangsgesellschaft des 18. Jahrhunderts bildete dieses neue, aus breiten Volksschichten bestehendes Lesepublikum natürlich nicht der Romanlektüre wegen heran, sondern weil sie die im Mittelalter und ausgehenden Mittelalter gesellschaftlich unnötige Lektürefähigkeit der unteren Mittelklassen im Gutenbergzeitalter für ihre wirtschaftlichen und politisch-ideologischen, modernen lebenspraktischen bzw. professionalen sowie wissenschaftlichen und auch ideologischen Zwecke – entsprechend der notwendigen Expansion von Bürgertum und Kleinbürgertum als die künftig die Wirtschaft und Politik tragenden Gesellschaftsklassen – dringend benötigte.

Die *Neue Héloîse* ragte als sprachliches Kunstwerk über die massenhaften Romane und Kolportagen in diesem Jahrhundert der Massenlektüre heraus, ohne welche es Rousseau als Verfasser der *Neuen Héloîse*, des *Émile* und der romanhaften *Confessions* – Bekenntnisse – wohl nicht gegeben hätte. Höchstwahrscheinlich war das Genre des relativ starren und simplen Popularromans für die narrative Verarbeitung der anthropologischen und sozial- bzw. kulturhistorischen sowie philosophischen Inhalte, die Rousseau ihm zumutete, nicht vorbereitet. Deshalb fügte er diese als inorganische essay- bzw. reportagehafte Textfragmente in Gestalt der schon von mir genannten Exkursionen und Exkurse in den eigentlichen, narrativen Romantext ein.

Rousseaus sentimentalische Thematisierung unglücklicher Liebe brachte diesem Werk den größten Romanerfolg des 18. Jahrhunderts mit fast 100 Auflagen ein, ein Erfolg, wie er nur Trivialromanen zuteil wurde. Dazu trug auch die magische Schubkraft seines Namens als Verfasser Aufsehen erregender gesellschaftspolitischer Schriften bei. Man muss wie bei allen literarischen Erfolgswerken mit Breiten- und Tiefenwirkung davon ausgehen, dass auch dieser erste große Weltbestseller inhaltlich und von seiner Stimmungslage her wie kein anderes Buch den Nerv seiner lesenden Zeitgenossen getroffen, eine bislang verborgene Saite ihres Denkens und Fühlens zum Klingen gebracht haben muss. Das zeigt auch der große Erfolg vieler literarischer Werke innerhalb und außerhalb Frankreichs, die im Geist und im Stil

des Genfers, um nicht zu sagen als seine Nachahmungen geschrieben worden waren, so Goethes *Die Leiden des jungen Werther,* Ugo Foscolos *Le ultime lettere di Jacopo Ortis,* Alexander Puschkins *Dubrowski,* Benjamin Constants *Adolphe,* Sénancours *Oberman* und, auf einer anderen Ebene, Johann Philipp Moritz´ *Anton Reiser* sowie noch viel später Georg Büchners *Lenz*-Novelle.

Die spezifische Leistungsfähigkeit von *Die neue Héloîse* als Roman

Rousseau hat ganz gewiss bei all seiner literarisch-künstlerischen Neigung und Veranlagung diesen Roman bewusst als Komplement seiner politikwissenschaftlichen Abhandlungen geschrieben. Dieser Komplementcharakter kann nur im Anderssein des literarischen Diskurses, im narrativen Charakter der Romangattung gegenüber den wissenschaftlichen Diskursen und Genres bestehen. Durch die Romanform wurde die Geschichte um Julie zur sozusagen anschlussfähigen *narrativen, subjektiven und emotionalen* Ergänzung seiner doch überwiegend *deskriptiven, objektivistischen und rationalistischen* Hauptwerke. Denken vs. Fühlen, Rationalismus vs. Sensualismus, Begrifflichkeit vs. Anschaulichkeit – Phänomene, von denen das erste Binom in der ersten, das zweite in der zweiten Jahrhunderthälfte dominierte – ergänzen sich als seelische Komponenten des modernen Individuums in diesem Roman gegenseitig.

Die *Neue Héloîse* bedeutet Rousseaus Übergang von der abstrakt-begrifflichen Diskursivität zur *Narrativität*, zur Gestaltung der Lebenswirklichkeit von Individuen, mit denen sich sowohl das plebejische Massenpublikum als auch die gebildeten Leser, die Aufklärer, letztlich auch die Abonnenten der Enzyklopädie, identifizieren konnten, die auch die Anspielung auf Abelards Memoiren zu verstehen und schon aus dem Titel des rousseauschen Romanwerkes dessen Programmatik und Rhetorik zu entnehmen vermochten, was sie zu Ankauf und Lektüre dieser modernen Umsetzung einer mittelalterlichen „Zeugnisliteratur“ stimulierte.

