

e-Journal Philosophie der Psychologie	ZUR DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG IN DER ANTHROPOLOGIE MONTESQUIEUS UND ROUSSEAUS von Paul Geyer (Bonn)
---	---

0. Einleitung zu Geschichte und Begriff der "Dialektik der Aufklärung"

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.¹

So definiert Immanuel KANT 1783 die Aufklärung. Doch diese Emanzipationsbewegung weckt von Anfang an vielfältiges Missbehagen und Zweifel an ihrer Möglichkeit. Und zwar nicht nur bei den Machthabern in Staat und Kirche, die durch die Aufklärung ihre Position gefährdet sehen. Bedenklicher für die Aufklärung wirken immer die Zweifel, die von den fortgeschrittensten Geistern ihrer Zeit geäußert werden. Man kann die Moderne geradezu durch ihr zwiespältiges Verhältnis zum Projekt der Aufklärung definieren. Insofern ist Jean-Jacques ROUSSEAU vielleicht der erste Moderne unter den Aufklärern. Im Jahre 1750 beginnt er seine Laufbahn als Schriftsteller mit dem kulturkritischen und fortschrittsskeptischen *Diskurs über die Wissenschaften und Künste*. Darin beklagt er den Ausgang des Menschen aus seiner *glücklichen* Unmündigkeit:

Le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour *sortir de l'heureuse ignorance* où la sagesse éternelle nous avait placés.

Luxus, Zersetzung und Sklaverei waren allzeit die Strafe für unsere anmaßende Suche nach einem *Ausgang aus der glücklichen Unmündigkeit*, in die uns die ewige Weisheit versetzt hatte. (Herv. P.G.)²

Mit ihren entgegengesetzten Schuldzuweisungen für eine als unbefriedigend empfundene Gegenwart stecken Rousseau und Kant den Rahmen ab, innerhalb dessen die Moderne ihr "Projekt"³ reflektiert. Die nächste bedeutende Etappe im zwiespältigen Verhältnis der Moderne zu Aufklärung und Fortschritt stellen die europäischen Romantiken dar, am intensivsten vielleicht schon die deutsche Frühromantik. NOVALIS bringt die Furcht vor den Folgen eines Denkens, das alle Traditionsbindungen auflöst, 1799 in seinem Aufsatzfragment *Christenheit oder Europa* auf die Formel:

Wo keine Götter sind, walten Gespenster⁴

Eine Radikalisierung der romantischen Aufklärungskritik bedeutet das Denken Friedrich NIETZSCHES. Die Romantik wollte ja mit einer metaphysischen Garantieinstanz gerade auch die humanitären Ideale der Aufklärung retten. Nietzsche beseitigt die Garantieinstanz Gott und zieht daraus die Konsequenz, die die Romantiker noch zu vermeiden suchten: er erklärt auch den

¹ Kant, *Was ist Aufklärung?* 53.

² Rousseau, *Erster Discours* I, 15. Die Übersetzung in diesem Aufsatz stammen mit Ausnahmen des *Zweiten Discours* (s.u., 2.2.) von mir selbst.

³ Vgl. Habermas, *Moderne*.

⁴ Novalis 42

Menschen für tot. In *Jenseits von Gut und Böse* (1888) bemerkt Nietzsche zur Aufklärung und deren prominentestem Vertreter triumphierend:

O Voltaire! O Humanität! O Blödsinn!⁵

In der *Götzen-Dämmerung* (1888) legt Nietzsche den Hammer seiner Philosophie an alles, was der Aufklärung heilig war: Er erklärt die Ich-Substanz zur Fiktion⁶, die Moral zur Widernatur⁷ und den freien Willen zum Irrtum⁸. Zu Beginn unseres Jahrhunderts stellt der Soziologe Max WEBER – wenn auch in eher resignativem Ton – Nietzsches Abrechnung mit den humanitären Idealen der Aufklärung auf eine wissenschaftlich-positivistische Basis. In seiner *Protestantischen Ethik* (1905) beschreibt Weber, wie im aufklärerischen Prozeß kultureller und gesellschaftlicher Rationalisierung die Geltungspläne normativer Sinnstiftung zwischen kognitiv-instrumenteller Naturbeherrschung und verantwortungslosem Individualismus/Ästhetizismus zerrieben wird. Im Verbund mit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung schließt die zur Weltherrschaft aufgestiegene Zweckrationalität zuletzt das einzelne Subjekt in ein "stahlhartes Gehäuse"⁹ der Fremdbestimmung ein, in dem auch ästhetischer oder erotischer Genuß keine Befreiung mehr, höchstens noch Ablenkung verspricht. Die "Aufklärung", so lautet Max Webers Fazit 1905, "scheint endgültig im Verbleichen"¹⁰.

Wie aber konnte es dazu kommen, daß sich das humanistische Potential aufklärerischer Theorie und Praxis innerhalb von zweihundert Jahren so scheinbar vollständig verflüchtigt hat? Wogegen reagieren der Genfer Calvinist Rousseau, die katholischen Romantiker, der fröhliche Atheist Nietzsche und der skeptische Liberale Weber mit ihrer gemeinsamen Aufklärungs- und Fortschrittskritik? Ist das Projekt der Aufklärung noch zu retten, oder war es von vornherein ein Irrweg? Das sind die Leitfragen, die Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO 1944, am Tiefpunkt der abendländischen Geschichte und Zivilisation, in ihrem Werk *Dialektik der Aufklärung* stellen. Mit dem Begriff "Dialektik" im Titel ihres Werkes spielen Horkheimer und Adorno natürlich auf die HEGELsche und MARXsche Geschichtsphilosophie an. In der Durchführung ihres Werkes werten sie den Begriff aber ironisch um.

Im Deutschen Idealismus und noch bei Marx war "Dialektik" die Triebfeder der zielsicheren Entwicklung des menschlichen Bewußtseins aus seinen primitiven Anfängen bis zur Einsicht in den historischen Prozeß selbst. "Dialektik" garantierte die geschichtliche Kontinuität und die Erfüllung irdischer Sinnverheißung: die vernünftige Selbstverwirklichung des menschlichen Subjekts in seiner Geschichtlichkeit. "Dialektik" bot also einen Theodizee-Ersatz. Durch sie schien garantiert, daß die religiösen Heilsversprechen im Laufe der Bewußtseinsgeschichte säkularisiert, "aufgehoben", aber nicht einfach kassiert würden.

Horkheimer und Adorno übertragen den Begriff einer "Dialektik der Aufklärung" auf die von Max Weber beschriebene, neuzeitlich-moderne Verengung des Rationalen aufs Rationelle.¹¹ "Dialektik" wird zur unversöhnlichen Psychomachie, zum Seelenkampf zwischen analytischem Verstand und

⁵ Nietzsche, *Jenseits* II.35, 600

⁶ "Die 'Vernunft' in der Philosophie" 5., 959; "Die vier großen Irrtümer" 3., 973

⁷ "Moral als Widernatur" 965-969.

⁸ "Die vier großen Irrtümer" 7, 976f.

⁹ Weber II.2, 188.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Diese Filiation arbeitet Habermas, *Theorie*, II. und IV., heraus.

sinnstiftender Vernunft. In der Dialektik steckt gleichsam der Wurm, der jeden Fortschritt in der Naturbeherrschung mit einem Verlust an Geborgenheit in Natur und Kultur bezahlen läßt:

Auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft leisten die Menschen auf Sinn Verzicht.¹²

Und dieser Zersetzungsprozess kommt nicht etwa in der Säkularisierung von Sinn und in der Autonomisierung des Subjekts zum Stillstand. In der neuzeitlichen Epoche der "Aufklärung" sehen Horkheimer/Adorno den Wendepunkt, an dem der Motor des Fortschritts, die Instrumentalisierung der Vernunft¹³, gleichsam durchdreht:

Aufklärung hatte als bürgerliche längst vor Turgot und d'Alembert sich an ihr positivistisches Moment verloren.¹⁴

Zwischen 1650 und 1750 steigt die mathematisch-naturwissenschaftliche Methodik zum einheitswissenschaftlichen Konzept auf.¹⁵ D'ALEMBERTs und DIDEROTs Einleitungen zur *Encyclopédie* von 1751 stellen den Höhepunkt dieses Prozesses dar. Vernunft wird reduziert auf formale Systematisierbarkeit, Technologie und strategische Handlungsmaximen. Die so technologisch zugerichtete aufklärerische Theorie läßt sich dann im 19. und 20. Jahrhundert widerstandslos für das zweckrationale Verwertungsdenken der ökonomischen Praxis dienstbar machen. Soziale und individuelle Werte aber finden kein vernünftiges Fundament mehr. Sie werden entweder danach bemessen, wie sie sich im Alltag des Wirtschaftshandelns verkaufen lassen, oder sie suchen Zuflucht zu Irrationalismen verschiedenster Art. Ob aber eine Aufklärung über diese verhängnisvolle "Dialektik der Aufklärung" noch irgendeinen Sinn hat, bezweifeln Horkheimer und Adorno.

Hier möchte ich ansetzen. Ich will zeigen, daß schon sehr früh, schon um 1750, Gegentendenzen gegen die Unterwerfung aller Bereiche menschlichen Wissens unter naturwissenschaftliches Systemdenken wirksam werden. Und zwar kommen diese Gegenkräfte nicht etwa von außen, sondern sie brechen gleichsam von innen aus dem einheitswissenschaftlichen Konzept derjenigen Epoche hervor, die ich die "klassische Aufklärung" nennen möchte. Um dies vorzuführen und zu beweisen, bietet sich wohl kein geeigneterer Gegenstandsbereich an als *Theorien zur Natur des Menschen*.

Hier ging es für die Wissenschaftstheorie der klassischen Aufklärung ums Ganze. Wenn es möglich gewesen wäre, die Natur des Menschen theoretisch und technisch genauso berechnen- und beherrschbar zu machen wie die NEWTONsche Natur, wäre der Kampf gewonnen gewesen, und alle Aufklärungskritiker von Rousseau bis Horkheimer/Adorno stünden auf verlorenem Posten. Wenn sich aber nachweisen ließe, daß das klassisch-aufklärerische Systemdenken gerade beim Versuch, die Natur des Menschen zu begreifen, scheitert – und zwar an inneren Widersprüchen scheitern muß –; wenn es sich ferner nachweisen ließe, daß aus diesem Scheitern selbst eine neue, nicht-technologische Sichtweise der Natur des Menschen hervorgeht; – dann könnte man vielleicht einen nicht-resignativen Begriff von Dialektik

¹² Horkheimer/Adorno 9.

¹³ Vgl. Horkheimers Fortschreibungen der *Dialektik der Aufklärung* unter dem Titel *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

¹⁴ Ebd. 39.

¹⁵ Umfassend dargestellt durch Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, und Foucault, *Les mots et les choses*.

wiedergewinnen¹⁶ und einen erweiterten Begriff von Aufklärung einführen. Die von Max Weber und Horkheimer/Adorno beschriebene selbstzerstörerische Dynamik der Moderne wäre dann als Gefährdung, aber nicht als Zwangsläufigkeit aufzufassen.

1. Montesquieus *Esprit des Lois* (1748) als Paradigma klassisch-aufklärerischer Anthropologie

Montesquieus Werk *Vom Geist der Gesetze / De L'Esprit des Lois (EL)* ist der umfassendste Versuch der klassischen Aufklärung, Gesetzmäßigkeiten in der Natur des Menschen aufzufinden und daraus technische Handlungsanleitungen für eine rationale gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu gewinnen. Die Theoriebildung um die Natur des Menschen, um seine natürlichen Verhaltensweisen, Rechte und Pflichten, hatte seit alters zu keinem dauerhaft befriedigenden Konsens geführt. Zwar war es unstrittig, ist es unstrittig, daß es eine all-gemein menschliche Natur a priori geben müsse.¹⁷ Aber es war umstritten, was genau das spezifisch Menschliche ausmache. Insbesondere seit den Entdeckungen fremder, vergangener und zeitgenössischer Zivilisationen zu Beginn und im Verlauf der Neuzeit war jeder Versuch, die Natur des Menschen inhaltlich zu konkretisieren, universelle und typisch menschliche Verhaltensweisen, Normen, Gesetzgebungen zu postulieren, leicht durch Gegenbeispiele zu widerlegen gewesen. Die Unmöglichkeit, anthropologische Konstanten zu finden, die es doch gleichwohl geben müsse, ist ein beliebtes Paradox der französischen Moralistik seit MONTAIGNE¹⁸.

Naturrechtslehrer wie PUFENDORF, die das spezifisch Menschliche in seiner Vernunft lokalisierten, erwiesen sich angesichts der Realität als hoffnungslose Utopisten.¹⁹ Den Naturzustandskonstruktionen von HOBBS und LOCKE merkte man die dahintersteckende Beweisabsicht in der politischen Auseinandersetzung der Zeit zu stark an.²⁰

1.1. Konstruktion des *Esprits des Lois (EL)*

Montesquieu leitet einen Paradigmenwechsel ein. Zwar geht auch er davon aus, daß es anthropologische Konstanten geben müsse:

Les hommes ont eu dans tous les temps les mêmes passions;²¹

¹⁶ Diesen Begriff von Dialektik bereitet Adorno in seiner *Negativen Dialektik* von 1966 vor.

¹⁷ Vgl. z.B. La Bruyère, "Discours sur Theophraste" (1688), 13: "En effet, les hommes n'ont point changé selon le cœur et selon les passions; ils sont encore tels [...] qu'ils sont marqués dans Theophraste"/"In der Tat haben sich die Menschen in ihrem Herzen und in ihren Emotionen überhaupt nicht verändert; sie sind noch so, wie sie Theophrast beschrieben hat". Vgl. noch Voltaire in *Essai sur les Mœurs* (1756), chap. CXCVII, 810: "Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre"/"Aus dieser Aufstellung geht hervor, daß alles, was im Innersten mit der menschlichen Natur zusammenhängt, sich vom einen Ende der Welt bis zum anderen gleicht".

¹⁸ Vgl. *Essais* (1580-92), II.12, 564f.: "Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit ès autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maitriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité e inconstance."/ "Es ist anzunehmen, daß es Naturgesetze [des Menschen] gibt, wie sie bei den anderen Kreaturen zu beobachten sind; aber in uns sind sie verloren, weil sich die schöne menschliche Vernunft überall einmischt, zu beherrschen und zu befehlen sucht und durch ihre Eitelkeit und Wankelmütigkeit des Gesicht der Dinge verwirrt und vermischt."

¹⁹ Vg. Fetscher, *Naturzustand*.

²⁰ Vg. Strauss, Kap. V, 171-262.

²¹ *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) I, 71. Die *Considérations* sind als Vorstudie zum *EL* zu betrachten.

die Menschen hatten zu allen Zeiten die gleichen Emotionen.

Und nicht nur die gleichen Emotionen, sondern auch die gleiche Vernunft steht allen Menschen aller Zeiten gleicherweise zu Gebote:

les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où *s'applique* [la] raison humaine (*EL* I.3, 237; Herv. P.G.);
die öffentlichen und die zivilen Gesetze einer jeden Nation sollen nur die besonderen Fälle darstellen, auf die sich die menschliche Vernunft *appliziert*.

Genau hier aber, im Problem der *Applikation* der anthropologischen Konstanten auf die konkrete historische Situation, lag ja der neuralgische Punkt der klassischen wie der neuzeitlichen Naturrechtslehren. Sie hatten es nicht vermocht, den Hiatt zwischen der abstrakt postulierten Natur des Menschen und dem konkreten Einzelfall zu schließen. Montesquieu sucht dieses Problem zu lösen, in dem er die empirisch-experimentelle Methodik der Naturwissenschaften anwendet. Anstatt vom Standpunkt einer abstrakt-universalen "Natur" auszugehen, sucht er eine Ordnung in der historisch-sozialen Vielfalt des konkret Menschlichen selbst. Statt Deduktion: Induktion. Anthropologische Konstanten und Normen sind in der vergleichenden Untersuchung real-existierender oder real-vergangener Gesellschaften zu gewinnen. Montesquieus Vorhaben ist gewaltig:

cet ouvrage a pour objet les lois, les coutumes et les divers usages de tous les peuples de la terre. On peut dire que le sujet en est immense, puisqu'il embrasse toutes les institutions qui sont reçues parmi les hommes;²²

dieses Werk hat zum Gegenstand die Gesetze, die Gewohnheitsrechte und die verschiedenen Gebräuche aller Völker der Erde. Man kann sagen, daß sein Thema ungeheuer umfassend ist, da es alle Institutionen umgreift, die es unter Menschen gibt.

