

Nils Ehlers

**Der Widerspruch
zwischen
Mensch und Bürger
bei Rousseau**



Cuvillier Verlag Göttingen

Nils Ehlers

Der Widerspruch zwischen Mensch und Bürger bei Rousseau

Nils Ehlers

**Der Widerspruch zwischen
Mensch und Bürger bei Rousseau**

Cuvillier Verlag

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Aufl. - Göttingen : Cuvillier, 2004

ISBN 3-86537-306-2

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2004

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2004

Gedruckt auf säurefreiem Papier

ISBN 3-86537-306-2

Inhalt

Vorwort.....	7
1. Einleitung	9
1.1. Fragestellung und Vorgehensweise der Untersuchung.....	9
1.2. Zum Bürgerbegriff	12
1.3. Zur Interpretation Rousseaus	15
2. Widersprüchlichkeit in Rousseaus Leben und Werk	17
2.1. Motive aus Rousseaus Leben	17
2.1.1. Verteidigungshaltung	17
2.1.2. Opferrolle.....	18
2.1.3. Kinder im Waisenhaus	20
2.1.4. Religion	21
2.1.5. Flucht.....	21
2.1.6. Selbstbezogenheit	23
2.1.7. Widersprüchlichkeit: das Leitmotiv	24
2.2. Hintergrund des <i>Émile</i> und des <i>Gesellschaftsvertrages</i>	26
2.2.1. Zwei Gegenentwürfe in einem Jahr.....	26
2.2.2. Der gemeinsame Ausgangspunkt in den <i>Diskursen</i>	27
2.2.3. <i>Émile</i> und <i>Gesellschaftsvertrag</i> als Antworten auf die <i>Diskurse</i>	31
3. Zu den Begriffen <i>Homme</i> , <i>Citoyen</i> und <i>Bourgeois</i>	33
3.1. Die Systematik der Begriffe.....	33
3.1.1. <i>Homme</i>	34
3.1.2. <i>Citoyen</i>	37
3.1.3. <i>Bourgeois</i>	42
3.2. Die Religion und warum <i>Mensch</i> und <i>Bürger</i> scheitern.....	46
3.2.1. <i>Homme</i> und <i>Religion des Menschen</i>	47
3.2.2. <i>Citoyen</i> und <i>Religion des Bürgers</i>	60
3.2.3. <i>Bourgeois</i> und <i>Priesterreligion</i>	69
3.2.4. <i>Zivilreligion</i>	70
3.3. Das Paradoxe am ‚Scheitern‘ von <i>Mensch</i> und <i>Bürger</i>	72

4. Warum bewertet Rousseau den <i>Bourgeois</i> negativ?	77
4.1. Rousseaus ‚Kapitulation‘ vor dem Widerspruch	77
4.1.1. Drei Arten, mit Widersprüchen umzugehen	78
4.1.2. Die drei Arten des Widerspruchs bei Rousseau	79
4.1.3. Welchen Umgang mit Widersprüchen wählt Rousseau?	82
4.2. Weitere Gedanken zum Pessimismus gegenüber dem <i>Bourgeois</i>	83
5. <i>Mensch</i> und <i>Bürger</i> als gedankliche Anknüpfungspunkte	89
5.1. Weiterführende Interpretationen	89
5.1.1. Verinnerlichung des <i>Menschen</i> und des <i>Bürgers</i>	89
5.1.2. Der Gegensatz Multikulturalismus–Universalismus	91
5.1.3. Sein und Schein	93
5.1.4. Die Umwelt oder das Ich verändern?	97
5.2. Fazit und Ausblick	100
5.2.1. Schlußfolgerungen und Lehren aus Rousseau	100
5.2.2. Vom Widerspruch zum Spannungsfeld – ein ‚neuer Bourgeois‘	103
5.2.3. Der ‚neue Bourgeois‘ und die <i>Zivilreligion</i>	105
5.3. Schlußwort	107
Literaturverzeichnis	109
Schriften von Rousseau	109
Sonstige Literatur	110
Register	113
Schriften und Kapitel von Rousseau	113
Kapitel des <i>Émile</i>	113
Kapitel des <i>Gesellschaftsvertrages</i>	113
Sonstige Schriften	113
Personen	114
Geographische Namen	115
Sachbegriffe	116

Vorwort

Jean-Jacques Rousseau gehört mit seinem *Gesellschaftsvertrag* zweifellos zu den Staatstheoretikern, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Geschichte Frankreichs, Europas und des gesamten Abendlandes hatten. Ein oder vielleicht sogar *der* Kernpunkt dieses Werkes aber ist die Frage: Was und wie soll ein *Bürger* sein? Weitaus weniger wird in der politischen Theorie dagegen beachtet, daß Rousseau auch nach der Alternative zum Bürgersein fragte und mit seinem *Émile* darauf zu antworten suchte. Doch erst unter Hinzunahme dieses zweiten Entwurfs wird deutlich, welches Spannungsverhältnis entsteht, wenn der moderne, nach Individualität strebende *Mensch* auch seine politische Bürgerrolle spielen will.

Das vorliegende Buch ist aus der Perspektive der Politikwissenschaft geschrieben. In erster Linie versucht es aber, sich auf Rousseau und das sich daraus ergebende Grundproblem, den *Widerspruch zwischen Mensch und Bürger*, einzulassen. Dadurch muß es bisweilen die Pfade politikwissenschaftlichen Denkens verlassen, so daß wir uns schließlich in einem Grenzgebiet zwischen politischer Theorie, Lebensphilosophie und Theologie wiederfinden. Es eignet sich somit als Beitrag zu verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften. Durch den Verzicht auf eine mit Fach- und Fremdwörtern überfrachtete Sprache und das Übersetzen fremdsprachiger Zitate soll der Inhalt aber auch fachfremden Lesern möglichst gut zugänglich sein.

Die Idee und der Interpretationsansatz für dieses Buch ergaben sich aus dem Arbeiten an Jean-Jacques Rousseau, das mich seit dem Beginn meiner Studienzeit in Potsdam nicht mehr losließ. Für zahlreiche wertvolle Hinweise, die zu seinem Gelingen führten, bin ich meinem Lehrer Heinz Kleger (Professor für Politische Theorie in Potsdam) zu großem Dank verpflichtet. Darüber hinaus möchte ich Christian Kasche (Politikwissenschaftler, Plauen) sowie Pietro Morandi (Historiker und Politikwissenschaftler, Potsdam) für einige kritische Anmerkungen danken, die zur Verbesserung des Textes beitrugen.

1. Einleitung

1.1. Fragestellung und Vorgehensweise der Untersuchung

Mit der Epoche der Aufklärung wurde die Frage nach dem Wechselverhältnis zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit, zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zu einem politischen Grundproblem, das bis heute den Hintergrund vieler konkreter Fragestellungen bildet, an denen sich heftigster Streit entfacht. Besonders deutlich und dramatisch spiegelt sich dieser Gegensatz aber bereits im Werk von Jean-Jacques Rousseau wider, wenn dort vom *Menschen* und vom *Bürger* die Rede ist. Somit ist Rousseau, indem er diese Dimension zur Diskussion stellt, auch heute noch mehr als nur eine historische Figur.

Auf der Grundlage seiner zwei Hauptwerke – des *Gesellschaftsvertrages* (*Du Contrat Social*)¹ und des *Émile* (*Emile, ou de l'éducation*) – wird in diesem Buch der Versuch unternommen herauszustellen, was Jean-Jacques Rousseau unter *Mensch* (*homme*) und unter *Bürger* (*citoyen*) versteht. Dabei soll insbesondere aufgezeigt werden, in welcher Weise diese beiden Konzepte einen Widerspruch darstellen. Anhand eines dritten Konzeptes – des *Bourgeois* – soll zudem beleuchtet werden, wie Rousseau die Möglichkeit einer Vereinigung dieser beiden gegensätzlichen Konzepte einschätzt. Vor diesem Hintergrund soll daraufhin die Frage erörtert werden, inwiefern Rousseau an letzterer Aufgabe scheiterte und welche Alternativen zu einem solchen Scheitern denkbar sind. Bevor der Fokus auf diesen zentralen Aspekt in Rousseaus Werk gelenkt wird, soll jedoch mit einer kurzen Darstellung zum für die politische Theorie über Rousseau hinaus zentralen Bürgerbegriff sowie einigen grundsätzlichen Gedanken zu den Widersprüchlichkeiten in Rousseaus Theorien und seinem Leben in die Thematik eingeführt werden. Abgerundet wird die Betrachtung mit einer Reihe weiterführender Interpretationsansätze, bevor zuletzt versucht wird, Lehren aus Rousseau zu ziehen und daraus einen ersten Ausblick auf ein Weiterdenken über ihn hinaus zu entwickeln.