Literarizität vs. Trivialroman

Rousseaus Briefwechselroman (Rousseau 1978) ist Beweis seiner hohen literarischen Kultur und für mich bester Gegenbeweis gegen seine provokatorische Abwertung der modernen Künste und Wissenschaften. Das Werk des aus sittlicher Entrüstung zum Theatergegner gewordenen Rousseau erbrachte den endgültigen Durchbruch des Romans, der noch gegenüber den kanoni-

schen Genres Tragödie und Epos von der klassizistischen Ästhetik eines Boileau in seiner *Art Poétique* als literarisch minderwertig hingestellt wurde. Die hochgradige Literarisierung dieses Genres durch Rousseau zeigt sich in der Kumulierung typischer Indikatoren von Literarizität: Fiktionalisierung, Intertextualität, Chronotopie, bewusste formale Komposition, sprachliche Modulations- und Ausdrucksfähigkeit. Von spontaner Roman-Schöpfung eines Autodidakten kann bei diesem kompliziert strukturierten Kunstwerk keine Rede sein.

Die *Intertextualität*, die Rousseaus tiefe Einsenkung in die Literaturtradition erweist, besteht schon onomastisch, in der obenerwähnten, Shakespeares Drama *Romeo und Julia* evozierenden Namensgebung der Protagonistin. *Julies Vorname* allein schon assoziiert „Romeo und *Julia",* doch macht Rousseau nicht wie Shakespeare für das tragische Ende die für die italienischen Stadtstaaten der Renaissance typische Rivalität zweier *sozial gleicher* Veroneser Aristokratenfamilien verantwortlich, sondern die von ihm in seinem *Diskurs über die Ungleichheit zwischen den Menschen* (*De l'inégalité parmi les hommes)* 1755, ein Jahr zuvor denunzierte *soziale Ungleichheit*, hier die Ablehnung der Verbindung seiner Tochter mit dem plebejischen Hauslehrer durch den adelsstolzen Vater.

Der Buchtitel erinnert auch assoziativ-intertextuell an die vorgängige autobiographische Literarisierung der Liebestragödie zwischen Abélard und Héloîse im 11. Jahrhundert. Der Theologielehrer Abélard, den ein Hierarch als Sühne für sein sündiges Verhältnis zu seiner unmündigen Elevin Héloîse entmannen ließ, hatte 1133 eine autobiographische *historia calamitatum mearum* publiziert. Deren letzter Teil besteht aus dem für Rousseaus Genrewahl mitentscheidenden Briefwechsel beider. Die konfliktive Lehrer-Schülerin-Konstellation, für den pädagogisierenden Rousseau besonders interessant, wiederholt er, indem er seinen Hauslehrer sich in seine sozial über ihm stehende Alumna Julie verlieben lässt, wie auch St. Preux bezeichnenderweise Abelards Vornamen „Pierre" trägt. Das unter Rousseaus Einfluss geschriebene bereits erwähnte Drama von Jakob Michael Reinhard Lenz (1774) endet wie die tragische Geschichte Abelards und Héloîses mit der Kastration des Lehrers, allerdings einer, die sich der Hofmeister aus Verzweiflung über seine eigene nichtunterdrückbare Sinnlichkeit, die auch von Rousseau thematisiert wird, selber zufügte – eine Variante des diesem literarischen Thema offenbar inhärenten Entmannungsmotivs.

Intertextueller Bezug besteht auch zum (von George Bernard Shaw 150 Jahre später so frech in *My fair lady* persiflierten) antiken Stoff von *Pygma-*

lion, dem Bildhauer, der sich in die von ihm geschaffene Marmorstatue der wunderschönen Galathee so heiß verliebte, dass er sie zum Leben erweckte und zu seiner Geliebten machte. Dem entspricht der Rousseausche Roman, insofern die unverbildete Julie erst von ihrem Lehrer durch die von ihm vermittelten geistigen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, literarischen und musischen Kenntnisse zum Menschen erweckt wird, den dieser dann wie sein eigenes Produkt liebt. St. Preux hat sie gleichsam wie ein Bildhauer seine Skulptur zur Persönlichkeit gemeißelt, in sozusagen intertextuellen Bezug zu Rousseaus Erziehungsroman *Émile,* dessen Fabel in der Herausbildung einer Persönlichkeit in Kooperation zwischen dem Erzieher und dem Eleven besteht.

Die Leistungsfähigkeit der Romanfiktion als Komplement Rousseauscher Polittheorie

Im Verhältnis zwischen der *Neuen Héloîse* als Romanfiktion und den das Hauptwerk Rousseaus bildenden theoretischen Schriften hat erstere bei allem Eigenwert als Kunstwerk die Funktion eines Komplements in einer ganzen Reihe von weiteren Parametern.