In den Gesetzen und Institutionen liegt also der Schlüssel, mit dem man die ungeheure Vielfalt des Menschlichen ordnen können müßte. Wenn es universelle Gesetzmäßigkeiten in der sozialen Verhaltensnatur des Menschen gibt, müßten sie sich in den positiven Gesetzen niederschlagen, die menschliches Zusammenleben regeln:

les mœurs représentent les lois, et les manières représentent le mœurs (*EL* XIX.16,566);
die Sitten repräsentieren die Gesetze, und die Gebräuche repräsentieren die Sitten.

Geht man bei der Suche nach einer zeitlos gültigen Ordnung im Individuum, in Gesellschaft und Geschichte von den positiven Gesetzen aus, so kann es nicht geschehen, daß man überabstrakt über die Ebene der historisch-sozialen Konkretion hinausschießt. Die positiven Gesetze in ihrer Spannung zwischen konkretem Sein und konkretem Seinsollen repräsentieren das emotionale Vermittlungszentrum zwischen Triebnatur und Vernunftnatur, zwischen Individuum und Gesellschaft. Dieses Vermittlungszentrum nennt Montesquieu "Geist" der Gesetze. Jedes soziale Gebilde hat seinen ihm eigenen "Esprit général", seinen allgemeinen Geist, eine Art sozialer Identität oder kollektiven Bewußtseins, das in den positiven Gesetzen der Gesellschaft seinen Ausdruck findet.

²² "Défense de *l'Esprit des Lois*" (1750) II, 1137.

Der erste Schritt der empirisch-induktiven Methodik Montesquieus besteht darin, möglichst viele konkrete Beispiele zu sammeln. Daran arbeitet er zwanzig Jahre lang. Der zweite Schritt besteht in einer Klassifikation, deren Ergebnis der *EL* ist. Die reale Vielfalt der Gesetze und Gesellschaftsformen läßt sich nach Montesquieu grundsätzlich zu drei Verfassungstypen verdichten, dem republikanischen, dem monarchischen und dem despotischen (*EL* II.1). Diesen drei Verfassungstypen ordnet er drei "esprit généraux", drei Typen sozialer Identität zu, die er unter den Leitbegriffen "vertu", "honneur" und "crainte" identifiziert und wie folgt definiert:

vertu: une préférence continuelle de l'intérêt public au sien proper (*EL* IV.5, 267);

Tugend: eine beständige Unterordnung des individuellen unter öffentliche Interesse;

honneur: l'envie de se distinguer (*EL* IV.2, 263);

Ehre: die Lust, sich zu unterscheiden, sich auszuzeichnen;

crainte: une obéissance extrême (*EL* III.10, 259);

Furcht: ein extremer Gehorsam.

Die Korrelationen Republik/Tugend, Monarchie/Ehre und Despotismus/Furcht bilden drei Grundformen menschlicher Zivilisation und damit die Palette des typisch Menschlichen. Mit der Klassifikation ist aber die Arbeit gemäß der naturwissenschaftlichen Methodik noch nicht erledigt. In einem dritten Schritt gilt es, nach Wirkursachen der Phänomene zu forschen, die es erlauben, ihre Entstehung und ihre Funktionsweise zu erklären. Hier hat die berühmte Klimatheorie ihren systematischen Platz. Das Klima ist dabei nur das wichtigste (vgl. *EL* XIX.14, 565) einer ganzen Reihe von Wirkprinzipien, die sich zur Bedingungsstruktur anordnen und in je spezifischer Zusammensetzung und Abstufung die Herausbildung des jeweiligen "Geistes der Gesetze" steuern. Dazu gehören auch die Bodenbeschaffenheit, die Dichte und Ausdehnung eines sozialen Verbandes oder die ökonomische Subsistenzweise (vgl. I.3, 238). Zum Beispiel befördert ein gemäßigtes Klima die gemäßigte Einstellung, die zur Regierungsform der konstitutionellen Monarchie notwendig ist (XIV.13). Oder ein besonders kleiner, überschaubarer sozialer Verband befördert die Tugend, die Identifikation mit dem Gemeinwesen, die zur Republik erforderlich ist; ein Riesenreich dagegen ist nur despotisch zu regieren (VIII.20) und so fort.

Der Mensch als soziales Wesen scheint damit klassifizierbar und berechenbar geworden. Das System der Verfassung und der Gesetze einer Gesellschaft ist auf ein soziales Identitätszentrum, ein kollektives Bewußtsein, den Geist der Gesetze, bezogen. Dieser aber läßt sich auf eine Struktur natürlicher Wirkprinzipien wie des Klimas zurückführen. Insofern kann man "esprit des lois" mit Louis ALTHUSSER auch als "loi des lois" (35) definieren. Die Pointe liegt darin, daß hier zwei verschiedene Begriffe von "loi" miteinander konfrontiert werden. Das zweite Element der Formel "loi des lois" bezeichnet den normativen Gesetzesbegriff in seiner spezifischen Spannung zwischen Sein und Seinsollen. Das erste Element aber wendet den naturwissenschaftlich-wertfreien Gesetzesbegriff auf den normativen an.²³ Montesquieus Absicht ist es, exakte Gesetzmäßigkeiten hinter den positiven Gesetzen und menschlichen Verhaltensweisen zu entdecken. Daß er dem naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff den Primat einräumt, unterstreicht er schon in dem berühmten ersten Satz des *EL*:

Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. (I.1, 232)

²³ Althusser 29-31

Die Gesetze, in ihrer weitesten Bedeutung, sind die notwendigen Beziehungen, die sich aus der Natur der Dinge herleiten.

Auguste COMTE und Emile DURKHEIM erklärten Montesquieu daher zum Begründer der modernen Soziologie als positivistisch-exakter Wissenschaft.²⁴

Aber damit nicht genug. Auch HEGEL beruft sich auf Montesquieu als wichtigsten Wegbereiter seiner Geschichtsphilosophie.²⁵ Und tatsächlich behauptet Montesquieu im Vorwort des *EL* auch, die "Weltformel" der Geschichte gefunden zu haben:

J'ai posé les principes, et j'ai vu les particuliers s'y plier comme d'eux-mêmes; les histoires de toutes les nations n'en être que les suites ("Préface", 229).

Ich habe die Prinzipien gesetzt und ich habe gesehen, daß sich die Einzelfälle wie von selbst nach ihnen richten, und daß die Geschichten aller Nationen nur Folgen davon sind.

Geschichtsphilosophie und Soziologie fallen insofern bei Montesquieu zusammen, als er die Gesetzmäßigkeiten historischer Verläufe aus den Funktionsgesetzen sozialer Gebilde ableitet. Grundtendenz eines sozialen Systems ist die *Selbsterhaltung*:

tous les Etats [ont] en général un même objet, qui est de se maintenir (XI.5, 396);
alle Staaten haben im allgemeinen das gleiche Ziel, nämlich, sich zu erhalten.

Ist die Korrelation des Verfassungstyps mit dem Typ des kollektiven Bewußtseins adäquat, dann erhält sich das System selbst im Gleichgewicht und es geschieht strukturell nichts. Gerät das System aber durch Fremdeinwirkung ins Ungleichgewicht, tut sich also ein Spalt auf zwischen den Gesetzen und ihrem "Geist" bzw. dessen realen Bedingungen, dann werden strukturelle Anpassungsvorgänge ausgelöst, bis sich ein neuer Gleichgewichtszustand einpendelt.²⁶ Strukturelle Veränderungen werden als anormale Korruptionsvorgänge oder "révolutions" beschrieben, die zur Normalität eines erneuerten strukturellen Stillstands tendieren. Die drei beschriebenen Idealtypen menschlicher Zivilisation bilden dabei die möglichen Ausgangs- und Endpunkte solcher Umwälzungen.

Gemäß dieser Systemtheorie dürften soziale Systeme eigentlich nur durch Fremdeinwirkung aus dem Gleichgewicht geraten können. Nun muß Montesquieu bei der Betrachtung der historischen Empirie freilich immer wieder feststellen, daß das Gleichgewicht sozialer Systeme offensichtlich auch von innen her störanfällig ist. Im Rahmen seines Denksystems bieten sich als Erklärungsmodell hierfür mechanische Reibungsverluste an, die komplizierte in einfachere Gleichgewichtssysteme übergehen lassen. So tendiert zum Beispiel das komplizierte gewaltenteilige Gleichgewichtssystem der konstitutionellen Monarchie zur Konzentration im Despotismus (V.14; VIII.I7). Neben die Tendenz zur identischen Selbsterhaltung der Systeme tritt also die diesen ebenfalls innewohnende Tendenz zur Korruption durch Energieverlust (Entropie).

Genau hier aber lokalisiert Montesquieu den Sitz seiner Theorie im praktischen Leben. Und wie er das tut, wirft ein bezeichnendes Licht auf den klassisch-aufklärerischen Fortschrittsgedanken. Der

²⁴ Comte 193; Durkheim 407

²⁵ Hegel, *Philosophie der Geschichte* 18.

²⁶ Das ganze Buch VIII des *EL*, "De la corruption des principes des trois gouvernements"/"Über die Zersetzung der Prinzipien der drei Verfassungstypen", ist diesem Phänomen gewidmet.

EL als Universaltheorie von der sozialen Natur des Menschen in der Geschichte erklärt *erstens* die Funktionsweise jedes möglichen Gemeinwesens nach konstanten Gesetzmäßigkeiten:

Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes. ("Préface", 230)
Jede Nation kann hier die Gründe für ihre Normen finden.

Zweitens macht der *EL* den Idealtypus hinter jedem konkreten sozialen Gebilde sichtbar:

l'auteur examine [les institutions] qui conviennent le plus à la société, et à chaque société ("Défense de l'*EL*" II, 1137);
der Autor untersucht die Institutionen, die der Gesellschaft, und jeder Gesellschaft, am besten entsprechen.

Drittens gibt der *EL* mit der exakten Beschreibung der Funktionsweise der Idealtypen zugleich eine Gebrauchsanweisung zum zweckrationalen Umgang mit sozialen Gebilden. Der *EL* ist also *zum einen* eine Art Lehrbuch für Gesetzgeber.²⁷ *Zum anderen* richtet er sich in aufklärerischer Absicht auch an diejenigen, denen Gesetze gegeben werden:

Il n'est pas indifférent que le peuple soit éclairé. ("Préface", 230)
Es ist nicht gleichgültig, ob das Volk aufgeklärt ist.

Die Natur der Dinge, auch der menschlichen Dinge, entwickelt sich prinzipiell nicht. Zur prästabilierten Natur des Menschen gehört aber die Fähigkeit zur Erkenntnis der Natur der Dinge, auch der eigenen, menschlichen. Fortschritt bedeutet insofern fortschreitende theoretische Einsicht in die unabänderlichen Notwendigkeiten der Praxis, oder, wie Gustave LANSON in bezug auf den *EL* formuliert hat,

l'art de mettre de son côté la nécessité (192);
die Kunst, die Notwendigkeit auf seine Seite zu ziehen.

Mit dem *EL* aber ist im Rahmen der klassisch-aufklärerischen Denkmöglichkeiten der Erkenntnisfortschritt hinsichtlich der menschlichen Natur in Geschichte und Gegenwart an sein Ziel gelangt. Der Archimedische Punkt, von dem aus die Ordnung der geschichtlichen Dinge eingesehen werden kann, scheint gefunden. Der Mensch scheint ins System gebracht.

1.2. Destruktion des *Esprit des Lois*

Bei genauerem Hinsehen indes – und schon ROUSSEAU wird da genauer hinsehen – zeichnen sich Bruchstellen in Montesquieus System ab. Die fundamentale Paradoxie der Naturrechtslehren bestand immer darin, die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungsweisen des Menschlichen auf anthropologische Konstanten zurückführen zu wollen. Diese Paradoxie konnte solange verschleiert bleiben, wie der Blick auf die historische Realität deduktiv vorgefaßt war. Die Moralisten meldeten ihre Zweifel eher unsystematisch aphoristisch an. Montesquieus induktive Wende und seine breite empirische Materialbasis lassen die Paradoxie greifbar werden.

Dabei liegt dies gar nicht in seiner Absicht. Wie so oft in der Geschichte der Denksysteme führt hier das Bemühen, endlich ein noch fehlendes Bauelement in ein Gedankengebäude zu integrieren, zu

²⁷ Vgl. das ursprünglich als "Conclusion" geplante Buch XXIX mit dem Titel "De la manière de composer les lois"/"Über die Art und Weise Gesetze zu verfassen".

dessen Zusammensturz. Bei Montesquieu handelt es sich um den Versuch, den Hiat zwischen der abstrakt angenommenen Menschennatur und dem konkreten Dasein durch die Vermittlungsinstanz einer induktiv gewonnenen sozialen Typologie zu schließen. Aus den Gesetzen, Sitten und Gebräuchen aller Zeiten und Orte will er das zeitlos gültige System des Menschen-Möglichen rekonstruieren. Zu seiner Überraschung muß er indes immer wieder feststellen, daß er auf induktivem Wege nicht mehr dort ankommt, von wo er deduktiv ausgegangen war.

Besonders deutlich wird dies in seiner vergleichenden Untersuchung der Freiheitsproblematik und des Sexualverhaltens in verschiedenen Zivilisationen. Montesquieu rechnet "la pudeur", "la honte" oder "la continence" (XVI.12), also Schamhaftigkeit und sexuelle Zurückhaltung, in bezug auf vor allem das weibliche Geschlecht zu den anthropologischen Konstanten. Faktische Abweichungen davon bewertet er als unbegreifliche Anomalien:

C'est là [aux Indes] qu'on voit jusqu'à quel point les vices du climat, laissés dans une grande liberté, peuvent porter le désordre. C'est là que la nature a une force et la pudeur une faiblesse qu'on ne peut comprendre. [...] Il semble que, dans ce pays-là, les deux sexes perdent jusqu'à leurs propres lois. (XVI. 10, 516)

In Indien sieht man, zu welcher Unordnung der negative Einfluß des Klimas führen kann, wenn ihm nicht gegengesteuert wird. Dort hat die Natur eine Gewalt und die Schamhaftigkeit eine Schwäche, die unvorstellbar sind. [...] Es scheint, daß in diesem Land die beiden Geschlechter ihre eigensten Gesetze verlieren.

Die Ursache dieser "Anomalien" macht Montesquieu also im Klima fest:

Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. (XVI.8, 514)

Es gibt klimatische Verhältnisse, in denen die Physis eine derartige Gewalt entwickelt, daß die Moral fast machtlos dagegen ist.

Dadurch tritt nun aber für Montesquieu die empirische Klima-Natur in Gegensatz zur deduzierten Menschen-Natur. Ausgerechnet das Klima als wichtigster jener Faktoren, die den sozialen Typus determinieren, wird zum denkerischen Störfaktor:

Quand donc la puissance physique de certains climats viole la loi naturelle des deux sexes et celle des êtres intelligents, c'est au législateur à faire des lois civiles qui forcent la nature du climat et rétablissent les lois primitives. (XVI.12,518)

Wenn also die physische Gewalt gewisser klimatischer Verhältnisse das Naturgesetz der beiden Geschlechter und der Vernunft vergewaltigt, muß der Gesetzgeber zivile Gesetze erlassen, die die Natur des Klimas bezwingen und die ursprünglichen Gesetze [des Menschen] wieder herstellen.

