

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 traditionellen 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 disziplinar 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 wohlthuend 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 anthropologehistorischen 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 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, Soziallehre 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 Kriegspolitik, 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 Pernetz, 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“ Pernetz 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 Bewusstseinssphänomene 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 Héloïse* 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-spätf feudalen, von ihm als dekadent angesehenen Gesellschaft verbildet oder von einer utopischen, demokratisch verfassten Kultur der Zukunft gebildet werden, sei es am Beispiel des Alumnus *Émile*, sei es an dem der Alumna *Julie*. Beide Werke Rousseaus werden als sogenannte Erziehungsromane untersucht, als Vorläufer des „Experimentaromans“, 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 Héloïse*, 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, wengleich nie im anekdotisch-narrativen Sinn, ist der Hintergrund der von Dill untersuchten *Neuen Héloïse*: 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 Savage* 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 engraver's apprentice. (...) making his own way in the world as a footman in Turin, a student at a choir school in Anancy, 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 einstmaligen 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 Komödientheaterautor 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

Vertreter 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 sozial-ökonomischen Differenzen meinte, von Klassenunterschieden und Ausbeutungsverhältnissen ganz zu schweigen, die jenseits seines sozialen und politischen Horizonts lagen. Er verstand sie vielmehr als differenzierende Herauentwicklung 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 Héloïse“, 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

independenten 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 Rousseastudien 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 erbittertesten 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 Haupttheerstraßen 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 *Naturrecht* 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 walddursprünglichen, 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 ungeweine 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 Guillotinerungsorgie, 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 Calas 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 Habenichtss 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 werkkennntnisreichen 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 erschiene- ne Schrift *Die Zerstörung der Vernunft*, in der der ungarische Literaturtheo- retiker 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 außerfranzösi- scher 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, wäh- rend er die Namen der eigentlichen staatstheoretischen Vordenker Rous- seaus, 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 ein- gedenk seiner während des Faschismus erlittenen Verfolgung auch Mitgefühl und Verständnis für den allerseits Verfolgten äußert.

Gegenüber diesem mehr negativen, zumindest sehr kritischen Rousseau- bild, das auch in manchen politikwissenschaftlichen Arbeiten und Zeitungs- artikeln 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 un- sere Tage hinein mehr oder weniger von allen Referenten des Berliner Collo- quiums 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-rousseauianischen 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 Dissens 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 unverwundelter 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 sûreté, 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 Verfassungsarbeiten 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 verfassungsgebenden 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 rousseauische 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 (2<sup>e</sup> 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 constitutionnelle 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