Dieses Buch möchte weder eine Rousseau-Gesamtschau noch eine auf Details beschränkte Analyse einzelner Argumentationslinien sein. Denn Rousseau hat kein in sich logisch stimmiges Theoriesystem entwickelt oder ist – je nachdem, wie man ihn interpretiert – an dieser Aufgabe gescheitert.² „Er dachte nicht, daß perfekte Konsi-

¹ In der Originalausgabe von 1762 hat der Titel „Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique.“ im Wort „Contract“ die dem Lateinischen noch ähnlichere Schreibweise.

² Bensoussan (1977: 183) kommt zu dem Schluß, daß Rousseau zwar versuchte, eine innere Einheit in seinem Werk zu erlangen, jedoch nicht in der Lage war, diese herzustellen. Somit ist das häufig genannte Einheits-Ideal Rousseaus ein Anspruch, an dem er selbst gescheitert ist.

stanz wirklich sehr wichtig sei. Was zählte war, immer wahrhaftig zu sein.“³ So soll denn vielmehr versucht werden, zunächst seine Begriffe vom *Menschen* und *Bürger* als ‚starke Begriffe‘ herauszuarbeiten, um dann auf deren Verbindung im *Bourgeois* und die daraus sich ergebende problematische Beziehung zwischen diesen dreien einzugehen. Das tiefere Anliegen dieses Buches ist, anhand von Rousseaus Gedanken in eine Diskussion über den *Mensch-Bürger-Gegensatz* einzuführen. Sicher wäre es in Fortführung eines solchen Erkenntnisinteresses fruchtbar, sodann in dieser Dimension auch völlig von Rousseau losgelöst und unter Hinzunahme anderer philosophischer Ansätze weiterzudenken – eine Aufgabe, die jedoch über das hinausreicht, was dieses Buch versprechen will und einlösen kann.

In diesem Zusammenhang sei aber Rousseaus Verdienst honoriert, daß er den *Mensch-Bürger-Gegensatz* als wirklich neue Fragestellung, als neue dialektische Dimension, zur Diskussion gestellt hat.⁴ Und eine weitere Besonderheit macht die Lektüre Rousseaus als Inspirationsquelle für den *Mensch-Bürger-Gegensatz* wie für andere dialektische Fragen besonders wertvoll: Rousseau getraut sich, seine Idealvorstellungen ganz so, wie er sie denkt, (also in ihrer Extremform) darzustellen – was gerade heutzutage angesichts verbreiteter Angst vor dem Extremen ein gesundes Gegengewicht ist.⁵ Vielleicht ist es auch seiner Zeit verschuldet, daß Rousseau sich dann bemühte und so sehr daran verzweifelte, seine Ideale logisch widerspruchsfrei zu begründen – schließlich war es ja das Ziel der Aufklärung, Kritik an hergebrachten Dogmen und Traditionen zu üben und eine neue, naturwissenschaftlich-rational fundierte Sicht der Welt zu etablieren.⁶ Offenbar muß es für Rousseau aber dennoch so

³ Shklar 1987 [1969]: 1 [„He did not think that perfect consistency was really very important. What did matter was always to be truthful.“].

⁴ Cassirer (1991 [1939]: 107) würdigt eine solche Leistung in bezug auf Rousseaus Lehre von der Natur und der vom Menschen. Erst durch das Herausstellen des einzelnen *Menschen* wird es dann auch möglich, ihn dem *Bürger* gegenüberzustellen, was Rousseau ebenfalls unternimmt. In diesem Zusammenhang ist zu fragen, was diese Gegenüberstellung von derjenigen von *Demos* und *Oikos* bei Aristoteles unterscheidet. Wesentlich ist dabei das neue Kriterium der Individualität des *Menschen*. Hinzu kommt seine ‚ungeschichtliche‘ Verortung. *Oikos* und *Mensch* können also nicht einfach gleichgesetzt werden, während dies bei *Demos* und *Bürger* eher möglich erscheint.

⁵ Insbesondere die Geschichte des 20. Jahrhunderts hat zu einer gewissen Angst vor dem Extremen geführt. Denn die Versuche seiner Verwirklichung haben im 20. Jahrhundert globale Tragweite erreicht. „Die Kräfte, die die technisch-wissenschaftliche Wirtschaft freigesetzt hat, sind inzwischen stark genug, um die Umwelt, also die materielle Grundlage allen menschlichen Lebens, zerstören zu können. Und die Strukturen der menschlichen Gesellschaften selbst (...) sind im Begriff, durch die Erosion dessen, was wir von der menschlichen Vergangenheit geerbt haben, zerstört zu werden. Unsere Welt riskiert sowohl eine Explosion als auch eine Implosion.“ (Hobsbawm 1999: 720). Doch ist nicht zumindest die reale Möglichkeit, das Risiko des Extremen notwendig, damit auch ein Gemäßigtes dazwischen Form annehmen kann?

⁶ Zur ‚Aufklärung‘ vgl. Schalk 1971: 620ff.

wichtig gewesen sein, seine Ideen ungetrübt auszudrücken, daß er bereit war oder keinen anderen Weg sah, dafür alle Widersprüchlichkeiten in seinem Werk und all die Kritik und Verfolgung, die sich daraus ergaben, in Kauf zu nehmen.

Den Grund für das Zustandekommen eines logisch nicht vollkommenen Theoriesystems bei Rousseau kann man darin sehen, daß er nie seine Augen ganz vor der Realität verschloß. Es „bleibt bei Rousseau eine permanente Irritation gegenüber dem von ihm selbst vorgenommenen gedanklichen Experiment spürbar. Sein genuin phänomenologisches Denken führt ihn ständig an die Grenzen seines rational-technologischen Denkens. Die Problematik ideologischen Konstruierens nimmt er mit hoher Sensitivität wahr. Im Widerstreit beider Denkweisen stößt er auf Schwierigkeiten, die dann auch in der Folgezeit in dem Maße, wie seine theoretische Konzeption sich anschickt, die Wirklichkeit zu verändern, zu praktischen Problemen werden.“⁷ Die grundlegende Frage, die von Rousseau ausgehend in die Gegenwart reicht, ist die nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft unter Berücksichtigung der historisch gegebenen Wirklichkeit. Nichts anderes tritt schließlich im *Mensch-Bürger-Gegensatz* zutage.

Die heutige Zeit ist allerdings geprägt von einem starken Hang zu einem ‚Realismus‘. Selbst visionäre Gedanken sollen, um nicht von vornherein ignoriert oder verspottet zu werden, den Boden des ‚Machbaren‘ nicht allzu weit verlassen. Doch leben Visionen nicht gerade von den Gegensätzlichkeiten zwischen Utopie und Realität? Und zeigt nicht die Geschichte, daß die Realität selbst offen für Dinge ist, die man, bevor sie geschehen, in das Reich unrealistischer Utopien verbannen möchte? Rousseau war es wichtig, uns seine Gedanken unverfälscht zu übermitteln, aber er kann den Schlußfolgerungen, die wir daraus ziehen mögen, nicht vorgreifen, also nicht verhindern, daß wir eigene Schlüsse ziehen. „Er war auf einer Entdeckungsreise, nicht auf einem Feldzug.“⁸ Es bietet sich daher an, Rousseau als einen Autor zu würdigen, mit dem man – gerade heutzutage – anfangen kann, über politische Fragen nachzudenken; aber er ist keiner, bei dem man damit aufhören sollte.

Obwohl dieses Buch nicht darauf verzichtet, auf Zusammenhänge zwischen Rousseaus Denken und seinem Leben zu verweisen, begründet sich daraus kein noch historisches Erkenntnisinteresse. Dieses würde ein umfangreiches Studium seiner Biographie sowie der Lebens- und politischen Verhältnisse an den verschiedenen von ihm durchwanderten Orten erfordern, das hier nicht beabsichtigt ist. Statt dessen soll das Denken Rousseaus als politische Theorie und Lebensphilosophie auf dem Prüfstand stehen, wobei bewußt das Risiko eingegangen wird, sich nicht nur aus dem geschichtlichen Kontext der Französischen Aufklärung im 18. Jahrhundert zu lösen, sondern am Ende möglicherweise selbst Rousseau hinter sich zu lassen.