So initiiert Rousseau in der *Neuen Héloîse* die Darstellung von Interiorisierungsprozessen des Individuums im modernen Roman, gefolgt von Stendhals *Rot und Schwarz* und mehr noch dessen *Über die Liebe* bis zu Paul Bourgets *Der Zögling (Le disciple,* 1893) und zum berühmten intimen Journal von dem ebenfalls aus Genf stammenden und dorthin nach längerem Studienaufenthalt in Berlin zurückkehrenden Henri Frédéric Amiel (*Fragmente eines intimen Tagebuchs,* 1884); letzterer folgte in seinem Diarium geistig jedoch mehr den Schriften Schellings als Rousseaus gesellschaftstheoretischen Werken und setzte in seinem Tagebuchkonvolut eher die *Confessions*, die tagebuchartigen Erinnerungen seines Landsmanns Rousseau, und weniger dessen *Neue Héloîse* fort, wie überhaupt sich Rousseaus Spur in starkem Maße vor allem in der *Tagebuch*literatur zeigt. Die *Äquinoktialen Tagebücher* Alexander von Humboldts zeigen Rousseaus frische Spuren in der Lektüre des von dem Rousseau-Biographen und -freund Bernardin de Saint-Pierre verfassten Liebesromans *Paul et Virginie* (1773) über den frühen Tod in tropischer Natur durch den unseligen Einfluss der Zivilisation, übrigens durch Ertrinken im Meer ähnlich Julies Tod als Folge eines Unfalls auf einem See. Diesen rousseauistischen Roman erwähnt Humboldt noch im *Kosmos (1845)* als sein und seines Begleiters Bonpland zentrales gemeinsames Lektüreerlebnis, das bei-

de im Urwald Amazoniens wirklich und wahrhaftig zu Tränen rührte. Und bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit ist auch Marcel Prousts monumentales tagebuchartiges Erinnerungswerk *Auf der Suche nach der Verlorenen Zeit* ein später Spross der intimistischen Prosa Rousseaus. Die literarische Rezeption der narrativen Werke Rousseaus ist im Allgemeinen weniger folgenreich als die seiner philosophischen und gesellschaftstheoretischen Schriften, doch prägte sie über Jahrhunderte die europäische Sensibilität ganz entscheidend.

Der Roman fokussiert auf das in Rousseaus gesellschaftstheoretischen Werken nur hintergründig angespielte *Privatleben* der Individuen, vor allem ihre zwischenmenschlichen Beziehungen, und bildet so ein wichtiges Supplement zu den ersteren. Rousseau führt im zweiten Teil seines Romans modellhaft-utopistisch vor, wie diese ihr Leben und ihre Beziehungen auf (basis)demokratischer Grundlage unter modernisierender Wiederherstellung der alten Natürlichkeit des Menschen in einem sich wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld sozusagen per Negation der Negation neu gestalten.

Insofern leistet die *Neue Héloîse* gerade durch ihren narrativen Bezug auf menschliche Individuen, auf deren intellektuelles, vor allem emotionales Leben als Subjekte etwas, wozu die doch überwiegend abstrakt-begrifflichen, rationalistischen und objektivistisch-wissenschaftlichen Abhandlungen Rousseaus nicht fähig waren. Dieser Roman gestaltet als deren Supplemente in einer fiktiven Lebenswelt die in den letzteren weitgehend fehlenden oder dort doch zumindest unterbelichteten Momente der *Subjektivität, Emotionalität und Kollektivität.*

Diese Komplementarität erscheint wie erwähnt romanintern als Verhältnis zwischen den von mir „Exkursionen“ und „Exkurse“ genannten Kapiteln einerseits und der eigentlichen Narration andererseits. Letztere ist keine Illustration, weder der ersteren noch der Rousseauschen gesellschaftspolitischen Abhandlungen, sondern deren Komplement, oder vielmehr umgekehrt, letztere sind Ergänzungen der Narration, erklären die Motive der Handlungen der Romanfiguren. Erstere wurden, im Unterschied zu der eigentlichen narrativen Liebesgeschichte, von den *philosophes*, die das Buch *in toto* meist niedermachten, gelobt. Man schlug sogar eine vom übrigen Corpus des Textes separierte Auswahl der Essays als Sammelband vor, wodurch das Buch jedoch seinen Roman- bzw. überhaupt seinen narrativen Charakter und damit jegliche Subjektivität, Emotionalität und sinnliche Anschaulichkeit, alles Faktoren, auf welche es Rousseau ganz wesentlich ankam, weitgehend eingebüßt hätte.