Beim Versuch, den Hiat zwischen den anthropologischen Konstanten und den historischen Konkretisationen naturgesetzmäßig zu schließen, bricht unvermutet ein Hiat zwischen der Natur der Natur ("la nature du climat") und der Natur des Menschen ("la loi naturelle des deux sexes"; "les lois primitives") auf. Montesquieu hat sich in ein Dilemma manövriert. Hält er an seiner Klimatheorie fest, so löst sich das auf, was er für Normkonstanten im menschlichen Sexualverhalten angesehen hat. Was ist dann noch normal? Hält er aber an seinen Normkonstanten fest, so kann er sie nicht ohne Rest auf naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten zurückführen. Wo aber kommen Normen dann her?

Die denkerische Aporie der Methodik des *EL* bestätigt sich an seinem Begriff menschlicher Freiheit. Zunächst deduziert Montesquieu aus der "Natur" des Menschen die "Unnatürlichkeit" von Sklaverei:

L'esclavage [...] n'est pas bon par sa nature (XV.1, 490);
Sklaverei ist von Natur aus schlecht.

Nachdem er eine Reihe historischer und geographischer Vergleiche angestellt hat, sieht er sich gezwungen zu relativieren:

Dans tout gouvernement despotique, on a une grande facilité à se vendre: L'esclavage politique y anéantit en quelque façon la liberté civile. [...] C'est là l'origine juste, et conforme à la raison, de ce droit d'esclavage très doux que l'on trouve dans quelques pays (XV.6, 495).

In jedem despotischen Regime verkauft man sich mit großer Leichtigkeit: die politische Sklaverei vernichtet dort in gewisser Weise die bürgerliche Freiheit. [...] Und dies ist der gerechte und vernünftige Ursprung jenes sehr sanften Rechts auf Sklaverei, das man in manchen Ländern findet.

In einem der drei Grundtypen menschlicher Zivilisation, im Despotismus, widerspricht Sklaverei nicht der Vernunftnatur des Menschen. Sklaverei kann also sowohl widernatürlich als auch natürlich sein:

l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle (XV.7, 496);
Sklaverei ist widernatürlich, obwohl sie in einigen Ländern einen natürlichen Grund hat.

Wieder löst sich eine sogenannte anthropologische Konstante unter dem naturwissenschaftlichen Blick auf die Empirie in Nichts auf. "Freiheit", so definiert Montesquieu schon gut KANTisch, "besteht darin, tun zu können, was man wollen soll":

la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir (XI.3, 395).

Freisein heißt, seiner Verpflichtung gegenüber der Allgemeinheit nachkommen zu können. Frei ist ein Handeln, das zur Selbsterhaltung des sozialen Gleichgewichts beiträgt. Wenn aber in bestimmten Gesellschaftsformen Sklaverei zur Erhaltung des sozialen Gleichgewichts beiträgt, dann kann Freiheit im Extremfall darin bestehen, Sklave zu sein. Die Begriffsoppositionen, die eine universale Definition des Menschen erlauben sollten, brechen in sich zusammen. Der "Mensch" wird zur leeren Denkform.

Die Bedingungen von Montesquiens anthropologischer Blindheit liegen in seiner Methodik. Mit seinen denkerischen Mitteln kann er Struktur und Funktionieren der Totalität "Gesellschaft"/"Staat" nur als selbsterhaltendes Gleichgewichtssystem auf der Basis des kausalmechanischen Strukturalismus beschreiben. Steuerungsinstanz im Regelkreis der sozialen Totalität ist das jeweilige kollektive Bewußtsein, der "esprit général" oder "principe":

la force du principe entraîne tout (VIII. I I, 357);
die Kraft des Prinzips steuert alles.

Das soziale Identitätszentrum seinerseits ist determiniert von den oben (1.1.) angesprochenen Wirkfaktoren wie dem Klima, der Bevölkerungsdichte, der Ökonomie etc. Bei der Bestimmung der

einzelnen Wirkfaktoren und ihres Zusammenwirkens gerät Montesquieu allerdings in Schwierigkeiten. Schon der Untertitel des *EL* in den ersten Editionen kann den Eindruck erwecken, Montesquieu habe seine Prinzipien unsystematisch aufgerafft:

DE L'ESPRIT DES LOIS ou Du rapport que les Lois doivent avoir avec la Constitution de chaque Gouvernement, les Mœurs, le Climat, la Religion, le Commerce, etc. (227);
*VOM GEIST DER GESETZE oder Von der Beziehung, die die Gesetze mit den Regierungsformen, mit den Sitten, dem Klima, der Religion, dem Handel etc. haben sollen.*²⁸

Auch die innere Ordnung des *EL* wird dadurch in Mitleidenschaft gezogen. Die Bücher XIV-XXIII behandeln den Einfluß der Wirkfaktoren Klima, Bodenbeschaffenheit, Handel und Bevölkerungsdichte auf das Identitätszentrum eines sozialen Verbandes und damit indirekt auf dessen Verfassung und Gesetze. Inmitten dieser Aufreihung, und den anderen Wirkfaktoren nebengeordnet, befaßt sich aber Buch XIX mit

l'esprit général, les mœurs et les manières d'une nation (XIX, im Titel, 556);
 dem allgemeinen Geist, den Sitten und Gebräuchen einer Nation.

Der Eindruck einer zirkelhaften Argumentation verstärkt sich, wenn man die Definition von "esprit général" betrachtet:

PLUSIEURS choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en résulte. (XIX.4, 558)
 MEHRERE Dinge lenken die Menschen: das Klima, die Religion, die Gesetze, die Handlungsmaximen der Regierung, die Vorbildfunktion der Vergangenheit, die Sitten und Gebräuche; daraus formt sich als Ergebnis ein allgemeiner Geist.

Wenn der "esprit général" eines Volkes unter anderem aus dessen Gesetzen "resultiert", diese Gesetze sich aber umgekehrt aus dem "esprit général" herleiten, darin tendiert die Argumentation insgesamt zur Form:

[l'esprit général resulte de l'esprit général].

Was aber nur im Zirkel definiert werden kann, kann überhaupt nicht gedacht werden.²⁹ Die methodologische Basis des *EL* erweist sich bei der Applikation auf die historisch-soziale Empirie als nicht tragfähig. Montesquieus Versuch, aus allen empirischen Erscheinungsweisen des Menschlichen einen kohärenten Begriff von der Natur des Menschen zu induzieren, scheitert. Die Normen menschlichen Verhaltens ("lois") lassen sich nicht auf exakte Gesetzmäßigkeiten ("lois des lois") zurückführen. Im toten Winkel zwischen naturgesetzlicher Methodik und nicht-naturgesetzmäßigem Gegenstand bleibt das spezifisch Menschliche unsichtbar. Montesquieu enthüllt, ohne es zu wollen, daß der Mensch im klassisch-aufklärerischen Denken gar nicht existiert.

²⁸ Vgl. Gurvitch 622: "Entre ces facteurs hétérogènes on ne peut établir aucune hiérarchie."/"Unter diesen heterogenen Faktoren läßt sich keinerlei Hierarchie herstellen."

²⁹ Vgl. Henrich 137.

2. Die Anfänge einer historisch-dialektischen Anthropologie in Rousseaus beiden *Discours* von 1750 und 1755

Der umfassendste und systematischste Versuch der klassischen Aufklärung, den Menschen und seine Geschichte zu begreifen, hat in eine neue Unübersichtlichkeit geführt. Vor MONTESQUIEUS Bemühungen, die anthropologischen Konstanten induktiv zu bestätigen, haben sie sich verflüchtigt. Anstatt das Problem des Menschlichen ein für allemal zu lösen, wie es seiner Intention entsprach, hat der *Esprit des Lois* offenbar werden lassen, daß die Methodik der klassischen Aufklärung am Wesen des Menschlichen vorbei denkt.³⁰ An diesem neuen Problemhorizont setzt Jean-Jacques ROUSSEAU an.

2.1. Aufklärungsskepsis und erste Ansätze zu einer historischen Phänomenologie des Bewußtseins: *Discours sur les sciences et les arts* (1750)

Rousseau gehört zu den ersten Lesern des *Esprit des Lois* nach dessen Erscheinen am Ende des Jahres 1748.³¹ 1749 tritt Rousseaus Auseinandersetzung mit anthropologischen Fragen in ihre produktive Phase. Dabei entsteht zunächst eine Reihe von Fragmenten, die methodisch wie Pastiches des *EL* wirken.³² In ihnen bringt sich Rousseau auf die Höhe des fortgeschrittensten Methodenparadigmas seiner Zeit. Anlaß zu dessen Überwindung wird für Rousseau dann eine Preisfrage, die die Académie von Dijon im Oktober 1749 veröffentlicht. Zu beantworten ist die Frage,

Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs (1238);
Ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste dazu beigetragen hat, die Sitten zu läutern.

Die Frage zielt ins Zentrum des aufklärerischen Optimismus: die Hoffnung auf moralisch-praktischen Fortschritt durch theoretisch-technisch-künstlerische Einsicht in den vernünftigen Kern der Natur der Dinge. Rousseau aber gibt sich gleich im ersten Satz seiner preisgekrönten Antwort auf die Akademiefrage durch eine Ergänzung der Themenstellung als Fortschrittsskeptiker zu erkennen:

Le rétablissement des Sciences et des Arts a-t-il contribué à épurer *ou* à corrompre les Mœurs? (1,5; Herv. P.G.)³³
Hat die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu läutern *oder* zu verderben?

In der Durchführung seines *Ersten Discours* sucht Rousseau die moralisch korrumpierenden Auswirkungen des wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Fortschritts historisch zu belegen und theoretisch zu beweisen. Dabei entwirft er jedoch noch keine "Dialektik der

³⁰ Daß Montesquieu in den letzten, den "historischen" Büchern des *EL* schon Ansätze zur dialektischen Neukonzeption von Anthropologie und Geschichte zeigt, kann hier nicht ausgeführt werden; vgl. dazu Geyer, *Anthropologie*, Kap. 7.

³¹ Über Rousseaus Tätigkeit (1745-51) als Privatsekretär im Hause des "fermier-général" DUPIN, der mit seiner Frau unmittelbar nach dem Erscheinen des *EL* an einer Widerlegung arbeitete, vgl. Launay oder Therrien.

³² Vgl. *Fragments politiques*.

³³ In Zitaten aus dem *Discours sur les sciences et les arts* bezeichnen die römischen Zahlen die beiden Teile dieses *Ersten Discours*; arabische Zahlen verweisen auf die Seiten der Ed. Pléiade.

Aufklärung" im modernen Sinne. Vielmehr unternimmt er eine ebenso einfache wie undialektische Umkehrung der aufklärerischen Denkfigur: Die Wissenschaften und Künste läutern die Sitten nicht, sondern verderben sie. Damit ist Rousseau auch keineswegs originell. Er knüpft lediglich an alte moralistische Positionen an.³⁴ Nicht von ungefähr ist MONTAIGNE und zwar ein um seine inneren Widersprüche³⁵ geglätteter Montaigne die meist zitierte Autorität im *Ersten Discours*.

Die inneren Widersprüche produziert Rousseau dann freilich selbst. Zunächst imitiert er den Grundgestus der Moralistik. Traditionell ist der Moralist ein Motivationsforscher, der nach den *eigentlichen* Antrieben hinter dem *uneigentlichen* Schein menschlichen Verhaltens sucht. Zugleich gibt er eine Lebenslehre, wie der gesellschaftlich sich selbst entfremdete Mensch zu seiner individuellen Mitte, zu seinem Wesenskern, zur Tugend zurückfinden könne. So beklagt Rousseau, daß sich falscher Schein wie ein Schleier zwischen die Menschen gelegt habe:

Qu'il seroit doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieur étoit toujours l'image des dispositions du cœur; si la décence étoit la vertu [...]. *On n'ose plus paroître ce qu'on est [...].* On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire (I, 7f.; Herv. P.G.).

Wie angenehm es sich bei uns leben ließe, wenn die äußere Selbstdarstellung immer das Abbild der inneren Einstellung wäre; wenn die guten Umgangsformen mit der Tugend gleichzusetzen wären. *Man wagt nicht mehr zu scheinen, was man ist.* Man weiß nie genau, mit wem man es zu tun hat.

Hinter dem Schein tugendhaften und aufrichtigen Verhaltens verbergen sich egoistische Antriebe, sich auf Kosten der anderen zu bereichern und gesellschaftliche Auszeichnungen zu erreichen. Oberstes Prinzip gesellschaftlichen Zusammenlebens ist die "fureur de se distinguer" (II, 19), die Wut, sich zu unterscheiden, sich auszuzeichnen, die sich mit einer Fassade von Gemeinnützigkeit und Bescheidenheit tarnt. Diese Doppelmoral zersetzt das Gemeinwesen in einen losen Verband konkurrierender Interessen. Das täuschende und getäuschte Individuum läuft dabei Gefahr, daß der falsche Schein seinen eigenen Persönlichkeitskern infiziert und an die Allmacht der gesellschaftlichen "opinion" entäußert. Nur der Weise findet sein Zentrum in sich selbst, in der leidenschaftslosen Ruhe seines Bewußtseins/Gewissens:

A quoi bon chercher nôtre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes? [...] O vertu! Science sublime des ames simples [...] ne suffit-il pas pour apprendre tes Loix de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? (II, 30).

Wozu soll man sein Glück in der Meinung der anderen suchen, wenn man es in sich selbst finden kann? O Tugend! Erhabene Wissenschaft der einfachen Seelen, um deine Gesetze kennenzulernen, reicht es da nicht aus, in sich selbst einzukehren, seine Leidenschaften zum Schweigen zu bringen und auf die Stimme seines Gewissens zu hören?

Diese Weisheit der einfachen Seelen kontrastiert mit den Wissenschaften und Künsten, die den Keim der Spaltung überhaupt erst in die Individuen und in die Gesellschaft getragen haben:

Où il n'y a nul effet, il n'y a point de cause à chercher: mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle, et nos ames se sont corrompuës à mesure que nos Sciences et nos Arts se sont avancés à la perfection (I, 9; vgl. auch II, 19, 24, 28).

³⁴ Vgl. z.B. Hazard 390-408, Bénichou oder Van Delft.

³⁵ Vgl. Geyer, *Paradox* 386-392.

Wo es keine Wirkung gibt, da muß man nach keiner Ursache suchen; aber hier ist die Wirkung gewiß, die Entartung real, und unsere Seelen sind in dem Maße der Verderbnis anheim gefallen, wie unsere Wissenschaften und Künste sich vervollkommen haben.

Hier verwickelt sich Rousseau allerdings in Widersprüche. An anderen Stellen dreht er nämlich den Kausalnexus um und macht die menschlichen Laster für die Entstehung von Wissenschaften und Künsten verantwortlich:

Les Sciences et les Arts doivent donc leur naissance à nos vices (II, 17; vgl. II, 18).
Die Wissenschaften und Künste verdanken also ihre Geburt unseren Lastern.

Die aufgestellten Kausalitätskonstruktionen prallen unvermittelt zu Zirkelschlüssen aufeinander. Deutlich wird, daß Rousseaus einfache Umkehrung des Fortschrittsoptimismus dem Systemzwang der klassisch-aufklärerischen Episteme nicht entrinnt. Die "unstatthafte Anwendung des Causalitätsverhältnisses"³⁶ kann den integrierten Strukturwandel von Theorie und Praxis, Ratio und Moralität nicht fassen. Weder die von Rousseau geschmähten Encyclopédistes (II, 29), die die Welt allein schon durch Vulgarisierung des Wissens zu verbessern hoffen, noch Rousseaus moralistischer Kulturpessimismus treffen offensichtlich die reale Dynamik historischer Entwicklung.