⁷ Schepp 1978: 63.

⁸ Shklar 1987 [1969]: 32 [„He was on a voyage of discovery, not on a military expedition.“].

1.2. Zum Bürgerbegriff

Wie schon angekündigt, wird der Begriff des *Bürgers* und seine Deutung durch Rousseau in diesem Buch eine zentrale Rolle spielen. Ebenso zentral war und ist dieser Begriff für die Politik.⁹ Ja man muß sogar sagen, daß er ein Aspekt des Begriffs *Politik* selbst ist, was schon aus den altgriechischen Ursprung des *Bürgers* als *Politis* hervorgeht, der vollberechtigtes Mitglied der *Polis* (Stadtstaat) ist.¹⁰ Es soll daher – bevor wir uns weiter in Rousseaus Bürgerverständnis vertiefen wollen – kurz auf seine Vorgeschichte eingegangen werden.

Die ideengeschichtlich wohl bedeutsamste Definition des Bürgerbegriffes ist die des Aristoteles, der ihn *Politis* nannte:¹¹ „Der Staatsbürger schlechthin läßt sich nun durch nichts anderes genauer bestimmen als dadurch, daß er am Gerichte und an der Regierung teilnimmt. (...) Wer das Recht hat, an der beratenden oder richtenden Behörde teilzunehmen, den nennen wir also Bürger des betreffenden Staates.“¹² Der Bürgerbegriff war danach aufs engste mit der Teilhabe an den Staatsgeschäften (auch wenn es damals noch keinen Staat im heutigen Sinne gab) verknüpft. Auch der römische *Civis* ist noch sehr stark an diesen antiken *Politis* angelehnt.

Ein veränderter Bürgerbegriff entwickelte sich im Mittelalter. Der Bürger war nunmehr „der freie, vollberechtigte Einwohner einer Stadt, der Handel und Gewerbe betreiben und aktiv teilhaben konnte am politischen Leben der Stadt.“¹³ Er war folglich ein gleichermaßen politisches wie wirtschaftliches Subjekt; und es wurde demnach nicht mehr (wie bei Aristoteles) die ökonomische Seite (der *Oikos*) in die Privatheit des einzelnen Haushaltes von der politischen Seite der Bürgers (dem *Demos*) abgetrennt.

Ausgehend von der Epoche der Aufklärung entwickelt sich – freilich in mehreren Stufen und Differenzierungen – ein modernes, demokratisches Verständnis des Bürgers, wonach er der „politisch und sozial vollberechtigte Einwohner eines Staates“,¹⁴

⁹ Solange man Politik unter den normativen Vorzeichen einer Republik bzw. Polis versteht (was alle – wie auch immer gearteten – Vorstellungen von Demokratie tun), kommt sie nicht ohne Bürger aus. In Monarchien hingegen kann der Bürger auf den bloßen Untertan oder einen diffusen Begriff von Volk reduziert werden.

¹⁰ Begriffsbestimmungen, in denen Bürger und Politik einander gegenseitig erklären, bestätigen dieses Bild und lassen zugleich den Verdacht tautologischer Definition aufkommen. Vgl. hierzu Riedel 1971: 962ff im Zusammenhang mit Meier 1989: 1038ff.

¹¹ Vgl. Riedel 1971: 962.

¹² Aristoteles 1973: 104f (3. Buch; bei Bekker, 1831-1870, Berlin: Sp. 1275a f).

¹³ Holtmann/Brinkmann/Pehle (Hrsg.) 1991: 67.

¹⁴ Holtmann/Brinkmann/Pehle (Hrsg.) 1991: 67f.

der Staatsbürger und folglich mithin Staatsangehöriger ist. Er unterscheidet sich von einem Einwohner, der nicht Bürger ist, dadurch, daß er gegenüber dem Staat nicht nur ‚Objekt‘ ist, also jemand, der sich dessen Entscheidungen und Handeln fügen muß, sondern auch ‚Subjekt‘, also Ausgangspunkt der Entscheidungen und des Handelns des Staates. Damit rückt der moderne Bürgerbegriff – ähnlich wie der antike – wieder stärker ins rein Politische.

Dieser knappe Abriss durch die Begriffsgeschichte des Bürgers macht deutlich, daß der Bürgerbegriff zwischen einem rein (stadt)staatsbezogen-politischen und einem um das Privat-Wirtschaftliche erweiterten Verständnis oszilliert. Angesichts dieser doppelten Bedeutung finden wir im Französischen denn auch gleich zwei Bürger-Begriffe: den *citoyen* und den *bourgeois*.¹⁵ Dieselben weist auch das Italienische mit den Wörtern *cittadino* und *borghese* auf, während hingegen das klassische Latein lediglich für den *citoyen* einen Vorfahren, nämlich den *civis*, kennt. Demgegenüber stammt der *bourgeois* offensichtlich von demselben Wort ab, das in die deutsche Sprache als *Burg* eingegangen ist und als *bourg* im heutige Französisch für (Markt)Flecken steht (sowie im Italienischen als *borgo* für Ortschaft). Der französische *bourgeois* fällt also im Ursprung des Wortes mit dem deutschen *Bürger* zusammen, während sich in der deutschen Sprache keine wörtliche Entsprechung zum *citoyen* findet.

Betrachten wir aber auch die inhaltlichen Bedeutungen beider Begriffe: So ist der *citoyen* als Bürger im Sinne eines politischen oder Staatsbürgers und der *bourgeois* im Sinne eines Klein-, Spieß- oder Besitzbürgers zu verstehen. Damit entspricht der *citoyen* einem antik-modernen demokratisch-republikanischen Bürgerverständnis. Demgegenüber verkörpert der *bourgeois* das mittelalterliche Bürgerverständnis mit seiner nicht minder privatwirtschaftlichen als politischen Ausrichtung. In der deutschen Sprache gibt das Wort ‚Bürger‘ diese Unterscheidung aus sich selbst heraus nicht her. Es sei daher an dieser Stelle festgelegt, daß im Folgenden *Bürger* immer im Sinne des französischen *citoyen* verstanden werden soll, während der *Bourgeois* unübersetzt übernommen werde (natürlich ohne damit den erst nach Rousseau entwickelten Marxschen Bourgeoisie-Begriff zu meinen).

Nicht zu Unrecht mag diese Wahl in der deutschen Sprache etwas unglücklich wirken (da wir nun zwei auf *Burg* zurückgehende Wörter haben), erscheint aber dennoch sinnvoll, da in vielen Sprachen (z.B. auch im Russischen¹⁶) ebenfalls der *bourgeois* als Fremdwort übernommen wurde. Demgegenüber geht der hauptsächliche, politische Bürgerbegriff in den meisten Sprachen auf Stadtbegriffe zurück, die keine Fremdwör-

¹⁵ Diese Begriffstrennung wurde von Bodin eingeführt. Vgl. Riedel 1971: 963.

¹⁶ Der *bourgeois* wird im Russischen phonetisch unverändert in die kyrillische Schrift übernommen: *буржуа*.

ter sind.¹⁷ Dies legt nahe, im Deutschen mit dem Wort *Bürger* für den *citoyen* ebenfalls einen Begriff zu verwenden, der den Einwohner einer Stadt bezeichnet.¹⁸ Zudem unterscheiden sich die Wörter *Bürger* und *Bourgeois* auch deutlich genug.¹⁹

Natürlich läßt es aufmerken, daß ausgerechnet der *deutsche Bürgerbegriff* in seinem Ursprung und seiner ‚reimportierten‘ Version als *bourgeois* eine besonders starke wirtschaftliche Betonung hat, während die anderssprachigen rein politische mit geographischem Bezug (meist auf die Stadt) sind. Sind demzufolge *deutsche Bürger* weniger politisch als etwa *französische citoyens*? Immerhin hängt Deutschland der Ruf an, eine eher unpolitische Nation zu sein – insbesondere was die Bundesrepublik vor 1989 anbelangt, die sich außenpolitisch in „neuer deutscher Bescheidenheit“²⁰ übte und durch das ‚Wirtschaftswunder‘ zu neuem Wohlstand gekommen war. Überdies ist Deutschland der Inbegriff der Kulturnation, deren Zusammengehörigkeitsgefühl für Jahrhunderte über Staatsgrenzen hinweg bestand (was für eine Staatsnation wie Frankreich undenkbar ist) und damit die politische Ebene ausklammerte.