Und noch in einer letzten Hinsicht ist *Die Neue Héloîse* ein Komplement der Abhandlungen: Diese sind trotz aller ihrer von manchen Interpreten monierten, von Zeit zu Zeit aufschießenden Wutausbrüche und Verwünschungen und polemischen Schärfen angesichts der Verlogenheit der Menschen und der Ungerechtigkeiten des Schicksals, doch *rational* konstruierte Dokumente, am konsequentesten vielleicht der „Gesellschaftsvertrag", der in der genauen Wort-für-Wort-Analyse von Joshua Cohen (2010) fast die Stringenz und axiomatisch-logische Knappheit und Geschlossenheit der Gedankenführung eines Wittgenstein erhält.

Mit der Subjektivität seiner Figuren bekommt der Roman seine hochgradige, von Klemperer (1966) wegen ihrer Rauschhaftigkeit als gefährlich betrachtete *Emotionalität*, die den Rationalismus der Abhandlungen ausgleicht. Die allgemeine Disposition des Lesepublikums während der Romantik zu solcher Empfindsamkeit wurde wohl durch Lektüren der Werke Rousseaus wie der seiner Nachfolger überhaupt erst massenweise erzeugt: sie war keineswegs in seinen Traktaten und auch nicht im *Émile*, seinem anderen Roman, angelegt. Auch die *éducation sentimentale*, die Erziehung der Gefühle der Individuen der bürgerlichen Klassen bis hin zur Tränenrührigkeit gehört als das die neue Individualität auszeichnende und zur Schau gestellte Supplement des cartesianischen Rationalismus zum neuen Menschenbild der Romantik. Dieses Menschenbild wurde vor allen Dingen und mehr als von der gesellschaftsanalytischen kritischen Wissenschaft von der aufkommenden Romanproduktion verbreitet, an ihrer Spitze Rousseaus Werk.

Die Neue Héloîse als Briefroman

Von ganz besonderer Leistungsfähigkeit für die Vorführung von Individualpsychologie, Intellektualität, Subjektivität und Emotionalität erweist sich die von Rousseau gewählte und meisterhaft gehandhabte Form des Briefromans.

Allertrivialste Alltagsfragen, um die es sich genregemäß sehr oft in diesem Roman über kleine Leute handelt, werden auf hohem gedanklichem und sprachlichem Niveau mit oft messerscharfer, fast für diese Thematik zu preziöser cartesianischer Logik und Stringenz verhandelt. Das hat auch mit dem Genre des Briefromans zu tun, insofern die Schriftform ein viel höheres geistiges Niveau und beträchtlich mehr Tiefgang der Dialoge und Repliken ermöglicht und erfordert als eine bloße orale Mitteilung, sei diese auch verschriftlicht, wobei die Schrift in Rousseaus Philosophie vom Menschen als ein laut Stierle (2007) stets der Supplemente bedürfendes, weil absolutes Mängelwesen dem Mangel der oralen Kommunikation abhilft.

Anders als in oraler Alltags-Konversation werden die brieflichen Repliken von beiden Schreibpartnern – die zur schriftlichen Kommunikation durch den äußeren Umstand der notwendigen Geheimhaltung, aber auch der physischen Distanz gezwungen werden – nicht spontan, sondern nach reiflicher Überlegung der Argumente des Partners zu Papier gebracht. Das bedingt die „Verlangsamung" des Erzählvorganges, der Romanhandlung, wie Warning (ibd., 389) richtig bemerkt, als Gegenmittel gegen die vorschnelle Hingabe an die Imagination, was auch heißt gegen die Überwältigung durch die Emotion und die Leidenschaften, oder, in anderen Worten, als Zeitdehnung zugunsten der reiflichen Überlegung, des Nachdenkens über den Partner und dessen Gedanken.

Es handelt sich nicht nur um einen Roman in Briefen, auch nicht um einen einfachen Briefwechsel zwischen zwei Partnern. Zum einen ist dieser Briefwechsel eine Suite gegenseitiger Selbst- und Fremdanalysen und neuerlicher Gegenanalysen der Fremdanalysen des Partners, also ein Geflecht wechselseitiger, sich kreuzender Kommentare und Persönlichkeitsanalysen. Darüber hinaus ist er nicht nur ein Duett, sondern ein polyphones Konzert, insofern in ihn auch die Briefe der beiden ihnen befreundeten *raisonneurs,* der Nebenfiguren der Base Clara und des britischen Lords, mit einstimmen. Rousseau komponierte ein mehrstimmiges Korrespondenzwerk statt einer Suite einstimmiger Briefsoli.