Aber bei der Durchführung von Rousseaus radikaler Kulturkritik im *Ersten Discours* zeichnet sich doch auch eine Verlaufskurve anthropologischer Veränderung ab, die dem integrierten Strukturwandel von Theorie und Praxis näher kommt. Aus Rousseaus moralistischer Gegenüberstellung von Lebensformen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit lassen sich idealtypisch zwei Stufen einer historischen Phänomenologie des Bewußtseins gewinnen. Die eine stellt Rousseau unter den Leitbegriff der "vertu" (passim), die andere unter die "fureur de se distinguer" (II, 19). Das kollektive Bewußtsein der "vertu" wird einem vorwiegend durch landwirtschaftliche Produktionsweise (I, 8, 10, 14) und durch eine heroisch-kriegerische Ethik (I, 13-15, 23) geprägten Zivilisationstypus zugeordnet. Als historische Beispiele führt Rousseau Sparta und das frühe Rom an (I, 12, 14). Die Mentalität dieses Zivilisationstyps charakterisiert er durch folgende Leitwerte:

amour de la patrie (I, 9); religion (II, 19, 22); obéissance aux loix (I, 14); désintéressement (ebd.); simplicité (I, 11); innocence (ebd.); heureuse ignorance (I, 12, 15); facilité de se pénétrer réciproquement (I, 8).

Vaterlandsliebe; Religion; Gesetzestreue; Interesselosigkeit; Einfachheit; Unschuld; glückliche Unmündigkeit; wechselseitige Transparenz.

Diesem Ideal eines einfachen, in sich und der Gemeinschaft ruhenden und transparenten Bewußtseins steht die oben beschriebene "Wut, sich zu unterscheiden", die Doppelmoral und die dezentrierte Identität einer späteren Bewußtseinsstufe und auch Rousseaus eigener Zeit gegenüber. Diese Bewußtseinsstufe setzt Rousseau in Beziehung zu einer stark ausdifferenzierten Gesellschaftsordnung auf handelskapitalistischer Grundlage:

Les anciens Politiques parloient sans cesse de mœurs et de vertu, les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent (II, 19).

Die Staatsmänner der Antike sprachen ohne Unterlaß von Sitten und Tugend; die heutigen sprechen nur von Handel und Geld.

³⁶ Hegel, *Logik* (1812-1816) Bd. 1, 400.

Nous avons des Physiciens, des Géomètres, des Chymistes, des Astronomes, des Poètes, des Musiciens, des Peintres; nous n'avons plus de citoyens (II, 26).

Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Dichter, Musiker, Maler; wir haben keine Staatsbürger mehr.

Unter den Leitbegriffen "vertu" und "fureur de se distinguer" skizziert Rousseau eine historische Entwicklung von Zivilisations- und Bewußtseinsformen. Dabei fällt die Parallele zu zwei der drei "zeitlosen" Grundformen sozialer Identität auf, wie wir sie in MONTESQUIEUS *Esprit des Lois* kennengelernt haben. Montesquieu definierte den sozialen Identitätstypus "vertu" als "préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre" und "honneur" als "envie de se distinguer". Zusammen mit dem Identitätstypus "crainte" (= "obéissance extrême") bildeten "vertu" und "honneur" das System der allzeit möglichen sozialen Realisierungen *des* Menschlichen. Innere Widersprüche hatten freilich dazu geführt, daß sich *das* Menschliche letztlich in dieser Systematik auflöste. Die drei sozialen Typen Montesquieus ließen sich in traditioneller Begriffslogik nicht mehr unter einen gemeinsamen Gattungsbegriff vom Menschen subsumieren. Sie lassen sich aber im historischen Prozeß vermitteln.

Ob wissentlich oder nicht funktioniert Rousseau die soziale Typologie Montesquieus ansatzweise in eine historische Phänomenologie um. Am Anfang der sozial- und bewußtseinsgeschichtlichen Entwicklung, in traditionalistischen Gesellschaften, leitet der einzelne seine Identität noch vorwiegend aus der Gruppenidentität ab. Der weitere Verlauf der Entwicklung ist für Rousseau dann gekennzeichnet durch jene verhängnisvolle Dezentrierung des Bewußtseins, in der sich das Subjekt in einen privaten und einen öffentlichen Teil spaltet. Damit erweist sich aber die Ausgangsthese des *Ersten Discours* von der korrumpierenden Wirkung des wissenschaftlichen und künstlerischen Fortschritts als einseitig. Gegen Ende des *Ersten Discours* nimmt Rousseau denn auch - fast unmerklich - eine Veränderung seiner Ausgangsthese vor:

D'où naissent tous ces abus, si ce n'est de *l'inégalité* funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avisement des vertus? (II, 25; Herv. P.G.)

Woher rühren all diese Mißstände, wenn nicht von der unheilvollen *Ungleichheit*, die durch die Ausdifferenzierung der Talente und durch die Korruption der Tugenden unter die Menschen kam?

Nicht mehr die Wissenschaften und die Künste werden als Ursachen der Verderbnis angeführt, sondern die Ungleichheit. Und damit sind nicht in erster Linie soziale Ungerechtigkeiten gemeint, sondern die Abspaltung des individuellen Identitätszentrums vom sozialen. Der Weg zum *Zweiten Discours*, dem *Discours sur l'inégalité*, ist vorgezeichnet. Den *Ersten Discours* läßt Rousseau freilich noch mit dem klassisch-moralistischen Aufruf zur Umkehr in die ursprüngliche Eigentlichkeit enden:

[nous descendans] léveront leurs mains au Ciel, et diront dans l'amertume de leur cœur: "Dieu tout-puissant, toi qui tiens dans tes mains les Esprits, *delivre-nous des Lumières* et des funestes arts de nos Pères et rends-nous l'ignorance, l'innocence et la pauvreté, les seuls biens qui puissent faire notre bonheur et qui soient précieux devant toi" (II, 28; Herv. P.G.);

Unsere Nachfahren werden ihre Hände zum Himmel erheben und in der Bitterkeit ihres Herzens sprechen: "Allmächtiger Gott, der Du die Geister in Deinen Händen hältst, *erlöse uns von der Aufklärung* und von den verderblichen Künsten unserer Väter und gib uns die Unwissenheit, die Unschuld und die Armut zurück, die einzigen Güter, die unser Glück ausmachen und die vor Dir Bestand haben".

Die Hoffnung auf eine einfache Erlösung von den Übeln der Aufklärung ist aber nach dem Durchgang durch den *Ersten Discours* nicht mehr guten Glaubens aufrecht zu erhalten. Genauso wenig wie die sozialpsychologische Identitätsspaltung monokausal auf den wissenschaftlich-technischen Fortschritt zurückgeführt werden kann, ließe sie sich durch Beseitigung dieser Causa heilen. Rousseaus *Erster Discours* ist ein erster Schritt aus der klassischen Aufklärung in die Moderne und zugleich der erste Beleg für die romantische Verdrängung dieses Modernisierungsprozesses. Mit dem *Ersten Discours* tritt der "Zeitkern"³⁷ des Menschlichen in den Denkhorizont des Menschen selbst. Damit verbunden ist der "Rückzug der Ursprungsgewißheit"³⁸ aus der menschlichen Existenz. Im Denken des Ursprungs schien immer das Eigentlich-Menschliche aufbewahrt. Die MONTESQUIEUSche Arche-Typologie der drei "Ur"-Formen des Menschlichen war noch ein letzter Rettungsversuch des verbürgten Ursprungs. Löst sich der Ursprung in der offenen Prozessualität auf, verliert das menschliche Subjekt seinen festen Grund. Umso dringlicher stellt sich die Frage nach dem Prinzip menschlicher Veränderlichkeit. Wo kommt der Mensch her? Wo entwickelt er sich hin? Und: Gibt es in dieser Entwicklung noch irgendein Kriterium für menschliche Authentizität?

2.2. Dialektische Anthropologie: *Discours sur l'inégalité* (1755)

Rousseau bleibt bei den romantischen Kompensationsversuchen der schwindenden Ursprungsgewißheit nicht stehen. Der *Erste Discours*, als erster (und kürzester) berühmt gewordener Text Rousseaus, ist auch seine einzige Schrift, in der er allen Ernstes die Möglichkeit eines "Zurück zur Natur" bzw. "Zurück zum rauhen aber herzlichen Naturmenschen" in Erwägung zieht.³⁹ Im November 1753 veröffentlicht die Académie von Dijon erneut eine Preisfrage. Diesmal lautet sie:

Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle? (64)⁴⁰

Was ist die Quelle der Ungleichheit unter den Menschen, und hat sie im Naturrecht eine Stütze? (eigene Übers.)⁴¹

³⁷ Horkheimer/Adorno IX (Vorwort der Neuauflage 1969).

³⁸ Vgl. Foucault 344: "Mais en se donnant pour tâche de restituer le domaine de l'originare, la pensée moderne y découvre aussitôt le recul de l'origine; et elle se propose paradoxalement d'avancer dans la direction où ce recul s'accomplit et ne cesse de s'approfondir"/"Aber indem es sich zur Aufgabe macht, den Bereich des Ursprünglichen wieder aufzurichten, entdeckt das moderne Denken zugleich das Zurückweichen des Ursprungs; und es nimmt sich paradoxerweise vor, in die Richtung fortzuschreiten, in der dieses Zurückweichen sich vollzieht und sich unaufhörlich vertieft". – Foucault verwechselt aber die romantische Ursprungssehnsucht mit einer Tendenz der Moderne im allgemeinen.

³⁹ Zwischen dem *Ersten* und dem *Zweiten Discours* arbeitet Rousseau am erst posthum veröffentlichten *Essai sur l'origine des langues*. Darin vertieft er die Frage nach den Ursprüngen der Sprache und des menschlichen Subjekts. Zugleich treten in diesem Text die Aporien des romantischen Ursprungsdenkens klar hervor. Rousseau erarbeitet sich hier das Reflexionsniveau, von dem aus er im *Zweiten Discours* den Entwurf einer historisch-dialektischen Anthropologie unternehmen kann (vgl. hierzu ausführlich Geyer, *Anthropologie*, Kap. 8.1. und 8.5.).

⁴⁰ Rousseau reicht seinen - diesmal nicht preisgekrönten - Beitrag bis zum Annahmeschluß am 1.4. 1754 ein. Die Originalfassung ist verloren. Im April 1755 veröffentlicht Rousseau eine überarbeitete Fassung unter dem Titel *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* ("*Zweiter Discours*"; zur Textgeschichte vgl. die Ed. Meier 6, 64f.). In Zitaten bezeichnen die römischen Zahlen die beiden Teile des *Zweiten Discours*; arabische Zahlen verweisen auf die Seiten der Ed. Meier.

Wir haben gesehen, daß Rousseau gegen Ende des *Ersten Discours* die Ungleichheit zum Grundübel der Moderne erklärt. Die Frage der Académie nach der Legitimation der sozialen Ungleichheit durch das Naturrecht muß ihm daher wie gerufen kommen. Wir haben aber auch gesehen, daß Rousseau schon im *Ersten Discours* das Problem der Ungleichheit weniger von seiner sozialpolitischen als von seiner bewußtseinsgeschichtlichen Seite in den Blick nimmt. Es geht ihm um den Prozeß der Privatisierung und der Entfremdung des Einzelbewußtseins vom Kollektiv. Mit dieser Tieferlegung der Problematik hat Rousseau freilich das naturrechtliche Denken schon unterlaufen. Im *Ersten Discours* war die "ursprüngliche Natur" des Menschen denn auch bereits in prozessualer Auflösung begriffen. Und so stellt Rousseau auch gleich im ersten Satz der "Préface" seines *Zweiten Discours* klar, daß er primär nicht die Académie-Frage, sondern deren anthropologische Voraussetzungen behandeln wird:

La plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines me paroît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes. ("Préface", 42)

Die nützlichste und die am wenigsten fortgeschrittene von allen menschlichen Kenntnissen scheint mir die Kenntnis des Menschen zu sein; und ich wage zu sagen, daß die Inschrift des Tempels von Delphi allein ein wichtigeres und schwierigeres Gebot enthielt als all die dicken Bücher der Moralisten.

Rousseau löst das delphische Postulat einer Wesenserkenntnis des Menschen ("l'inscription du Temple de Delphes") aus dem Rahmen der (schein-)positiven Anthropologie der klassischen Moralistik ("tous les gros Livres des Moralistes"). Dadurch macht er das Postulat aber überhaupt erst zur offenen Frage. Was bedeutet der Satz "Erkenne dich selbst!" überhaupt? Woher nahm diese Maxime der klassischen Anthropologie ihre Selbst-Sicherheit? Das Selbst des einzelnen Menschen bestimmte sich als Identität mit dem Allgemein-Menschlichen. Rousseau aber distanziert sich polemisch vom klassischen Gemeinplatz einer unwandelbaren Menschennatur, –

ce bel adage de morale, si rebatu par la tourbe Philosophesque, que les hommes sont par tout les mêmes (I, FN X, 340/42);

jenem schönen Moral-Spruch, der vom philosophesken Haufen so unermüdlich wiederholt wird: Daß die Menschen überall die gleichen sind.

Damit beraubt er die klassische Anthropologie ihres regulativen Prinzips. Rousseau ist, noch fast am Beginn seines philosophisch-literarischen Schaffens, zur Einsicht gelangt, daß der Mensch im klassisch-aufklärerischen Denken, ja in der gesamten metaphysischen Tradition, gar nicht existiert. In der Geschichte des Denkens markiert der *Zweite Discours* den Punkt, wo die selbst-sichere Maxime der klassischen Anthropologie, "Erkenne dich selbst!", abgelöst wird von der uneinholbaren Leitfrage der Moderne, "Was ist der Mensch?"⁴². Zum Zeichen dieses wohl einschneidendsten Paradigmawechsels der Wissensgeschichte überhaupt ändert Rousseau die Académie-Frage im Titel der Erstveröffentlichung seines *Zweiten Discours* und nennt ihn

Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes (3).

Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen.

⁴¹ Die Übersetzung entnehme ich, soweit nichts anderes angegeben ist, ebenfalls der Ed. Meier.

⁴² Kant, *Logik* 25.

Rousseau tilgt also die Rückbindung der Themenfrage ans Naturrecht ("la loi naturelle") und stellt indirekt dessen Grundlagen selbst zur Diskussion. Er signalisiert, daß er den ungezählten Entwürfen einer zeitlosen "Natur" des Menschen nicht noch einen weiteren hinzufügen wird, um daraus dann die "Natürlichkeit" oder "Unnatürlichkeit" der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu deduzieren. Es geht ihm vielmehr darum zu klären, wie es zur sozialpsychologischen Identitätsspaltung ("l'inégalité") gekommen ist ("l'origine") und ob und wie an diesen Prozeß überhaupt noch normative Maßstäbe ("les fondemens") anzulegen sind.

2.2.1. Destruktion der klassisch-aufklärerischen Anthropologie

Wo aber soll man ansetzen, wenn man über *den* Menschen sprechen will, an eine zeitlose Natur *des* Menschlichen aber nicht mehr glaubt? Rousseau scheint zunächst eine allerletzte Überbietung der metaphysischen Suche nach dem ursprünglich und wesentlich Menschlichen unternehmen zu wollen:

Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. ("Exorde", 68)

Die Philosophen, welche die Grundlagen der Gesellschaft untersucht haben, haben alle die Notwendigkeit gefühlt, bis zum Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen ist bei ihm angelangt.

Die Philosophen vor MONTESQUIEU gingen von der Prämisse aus, daß es das Wesen des Menschlichen, seinen Natur-Zustand, geben müsse, und hatten diesen, mehr oder weniger verschleiert, aus den Verhaltensweisen konkret historisch vorfindbarer Menschen abstrahiert. Montesquieus gewaltige Synthese hatte deutlich werden lassen, daß die bisherigen Theorien über den Menschen alle nur räumlich und zeitlich beschränkte Geltung besaßen. Zugleich war aber auch sein eigener Versuch gescheitert, alle greifbaren Verfaßtheiten des Menschlichen in Geschichte und Gegenwart unter einen gemeinsamen Oberbegriff zu subsumieren. Kein Philosoph war also bislang am Urgrund des Menschlichen angelangt. Der *Esprit des Lois* hatte aber zugleich das bisherige Paradigma der Anthropologie erschöpft. Offensichtlich war das anthropologische Problem falsch gestellt. Das unhinterfragbare Axiom der klassischen Anthropologie aber war immer die spezifische Differenz des Menschlichen zum Tierischen. Hier setzt ROUSSEAU an. Gleich in den Eingangspassagen zum *Zweiten Discours* wagt er das Unerhörte und reduziert den Menschen im Urzustand auf die pure Animalität:

Les seuls biens, qu'il connoisse dans l'Univers, sont la nourriture, une femelle et le repos (I, 106).