In Weiterführung seiner These von der *verspäteten Nation*²¹ schreibt Helmuth Plessner so auch: „Die großen Mächte des Westens sind (...) über die ursprüngliche Integrationsbasis in Sprache, Glaubensüberzeugung oder Herrschaft hinausgewachsen und haben sich Ideen verschrieben, für die sie eintreten: Freiheit und Gleichheit (...)“.²² Diese Staaten leben vom politischen Bekenntnis ihrer *Bürger* zu ihren Ideen – etwas, was in Deutschland offenbar fehlt: „Die werbende Fähigkeit, unseren Staat exemplarisch aufzufassen, als Verkörperung einer Idee, die zugleich Revision und Bestätigung der alten Sprach- und Kultur-Nation wäre und an die politische Phantasie

¹⁷ Das gilt neben dem Französischen, wo der *citoyen* von der *cité* (Stadt/Großstadt) ‚abstammt‘, ebenso für den englischen *citizen* (zu *city* – Stadt) wie für den (neu)griechischen *politikos* (zu *politeia* – Stadt/Staat).

¹⁸ In seinem Ursprung bezeichnete das Wort *Bürger* zunächst die Bewohner einer Burg. Als im Mittelalter die Städte militärisch und wirtschaftlich immer bedeutender wurden, bezeichnete man die privilegierten Einwohner einer Stadt als Bürger. Die Zugehörigkeit zum B rgerstand umfaßte politische Mitspracherechte, Beraufsaus bungsrechte und das Grunderwerbsrecht. Ab dem 16. Jh. gab es auch in „Landesgemeinden“ das Bürgerrecht, so daß das Wort *Bürger* von dieser Zeit an sowohl den *Ortsbürger* (*bourgeois*) als auch den *Staatsbürger* (*citoyen*) bezeichnet. Vgl. Mittermaier 1846: 757ff.

¹⁹ Alternativ könnte man allenfalls das von Mittermaier (1846: 759) verwendete Begriffspaar *Ortsbürger* (für *bourgeois*) und *Staatsbürger* (für *citoyen*) benutzen, das allerdings im Hinblick auf die Rezeption von Rousseau nicht den üblichen Übersetzungen entspricht.

²⁰ Winkler 2001: 607.

²¹ Plessner 1982a [1935/1959].

²² Plessner 1982b [1967]: 297.

auch anderer Völker rührt, haben wir – mit all unserem vielbewunderten philosophischen Idealismus von Kant, Fichte und Hegel – nicht aufgebracht.“²³

Das Wort Bürger meinte in Deutschland schon immer den *Wirtschaftsbürger*, was sich in seiner Begriffsgeschichte wiederfindet, die ihm schon seit der Entstehung der mittelalterlichen Städte eine ökonomische Rolle zuweist. Die Entwicklung hin zum echten *Staatsbürger* scheint hingegen in Deutschland langsamer und zögerlicher verlaufen zu sein.

Der dritte von Rousseau benutzte Schlüsselbegriff, der in diesem Buch eine zentrale Rolle spielen wird – und an dieser Stelle nur der Vollständigkeit halber erwähnt sei –, ist der *homme*, der sich unproblematisch mit *Mensch* übersetzen läßt. Er ist nicht historisch vorbelastet, sondern wurde als Bezeichnung für das Individuum erst von Rousseau selbst maßgeblich geprägt.

Alle drei Begriffe – *Mensch*, *Bürger* und *Bourgeois* –, die das in dieser Untersuchung betrachtete System Rousseaus aufspannen, werden über die hier vorgenommene allgemeine Eingrenzung hinaus nochmals im einzelnen rousseauspezifisch zu bestimmen sein.

1.3. Zur Interpretation Rousseaus

Wie schon gesagt, ist Rousseau ein Theoretiker, von dem man manches lernen kann. Doch ‚lernen‘ bedeutet hier nicht, seine Worte lediglich nachzusprechen, sich seinen Meinungen buchstäblich und unreflektiert anzuschließen, sondern es beginnt mit der Feststellung, daß man überhaupt nicht die Meinung Rousseaus vertreten kann, ohne zugleich Rousseau zu widersprechen. „Aller Streit um den ‚wahren Rousseau‘ ist vergeblich. Für jede rousseauistische Verirrung gibt es auch eine rousseauistische Kritik. Die moderne Subjektivität, die in ihm ihre unvergleichliche Darstellung findet, findet durch ihn auch ihre unnachsichtige Entlarvung.“²⁴ Und es finden sich in der Rezeptionsgeschichte seiner Werke alle Schattierungen zwischen höchstem Lob und tiefster Verdammung. Rousseau dient als Vorbild für die einzig wahre Demokratie und zugleich als geistiger Vater der robbespierreschen Schreckensherrschaft²⁵ –

²³ Plessner 1982b [1967]: 297.

²⁴ Spaemann 1980: 14.

²⁵ Vgl. Glum 1956: 288-297.

oder aber er wurde im Dritten Reich als „Erwecker des nationalen Denkens und Willens“²⁶ glorifiziert. „Vom empörten oder spöttischen Verdikt bis zur glühenden Begeisterung reicht die Skala der Urteile über sein Werk und seine Persönlichkeit.“²⁷ Doch es soll hier nicht um eine Gut-Schlecht-Bewertung Rousseaus gehen – und ebensowenig darum, ob man ihn politisch links oder rechts interpretieren soll.²⁸

Wesentlich ist hingegen, daß in der Rousseauliteratur zwei entgegengesetzte Grundrichtungen zu finden sind: „Die eine zielt darauf hin, letzten Endes eine Einheit des rousseauschen Werkes aufzuweisen (...). Die andere Tendenz arbeitet (...) den antinomischen Charakter des rousseauschen Werkes heraus.“²⁹ Wahrscheinlich wird dieses Buch genausowenig wie viele andere zur Klärung der Frage, welche dieser Richtungen Recht hat, beitragen können – und es will es auch gar nicht. Denn beide Richtungen haben gewissermaßen Recht.

Hier soll es folglich darum gehen, sowohl in die eine als auch in die andere Richtung zu denken. Denn der besondere Charme – und zugleich die besondere Schwierigkeit – von Rousseaus Denken liegt darin, daß es einerseits nach Einheit strebt, sich aber andererseits dennoch den in der Realität auftretenden Ambivalenzen und Widersprüchen nicht verschließen kann und diese zuspitzt. So gesehen spiegelt sich darin auch ein Aufeinandertreffen von Theorie und Empirie wider, ohne daß das Eine das Andere in seinem Geltungsanspruch vollkommen überwiegt.

Gerade wegen seiner eigenen Widersprüchlichkeit scheint Rousseau ein überaus geeigneter Ausgangspunkt zu sein, um Fragen zu erörtern, die eine Ambivalenz oder Widersprüchlichkeit ausdrücken.³⁰ Man kann Rousseaus Vorgehensweise, die Widersprüchlichkeit zuzuspitzen, auf viele andere Themen übertragen. Dies soll jedoch nicht in diesem Buch geschehen. Auch der *Mensch-Bürger-Gegensatz* ist wahrscheinlich nicht die perfekte Gesamtformel, um Rousseau zu erklären; aber er bildet vielleicht den besten Zugang, um von ihm zu lernen.

²⁶ Voßler 1937: 21.

²⁷ Ahrbeck 1978: 7.

²⁸ Vgl. Spaemann 1980: 14.

²⁹ Spaemann 1980: 18.

³⁰ Vgl. Schepp 1978: 12 („In Rousseaus politisch-pädagogischer Theorie bietet sich (...) ein Zusammenhang von Grundüberzeugungen, dessen Interpretation einen Zugang eröffnet, um die Krise in der Erziehung von innen, d. h. von den in ihr aufgehobenen Ambivalenzen und Aporien her, besser und genauer zu begreifen.“).