Insofern verstärkt das Genre des Brief- bzw. besser gesagt Korrespondenzromans wesentlich die Analyse- und Selbstanalysepotenzen dieses Erzählgenres und erbringt die eigentliche Kontrafaktur zum Objektivitätsanspruch der theoretischen Abhandlungen. Der *Briefroman* ist in vielerlei Gestalt in der Aufklärungsliteratur vorhanden, zumeist diente er der verfremdeten, unverstellten, kritischen Sicht auf die Außenwelt, so etwa in fingierten Reiseberichten, und weniger zur Spiegelung der Individualität des Briefverfassers, seines Charakters, seiner Befindlichkeit in der Welt, seiner Ansichten, Meinungen und Wertungen. Demgegenüber hat die Briefform der *Neuen Héloîse* ausgesprochen unverhüllten, und, was bei Rousseau wichtig ist, unverstellten, ungespielten, also *Bekenntnischarakter.* Jeder Brief hat den Charakter *ehrlichen* Bekenntnisses in Kontrastellung zu den laut Rousseau dominierenden sozialen Typen seiner Zeit, den Tartuffs des 18. Jahrhunderts, deren Heuchelei und maskenhafte Verstellungskünste er in seiner Paris-Reportage verabscheut und entlarvt. Insofern ist auch die Briefform, die Epistolarstruktur als solche bereits Ausdruck der Kritik Rousseaus an der Gesellschaft mit ihren seinerzeit dominierenden, bzw. von ihm für dominant erklärten korrupten

Menschentypen. Dafür, für die Darstellung subjektiver Ehrlichkeit und damit von unverstellter Subjektivität, für die aufrichtige Selbstdecouvrierung von Individuen war der Brief das ideale Medium.

Wichtig ist auch in diesem Zusammenhang, dass die Verfasser in ihren Briefen sich auf das vom Partner in seinem Brief Geäußerte beziehen, ihre Sicht auf den Briefpartner in ihren jeweiligen Brieftext hinein projizieren und so zum Selbstbild des Partners das Fremdselbstbild hinzuzufügen, dieses gewissermaßen zum Spiegel des bereits Gespiegelten machen. Rousseaus Roman ist also kein üblicher Briefroman, sondern besteht sozusagen pluri- statt monologisch aus einem – später in der Literaturgeschichte in dieser Form nie mehr erreichten – Ensemble von Briefen, die ein Ensemble von Figuren in ihren Interiorisierungsvorgängen und gegenseitigen Beziehungen vorführen. So und nur so müsste meiner Ansicht nach in Ergänzung der üblichen Interpretationsmechanik *Die Neue Héloîse* beschrieben werden, denn nur das durch die Epistolarform erreichte hohe geistige Niveau des Romans macht diesen zu einem den intellektuell-philosophischen Ansprüchen der Rousseauschen Abhandlungen ebenbürtigen und mithin kompatiblen Schriftwerk.

Schlussbemerkung

Ich habe eingangs einen kategorialen Unterschied zwischen beiden Diskursarten in der Neuen Héloîse nachgewiesen: den Exkursionen und Exkursen einerseits und der narrativen Haupthandlung andererseits. Während die ersteren essayistisch-reportagehaften Texte eine explizite Gesellschaftskritik entsprechend Rousseaus Gesellschaftsentwürfen seiner theoretischen Schriften enthalten, erbringt, von der konfliktiven Ausgangssituation der durch die widrigen Gesellschaftsverhältnisse zerstörten individuellen Liebe der Protagonisten abgesehen, der narrative Hauptstrang der Erzählung demgegenüber kein ostensibel oder hintergründig kritisches Bild der zeitgenössischen Gesellschaft, entschlägt sich sogar weitgehend überhaupt ihrer Darstellung. Er entwirft jedoch im Gegenteil eine nach meiner Meinung absolut positive Gesellschaftsvision, die Utopie einer anderen Gesellschaft, und zwar ausgerechnet in den Teilen, die laut Matzat (2007, 18), der sich auf eine entsprechende Äußerung Héloîses beruft, den Beginn des definitiven „Unglücks“ schildern, das die endgültige Trennung beider Liebender infolge der Heirat Julies mit Herrn von Wolmar für diese bedeutet.

Das ist kein Widerspruch. Rousseau baut erst hier, mit dem Haus, der Familie und dem Anwesen von Julie und Herrn von Wolmar, auf den Trümmern der zerstörten privaten Liebesbeziehung zwischen St. Preux und Julie eine

positive Gesellschaftsutopie auf, die man natürlich auch als eine Flucht vor der harten, anderen, widerborstigen Realität ins Häusliche betrachten kann, fast im wortwörtlichen Sinn von Voltaires Dictum: il faut cultiver son jardin, man muss seinen Garten bestellen.