Die einzigen Güter, die er in der Welt kennt, sind Nahrung, ein Weibchen und Ruhe.

Il avoit dans le seul instinct tout ce qu'il lui falloit pour vivre dans l'état de Nature (I, 134).

Im Instinkt allein hatte er alles, was er brauchte, um im Naturzustand zu leben.⁴³

⁴³ Das ist im *Zweiten Discours* Rousseaus letztes Wort zum Problem der Instinktgebundenheit seines Protomenschen (entsprechend argumentiert er in II, 174). Vorher hat er in diesem Werk schon dreimal eine apriorische Instinktreduziertheit des Menschen vermutet (I, 78/80, 98, 104). Herausgeber wie Starobinski oder Meier, die sich diesem Erkenntnisfortschritt verweigern, kommentieren ausführlich die Passagen, in denen Rousseau die apriorische Instinktreduziertheit des Menschen erwägt (Ed. Starobinski 1307, FN 2; Ed. Meier 99f., FN 123, und 105, FN 131), schweigen Rousseaus letztes Wort zu diesem Problem aber tot.

Rousseau integriert seinen Naturmenschen als autarkes Wesen restlos in den ökologischen Gesamtzusammenhang (I, 76-98). Er sieht ab von allem, was den Naturrechtstheoretikern als vernünftiges, soziales oder emotionales Wesen des Menschlichen gegolten hatte⁴⁴, und legt in seinem Protomenschen nicht einmal mehr eine Tendenz dazu an. Der Protomensch ist der Nicht-Mensch, das Tier.

Die Überbietung des metaphysischen Ursprungsdenkens schlägt um in dessen Auflösung. Rousseau destruiert die letzte Ausprägung des metaphysischen Ursprungsdenkens, die Lehre von den Prototypen, wie sie MONTESQUIEU mit seiner sozialen Typologie oder, ebenfalls um 1750, BUFFON für die Biologie⁴⁵ entworfen hatten. Funktion der Lehre von den Prototypen war es ja gerade, die Grenzen zwischen den verschiedenen Gattungen – und eben auch zwischen Mensch und Tier – noch einmal möglichst scharf zu ziehen. Rousseau reißt die Grenze ein. Er setzt mit seinem Prototyp – wie später Goethe⁴⁶ – strukturell so tief an, daß das Konzept sich ins Grundprinzip des Vitalen auflöst. Klar wird, *daß es überhaupt keine anthropologischen Konstanten gibt, sondern nur biologische.*

Die traditionelle Frage nach dem ursprünglich und eigentlich Menschlichen führt – konsequent zu Ende gedacht – gerade zur Neutralisierung der anthropologischen Leitopposition Mensch/Tier. Genauso ergeht es den anderen Begriffsoppositionen, mit denen der Mensch traditionellerweise sich selbst definierte. So spricht Rousseau dem Urmenschen zwar die einzig wirkliche, "natürliche Freiheit" zu (I, 132-138, 164; II, 194, 206, 218, 230, 266). Zugleich negiert er aber die existenzielle Bedeutung dieser "Freiheit", indem er sie – wie gesehen – mit der Instinktgeleitetheit des Naturmenschen vereinbart (I, 100, 134; II, 174, 236). "Frei-Sein" bedeutet dann in bezug auf den Naturzustand nur noch soviel wie "ungehindert seinen Instinkten folgen zu können". Analog verfährt Rousseau mit der Opposition "gut"/"böse". Einerseits spricht er nur dem Urmenschen ursprüngliche, "natürliche Güte" zu ("l'homme est naturellement bon"; FN IX, 300f.). Andererseits destruiert er aber die moralische Bedeutung dieser Güte:

les hommes dans cet état [de nature], n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ses mots dans un sens physique, on n'appelle vice dans l'individu, les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer (1,134);
die Menschen in jenem [Natur-] Zustand – da sie untereinander weder irgendeine Art moralischer Beziehungen noch erkannter Pflichten hatten – konnten weder gut noch böse sein und hatten weder Laster noch Tugenden; es sei denn, man nimmt diese Wörter in einem physischen Sinn und nennt Laster die Eigenschaften im Individuum, die seiner eigenen Erhaltung schaden können, und Tugenden jene, die zu ihr beitragen können.

Wie später NIETZSCHE führt Rousseau die moralische Opposition "gut"/"böse" historisch zurück auf die physiologische Opposition "lebensdienlich"/"lebensschädlich". Je ursprünglicher die Güte, je reiner vom Verdacht unmoralischer Hintergedanken, desto amoralischer ist sie. Will man die spezifisch menschlichen Wesensqualitäten Freiheit und Moralität in unverfälschter Reinheit herauspräparieren, dann tendieren sie zum Zusammenfall mit ihren Gegenbegriffen. Entsprechend ergeht es dem menschlichen Vermögen rationaler (Selbst-) Erkenntnis:

⁴⁴ Vgl. Strauss oder Fetscher, *Naturzustand*.

⁴⁵ Vgl. Foucault, I.V, 137-176; vgl. Duchet 205f.

⁴⁶ Vgl. *Morphologie I*; vgl. A. Schmidt.

Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins (I, 100).

Jedes Tier hat Ideen, da es Sinne hat; es verbindet seine Ideen sogar bis zu einem gewissen Punkt miteinander, und der Mensch unterscheidet sich in dieser Hinsicht vom Tier nur graduell (Übs. gegenüber Ed. Meier leicht verändert).

Geht man dem Begriff der "idées" auf seinen – etymologischen – Grund, so fällt er mit seinem traditionellen Gegenbegriff, den (passiven) Sinneseindrücken zusammen. Damit ist die Differenz zwischen Sinnlichkeit und Rationalität neutralisiert. "Combiner des idées" bedeutet dann nichts weiter als die eindimensionale Informationsverarbeitung (Erkenntnis) aller lebendigen Systeme. Dazu bedarf es keiner zweiten, reflektierenden Dimension.

Aber auch diese reflektierende Instanz selbst, das "cogito", das die Erkenntnis zur personal zurechenbaren machen soll, verflüchtigt sich beim Versuch, sie zu fixieren. Die abendländische Metaphysik ist vom Bestreben gekennzeichnet, den scheinbaren Verlust einer personalen Mitte zu kompensieren. Der *Erste Discours* Rousseaus war in seinen rückwärtsgewandten Passagen ein Paradebeispiel dafür. Und auch im *Zweiten Discours* hallt diese Sehnsucht noch nach. Zugleich aber deckt Rousseau jetzt deren illusionären Charakter auf. Er legt dar, daß nur der Vormensch immer *ganz bei sich selbst* sei, daß nur er *sich selbst genüge*, seinen *Schwerpunkt in sich selbst* finde (I, 82, 160; II, 268). Nur das Bewußtsein des Vormenschen ruht in ewiger Selbst-Präsenz:

Son ame [...] se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir (I, 110).

Seine Seele überläßt sich dem bloßen Gefühl ihrer gegenwärtigen Existenz, ohne irgendeinen Gedanken von Zukunft (Übs. leicht verändert).

Dieses zeitlose Bei-Sich-Sein ist andererseits ein immer neues Ausgeliefert-Sein an den Augenblick. Das Bewußtsein des Augenblicks ist noch nicht mit einem personalen Selbst *unterlegt*, das die Augenblicke untereinander und zu sich selbst in Bezug setzen könnte. Es kann also noch nicht von *Subjektivität* im etymologischen Sinne gesprochen werden. Die Existenzweise des Naturmenschen bestimmt sich als diskontinuierliche Folge von je gegenwärtigen Triebimpulsen und Triebbefriedigungen:

La faim, d'autres appetits lui faisant éprouver tour à tour *diverses manières d'exister*, il y en eut une qui l'invita à perpetuer son espèce; et se penchant aveugle, dépourvû de tout sentiment du cœur, ne produisoit qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait les deux sexes *ne se reconnoissoient plus* (II, 174; Herv. P.G.).

Während der Hunger und andere Begierden ihn abwechselnd *verschiedene Existenzweisen* spüren ließen, gab es eine Begierde, die ihn veranlaßte, seine Art fortzupflanzen; und dieser blinde Hang brachte, bar jedes Gefühls des Herzens, nur einen rein animalischen Akt hervor. War das Bedürfnis befriedigt, *erkannten sich die beiden Geschlechter nicht mehr wieder* (Übs. leicht verändert).

Auch der Geschlechtsakt stellt nur eine Modifikation im Triebhaushalt dar. Genausowenig wie zu sich selbst, kann sich der Naturmensch in ein Verhältnis zum Anderen setzen. Zwischen-"menschliche" Beziehungen bringen noch keine dialektische Anerkennungsdynamik ("se reconnoître") in Gang. Das bedeutet andererseits wiederum auch nicht, daß sich hier zwei Identitäten *fremd* gegenüber stünden. Auch die Oppositionen Fremdheit/Identifikation greift beim

Vormenschen nicht. Rousseau verdeutlicht dies, indem er dem obersten Wert christlicher Ethik, dem Begriff der "pitié", auf seinen animalischen Grund geht:

Je parle de la Pitié [...]; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles. (I, 140/42)

Ich spreche vom Mitleid; eine um so universellere und dem Menschen um so nützlichere Tugend, als sie bei ihm dem Gebrauch jeder Reflexion vorausgeht, und eine so natürliche, daß selbst die Tiere manchmal wahrnehmbare Zeichen davon geben. (Übs. leicht verändert)

Den ursprünglich vorreflexiven Charakter des "pitié"-Impulses hebt Rousseau im *Zweiten Discours* noch mehr hervor (z.B. I, 144, 150). Vorausgesetzt Selbst- und Arterhaltung sind gesichert, erstreckt sich der Wirkungskreis der "pitié" – mit abnehmender Intensität – auch auf verwandte und weniger verwandte Arten. Es handelt sich um ein Naturgesetz des geringstmöglichen Leidensaufwandes bzw. der größtmöglichen Lebensentfaltung. Zusammen mit dem ebenso vorreflexiven Selbsterhaltungstrieb bestimmt "pitié" die Identität des Naturmenschen wie aller höher entwickelter Lebewesen:

méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Ame humaine, j'y crois appercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout Etre sensible et principalement nos semblables. ("Préface", 56)

wenn ich über die ersten und einfachsten Operationen der menschlichen Seele nachdenke, glaube ich zwei Prinzipien in ihr wahrzunehmen, die der Vernunft vorausliegen, von denen das eine uns brennend an unserem Wohlbefinden und unserer Selbsterhaltung interessiert sein läßt und das andere uns einen natürlichen Widerwillen einflößt, irgendein empfindendes Wesen, und hauptsächlich unsere Mitmenschen, umkommen oder leiden zu sehen.

Damit sucht Rousseau Anschluß an eine sehr alte, in ARISTOTELES' Katharsistheorie überlieferte anthropologische Position.⁴⁷ Identifikation mit dem leidenden Anderen ("eleos") und schaudernder Rückbezug von dessen Leiden auf sich selbst ("phobos") sind die beiden grundlegenden Reaktionsweisen des Zuschauers bei einer Tragödie. "Phobos" und "eleos" oder "crainte" und "pitié" sind aber zugleich grundlegende Verhaltensweisen des Menschen zu seiner gefährdeten Existenz. Der praktische Sinn des tragischen Spiels ist es daher, dem Zuschauer am fiktiven Gegenstand eine reale Abreaktion ("Katharsis") seiner Existenzängste zu gestatten.⁴⁸ Rousseaus Pointe besteht nun darin, das Tragödienschema ins Tierreich zu übertragen:

la commiseration sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant: Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de Nature que dans l'état de raisonnement. (I, 146/48)

das Mitleid wird um so nachdrücklicher sein, je inniger sich das Tier, das zusieht, mit dem Tier, das leidet, identifiziert: Nun ist evident, daß diese Identifikation im Naturzustand unendlich viel enger gewesen sein muß als im Zustand der Vernunftprüfung.

Das von aller Selbst-Sucht gereinigte Mitleid wird zur Selbst-Losigkeit im wörtlichen Sinne. Rousseau konstruiert eine vorreflexive Identitätswurzel, in der "phobos" und "eleos", Ich und Nicht-

⁴⁷ Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Kap. 6. Vgl. auch Fuhrmanns Nachwort in seiner Ed. der *Poetik*, 161-166.

⁴⁸ Vgl. Schadewaldt.

Ich, überhaupt noch nicht in einen stabilen Gegensatzzusammenhang treten. Im Vorgriff auf spätere Mythologieforschung⁴⁹ und Anthropologie⁵⁰ entwirft er als Ausgangspunkt der Bewußtseinsentwicklung jenen vormenschlichen Indifferenzpunkt, in dem das individuelle Bewußtsein noch in den Lebenszusammenhang im allgemeinen oder den Gattungszusammenhang im besonderen integriert ist. In diesem vormenschlichen Indifferenzpunkt fällt das christliche Ideal der Selbstlosigkeit mit dem stoischen Ideal des Selbstbesitzes zusammen:

l'ataraxie même du Stoïcien n'approche pas de sa [de l'homme naturel] profonde *indifférence* pour tout autre objet (II, 266; Herv. P. G.);
selbst die Ataraxie des Stoikers reicht nicht heran an die tiefe *Gleichgültigkeit* des Naturmenschen gegenüber jedem anderen Objekt (Übs. leicht veränd.).

Die stoische Gemütsruhe wäre – konsequent zu Ende gedacht – mit der Auflösung des personalen Selbst identisch. Die Gleichgültigkeit ("indifférence") gegenüber allem Anderen schlüge um in Gleich-Gültigkeit mit oder Nicht-Verschiedenheit ("in-différence") von allem Anderen. Es bestätigt sich hier noch einmal Rousseaus argumentative Strategie, wie wir sie in seinem Umgang mit den anderen fundamentalen Begriffsoppositionen menschlicher Existenz verfolgen konnten. Rousseau geht den Begriffen der Freiheit, der Moralität, der Rationalität und des authentischen Selbst (in seiner stoischen und seiner christlichen Ausformung) auf den Grund. Das heißt, er reinigt diese Begriffe von allen Beimengungen ihrer jeweiligen Oppositionsbegriffe. Dadurch vollendet Rousseau die Anthropologie der Eigentlichkeit, die seit Plato die abendländische Metaphysik bestimmt hatte. Zugleich überwindet Rousseau das metaphysische Denken aber genau dadurch, daß er es ins Extrem treibt. Er zeigt, daß die metaphysischen Versuche, dem Wesen des Menschen auf den Grund zu gehen, ins anthropologische Nichts führen. Der Versuch, das Menschliche begrifflich zu verabsolutieren, endet im Zusammenbruch genau jener Begriffsoppositionen, zwischen die die menschliche Existenz ausgespannt ist.⁵¹ Die Begriffsoppositionen, in denen sich der Mensch zu fassen sucht, funktionieren also offensichtlich nicht nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs. Ganz im Gegenteil: sie versagen dem Menschen auf der Suche nach seiner Identität den Dienst, wenn er sie diesem Prinzip unterwirft. Nach welchem Prinzip funktionieren sie aber dann?

2.2.2. Rekonstruktion einer dialektischen Entwicklungslogik

Nachdem Rousseau die "ursprüngliche" Natur des klassischen Menschenbegriffs im animalischen Lebensbegriff aufgelöst hat, muß er auch erklären, wie die inzwischen ja *doch* zu konstatierende spezifische Differenz des Menschlichen gegenüber dem Tierischen sich entwickelt hat. Gegeben sind der Ausgangspunkt (der Menschenaffe) und der vorläufige Endpunkt (der zeitgenössische Mensch). Gesucht ist die Verbindungslinie zwischen beiden:

⁴⁹ Vgl. Cassirer, *Das mythische Denken* 241: "[Es] steht freilich der Mensch der Natur nicht sofort als freies Subjekt *gegenüber*, sondern er fühlt sich mit ihr innerlich verwachsen und schicksalsmäßig eins."