2. Widersprüchlichkeit in Rousseaus Leben und Werk

2.1. Motive aus Rousseaus Leben

Bevor wir uns dem Widerspruch zwischen *Mensch* und *Bürger* genauer zuwenden, sei ein kurzer Seitenblick auf bestimmte Motive aus Rousseaus Leben gestattet, die sich in seinem Werk wiederfinden. Denn bei ihm ist – im Gegensatz zu anderen Philosophen – der Blick auf das Leben unumgänglich und wird selbst von jenen gutgeheißen, die einer solchen biographischen Betrachtung im allgemeinen wenig abgewinnen wollen: „Leben und Werk unterliegen je eigenen Gesetzmäßigkeiten. In der Regel verschwindet das Leben des Philosophen hinter seinem Werk. Jean-Jacques Rousseau bildet in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Vor allem in seiner Spätphilosophie ist er bestrebt, die Ordnungen seines Lebens und Werks aufeinander abzubilden.“³¹ Und auch Rousseau selbst schrieb in einem Brief: „Man muß die Diskurse eines Menschen durch seinen Charakter, nicht seinen Charakter durch seine Diskurse erklären“.³² „Rousseau war, ob zu Recht oder zu Unrecht, nicht bereit, sein Denken und seine Individualität, seine Theorien und sein persönliches Schicksal zu trennen. Man muß ihn nehmen, wie er sich gibt, in der Verschmelzung und Vermischung von Existenz und Idee.“³³

2.1.1. Verteidigungshaltung

Es fällt auf, daß sich Rousseau von jeher in einer Art Rechtfertigungs- oder Verteidigungshaltung aufhält: „Unschwer läßt sich in den ersten Texten Rousseaus, in Briefen, die er noch vor seinem zwanzigsten Lebensjahr geschrieben hat, die Gegenwart von Unbehagen und Argwohn zeigen: man hat ihn verleumdet, man hat sein Verhalten falsch ausgelegt, man geht beinahe so weit, ihn für einen Spion zu halten. Von Anfang an sieht sich Rousseau Beschuldigungen (oder der puren Möglichkeit, beschuldigt zu werden) ausgesetzt und bemüht sich angestrengt, seine Unschuld zu

³¹ Sturma 2001: 15.

³² Rousseau in „Lettre à Mme de Verdelin“ vom 4. Februar 1760; zitiert nach Bensoussan 1977: 90 [„(...) il faut expliquer les discours d’un homme par son caractère, non son caractère par ses discours (...)“].

³³ Starobinski 1993 [1971]: 9.

beteuern.“³⁴ „Man fühlt bei ihm das Bedürfnis, auch die geringste seiner Handlungen in den Augen der Öffentlichkeit zu rechtfertigen, den Wunsch, seine Ernsthaftigkeit zu verteidigen, auch wenn sie niemand in Frage stellt, eine ‚Verzweiflung an erratener oder angenommener Feindschaft‘, eine imperative Notwendigkeit, sich die totale und bedingungslose Bestätigung der Anderen geben zu lassen, ohne die er sich – wie er darüber sagt – nicht glücklich fühlen könne.“³⁵

Rousseau sucht daher sein Leben lang nach Freunden, gegen die er keinen Argwohn erheben muß. Und das bedeutet, er möchte solche finden, die ihm regelmäßig den Zweifel, ob er ihnen auch wirklich vertrauen könne, zerstreuen. Er meint immer wieder, sie in bestimmten Personen seiner Umgebung gefunden zu haben, bis er sich dann auch mit diesen zerstreitet. Eine überaus tragische Suche nach der Wahrheit: Denn am Ende vertraut Rousseau sich nur noch selbst.

Seine ständige Verteidigungshaltung läßt sich auch folgendermaßen auffassen: Rousseau empfindet Kritik an seinen Worten oder Handlungen als Angriff auf seine Person. Um dem entgegenzutreten, zwingt er sich gewissermaßen selbst, sein Leben so zu gestalten, daß es gegen jegliche Kritik erhaben ist. Er stilisiert sich damit zur ‚exemplarischen Existenz‘. So muß er davon ausgegangen sein, „daß seine Existenz zum Beispiel werde, daß seine Prinzipien in seinem Leben selber sichtbar werden.“³⁶ Demzufolge muß aber auch alles, was seinen Prinzipien widerspricht aus seinem Leben verbannt oder der Verantwortung anderer zugeschrieben werden; mit beidem hatte er freilich mehr Schwierigkeiten als Erfolg.

2.1.2. Opferrolle

Rousseau versucht zudem, sich gewissermaßen von seinen Sünden reinzuwaschen, indem er sich zu ihnen bekennt: „Was andererseits den Spott seiner Gegner herausfordert, ist Rousseaus Talent, auch seinen zugestandenermaßen niedrigen Handlungen, die ihm tatsächlich das Herz bedrückten – den Diebstahl eines Bandes, den er dann einer jungen Köchin anlastet, die spektakuläre Ablieferung seiner Kinder

³⁴ Starobinski 1993 [1971]: 304.

³⁵ Bensoussan 1977: 24 [„On sent chez lui un besoin de justifier aux yeux du public la moindre de ses actions, un désir de plaider sa sincérité, quand même on ne la mettrait pas en doute, un ‚désespoir devant l’hostilité devinée ou supposée‘, une impérative nécessité de s’attirer l’approbation totale et inconditionnelle d’autrui sans laquelle il ne peut, quoi qu’il en dise, se sentir heureux.“].

³⁶ Starobinski 1993 [1971]: 57.

im Findelhaus – durch das freimütige Geständnis seiner Schuld und seiner Scham noch einen Schimmer von Tugend zu geben.³⁷ So leid ihm seine Fehler tun mögen, so wenig übernimmt er jedoch wirklich die Verantwortung dafür. Vielmehr sieht Rousseau in den widrigen Umständen seines Lebens den Schuldigen und begibt sich damit in eine Opferrolle. „Schlechten Gewissens wälzt Rousseau Schuld ab, indem er anklagt: die böse Tat, deren man ihn bezichtigen könnte, hat durch ihn hindurch eine böse Gesellschaft begangen; er ist ein zweifach gedemütigtes Opfer, weil er zugleich die Last der Ungleichheit und die Verletzung der moralischen Mißbilligung ertragen muß. So will Rousseau denn Opfer bleiben, um das *gute Recht* zu wahren, das der Lage des Opfers zukommt; seine Benachteiligung erweist sich als reiner Segen.“³⁸

Diese Opferrolle gipfelt in einer umfangreichen Verschwörung, die Rousseau in den späteren Jahren seines Lebens gegen sich vermutet: „(...) <D>aß alle, die den Staat regieren, alle, die die öffentliche Meinung steuern, alle Leute vor Ort, alle Menschen von erlesenem Ansehen unter denen sind, die gegen mich eine gewisse geheime Animosität haben, um am gemeinsamen Komplott mitzuwirken, diese allgemeine Einigkeit ist zu außergewöhnlich, um bloß zufällig zu sein.“³⁹ Aber dieser „Wahn der letzten Lebensjahre Rousseaus erfindet mithin kein neues Element: es steigert <sich> nur ein Gefühl zum Exzeß, das sein Bewußtsein nie verlassen hatte.“⁴⁰

Das persönliche Opfergefühl Rousseaus strahlt freilich in seine Gedanken aus. Alle Menschen werden für ihn zu Opfern.⁴¹ Es läßt sich daher folgende Grundhaltung aus seinen Schriften zusammenfassen: „Als Kreatur der Gefühle, als Produkt der Umwelt, ist der Mensch ein passives Wesen, der Spielball äußerer Umstände, schwach, schutzlos, hilflos und abhängig.“⁴² Damit wird für Rousseau der einzelne Mensch vom Subjekt zum Objekt, vom handelnden zum passiven Wesen. „Lockes Individualismus war der des Starken, Rousseaus der des Schwachen.“⁴³ Es sei dahin-

³⁷ Ahrbeck 1978: 11.

³⁸ Starobinski 1993 [1971]: 423.

³⁹ Rousseau 1999 [1782b]: Deuxième Promenade [„(...) tous ceux qui gouvernent l’Etat, tous ceux qui dirigent l’opinion publique, tous les gens en place, tous les hommes en crédit triés comme sur le volet parmi ceux qui ont contre moi quelque animosité secrète, pour concourir au commun complot, cet accord universel est trop extraordinaire pour être purement fortuit.“].

⁴⁰ Starobinski 1993 [1971]: 304.

⁴¹ Vgl. Shklar 1987 [1969]: 43 („Alle sind Opfer.“ [„All are victims.“]).

⁴² Shklar 1987 [1969]: 38f [„As the creature of sensations, as the product of the environment, man is a passive being, the plaything of external circumstances, weak, defenseless, helpless and dependent.“].