Aber Rousseau erfindet hier keineswegs de toutes pièces, aus dem Nichts, eine absolut neue Gesellschaft in Gestalt des sozialpolitischen und ökonomischen Modells der Wolmars. Dies beschreibt er nicht zufällig sehr eingehend bis in die banalsten Details der Haushaltsführung, zu deren ausführlicher Darstellung er romanökonomisch die vier Jahre währende Abwesenheit St. Preux' infolge seiner Weltumsegelung nutzt. Man sollte nicht vergessen, dass sein Roman eine Fiktion, keine Dokumentation ist, es also in erster Instanz der Autor Rousseau ist, von dem dieser auf die lange Reise geschickt wird, um durch seine Abwesenheit die Möglichkeit zu erhalten, das Wolmarsche Modell in aller Ruhe und Ausführlichkeit und in allen seinen Aspekten durchzuspielen und zu diskutieren, das sich somit von der eigentlichen Liebesaffäre narrativ verselbständigt.

Ferner ist diese ganze Modelldarstellung vollkommen der übrigen Welt enthoben, Haus und Anwesen der Wolmars bilden gleichsam eine Insel, deren Umfeld nicht näher gekennzeichnet wird, und die sich positiv abhebt von der in den Exkursionen als korrumpiert geschilderten fernen Welt. Dieses Modell ist jedoch alles andere als eine einfache Rückkehr zur traditionalistischen, vormodernen Gesellschaft, sondern Rousseau fußt in voller Kenntnis der Sachlage auf einer Entwicklungsmöglichkeit, die durchaus in der zeitgenössischen europäischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts angelegt war. Denn diese bestand sogar vorwiegend aus kleinbürgerlichen, kleineigentümlichen Elementen aus Handel und Gewerbe und ihren intellektuellen Wortführern. Von dieser entwickelte sich ein allerdings bedeutender Teil zu großbürgerlicher Existenz mit entsprechender Gesellschaftskonzeption und Politikverständnis hoch, wodurch die von Rousseau vertretene kleinbürgerlich-kleineigentümliche Variante in den Hintergrund gedrängt, aber nie ganz vernichtet wurde.

Rousseau konnte wie seine Zeitgenossen angesichts der Vieldeutigkeit der Übergangsgesellschaft nicht wissen, welchen Weg diese nehmen würde. Die narrativen Partien seines Romans, insonderheit ihre im zweiten Teil vorgestellte Utopie, stellen in Ergänzung der *expliziten* Kritik der Exkursionen und Exkurse mit ihren negativen Wertungen eine *implizite* Kritik mittels eines positiven Gesellschaftsmodells dar, das auch in der Realität der damaligen Mehrklassengesellschaft eine Basis hatte, jedoch eine von der Geschichte

verworfene Evolutionsmöglichkeit war, die die Diskussionen über die Perspektive der Menschheit wesentlich mitbeeinflusste. Sie ist aus der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht einfach verschwunden, sondern gleichsam unsichtbar in den modernen politischen Institutionen präsent und enthält Elemente, die im Rahmen einer kontrafaktuellen Sozial- und Geschichtsschreibung verfügbar gemacht werden können.

Bibliographie der verwendeten Literatur

Cohen, Joshua: Rousseau A free Community of Equals (Reihe: Founders of Modern Political and Social Thought), Oxford 2010

Engler, Winfried: Lexikon der französischen Literatur. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 1974

Klemperer, Victor: Die französische Literatur im 18. Jahrhundert. Bd. II. Das Jahrhundert Rousseaus. Halle (Saale): VEB Max Niemeyer 1966

Matzat, Wolfgang: Vergessen und Erinnern in Rousseaus *Nouvelle Héloîse*. In Roland Galle/ Helmut Pfeiffer (Hrsg.): Aufklärung. Wilhelm Fink München 2007

Naumann, Manfred (Hrg.) et alii: Gesellschaft Literatur Lesen. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag 1976

Rousseau, Jean-Jacques: Julie oder die neue Héloîse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen. Gesammelt und herausgegeben durch Jean-Jacques Rousseau. In der ersten deutschen Übertragung von Johann Gottfried Gellius. München: Winkler Verlag 1978

Schröder, Winfried, et alii: Französische Aufklärung Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun. 1979

Stierle, Karlheinz: Ursprung und Supplement in Rousseaus *Discours sur l´origine et les fondements de l´inégalité parmi les hommes.* (2007) In Roland Galle/Helmut Pfeiffer (Hrsg.): Aufklärung. Wilhelm Fink München 2007