⁵⁰ Vgl. Lévi-Strauss 243: "L'homme commence donc par s'éprouver identique à tous ses semblables"/"Der Mensch fühlt sich also an seinem Anfang mit seinesgleichen identisch".

⁵¹ Derrida, *Grammatologie*, und De Man, *Rhetoric of Blindness*, entwickeln in der Auseinandersetzung um Rousseau ihre dekonstruktivistische Methode. Dabei erklären sie die explizit gewordenen Aporien des metaphysischen Ursprungsdenkens für symptomatisch für das moderne Denken überhaupt und damit letztlich für unüberwindlich. Im folgenden soll dagegen gezeigt werden, daß es sehr wohl einen rekonstruktiven Ausweg aus der Destruktion des metaphysischen Denkens gibt und daß schon Rousseau diesen Ausweg zeigt.

deux faits étant donnés comme réels à lier par une suite de faits intermédiaires, inconnu ou regardés comme tels, c'est à l'histoire, quand on l'a, de donner les faits qui les lient; c'est à la Philosophie à son défaut, de déterminer les faits semblables qui peuvent les lier (I, 168).

wenn zwei als real gegebene Tatsachen durch eine Folge von dazwischenliegenden Tatsachen zu verbinden sind, welche unbekannt sind oder als unbekannt betrachtet werden, so ist es Aufgabe der Geschichte, – so man sie hat – die Tatsachen zu liefern, die sie verbinden, während es, wenn die Geschichte fehlt, Aufgabe der Philosophie ist, ähnliche Tatsachen zu bestimmen, die sie verbinden können.

Das Problem liegt darin, daß Ausgangs- und Endpunkt weder faktisch aposteriorisch durch eine ununterbrochene Kausalkette noch logisch-apriorisch durch Deduktion aufeinander zu beziehen sind. Sie verhalten sich zueinander wie etwas Nicht-Seiendes (der Nicht-Mensch, das Tier) zu etwas Seiendem (dem Menschen). Zugleich aber hebt das Seiende etwas vom Nichts in sich auf. Rousseau muß Sein und Nicht-Sein vermitteln.⁵² Einerseits hat der Mensch seine Natur – als biologische – *immer schon*. Andererseits hat er seine Natur – als nicht-mehr-nur-biologische – *nicht immer schon*. Um dieses *Nicht-Immer-Schon* aber geht es im *Zweiten Discours*:

De quoi s'agit il donc précisément dans ce Discours? De marquer dans le progrès des choses, le moment où le Droit succédant à la Violence, la Nature fut soumise à la Loi ("Exorde", 68).

Worum präzise handelt es sich also in diesem Diskurs? Darum, im Fortschritt der Dinge den Augenblick zu bezeichnen, in dem das Recht die Stelle der Gewalt einnahm und die Natur somit dem Gesetz unterworfen wurde.

Rousseau hebt die qualitative Differenz zwischen Natur- und Menschengesetzen hervor ("la Nature fut soumise à la Loi"). Damit signalisiert er den methodologischen Bruch mit MONTESQUIEU. Dieser hatte im *Esprit des Lois* genau das versucht, was Rousseau nun für unmöglich erklärt, nämlich den normativen Gesetzesbegriff ("lois") auf den naturwissenschaftlichen ("loi des lois") zurückzuführen. Bei der systematischen Durchführung dieses Programms hatte sich freilich schon ein methodologisch nicht mehr zu überbrückender Hiat zwischen der "Natur" der Natur und der "Natur" des Menschen aufgetan. Natur und Geschichte erwiesen sich als "inkommensurabel"⁵³. Rousseau deckt auf, warum das klassisch-aufklärerische Denken am spezifisch Menschlichen vorbeidenken muß. Seine Kritik reicht indes weit über das klassisch-aufklärerische Denken hinaus. Montesquiens *Esprit des Lois* war ja nur der methodisch differenzierteste einer langen Reihe von Versuchen, den Menschen und seine Geschichtlichkeit auf den Begriff einer mit sich selbst identischen Natur zu bringen. Die Geschichte des metaphysischen Denkens läßt sich geradezu durch die Bemühungen definieren, Geschichte in Natur aufzuheben. Wenn Rousseau nun die Sinnlosigkeit dieses Unterfangens bewußt macht, wird auch klar, daß Natur und Geschichte im klassischen Denken immer nur scheinbar "kommensurabel" waren.⁵⁴ In Wirklichkeit waren im klassischen Denken sowohl Natur als auch Geschichte unbegriffen geblieben. Rousseau überwindet den klassischen Naturbegriff. Anstatt die Geschichtlichkeit des Menschen im klassischen Naturbegriff aufzuheben, hebt Rousseau die Natur des Menschen im geschichtlichen Prozeß auf:

⁵² Vgl. Hegels Begriff des Werdens als "Einheit des Seyns und Nichts"; *Logik* Bd. 1, 44.

⁵³ Vgl. Spaemann 964.

⁵⁴ Das bedenkt Spaemann nicht.

le Genre-humain d'un âge n'[est] pas le Genre-humain d'un autre âge, [...] l'ame et les passions humaines *s'altérant* insensiblement, *changent pour ainsi dire de Nature* (II, 264/66; Herv. P.G.);

das Menschengeschlecht eines Zeitalters ist nicht das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters; indem sich die Seele und die menschlichen Emotionen unmerklich *verändern, wechseln sie sozusagen ihre Natur* (Übs. leicht veränd.).

Das menschliche Identitätszentrum ("l'ame et les passions humaines") "verändert sich" ("s'altérant") im Sinne einer Selbstvermittlung mit seinem Anderen. Die traditionelle Gleichsetzung von "Anders-Werden" mit "Selbstverlust" und "Korruption" schwingt dabei im Begriff "s'altérer" noch mit.⁵⁵ In den semantischen Vordergrund tritt aber der Prozeß des "Wechsels seiner Natur selbst" ("changer de Nature"). Durch ein "sozusagen" ("pour ainsi dire") hebt Rousseau das Unerhörte der Begriffszusammenstellung noch hervor.⁵⁶ Die menschliche Natur hat einen Zeitkern ("un âge ... un autre âge"). Dieser Zeitkern wird durch Beziehungsverhältnisse konstituiert. Der Mensch ist ein relationales Wesen:

l'homme originel s'évanouissant par degrés, la Société n'offre plus aux yeux du sage qu'un assemblage d'hommes artificiels et de passions factices qui sont l'ouvrage de toutes ces nouvelles *relations*, et n'ont aucun vrai fondement dans la Nature (II, 266; Herv. P.G.);

der ursprüngliche Mensch verschwindet nach und nach und die Gesellschaft stellt in den Augen des Weisen nur mehr eine Ansammlung artifizieller Menschen und künstlicher Emotionen dar, die das Werk all dieser neuen *Relationen* sind und keine wahre Grundlage in der Natur haben (Übs. leicht veränd.).

Rousseau vollzieht die Wende von einer substantialistischen zu einer dialektischen Anthropologie. Die verzeitlichte Menschennatur folgt einer eigenen, nicht-naturgesetzmäßigen Entwicklungslogik:

la raison est ensuite forcée de rétablir [les règles du droit naturel] sur d'autres fondemens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature ("Préface", 56);

die Vernunft ist später gezwungen, die Regeln des Naturrechts auf eine neue Basis zu stellen, wenn sie es durch ihre sukzessiven Entwicklungen fertig gebracht hat, die Natur zu ersticken (Übs. leicht veränd.).

Die biologische Verhaltens-Natur des Hominiden ("les règles du droit naturel", "la Nature") wird im Verlaufe eines Entwicklungsprozesses ("développemens successifs") reflexiv ("la raison") *aufgehoben* im Sinne von "überwunden" ("étouffer") und von "auf eine neue Basis gestellt" ("rétablir sur d'autres fondemens").⁵⁷ Wenn "Natur" der Natur und "Natur" des Menschen in traditioneller Begriffslogik in Widerspruch zueinander treten, so lassen sie sich doch in der historischen Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität vermitteln. Auf diese Weise werden Natur und Geschichte überhaupt erst "kommensurabel". Wie aber verläuft der Prozeß ihrer Vermittlung konkret? Wie beschreibt Rousseau inhaltlich die Entwicklung des Menschlichen?

⁵⁵ Zur Semantik von "s'altérer" im *Zweiten Discours* vgl. Ed. Meier 44, FN 46.

⁵⁶ Vgl. Fetscher, *Naturzustand* 683: "[Rousseau] bringt allen ihm vorliegenden Naturrechtstheorien gegenüber den neuen Gedanken der radikalen Strukturveränderung des Menschen in die Diskussion herein."

⁵⁷ Damit beendet Rousseau auch die uralte Diskussion um das Verhältnis von *Erster* und *Zweiter* Natur des Menschen; vgl. Funke/Rath.

2.2.3. Historisch-dialektische Anthropologie

Rousseau hat gezeigt, daß der Mensch in den Kategorien der Aristotelischen Logik nicht zu fassen ist. Beim Versuch, die Natur des Menschen begrifflich zu fixieren, verflüchtigt sich das Menschliche überhaupt:

[les hommes naturels] ne connoissoient [...] ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris; [...] ils n'avoient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice (I, 152);

die Naturmenschen kannten weder Eitelkeit noch Ansehen, weder Wertschätzung noch Geringschätzung; sie hatten nicht den mindesten Begriff von Dein und Mein, noch irgendeine wahrhafte Vorstellung von der Gerechtigkeit.

Im Ursprung des Menschlichen neutralisieren sich alle Differenzen, die in der traditionellen Anthropologie als spezifisch menschlich angesehen wurden. Übrig bleibt nur die Differenz lebensdienlich/lebensschädlich. Aber dabei handelt es sich gerade um keine *anthropologische* Differenz. Wie alle anderen Lebewesen ist der Urmensch instinktiv in die natürlichen Lebensprozesse eingebunden und setzt sich weder zur Natur noch zu sich selbst und seinesgleichen in ein reflexives Verhältnis. Wenn man in bezug auf den Naturmenschen von "passions" sprechen kann, dann nur im etymologischen Sinne von biologischen Triebimpulsen (I, 106). Wenn man von "idées" sprechen kann, dann nur im etymologischen Sinne von Informationsverarbeitung lebendiger Systeme (I, 100). Dennoch, behauptet Rousseau, gibt es – inzwischen – eine spezifische Differenz des Menschlichen gegenüber dem Tierischen:

Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. (I, 100)

Es ist daher nicht so sehr der Verstand, der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren ausmacht, als vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein.

Wie aber kam es zur spezifisch menschlichen Instinktreduziertheit, die man "Freiheit" nennen kann und die sich gerade in Abgrenzung zur Freiheit der Wildnis definiert? Wie kam es zur menschlichen Emotionalität ("passions"), die gerade nicht mit seiner Triebnatur identisch ist? Wie kam es zur menschlichen Reflexion, die eben nicht bloß eine quantitativ etwas differenziertere Informationsverarbeitung darstellt?

– *Subjektwerdung*

Der Umschlag von der quantitativen zur qualitativen Differenz findet statt, wenn der Urmensch seine Informationsverarbeitung so weit diversifiziert hat, daß ihm seine Umwelt schließlich als Objekt entgegentritt, gegen das er sich als zusammenhangstiftendes Subjekt selbst abgrenzen kann:

Ces relations que nous exprimons par les mots de grand, de petit, de fort, de foible, de vite, de lent, de peureux, de hardi, et d'autres idées pareilles [...], produisirent enfin chez lui [l'homme naturel] quelque sorte de reflexion (II, 176).

Diese Verhältnisse, die wir mit den Wörtern groß, klein, stark, schwach, schnell, langsam, furchtsam, kühn ausdrücken, und andere ähnliche Vorstellungen brachten in ihm schließlich eine Art von Reflexion hervor.

Selbstbeziehung bildet sich aus ab einem bestimmten Grad von Komplexität der Informationsverarbeitung. Schon vor KANT dreht Rousseau also dessen transzendente

Argumentation, daß "eine Synthesis der Vorstellungen [...] nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich" ist⁵⁸, historisch um: Für Rousseau schlägt die Syntheseleistung am zu erkennenden Objekt auf die synthetisierende Instanz als Selbstbewußtwerdung zurück. Historisch gesehen entsteht Reflexion aus Informationsverarbeitung. Das bedeutet einerseits, daß Reflexion etwas qualitativ anderes ist als bloße eindimensionale Informationsverarbeitung. Andererseits aber ist diese in Reflexion aufbewahrt. Das heißt, daß die reflektierende Instanz, das "cogito", nur um den Preis transzendentaler Bedeutungslosigkeit von ihren jeweiligen Inhalten getrennt werden darf. Die solchermaßen skizzierte Subjekt-Objekt-Struktur der (Selbst-)Erkenntnis steht stellvertretend für alle dialektischen Begriffsbewegungen menschlicher Existenz. Das Grundprinzip ist, daß die Oppositionspaare sich aus einem vormenschlichen Indifferenzpunkt ausdifferenzieren und zugleich wechselseitig ineinander übergehen, ohne die Begriffsspannung zusammenbrechen zu lassen:

die Wahrheit [ist] nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie absolut unterschieden sind, aber eben so unmittelbar jedes in seinem Gegentheile verschwindet.⁵⁹

Diese Grundstruktur dialektischer Vermittlung potenziert sich, wenn zwei Subjekte aufeinander reflektieren:

le Sauvage vit en lui-même; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence (II, 268);

der Wilde lebt in sich selbst, der soziale Mensch weiß, immer außer sich, nur in der Meinung der anderen zu leben; und sozusagen aus ihrem Urteil allein bezieht er das Gefühl seiner eigenen Existenz.

Der Vormensch wird zum Menschen, indem er aus der spannungslosen Subjekt-Objekt-Identität in ein reflexives Verhältnis zu seiner Umwelt tritt.

Subjektwerdung und Entäußerung ans Objekt sind die beiden Seiten dieses Prozesses. Ist das Objekt der Entäußerung aber zugleich ein anderes, reflektierendes Subjekt, so verlagert sich die Identität beider Subjekte in den intersubjektiven Meinungsbildungsprozeß.⁶⁰ Da das Gleichgewicht in diesem Balanceakt schwer zu halten ist, mag das einzelne Subjekt die Dialektik des Selbstbewußtseins als Außer-Sich-Sein oder Dezentriertheit erfahren und ein illusionäres eigentliches Selbst in den Vormenschen rückprojizieren. Wir haben aber gesehen (2.2.1.), daß schon Rousseau das absolute Bei-Sich-Sein des Vormenschen als leeres Selbst, als *einfache* Ununterschiedenheit vom Nicht-Selbst enthüllt. Rousseau faßt den Prozeß der Subjektwerdung unter das Begriffspaar "amour de soi-même" und "amour-propre":

Il ne faut pas confondre l'Amour propre et l'Amour de soi-même; deux *passions* très différentes par leur nature et par leurs effets. L' Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa *propre conservation* [...]. L'Amour propre n'est qu'un sentiment *relatif*: factice, et né dans la société [...] et qui est la véritable source de *l'honneur*. (I, FN XV, 368; Herv. P.G.)

⁵⁸ Kritik der reinen Vernunft § 16, B 133.

⁵⁹ Hegel, *Logik* Bd. 1, 44, in bezug auf die prozessuale Dialektik von "Seyn" und "Nichts".

⁶⁰ Vgl. Hegel, *Phänomenologie* (1807) Kap. IV, 144: "Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein."

Man darf die Eigenliebe und die Selbstliebe nicht durcheinanderbringen – zwei *Emotionen*, die ihrer Natur und ihren Wirkungen nach sehr verschieden sind. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, das jedes Tier dazu veranlaßt, über seine *Selbsterhaltung* zu wachen. Die Eigenliebe ist nur ein *relatives*, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl, das die wahrhaftige Quelle der *Ehre* ist (Übs. leicht veränd.).