⁴³ Shklar 1987 [1969]: 41 [„Locke’s was the individualism of the strong, Rousseau’s the individualism of the weak.“].

gestellt, ob man die von Rousseau generalisierte Opferrolle als Faulheit⁴⁴ oder als Ausdruck tiefster Hoffnungslosigkeit betrachten möchte. Auf jeden Fall spiegelt sich darin die effektive Erfolglosigkeit seines praktischen Lebens wider. ‚Erfolg‘ versprach ihm wohl nur eine „Karriere als professionelles Opfer der Unterdrückung“.⁴⁵

2.1.3. Kinder im Waisenhaus

Eine eklatante ‚Sünde‘ Rousseaus in den Augen seiner zeitgenössischen Kritiker war die bereits angesprochene Tatsache, daß er seine fünf Kinder allesamt dem Waisenhaus überantwortete. „Im Zuge der Verfolgungen nach 1762 sind die Kindesübergaben Anlaß für schwere Vorwürfe gegen Rousseau.“⁴⁶ Dies wurde ihm deshalb als so verwerflich angelastet, da diese Handlung in so krassem Widerspruch zu dem im *Émile* verkündeten Erziehungsideal steht: „Wer seine Verpflichtungen nicht erfüllen kann, hat nicht das Recht, Vater zu werden. Weder Armut, noch Arbeit, noch Rücksichten entbinden ihn der Pflicht, seine Kinder zu ernähren und zu erziehen. Ich sage jedem, der ein Herz hat und trotzdem diese heilige Pflicht verletzt, voraus, daß er seine Fehler bitter bereuen und sich niemals darüber trösten wird.“⁴⁷ Und es ist davon auszugehen, daß Rousseau es sich später selbst nicht verzeihen konnte, diesen ‚Fehler‘ gemacht zu haben.⁴⁸ Allerdings schob er die Schuld für sein Versagen der Gesellschaft, die sich in Arme und Reiche teilt, zu. So schrieb er an eine ‚reiche‘ Frau: „Der Stand der Reichen, Ihr Stand ist es, der dem meinem das Brot meiner Kinder raubt.“⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Shklar 1987 [1969]: 46.

⁴⁵ Shklar 1987 [1969]: 105 [„(...) career as a professional victim of oppression (...)“].

⁴⁶ Sturma 2001: 21.

⁴⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 23 [„Celui qui ne peut remplir les devoirs de père n’a point le droit de le devenir. Il n’y a ni pauvreté, ni travaux, ni respect humain, qui le dispensent de nourrir ses enfants et de les élever lui-même. Lecteurs, vous pouvez m’en croire. Je prédis à quiconque s des entrailles et néglige de si saints devoirs, qu’il versera longtemps sur sa faute des larmes amères, et n’en sera jamais consolé.“ 1966 [1762b]: 52].

⁴⁸ Vgl. Sturma 2001: 20.

⁴⁹ Rousseau in einem Brief an M^{me} Dupin; zitiert nach: Starobinski 1993 [1971]: 423.

2.1.4. Religion

Ein wichtiges Moment in Rousseaus Leben ist die Frage der Religion. Nachdem sein Vater 1722 aus Genf fliehen mußte, gelangt der noch junge Jean-Jacques für einige Zeit in die Obhut eines kalvinistischen Landpfarrers.⁵⁰ Doch bereits wenige Jahre später, nachdem Rousseau Genf fluchtartig verlassen hat, wechselt der religiöse Einfluß auf ihn: „Auf Empfehlung eines katholischen Geistlichen macht der noch Fünfzehnjährige 1728 die Bekanntschaft von M^{me} de Warens, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Protestanten für den katholischen Glauben zu gewinnen. Rousseau konvertiert wenige Wochen später.“⁵¹ Aber Rousseau trifft „nach 26 Jahren als berühmte Persönlichkeit wieder in seiner Heimatstadt ein. Dort wird er überaus ehrenvoll aufgenommen und erhält durch den Wiedereintritt in die calvinistische Kirche die Bürgerrechte zurück.“⁵²

Obwohl man der zweimaligen Konversion Rousseaus vor allem praktische Gründe unterstellen muß, wurde sicher auch durch sie die Frage des religiösen Bekenntnisses ein überaus wichtiges Thema in seinen beiden Hauptwerken *Gesellschaftsvertrag* und *Émile* und fand sogar in seinem Spätwerk in den *Bekenntnissen* durch seine Ankündigung, dieses Buch dem Jüngsten Gericht als Rechenschaftsbericht seines Lebens vorzulegen, nochmals Ausdruck.⁵³ Rousseaus persönliche Glaubensauffassung, die sich im *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* im *Émile* widerspiegelt, läßt sich dabei eher der kalvinistischen Seite zuordnen – ohne dabei allerdings die viel stärkere naturreligiös-individualistische Verankerung dieses Glaubensbekenntnisses verkennen zu wollen.

2.1.5. Flucht

Bereits angedeutet wurde ein weiteres Motiv in Rousseaus Leben: Die Flucht. Erstmals trat es 1728 auf, als er noch in seiner Jugend zu spät am Abend nach Genf zurückkehrte, die Stadttore verschlossen vorfand und dies zum Anlaß nahm, die Stadt fluchtartig zu verlassen.⁵⁴ Kurze Zeit nach dem Erscheinen der beiden Hauptwerke

⁵⁰ Vgl. Sturma 2001: 17.

⁵¹ Sturma 2001: 18.

⁵² Sturma 2001: 27.

⁵³ Vgl. Rousseau 1955 [1782a]: 7, <2002d> [1782a]: I.

⁵⁴ Vgl. Sturma 2001: 18.

Gesellschaftsvertrag und *Émile* mußte Rousseau im Juni 1762 wegen eines aufgrund dieser Veröffentlichungen erlassenen Haftbefehls aus Paris fliehen. Im Laufe der folgenden Jahre gelangte er im Zuge mehrerer mehr oder weniger fluchtartiger Ortswechsel nach Yverdon, Môtiers, auf die Petersinsel im Genfersee und nach London. In dieser Zeit werden auch an vielen Orten seine zwei Hauptwerke verboten und konfisziert, wodurch sich Rousseau einer allgemeinen Verfolgung ausgesetzt sieht. Schließlich taucht er bei verschiedenen Adligen in Frankreich unter, um 1770 nach Paris zurückzukehren, wo er fortan geduldet wird.⁵⁵

Vor dem Hintergrund dieses Flucht-Motivs läßt sich das eingangs genannte Motiv der ständigen ‚Verteidigungshaltung‘ Rousseaus noch besser verstehen. Einerseits hatte sie eine reale Grundlage in der tatsächlichen Verfolgung seiner Schriften und seiner Person. Doch andererseits muß Rousseau ebenso sehr an bloßem Verfolgungswahn gelitten haben; und wo er sich nicht durch andere verfolgt sah, tat er dies gewissermaßen selbst. So wird angeführt, er habe mit dem *Émile*, während dessen Entstehung er ja noch nicht verfolgt wurde, seinen Kindern, deren Erziehung er sich entzogen hatte, gewissermaßen ein Denkmal setzen wollen. „Es gibt Anzeichen dafür, daß Rousseau den *Émile* ursprünglich als sein letztes Werk konzipiert hat, um eine ‚alte Sünde‘ abzubüßen und anschließend dem Schreiben ein für allemal abzuschwören.“⁵⁶ Man kann daher insgesamt davon ausgehen, daß bei Rousseau das Gefühl, verfolgt zu sein, der realen Verfolgung vorausging und er sich zuerst selbst durch sein eigenes Gewissen verfolgte, da er offenbar unfähig war, sich seine Fehler selbst zu verzeihen.

Das Element der Flucht findet sich bei Rousseau auch auf einer tieferen Ebene wieder. So kann man sein gesamtes Werk als eine Fluchtbewegung vor der realen Gegenwart, vor dem praktischen Leben interpretieren. Indem er sich in seinen späten Lebensjahren aus der Gesellschaft zurückzieht, flieht er gleichsam aus der realen Welt und findet Zuflucht in seinen Träumereien. Möglicherweise fühlte er sich der Herausforderung, vor die das praktische Leben ihn stellte, nicht gewachsen. „Rousseau wußte, daß ihm seine Träumereien persönlich mehr Freude bereiteten als irgend etwas anderes, aber dies war nur so, weil seine Situation so unerträglich und unüberwindbar war.“⁵⁷

⁵⁵ Vgl. Sturma 2001: 44-48.

⁵⁶ Sturma 2001: 20.

⁵⁷ Shklar 1987 [1969]: 55 [„Rousseau knew that he had personally derived more pleasure from his daydreams than from anything else, but that was only because his situation was so intolerable and so insuperable.“].