Warning, Rainer: Schreibendes Imaginieren Glücksphantasien des Briefromans Richardson/ Rousseau/ Laclos. In: Roland Galle/ Helmut Pfeiffer (Hrsg.): Aufklärung. Wilhelm Fink München 2007, 375-403

Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin *117(2013), 213–217*

Zu den Autoren

Hans-Otto Dill, Romanist, Lateinamerikanist, Prof. Dr. phil. habil.
Nach dem Studium der Romanistik Prof. für lateinamerikanische *Literaturen* an der Humboldt-Universität zu Berlin sowie u. a. an der Universität Göttingen und der SP Sao Paulo (Brasilien). Herausgeber und Übersetzer Schöner Literatur aus dem Italienischen, Französischen und Spanischen und von Sammelbänden zur Iberoamerikanischen Literatur.
Jüngste Buchpublikationen u. a.:

Lateinamerikanische Literatur im Überblick (1999) Stuttgart, Reclam Verlag
Dante Criollo. Ensayos euro-latinoamericanos (2006), Frankfurt am Main etc., Peter Lang
Die lateinamerikanische Literatur in Deutschland (2009) Peter Lang
Lecturas criollas. Ensayos sobre literatura cubana (2010) La Habana, Editorial Argos
Alexander von Humboldts Metaphysik der Erde. Seine Welt-, Denk- und Diskursstrukturen Peter Lang (2013)

Ottmar Ette, Romanist, franz. und lateinam. Literatur
Prof. für Romanische Literaturwissenschaft an der Universität Potsdam
1990 Promotion an der Universität Freiburg i.Br.
1995 Habilitation an der Katholischen Universität Eichstätt.
Mehrfach Gastdozenturen in verschiedenen Ländern Lateinamerikas sowie in den USA.
Publikationen:

Monographie über den kubanischen Revolutionär und Dichter José Martí (1991)
Biographie des franz. Strukturalisten Roland Barthes (1998)
Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne (Velbrück Wissenschaft 2002)
ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie (Berlin: Kadmos 2004)
Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies. (Berlin 2012)
TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte (Berlin, Boston 2012)

Hermann Klenner, Prof. em. Dr. jur. habil., Rechtswissenschaftler
Professur für Rechtswissenschaften an der Humboldt-Universität.
Danach Mitarbeiter an der Akademie der Wissenschaften.
– korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR 1978
– ordentliches Mitglied 1987, Mitglied der Leibniz-Sozietät
Publikationen

Monographien:
Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts (1984)
Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert (1991)
Die Geschichtlichkeit des Rechts (2003)
Marxismus und Menschenrechte (1982)
Recht und Unrecht (2004)
Historisierende Rechtsphilosophie (2009)
Editionen:
Werke von Bacon, Burke, Godwin, Hegel, Hobbes, Wilhelm von Humboldt, Kant, Locke, Milton, Oppenheim, Paschukanis, Radbruch, Spinoza, Winstanley, Wollstonecraft

Günter Krause, Wirtschaftswissenschaftler, Prof. für Politische Ökonomie
Studium der Politischen Ökonomie und Geschichte an der Karl-Marx-Universität Leipzig
Von 1968 bis 1993 Lehre und Forschung auf dem Gebiet der Politische Ökonomie des Kapitalismus, Geschichte der Politischen Ökonomie sowie der Volkswirtschaftslehre an der Sektion Wirtschaftswissenschaften bzw. der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin
Forschung und Lehre an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/O.
Forschungstätigkeit am Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt/M.
Mitglied der Leibniz-Sozietät
Forschungs- und Gastlehrtätigkeit zu Themen der Politischen Ökonomie des Kapitalismus, der Theoriegeschichte der Planökonomie sowie zur Wirtschaftstheorie und -politik des zeitgenössischen Kapitalismus an diversen ausländischen Universitäten

Buch- und Zeitschriftenpublikationen im In- und Ausland sowie Herausgebertätigkeit auf den Gebieten der Theoriegeschichte und -kritik, der rechtlichen Wirtschaftssteuerung im Staatssozialismus sowie der Kapitalismusanalyse

Reimar Müller, Prof. Dr. phil. habil., Altphilologe mit den Fachgebieten Klassische Philologie und antike Philosophie
Nach einschlägigen Hochschulstudien in Jena und Assistenztätigkeit an der Humboldt-Universität zu Berlin 1969 Abteilungsleiter des Instituts für griechisch-römische Altertumskunde der Akademie der Wissenschaften der DDR, 1980-1990 stellvertr. Direktor des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der AdW
1981 Korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR, ab 1989 ordentliches Mitglied; Mitglied der Leibniz-Sozietät
– Forschungen zum antiken Humanismus und Materialismus, zur antiken Gesellschaftstheorie und zur Nachwirkung der antiken Kultur in der Neuzeit
Publikationen:

Menschenbild und Humanismus der Antike – Studien zur Geschichte der Literatur und Philosophie (1980)
Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenischen und römischen Antike (1988)
Die Entdeckung der Kultur Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca (2002)
Herausgeber einer zweibändigen Kulturgeschichte der Antike

Frank Tosch, Prof. Dr. phil. habil, Erziehungswissenschaftler, Historische Bildungsforschung;
lehrt und forscht seit 1990 an der Universität Potsdam, seit 2008 außerplanmäßiger Professor für Erziehungswissenschaft;
Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Historische Bildungsforschung, Berlin-Brandenburgische Bildungsgeschichte, Schulreform, Schulpädagogik, Lehrerbildung, Museumspädagogik (hat das Rochow-Museum in Reckahn 2001 mit aufgebaut und betreut es wissenschaftlich), Mitglied der Leibniz-Sozietät.
Nach Lehramtsstudium Promotion 1989,
Habilitation 2003 mit einer Arbeit „Gymnasium und Systemdynamik. Regionaler Strukturwandel im höheren Schulwesen der preußischen Provinz Brandenburg 1890-1938“
Publikationen:

Schmitt, Hanno, Tosch, Frank (Hrsg.): Quellen und Studien zur Berlin-Brandenburgischen Bildungsgeschichte
Bd. 2: Tosch, Frank (Hrsg.): Er war ein Lehrer. Heinrich Julius Bruns. (1746-1794). Beiträge des Reckahner Kolloquiums anläßlich seines 200.

Todestages. 1995. Bd.3: Friedrich Eberhard von Rochow: Der Kinderfreund. Zweyter Theil. Faksimiledruck der Ausgabe Brandenburg und Leipzig 1779. Mit einem Nachwort von Frank Tosch. (2006)
Kiesant, Knut; Neugebauer, Wolfgang (bis Bd. 4); Schmitt, Hanno; Tenorth, Heinz-Elmar; Tosch, Frank (ab Bd. 3) (Hrsg.): Bildungs- und kulturgeschichtliche Beiträge für Berlin und Brandenburg (bisher 6 Bde.)

Christa Uhlig, Prof. Dr., Pädagogik, Geschichte der Pädagogik, Reformpädagogik
Vor 1990 nach langjähriger Tätigkeit an der Pädagogischen Hochschule Leipzig zuletzt Professorin an der Akademie der Pädagogischen Wissenschaften der DDR. Nach Abwicklung der APW Privatdozentin an der Humboldt-Universität zu Berlin, Lehrbeauftragte an verschiedenen Universitäten und Forschungsarbeiten in mehreren DFG-Projekten. Mitglied der Leibniz-Sozietät.
Publikationen:
Christa Uhlig (Hrsg.) Reformpädagogik: Kritik und Rezeption in der Arbeiterbewegung. Quellenauswahl aus den Zeitschriften Die Neue Zeit (1883-1918) und Sozialistische Monatshefte (1895/97-1918).
Christa Uhlig (Hrsg,): Reform-Diskurse in der sozialistischen Presse der Weimarer Republik. Quellenauswahl aus den Zeitschriften Die Neue Zeit/ Die Gesellschaft und Sozialistische Monatshefte (1919-1933).
Dieter Kirchhöfer/Christa Uhlig (Hrsg.):Bildung und soziale Differenzierung in der Gesellschaft.

Brunhilde Wehinger, Prof. Dr. phil habil.
Seit 2008 an der Universität Potsdam, Lehrbeauftragte am Institut für Künste und Medien. Professur für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft daselbst.
Studium der Literaturwissenschaft, Romanistik, Germanistik, Geschichte an der Universität Konstanz.
1984 Promotion im Fach Literaturwissenschaft/Französische Literatur.
1997 Habilitation an der Freien Universität Berlin.
Publikationen:
Monographien:
Conversation um 1800. Salonkultur und literarische Autorschaft bei Germaine de Staël, edition tranvía, Berlin 2002 (Gender Studies Romanistik 7)
Paris – Crinoline. Zur Faszination des Boulevardtheaters und der Mode im Kontext der Urbanität und der Modernität des Jahres 1857, Wilhelm

Fink Verlag, München (1988) (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 75)
Herausgabe von Sammelbänden, u.a.:
Geist und Macht. Friedrich der Große im Kontext der europäischen Kulturgeschichte, Akademie Verlag, Berlin (2005)
Europäischer Kulturtransfer im 18. Jahrhundert: Europäische Literaturen – Europäische Literatur? Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin (2003)
Konkurrierende Diskurse. Studien zur französischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Franz Steiner Verlag, Stuttgart (1997)