

Reimar Müller (Berlin, MLS)

Rousseau als Geschichtsphilosoph

Die Aufklärung wird von der neueren Forschung zunehmend als gesamt-europäisches 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 Beispiel¹. Auf die Schriften des jungen, noch unbekanntenen Rousseau „Discours sur les sciences et les arts“ (1750) und „Discours sur l’origine et les fondemens de l’inégalité parmi les hommes“ (1755) reagierte 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 Kant². 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 unbekanntem Autor⁴. 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 „finsternen 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 Geschichtsphilosophie⁸. Rousseau stand im Bann der großen anthropologischen Fragestellungen seiner Zeit: Buffons neues Konzept der Biologie, einschließlich der Biologie des Menschen⁹; Condillac mit seiner sensualistisch fundierten Erklärung des Sprachursprungs¹⁰; 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 Gesellschaftswesen¹¹; der Sensualismus in der Erkenntnistheorie bei Locke und Hume¹²; die Ethnographie mit ihrer Fundierung in einer weit ausgreifenden Reiseliteratur¹³. Es ging um die Rehabilitierung der Sinnlichkeit, die leibseeleische Einheit des Menschen, insgesamt ein neues Bild vom "ganzen Menschen"¹⁴. Gleichzeitig vollzog sich eine fundamentale Neuorientierung der Geschichtsbetrachtung¹⁵: Voltaires Begründung einer Geschichte der Kultur (*Philosophie de l'histoire*, 1765)¹⁶; Anfänge einer Fortschrittstheorie in der französischen Querelle des Anciens et des Modernes¹⁷; fundamentale Neuansätze in der Schottischen Politischen Ökonomie und Moraltheorie¹⁸; die erste Ausarbeitung einer eigenständigen Theorie des Fortschritts durch den jungen Turgot¹⁹. Rousseau war mit zwei Vertretern der neuen Entwicklung, Diderot und Condillac, eng verbunden und verfolgte voller Aufmerksamkeit die Entstehung des Riesenwerks Buffons²⁰. 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 Französisch. von U. Raulff, Frankfurt a.M. 1993, 480 ff.

fruchtbaren Verbindung²¹. 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 hatten²³. Die Antwort, die der erste Vertreter des *modernen* Naturrechts, Hobbes, gegeben hatte, war für Rousseau unannehmbar. Hobbes hatte in sein Bild vom ursprünglichen Menschen zu viel von späteren gesellschaftlichen Zuständen einfließen lassen²⁴. 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 waren²⁵. In absoluter Radikalität sollte aus dem Bild des ursprünglichen Menschen alles eliminiert werden, was Rousseau beim Menschen als Produkt der historischen Entwicklung erschien: geselliges Wesen²⁶, 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 Handelns²⁷ und die Anlage zur Perfektibilität²⁸, 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 Fall²⁹. 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 möglich³⁰.

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 entspricht³¹.

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 wird³². Bereits in der Antike hatte es Ansätze zu einer Gliederung des Geschichtsverlaufs nach der Subsistenzweise der Menschen in der Vergangenheit gegeben³³. 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‘ hinzutritt³⁴. 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 Kollektivsingular³⁵) 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 Wortes³⁶. 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 hat³⁷.

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, Paris 1913, 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 Gesellschaft³⁸. 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 Niedergangerscheinungen einer von Widersprüchen zerrissenen Gesellschaft auf der anderen Seite³⁹. 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 *Ambivalenz* des historischen Fortschritts erstmals (nach antiken Vorstufen) einen epochalen, prägnanten Ausdruck⁴⁰.

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 bezeugt⁴¹. 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 müssen⁴². Es ist hier nicht der Ort, die weitreichende Wirkung des Prinzips Perfektibilität in der weiteren Entwicklung der Philosophie zu würdigen⁴³. Für ihre spezifische Färbung bei Rousseau (vor allem ihren nichtteleologischen 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 Tier⁴⁴.

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 Ackerbau, 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 gehen⁴⁵. 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 Sinnhaftigkeit 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 erkoren⁴⁶. Rousseaus Ziel, in 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 begannen⁴⁷.

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 ist⁴⁸. 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 ausgesetzt, 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 hervorbringen⁵⁰.

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*) geführt⁵¹. 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 unübertroffener 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. Jaus, 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 Vergangenen, 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 Héloïse“ 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 bewahrt⁵⁴. 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 Héloïse“ anzutreffen⁵⁵. 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 halten⁵⁶. 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 Héloïse*, 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 besitzen⁵⁸. 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 Leben⁵⁹. So greifen die Werke der Reifezeit ineinander. Die geschichtliche Perspektive ist nicht der unaufhaltsame Niedergang, sondern der Versuch, „das Rettende in der Gefahr“ zu finden⁶⁰. Man hat darüber gestritten, ob das soziale Ideal Rousseaus als konservativ oder revolutionär zu bewerten sei⁶¹. 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 hat⁶². Die Antithese von Aufstieg der Kultur und Niedergang der gesellschaftlichen und moralischen Werte hat besonders in der hellenistisch-römischen Philosophie eine große Bedeutung gehabt⁶³: bei dem Stoiker Poseidonios und dem Epikureer Lukrez. Poseidonios hat die Niedergangerscheinungen vor allem aus der gesellschaftlichen und politischen Krise der späten römischen Republik, besonders aus der Korruption 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 Französisch ... 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. Fettscher, 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.

Korruptionerscheinungen 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 werden⁶⁴. 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 beschädigt⁶⁵:

„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.