2.1.6. Selbstbezogenheit

Die Unfähigkeit, sich selbst zu verzeihen, das Gefühl, sich ständig rechtfertigen zu müssen, das Bedürfnis nach einem Glaubensbekenntnis, das unmittelbar vom einzelnen Individuum ausgeht – schlichtweg alles bezieht Rousseau in erster Linie auf seine eigene Person. In ihm offenbart sich ein hohes Maß an Selbstbezogenheit, an Egozentrismus. „Und ein Rousseau, der von sich selbst abzusehen vermöchte, wäre nicht mehr Jean-Jacques Rousseau.“⁵⁸ „Seine Message *war* er selbst, und er hatte ein sehr hohes Ansehen von seiner Person.“⁵⁹

Und so besteht er auch darauf, seine Werke unverkennbar unter seinem eigenen Namen zu veröffentlichen. „Er möchte in jedem seiner Worte als Person gegenwärtig und in seinem Wert erkannt sein“,⁶⁰ auch wenn er damit gewissermaßen sehenden Auges ins offene Messer läuft. Denn in dieser Zeit werden viele den Mächtigen – insbesondere dem Klerus – unwillkommene Schriften von der Zensur verboten und verfolgt – so auch Rousseaus Werke. Da er aber die Publikation unter einem Pseudonym ablehnt, wird die einsetzende Verfolgung seiner Schriften zugleich die seiner Person. „Er hätte sich nur an die Gepflogenheit Voltaires und anderer Zunftgenossen zu halten brauchen, die ihre Schriften anonym oder unter Decknamen herausbrachten. Besonders Veröffentlichungen, in denen an der Kirche und den politischen Zuständen Kritik geübt wurde, erschienen selten unter dem Namen des Verfassers. Auch der auf dem Titelblatt genannte ausländische Erscheinungsort und der Verlegername waren oft nur Tarnung (...). Die Beamten der königlichen Zensur, insbesondere ihr Chef, Rousseaus Protektor Malesherbes, hatten kein Interesse daran, Schriftsteller zu Märtyrern ihrer Ideen zu machen. Sie tolerierten soweit als irgend möglich die Komödie der Pseudonyme und Phantasieverlage.“⁶¹ Aber Rousseau *wird* zum Märtyrer seiner Schriften. „Rousseau tat, was er tun mußte, weil er er war. Das jedenfalls war die Wahrheit. Rousseau mußte schreiben, was er schrieb, weil er Rousseau war.“⁶²

So ist es auch kein Wunder, daß Rousseau aufgrund von Meinungsunterschieden Freundschaften zerbrechen läßt – so sein Rückzug von den Enzyklopädisten, so sein Zerwürfnis mit David Hume, worauf er seine Zuflucht in London aufgibt. Seine

⁵⁸ Starobinski 1993 [1971]: 56.

⁵⁹ Shklar 1987 [1969]: 100 [„His message *was* himself, and he had a very high regard for his person.“].

⁶⁰ Starobinski 1993 [1971]: 184.

⁶¹ Holmsten 2000 [1972]: 124.

⁶² Shklar 1987 [1969]: 101 [„Rousseau did what he had to do because he was he. That, of course, was the truth. Rousseau had to write what he wrote because he was Rousseau.“].

Schriften und Meinungen gehören zu ihm wie sein Körper; und wer sie nicht vollkommen akzeptiert, lehnt seine Person ab – in dieser übersteigerten Weise muß Rousseau alle Kritik an seinem Werk persönlich genommen haben.

Eine etwas andere Spielart der Selbstbezogenheit Rousseaus könnte man auch als übersteigerten Individualismus bezeichnen. Wie schon angesprochen, versteht Rousseau sich als ‚exemplarische Existenz‘, die beispielhaft das lebt, was sie denkt.⁶³ Er möchte in allem als Besonderer gesehen werden, wovon er nicht einmal sein lebenslanges Blasen-Nieren-Leiden ausnimmt. „Kurzum, Rousseau will eine Ausnahme sein. Seine Krankheit ist ohnegleichen, so wie sein Geschick. Die Natur hat die Gußform zerbrochen.“⁶⁴ Und wirklich mutet seine Krankheit einzigartig an: Die Autopsie von Rousseaus Leichnam bringt keinerlei Anomalien im Blasen-Nieren-Bereich ans Licht – und dennoch könnte er daran gestorben sein, daß sein Körper überschüssige Flüssigkeit nicht ausscheiden konnte, die sich deshalb um die Gehirnmasse ansammelte.⁶⁵ Rousseau litt unter leidvoller und schmerzhafter Krankheit und war dennoch eigentlich gesund.

Der Gipfel Rousseaus Selbstbezüglichkeit bestand freilich darin, daß er sich am Ende selbst zum Gegenstand des Diskurses machte. Nichts anderes sind die *Bekenntnisse*, mit denen er einen umfangreichen Rechenschaftsbericht seines Lebens für das Jüngste Gericht abfaßte, den man sicher nicht zu Unrecht gewissermaßen als ‚exhibitionistisch‘ bezeichnen kann.

2.1.7. Widersprüchlichkeit: das Leitmotiv

In einigen der angesprochenen Motive kommt bereits ein besonders tragendes mit zum Ausdruck, das hier nochmals dargestellt werden soll: das Im-Widerspruch-Mit-Sich-Selbst-Sein. Es ist gewissermaßen ein Grundmotiv, das sich durch alles hindurchzieht. Rousseau verleugnete weder, daß er widersprüchlich sei, noch nahm er dies diskussionslos hin. Eine sehr typische Äußerung, die Rousseaus ambivalentes Verhältnis zu seiner eigenen Widersprüchlichkeit widerspiegelt ist folgende: „Alle, die mir gar so viele Widersprüche vorwerfen, werden nicht verfehlen, es auch hier zu tun. Ich habe gesagt, die Untätigkeit bei allen geselligen Vereinigungen hätte sie mir unerträglich gemacht, und nun suche ich die

⁶³ Vgl. Starobinski 1993 [1971]: 57.

⁶⁴ Starobinski 1993 [1971]: 555.

⁶⁵ Vgl. Starobinski 1993 [1971]: 559.

Einsamkeit einzig und allein zu dem Ziele auf, dort untätig zu sein! So bin ich nun aber, und sollte ein Widerspruch darin liegen, so ist er von der Natur und nicht von mir geschaffen; aber es liegt keiner darin, sondern ich bin dadurch gerade stets der gleiche.“⁶⁶ Rousseau versucht hier gleich doppelt, sich dem Widerspruch zu entziehen, indem er ihn in die Verantwortung der Natur legt und ihn im selben Satz gänzlich leugnet. Damit schafft er aber schon wieder einen neuen Widerspruch.

Die Widersprüchlichkeit Rousseaus muß für andere gar zu offensichtlich gewesen sein. „Er stimmt fast nie mit dem überein, was er sagt: seine Worte entgleiten ihm, und er entgleitet seiner Rede. Wenn er sich an andere wendet, bleibt er platterdings fader als er ist, oder er schießt beredt über sein Naturell hinaus. Seine Sprache fühlt er bald von einer dumpfen Schwäche gelähmt, bald wieder von einem ‚unfreiwilligen‘ Exzeß verzerrt. Einmal finden wir Jean-Jacques stotternd, gehemmt; ein andermal voll Sicherheit vor den anderen, mit seinen Sentenzen ‚ihre kleinen Bonmots‘ vernichtend (...). Aber jedesmal ist es nicht er, ist es nicht der wahre Jean-Jacques. Ob unfähig oder inspiriert, er ist außer sich, ist diesseits oder jenseits seiner selbst“.⁶⁷

„Er kann der widersprüchlichen Vielfalt seines Lebens nicht entgehen: sie lebt in ihm fort als feindliche Bedrohung, der er den Anspruch auf eine kohärente Einheit entgegensetzt, der doch nie befriedigt werden kann. Von jetzt an ist alles bedroht, alles in Gefahr: die Gegensätze, zwischen denen sich die Spannung aufbaut, stellen sich gegenseitig in Frage.“⁶⁸ Einer dieser Gegensätze, den Rousseau aufspannt, ist der zwischen *Mensch* und *Bürger*, den wir in diesem Buch systematisch betrachten wollen.

⁶⁶ Rousseau 1955 [1789]: 815 [„Ceux qui me reprochent tant de contradictions ne manqueront pas ici de m’en reprocher encore une. J’ai dit que l’oisiveté des cercles me les rendait insupportables, et me voilà recherchant la solitude uniquement pour m’y livrer à l’oisiveté. C’est pourtant ainsi que je suis; s’il y a là de la contradiction, elle est du fait de la nature et non pas du mien: mais il y en a si peu, que c’est par là précisément que je suis toujours moi.“ <2002d> [1789]: XII].