In der theologischen und moralistischen Tradition seit AUGUSTIN⁶¹ steht das Begriffspaar für die Differenz zwischen einer gottgewollten, sozial verträglichen Selbstliebe und der sündhaften bzw. asozialen Selbstabsolutsetzung des menschlichen Subjekts. Rousseau ist der erste, der "die Trennung von 'amour de soi-même' und 'amour-propre' [...] historisch-genetisch zu erklären sucht"⁶². Zu diesem Zweck reduziert Rousseau zum einen den "amour de soi-même" auf den vorreflexiven, animalischen Selbsterhaltungstrieb. Zum anderen modifiziert er den "amour-propre" vom absoluten zum relativen, intersubjektiv dezentrierten Selbstgefühl. Zugleich bezeichnet er beide Arten des "Selbst" als "passions". Bedeuten "passions" in bezug auf den "amour de soi-même" die biologische Triebnatur, so bedeuten sie in bezug auf den "amour-propre" die durch die Dialektik des Selbstbewußtseins erzeugte menschliche Emotionalität (altertümlich im Deutschen: seine "Leidenschaftlichkeit"). Damit stellt Rousseau klar, daß das Identitätszentrum des Menschen nicht in seiner Rationalität, sondern in seiner Emotionalität anzusiedeln ist. Das bekräftigt er dadurch, daß er den "amour-propre" als "source de l'honneur" bestimmt und somit auf eine der drei von MONTESQUIEU eingeführten sozialen Identitätstypen bezieht. Schon im *Ersten Discours* hatte Rousseau ja ansatzweise im Begriff der "honneur" oder der "fureur de se distinguer" die Dialektik des Selbstbewußtseins zu fassen gesucht. Nun situiert er im "amour-propre" das emotionale Vermittlungszentrum zwischen Identität und Alterität sowie zwischen Triebhaftigkeit und Rationalität. Wurzelt der "amour-propre" entwicklungsgeschichtlich in der biologischen Triebnatur, so ist er andererseits auch mit dem Rationalisierungsprozeß des Subjekts verschränkt:

C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie (I, 148).
Die Vernunft erzeugt die Eigenliebe und die Reflexion verstärkt sie.

Damit ist Rousseau als erster Denker in der Lage, explizit ein dreipolig-dialektisches Modell vom menschlichen Subjekt zu entwerfen:

l'entendement humain doit beaucoup aux Passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi: C'est par leur activité, que notre raison se perfectionne [...]. Les Passions, à leur tour, tirent leur origine de nos besoins, et leur progrès de nos connoissances (I, 106);
der menschliche Verstand verdankt den Emotionen viel, die ihm – nach einem allgemeinen Urteil – ebenfalls viel verdanken. Durch ihre Aktivität vervollkommnet sich unsere Vernunft. Die Emotionen ihrerseits beziehen ihren Ursprung aus unseren Bedürfnissen und ihren Fortschritt aus unseren Kenntnissen (Übs. leicht veränd.).

Als dritter, vermittelnder Pol muß die menschliche *Emotionalität* einerseits in ihrer Differenz zu den beiden anderen Polen *Triebhaftigkeit* und *Rationalität* begriffen werden, andererseits aber hebt jeder der drei Pole jederzeit die beiden anderen in sich auf. Es gibt weder triebfreie noch gänzlich unreflektierte Emotionen. Jeder Gedanke ist auch trieb- und emotionsgeladen. Ja selbst

⁶¹ Vgl. Fetscher, *Rousseau* Kap. II, § 3.

⁶² Fuchs, *Amour-propre* 209; vgl. ausführlich Fuchs, *Entfremdung*.

"unschuldige", rein natürliche Triebe gibt es für den Menschen nicht mehr. Seine reflektierte Emotionalität lagert sich in den tiefsten Schichten seines animalischen Seins ab.

Solche Dialektik der menschlichen Bewußtseinsschichten kannte MONTESQUIEU noch nicht. Er mußte sich beim Versuch, die dreipolig-dialektische Verfaßtheit des Menschen mit den Mitteln der traditionellen zweipoligen Begriffs- und Aussagenlogik darzustellen, in Zirkelschlüsse und Denkaporien verstricken. Vor allem aber mußte er mit seinen denkerischen Mitteln die Entwicklungsdynamik ausblenden, die in der Dialektik des Selbstbewußtseins ebenfalls angelegt ist. Bei ihm bedeutete Selbsterhaltung als höchster sozialer und politischer Wert die statische Fixierung des Mit-Sich-Selbst-Identischen.

Für lebendige Systeme führt solche Selbsterhaltung aber zu ihrem Tod. Der Mensch kommt zu sich selbst, indem er sich selbst überschreitet:

c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos Sciences et nos erreurs, nos Conquérans et nos Philosophes (II, 256);

diesem Eifer, von sich reden zu machen, dieser Raserei, sich zu unterscheiden, die uns beinahe immer außerhalb unserer selbst hält, verdanken wir, 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.

Mit der Dialektik des Selbstbewußtseins hat Rousseau den Motor entdeckt, der die menschliche Geschichte vorantreibt. Die dreipolige Verfaßtheit menschlicher (Inter-)Subjektivität sowie das Modell dialektischer Begriffsvermittlung stellen das Bewegungsprinzip der Geschichte dar. Zugleich weist Rousseau darauf hin, daß diese Dynamik nicht mit dem naiven Fortschrittsdenken der klassischen Aufklärung zu begreifen ist: Geschichtsoptimismus oder auch -pessimismus ("ce qu'il y a de meilleur et de pire") wie überhaupt irgendwie geartete teleologische Modelle werden dem wirklichen Verlauf menschlicher Bewußtseinsgeschichte nicht gerecht. Worauf es ankommt für das menschliche Subjekt in der Geschichte, ist, daß die Offenheit des dialektischen Prozesses nicht zum Stillstand kommt, oder, daß die dialektische Logik nicht der formalen Logik des Entweder-Oder zum Opfer fällt. Rousseau betont dabei mehr die Gefährdungen als die Chancen, die in diesem Prozeß angelegt sind. Insofern gibt der *Zweite Discours* schon eine erste "Dialektik der Aufklärung" im Sinne HORKHEIMERS und ADORNOS. Genauso wie bei diesen Denkern unseres Jahrhunderts läßt sich aber schon bei Rousseau aus seiner Kritik an Deformationen der dialektischen Geschichtsbewegung ex negativo ihr utopisches Potential herauslesen. Ich will dies abschließend an seinen Erörterungen des Freiheitsbegriffs in der Geschichte des menschlichen Subjekts vorführen.

– *Freiheit und Geschichte*

Wir haben gesehen (2.2.1.), daß für Rousseau die reine, von ihrem Gegenbegriff absolut unterschiedene Freiheit mit der animalischen Instinktgebundenheit zusammenfällt. Den dialektischen Freiheitsbegriff verbindet er mit dem Prozeß der Subjektwerdung und Dezentrierung des menschlichen Bewußtseins. Wenn das menschliche Miteinander nicht mehr allein instinktiv geregelt ist, bedarf es zusätzlicher und anderer Regulative, um gemeinsame Aktionen wie zum Beispiel die Fortpflanzung oder die Jagd durchzuführen:

l'homme [...] s'unissoit avec [ses semblables] par quelque sorte d'association *libre* qui n'obligeoit personne [...]. Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des *engagements* mutuels, et de l'avantage de les remplir (II, 178; Herv. P.G.); der Mensch vereinigte sich mit seinesgleichen vermittels einer Art von *freier* Assoziation, die niemanden verpflichtete. Auf diese Weise konnten die Menschen unmerklich eine rohe Vorstellung von *wechselseitigen Verbindlichkeiten* und von dem Vorteil, sie zu erfüllen, erlangen (Übs. leicht verändert.).

Die zunächst unverbindliche Assoziation bringt einen Begriff von Engagement hervor, der einerseits die Freiheit der Wahl in sich schließt, andererseits aber durch den Akt der Wahl selbst die Freiheit in wechselseitiger Selbstverpflichtung aufhebt. Nach dem gleichen Prinzip der Dialektik von Freiheit und Engagement funktioniert die menschliche Sprache, durch die sich die Dynamik der Wechselseitigkeit potenziert:

Le premier langage de l'homme [...] est le cri de la Nature. [...] Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s' établit entre eux une communication plus étroite, ils [...] exprimoient [...] les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouye, par des sons imitatifs [...]; on s'avisa enfin de lui [au geste] *substituer* les articulations de la voix, qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les *représenter* toutes, comme *signes institués*; substitution qui ne put se faire que *d'un commun consentement* (I, 122; Herv. P.G.).

Die erste Sprache des Menschen ist der Schrei der Natur. Als die Vorstellungen der Menschen sich zu erweitern und zu vermehren begannen und eine engere Kommunikation unter ihnen aufkam, drückten sie die sichtbaren und beweglichen Gegenstände durch Gebärden und diejenigen, die das Gehör wahrnimmt, durch nachahmende Laute aus; schließlich ließ man es sich einfallen, die Gebärde durch die Artikulationen der Stimme zu *ersetzen*, die, ohne die gleiche Beziehung zu bestimmten Vorstellungen zu haben, geeigneter sind, sie als *eingeführte Zeichen* alle zu *repräsentieren*: eine Ersetzung, die nur *mit allgemeiner Zustimmung* geschehen konnte (Übs. leicht verändert.).

Sprachliche Zeichen sind einerseits arbiträr, d.h., ihre materielle Substanz (die Lautfolge) ist nur ein beliebiger Repräsentant, ein Ersatz für das durch sie Bezeichnete. Andererseits aber beruht die kommunikative Funktion sprachlicher Zeichen darauf, daß sich die Sprechergemeinschaft auf ihre Bedeutung einigt. In dieser Übereinkunft liegt ein Moment von Motiviertheit des sprachlichen Zeichens. Die Dialektik von Arbitrarität und Motiviertheit des sprachlichen Zeichens reproduziert die Dialektik von Freiheit und Engagement des sprechenden Subjekts. Nach der Fähigkeit, sich in ein Verhältnis zu einem Objekt, zu einem anderen Subjekt und zu sich selbst zu setzen, ist die Fähigkeit, willkürliche Zeichen zu vereinbaren, der letzte und entscheidende Schritt zur Abstraktion. Abstraktion aber, die Distanznahme zu den unmittelbaren Lebenszusammenhängen, ist die Bedingung der Möglichkeit von (relativ) freier Subjektivität. Die Dialektik des Selbstbewußtseins kommt erst durch Sprache und Abstraktion zur vollen Entfaltung:

D'ailleurs, les *idées générales* ne peuvent s'introduire dans l'Esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que par des propositions. C'est une des raisons pourquoi les *animaux* ne sauroient se former de telles idées, ni jamais *acquérir la perfectibilité qui en dépend*. (I, 126; Herv. P.G.)

Im übrigen können die *Allgemeinbegriffe* nur mit Hilfe der Wörter in den Geist gelangen; und der Verstand erlaßt sie nur durch Sätze. Das ist einer der Gründe, weshalb *die Tiere* sich weder

solche Begriffe zu bilden noch jemals die Perfektibilität zu erlangen vermögen, *die von diesen abhängt*. (Übs. leicht veränd.)

Der Mensch ist das Lebewesen, das abstrakte Zeichen vereinbart. Rousseau nimmt die CASSIRERsche Definition des Menschen als "animal symbolicum"⁶³ vorweg. Durch die Fähigkeit zum "Symbolischen" erwirbt der Mensch die gattungsspezifische und individuelle Befähigung zu selbstbezoglicher Veränderung ("perfectibilité" oder auch "la faculté de se perfectionner"/"die Fähigkeit, sich zu vervollkommen"; I, 102).⁶⁴ Der Mensch wird zum nicht mehr völlig festgestellten Wesen. Schon Rousseau erweist die spätere, HERDERsche/GEHLENSche "Hypothese vom Menschen als einem Mangelwesen [...], der ursprünglich selbst über keinen Instinkt verfügt"⁶⁵ als metaphysischen Denkestbestand. Wie die Selbstvermittlung übers "Symbolische" sind auch die partielle Selbstfreisetzung von der Steuerung durch Instinkte und die Fähigkeit zum Triebverzicht *erworben*.

Der Mensch ist zum Prozeßwesen *geworden*. In diesem Prozeß der Subjektwerdung und "Befreiung" unterscheidet Rousseau verschiedene Komplexitätsstufen. Den wichtigsten Einschnitt nach der Versprachlichung sieht er in der Verrechtlichung menschlichen Zusammenlebens. Notwendig wird diese durch die Seßhaftwerdung der nomadischen Frühmenschen, durch Ackerbau und Landaufteilung:

De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage; et de la propriété une fois reconnuë les premières règles de justice (II, 200).

Aus der Bebauung des Bodens folgte notwendigerweise seine Aufteilung; und aus dem Eigentum, war es einmal anerkannt, die ersten Regeln des Rechts (Übs. leicht veränd.).

Mit der Landwirtschaft tritt der Mensch aus dem Kreislauf natürlicher Bedürfnisbefriedigung aus. Er entfremdet sich der Natur, um sie zu bearbeiten und zu besitzen. Er entfremdet sich bald auch seiner eigenen Arbeit, da Landwirtschaft Arbeitsteilung nach sich zieht (II, 194). Er entfremdet sich seinen Mitmenschen; die Dialektik von Freiheit und Engagement gerinnt zu positiven Gesetzen. Freisein heißt nun, Gesetzen verpflichtet zu sein ("libre, c'est-à-dire [...] soumis aux loix"; "Dédicace", 12). Die Gesetze wiederum machen Instanzen notwendig, die über ihre Einhaltung wachen, und führen so längerfristig zur Ausbildung staatlicher Machtstrukturen (II, 210-246). Die Selbstvermittlung des Subjekts mit seiner Umwelt erfährt dadurch einen neuen Abstraktionsschub. Die Steigerung der Komplexität intersubjektiver und subjektiv-objektiver Vermittlungsstrukturen aber bietet für das einzelne Subjekt Chancen und Risiken.

⁶³ Vgl. Cassirer, *Versuch über den Menschen* 51.

⁶⁴ Starobinski in seiner Ed. des *Zweiten Discours* 1327, FN 8 zu S. 149, entschärft die Brisanz der Stelle, wenn er dem Relativsatz "qui en dépend" determinativen und nicht explikativen Wert zuspricht. Er folgert daraus, daß Rousseau an dieser Stelle eine spezielle, sprachabhängige "perfectibilité" im Sinne habe, ansonsten aber die "perfectibilité" als nicht mehr bedingte, wesentliche und ursprüngliche Eigenschaft des Menschen ansehe. Die Komma-Regel, die heute zwischen notwendigen und nicht-notwendigen Relativsätzen zu unterscheiden erlaubt, kennt Rousseau noch nicht. De Man, *Allegories* 144, stellt klar: "there is no trace to be found in Rousseau's work of a particular, linguistic perfectibility that would be distinct from historical perfectibility in general." De Man unterschätzt die Bedeutung des Neologismus "perfectibilité" aber seinerseits entscheidend, wenn er ihn mit "man's will to change" gleichsetzt (ebd. 140).

⁶⁵ Stierle 167

Die natürlichen Unterschiede zwischen den menschlichen Individuen in der Frühzeit sind gering. Mit der Ausdifferenzierung ihrer Beziehungsverhältnisse treten auch die individuellen Unterschiede stärker hervor:

C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles (II, 204).

So entfaltet sich die natürliche Ungleichheit unmerklich mit jener der Verbindung; und so werden die Unterschiede zwischen den Menschen – durch die Unterschiede der äußeren Umstände entwickelt – fühlbarer.

In der Dialektik des Selbstbewußtseins ist es angelegt, daß das einzelne Subjekt gerade auch nach Anerkennung seiner Differenz sucht. Die sprachliche, arbeitstechnische, rechtliche und staatliche Mediatisierung der intersubjektiven Beziehungen aber erzeugt die Möglichkeit der Privatisierung und Verinnerlichung des einzelnen Subjekts:

Etre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes (II, 206).
Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge.

Dadurch erreicht die Ausdifferenzierung der intersubjektiven Vermittlungsstrukturen den kritischen Punkt, an dem ihre Integrationskraft überfordert wird. Rousseau hat die Auslagerung des individuellen Identitätsschwerpunkts in die Privatheit schon im *Ersten Discours* unter das Begriffspaar "vertu"/"honneur" gefaßt. Jetzt präzisiert er diesen Gedanken. In den positiven Gesetzen objektiviert sich die Dialektik von Freiheit und Engagement, durch die sich Subjektivität konstituiert. Ein Gesetz wird zum Gesetz erst durch den kategorischen Imperativ der gleichmäßigen Selbstverpflichtung aller. Die Gleichheit vor dem Gesetz regelt die Bedingungen, unter denen der einzelne seine Differenz zur Geltung bringen kann. Dieses Gleichgewicht ist jedoch von vornherein gestört:

un Pays où personne n'éluderoit les Loix et n'abuseroit de la Magistature, n'auroit besoin ni de Magistrats ni de Loix (II, 252);
ein Land, in dem niemand die Gesetze umginge und die Magistratur mißbrauchte, hätte weder Magistrate noch Gesetze nötig.

Der Privatisierungsprozeß führt dazu, daß das Verpflichtungsgefühl des einzelnen gegenüber den anderen schwindet, die er dennoch zur Anerkennung der eigenen Differenz benötigt. Als Ersatz für den Verlust an Integration aber fungieren Verdinglichung und Vermachtung.

Die Verrechtlichung der intersubjektiven Beziehungen, die die Ausbildung privater Innerlichkeit entscheidend befördert, ist – wie wir gesehen haben – mit der Entstehung von Eigentumsverhältnissen verschränkt. Arbeit und Eigentum sind integrale Momente subjektiver Identität. Und so erklärt Rousseau "ihre Güter, ihre Freiheit und ihr Leben" ("leurs biens, leurs libertés, et leurs vies"; II, 228) zu den konstitutiven Elementen der Existenz der Menschen in ihrer positiv-rechtlich verfaßten Phase ("les élémens constitutifs de leur être"; ebd.). Auch das Moment von Dinghaftigkeit im Subjekt ist freilich dynamisch:

on s'en sert aisément [de la richesse] pour acheter tout le reste [le mérite personnel, la Puissance et le rang] (II, 254/256);

man bedient sich des Reichtums auf leichte Art, um alles übrige zu kaufen: persönliches Verdienst, Macht und Rang.

Der Zugewinn an Freiheit, den das einzelne Subjekt durch Zugewinn an Eigentum und Macht zu erzielen scheint, ist aber für es selbst teuer erkaufte. Die Verabsolutierung persönlicher Freiheit und persönlicher Unfreiheit durch Machtverhältnisse schlägt um in die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft⁶⁶:

de libre et independent qu'étoit auparavant l'homme, le voilà [...] assujéti [...] à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître (II, 206);
der Mensch, der früher frei und unabhängig war, ist jetzt seinen Mitmenschen untertan, zu deren Sklave er in gewissem Sinne wird, selbst wenn er zu ihrem Herrn wird.

Das Zerreißen der Dialektik von Freiheit und Engagement, die Aufteilung von Freiheit und Unfreiheit auf zwei getrennte Subjekte führt zum Zusammenbruch der Opposition frei/unfrei für den Herrschenden wie für den Beherrschten:

Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander (II, 252/54).
Es ist sehr schwierig, denjenigen zum Gehorsam zu zwingen, der nicht zu befehlen sucht.

Wie die absolute Freiheit des Tiers fällt auch die absolute Freiheit des Herrschenden letztlich mit absoluter Unfreiheit zusammen. Rousseau sieht dabei die Gefahr, daß die Verdinglichung und Vermachtung der intersubjektiven Beziehungsstrukturen so lange in einer Gesellschaft fortwuchert, bis alle Macht in der Hand eines Despoten konzentriert ist. "Blindester Gehorsam" ("la plus aveugle obéissance"; II, 260) wird dann zum vorherrschenden Merkmal des kollektiven Bewußtseins. Wir erinnern uns, daß MONTESQUIEUS soziale Typologie die gleiche Korrelation von "despotisme" und "crainte = obéissance extrême" kennt (s.o. 1.1.). Nach "vertu" und "honneur" integriert Rousseau also auch noch den dritten Typus sozialer Identität aus dem *Esprit des Lois* in seine geschichtliche Phänomenologie des Selbstbewußtseins. In dieser dritten Stufe kommt für Rousseau aber die Entwicklung nicht zur Ruhe. Die Verabsolutierung der Macht in der Hand des Despoten läßt unter den Beherrschten eine neue Gleichheit entstehen, die früher oder später zu seiner Beseitigung führen muß (II, 262). Danach kann ein neuer Zyklus beginnen (II, 250).

Auf diese Weise überführt Rousseau die dialektische Begriffsbewegung in die Geschichte. Die Verabsolutierung der Macht schlägt in Anarchie um, und nach ihrer Neutralisierung baut sich die reale und begriffliche Dialektik von neuem wieder auf. Auch die Geschichte ist damit zum Prozeß geworden. Analog zum Prinzip der "perfectibilité" tritt daher am Schluß des *Zweiten Discours* (II, 250, 258-62) der Begriff der "révolutions", der nun den permanenten, krisenhaften Strukturwandel in der Geschichte meint.⁶⁷ Im Gegensatz zu dialektischen Denkern nach ihm verschließt Rousseau den nunmehr geöffneten Horizont der Geschichte nicht wieder durch die Hoffnung auf irgendwelche Endzustände, in denen der Prozeß zur Ruhe käme. Er steht insgesamt der geschichtlichen Entwicklung des Menschen zu skeptisch gegenüber, um Utopien aus ihr ableiten zu wollen.

⁶⁶ Vgl. Hegel, *Phänomenologie* IV.A. Es hieße übrigens den Begriff der "Dialektik" zu verharmlosen, wenn man allein schon die *Ausbildung* von Herrschaftsformen als "Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft" bezeichnet wie Meier in seiner Ed. des *Zweiten Discours*, LXIX.

⁶⁷ Vgl. Koselleck 132-134.

Andererseits ist der Mensch für Rousseau zu seiner Geschichte verurteilt. Einen Ausstieg aus ihr oder eine Umkehr in ihr hält er nun nicht mehr für möglich.

3. Schluß

Rousseaus *Zweiter Discours* bedeutet einen Wendepunkt in der Geschichte des Denkens. Hier wird die Utopie eines gelingenden menschlichen Lebens von einem imaginären Nicht-Ort außerhalb oder am Ende der Geschichte in den geschichtlichen Prozeß selbst verlegt. Unterwegs liegt das mögliche Ziel. Die Hoffnung besteht darin, daß sich in der Geschichte der Menschheit und des einzelnen Subjekts immer wieder die Chance ergibt, die Verdinglichungs- und Vermachtungstendenzen zu beschränken, die doch andererseits konstitutives Element der Subjektwerdung selbst sind.

Darin liegt zugleich eine Entlastung für das einzelne Subjekt. Die klassische Aufklärung suchte ihm einzureden, daß eine einmalige Bekehrung zu ihrem rationalen Idealismus all seine Probleme lösen würde, und wies ihm darüber hinaus noch selbst die Schuld an seiner "Unmündigkeit" zu. Die Antwort auf diese rationale Überforderung kann aber kein romantischer Rückzug zu irgendwelchen Ursprüngen sein, die es nie gegeben hat.

Ein bescheidenerer Fortschrittsbegriff geht aus der Kritik der klassisch-aufklärerischen Vernunft und der romantischen Unvernunft hervor. Zwischen dem Entweder-Oder-Rationalismus und dem Weder-Noch-Irrationalismus gibt es ein Drittes. Die Einsicht in die dialektische Logik des Subjekts könnte dem Projekt der Aufklärung neuen Sinn verleihen. In der Auseinandersetzung mit den Irrationalismen der zweckrational organisierten Praxis läge dann die nicht mehr resignative Bedeutung einer Dialektik der Aufklärung.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1975. (Zuerst 1966)
- Althusser, Louis. *Montesquieu: La politique et l'histoire*. Paris 1974. (Zuerst 1959)
- Aristoteles. *Poetik*. Griech./dt. Hg./Übs. M. Fuhrmann. Stuttgart 1982. (Ca. 335 v. C.)
- Bénichou, Paul. *Morales du Grand Siècle*. Paris 1948.
- Cassirer, Ernst. *Das mythische Denken*. (Philosophie der symbolischen Formen 11). Darmstadt 1964. (1925)
- . *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.
- . *Versuch aber den Menschen: Einfahrt in eine Philosophie der Kultur*. Übs. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1990. (Englisch 1944)
- Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Bd. 4, Lektion 47. Paris 1839. (Reprint Paris 1969)
- D'Alembert, Jean Le Rond. "Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*". *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Hg. D. Diderot. Bd. 1. Paris 1751. (Reprint Stuttgart-Bad Cannstatt 1966) I-XXXIII.
- De Man, Paul. "The Rhetoric of Blindness: Jacques Derrida's Reading of Rousseau". P.D.M. *Blindness and Insight*. New York 1971. 102-141.
- . *Allegories of Reading*. New Haven/London 1979.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris 1967.
- Diderot, Denis. "Explication détaillée du système des connoissances humaines". *Encyclopédie* (vgl. D'Alembert). Bd. 1. Paris 1751. XLVII-LIII.
- Duchet, Michèle. *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris 1977. (1971)
- Durkheim, Emile. "Montesquieu: sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés". Übs. der lat. Diss.: F. Alengry. *Revue d'histoire politique et constitutionnelle* 1 (1937): 405-463.
- Fetscher, Iring. *Rousseaus politische Philosophie*. Frankfurt/M. 1978. (1960)
- . "Der gesellschaftliche 'Naturzustand' und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau". *Schmollers Jb.* 80, II (1960): 641-685.

- Foucault, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966.
- Fuchs, Hans-Jürgen. Art. "Amour-propre, amour de soi(-même)". *HWPhil*. Bd. 1. Hg. J. Ritter. Basel/Stuttgart 1971. 206-209.
- . *Entfremdung und Narzißmus: Semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit" als Vorgeschichte von französisch "amour-propre"*. Stuttgart 1977.
- Funke, G. und N. Rath. Art. "Natur, zweite". *HWPhil*. Bd. 6. Hg. J. Ritter/K. Gründer. Basel/Stuttgart 1984. 484-494.
- Geyer, Paul. "Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik". *Das Paradox*. Hg. P.G./R. Hagenbüchle. Tübingen 1992. 385-407.
- . *Von der klassischen zur modernen Anthropologie*. Tübingen 1994.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Morphologie I. Hamburger Ausgabe*. Bd. 13. München 1975. 53-250. (1817)
- Gurvitch, Georges. "La sociologie juridique de Montesquieu". *Revue de Métaphysique et de Morale* 46 (1939): 611-626.
- Habermas, Jürgen. "Die Moderne: ein unvollendetes Projekt". J.H. *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt/M. 1981. 444-464.
- . *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M. 1987. (1981)
- Hazard, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris 1961. (1935)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M. 1980. (1807)
- . *Wissenschaft der Logik*. Hg. F. Hogemann/W. Jaeschke. 2 Bde. (Gesammelte Werke Bde. 11/12) Hamburg 1978-81. (1812-16)
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Theorie-Werkausgabe*. Bd. 12. Frankfurt/M. 1970. (1822-31)
- Henrich, Dieter. "Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)". *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. FS Habermas. Frankfurt/M. 1989. 106-170.
- Horkheimer, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Hg. Alfred Schmidt. Frankfurt/M. 1985. (1947)
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1969. (1944/47)
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. I. Heidemann. Stuttgart 1966. (B 1787)
- . "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" *Theorie-Werkausgabe*. Hg. W. Weischedel. Frankfurt/M. 1968. Bd. XI. 53-61. (1783)
- . *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen 1765-1800*. Hg. G.B. Jäsche. Königsberg 1800.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M. 1973. (1959)
- La Bruyère, Jean de. "Discours sur Theophraste" (= "Introduction" zu *Les Caractères...*). *Œuvres Complètes*. Hg. J. Benda. Paris 1951. 3-18. (1688)
- Lanson, Gustave. "Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans *L'Esprit des lois*". *Revue de Métaphysique et de Morale* 23 (1916): 177-202.
- Launay, Michel. "Le Discours sur les sciences et les arts: Jean-Jacques entre M^{me} Dupin et Montesquieu". M.L. *Rousseau et son temps*. Paris 1969. 93-103.
- Lévi-Strauss, Claude. "Jean-Jacques Rousseau: fondateur des sciences de l'homme". *Jean-Jacques Rousseau*. Hg. S. Baud-Bovy u.a. Neuchâtel 1962. 239-248.
- Montaigne, Michel de. *Essais. Œuvres Complètes*. Hg. A. Thibaudet/M. Rat. Paris 1962. (1580-1592)
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence. Œuvres Complètes*. Hg. R. Callois. Bd. 2. Paris 1951. 69-209. (1734)
- . *De l'Esprit des Lois*. Ebd. 225-995. (1748)
- . "Défense de *l'Esprit des Lois*". Ebd. 1121-1166. (1750)
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. Werke. Hg. K. Schlechta. München 1977. Bd. 2. 565-759. (1886)
- . *Götzen-Dämmerung*. Ebd. 939-1033. (1888)

- Novalis. *Die Christenheit oder Europa*. Hg. O. Heuschele. Stuttgart 1973. (1799)
- Rousseau, Jean-Jacques. *Fragments politiques*. Hg. R. Derathé. *Œuvres Complètes*. Hg. B. Gagnebin/M. Raymond. Bd. 3. Paris 1964 (Version 1975). 471-560 + 1509-39. (1749ff.)
- . *Discours sur les sciences et les arts* (= "Erster Discours"). Hg. F. Bouchardy. Ebd. 1-30 + 1237-1256. (1750)
- . *Essai sur l'origine des langues*. Hg. J. Starobinski. Paris 1990. (1750ff.)
- . *Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité* (= "Zweiter Discours"). Hg./Übs./Komm. H. Meier. Paderborn u.a. 1990. (1755)
- . *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (= "Zweiter Discours"). Hg. J. Starobinski. *Œuvres Complètes* (wie *Fragments*). 109-223 + 1285-1377.
- Schadewaldt, Wolfgang. "Furcht und Mitleid?". W.S. *Antike und Gegenwart: Über die Tragödie*. München 1966. 16-60. (1955)
- Schmidt, Alfred. *Goethes herrlich leuchtende Natur: Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung*. München 1984.
- Spaemann, Robert. Art. "Natur": *Hdb. philos. Grundbegr.* Hg. H. Krings u.a. Bd. 2. München 1973. 956-969.
- Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*. Paris 1957.
- Stierle, Karlheinz. "Theorie und Erfahrung. Das Werk Jean-Jacques Rousseaus und die Dialektik der Aufklärung". *Europäische Aufklärung III*. Hg. J. v. Stackelberg. Wiesbaden 1980. (*Neues Hb. d. Lit.-wiss.* Hg. K. v. See. Bd. 13). 159-208.
- Strauss, Leo. *Naturrecht und Geschichte*. Übs. H. Boog. Hg. G. Leibholz. Frankfurt/M. 1977. (1953)
- Therrien, Madeleine. "Rousseau secrétaire de M^{me} Dupin: un inédit". *Le Siècle de Voltaire*. FS R. Pomeau. Oxford 1987. 905-908.
- Van Delft, Louis. *Le moraliste classique*. Genf 1982.
- Voltaire. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Hg. R. Pomeau. 2 Bde. Paris 1963. (1756)
- Warning, Rainer. "Philosophen als Erzähler. Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral". *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*. Hg. Paul Geyer. Regensburg 1995. 173-192.
- Weber, Max. *Die protestantische Ethik*. Hg. J. Winckelmann. 2 Bde. Hamburg 1973. (1905)
- Wehle, Winfried. "Das Erhabene: Aufklärung durch Aufregung". *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*. Hg. Paul Geyer. Regensburg 1995. 9-22

*

Erstpublikation in: Paul Geyer (Hrsg.): Das 18. Jahrhundert. Aufklärung. Regensburg 1995. S. 125-171. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Herausgebers.