⁶⁷ Starobinski 1993 [1971]: 183.

⁶⁸ Starobinski 1993 [1971]: 89.

2.2. Hintergrund des *Émile* und des *Gesellschaftsvertrages*

2.2.1. Zwei Gegenentwürfe in einem Jahr

Bereits ohne tiefergehende Interpretation fällt auf, daß Rousseau mit seinen zwei bekanntesten und wichtigsten Hauptwerken *Du Contrat Social (Gesellschaftsvertrag)* und *Emile ou de l'Éducation (Émile)* zwei gegensätzliche Postulate in die Welt gesetzt hat: Während der *Gesellschaftsvertrag* betont, wie wichtig die vollkommene Integration des Einzelnen als *Bürger* in den Staat sei, erhebt der *Émile* das Ideal eines vollkommen individuell entfalteten *Menschen*, der den Kontakt mit der Gesellschaft nur im Interesse seiner Selbsterhaltung eingeht und darin keinerlei Erfüllung sucht, geschweige denn sich mit politischem Elan in einer Bürgerschaft engagiert. Beide Werke veröffentlichte Rousseau in zwei aufeinanderfolgenden Monaten des Jahres 1762.⁶⁹ Und er hatte zuvor (in Montmorency) gleichzeitig an ihnen gearbeitet.⁷⁰ Darüber hinaus wird ihm zugeschrieben, beide Werke in Wirklichkeit als eine Einheit verstanden zu haben: „Es ist sehr wahr, wie er in einem Brief vom 23. Mai 1762 sagt, daß der Gesellschaftsvertrag eine Art Anhang des *Émile* sei und beide zusammen ein vollständiges Ganzes darstellen.“⁷¹ *Émile* und *Gesellschaftsvertrag* können somit erst richtig verstanden werden, wenn man sie nicht isoliert betrachtet.

Eine genauere Lektüre des *Gesellschaftsvertrages* und des *Émile* führt aber zu der Erkenntnis, daß sie nicht nur gegensätzliche, sondern miteinander absolut unvereinbare Ideale entwerfen. *Mensch* und *Bürger* schließen sich gegenseitig aus. Daher ist es wohl nicht vermessen, in diesem ‚Widerspruch zwischen *Mensch* und *Bürger* bei Rousseau‘ einen Höhepunkt – wenn nicht gar den Inbegriff – rousseauscher Widersprüchlichkeit zu sehen.

Ebenso unterschiedlich wie die Entwürfe von *Gesellschaftsvertrag* und *Émile* ist auch die jeweilige philosophisch-literarische Verortung, die Rousseau beiden Werken zuweist. So orientierte er sich für seinen *Gesellschaftsvertrag* vor allem an dem antiken Ideal der Polis.⁷² Dem *Émile* stand hingegen vielmehr der Roman „Robinson Crusoe“ Pate, wie Rousseau selbst bemerkt: „Da es nicht ohne Bücher geht, so existiert eins, das meiner Meinung nach die beste Abhandlung über die

⁶⁹ Vgl. Sturma 2001: 43. Der *Gesellschaftsvertrag* erschien im April, der *Émile* im Mai 1762.

⁷⁰ Vgl. Sturma 2001: 29f.

⁷¹ Ellis 1977: 394 [„It is quite true, as he says in a letter of 23 May 1762, that the *Contract* is a sort of appendix to *Emile* and that both together make a complete whole.“].

⁷² Vgl. z.B. Rousseau 1996 [1762a]: 18 (Fußnote), <2002c> [1762a]: I-6 (Note 4).

natürliche Erziehung enthält. (...) Es ist Robinson Crusoe.“⁷³ Damit stehen sich zwei Konzepte gegenüber, von denen eines einen historisch-philosophischen und das andere einen zeitgenössisch-literarischen Hintergrund hat.

2.2.2. Der gemeinsame Ausgangspunkt in den *Diskursen*

So gegensätzlich *Gesellschaftsvertrag* und *Émile* auch sein mögen, läßt sich den beiden Werken durchaus ein gemeinsamer Ausgangspunkt zuschreiben: Rousseau ist zu der Erkenntnis gekommen, daß der Mensch sich durch die Entwicklung von Zivilisation und Kultur von sich selbst entfremdet habe und dadurch schlecht wurde. Dieser Gedanke ist die Essenz dessen, was Rousseau in den beiden Preisschriften (*Diskursen*)⁷⁴ – seinem Frühwerk – ausgeführt hat.

Im ersten Diskurs bezieht er diesen Gedanken zunächst auf die Wissenschaften und Künste. So seien die Sitten und der gute Geschmack der Menschen durch die Entwicklung und Verfeinerung der Wissenschaften und Künste verdorben worden.⁷⁵ Und diese Entwicklung schade auch dem Staat: „Während die Regierungen und die Gesetze für die Sicherheit und das Wohlergehen der zusammenwohnenden Menschen sorgen, breiten die weniger despotischen und vielleicht mächtigeren Wissenschaften, Schriften und Künste Blumengirlanden über die Eisenketten, die sie beschweren. Sie ersticken in ihnen das Gefühl jener ursprünglichen Freiheit, für die sie geboren zu sein scheinen, lassen sie ihre Knechtschaft lieben und machen aus ihnen das, was man zivilisierte Völker nennt.“⁷⁶ Und das Hauptdefizit dieser ‚zivilisierten Völker‘ scheint das Fehlen dessen zu sein, was man *Bürger* nennt. „Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber wir haben keine

⁷³ Rousseau 2001 [1762b]: 180 [„Puisqu’il nous faut absolument des livres, il en existe un qui fournit, à mon gré, le plus heureux traité d’éducation naturelle. (...) c’est Robinson Crusoe.“ 1966 [1762b]: 238f].

⁷⁴ Dies sind der *Diskurs über die Wissenschaften und Künste* [Discours sur les sciences et les arts] (Rousseau <2002a> 1750) und der *Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* [Discours sur l’origine et les fondements de l’Inégalité parmi les hommes] (Rousseau <2002b> [1755]).

⁷⁵ Vgl. Rousseau 1995 [1750]: 52f.

⁷⁶ Rousseau 1995 [1750]: 6, 8f [„Tandis que le gouvernement et les lois pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés, les sciences, les lettres, et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage, et en forment ce qu’on appelle des peuples policés.“].

Bürger mehr.“⁷⁷ Der moderne Mensch scheint zum Spezialistentum zu neigen; doch das bedeutet für Rousseau Unheil, da für ihn die Gefahr, daß diese Spezialisten (z.B. bei der wissenschaftlichen Forschung⁷⁸) irren, die Chance eines heilbringenden Gewinns beiweitem übersteigt. „Doch jene eitelen und leeren Deklamatoren gehen überall hin, mit ihrer unheilvollen Paradoxie bewaffnet, untergraben sie die Grundlagen des Glaubens und vernichten die Tugend. Sie lächeln verächtlich bei den alten Worten Vaterland und Religion und widmen ihre Talente und ihre Philosophie der Zerstörung und Unterhöhung alles dessen, was den Menschen heilig ist.“⁷⁹ „Allmächtiger Gott, der Du die Geister lenkst, befreie uns von dem Wissen und den unheilvollen Künsten unserer Väter und gib uns die Einfalt, die Unschuld und die Armut zurück, die einzigen Güter, die uns glücklich und dir wohlgefällig machen können.“⁸⁰

Der zweite Diskurs befaßt sich mit der Ungleichheit zwischen den Menschen. Er geht davon aus, daß die Menschen von Natur aus gut sind und erst im Laufe der Geschichte ‚schlecht‘ bzw. ‚böse‘ geworden sind. Eingebettet in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit stellt Rousseau die Entstehung von Ungleichheiten unter den Menschen dar und wie diese zur Verderbnis der Sitten geführt haben. Der kritische Punkt ist dabei jener, an dem die *natürlich-physischen Ungleichheiten* (z.B. zwischen Männern und Frauen) zu *politisch-moralischen Ungleichheiten*⁸¹ werden: „Jeder achtete die anderen und wollte seinerseits geachtet werden. Die öffentliche Achtung bekam Wert. (...) Das aber war der erste Schritt zur Ungleichheit und gleichzeitig zum Laster.“⁸² Und „solange sie <die Menschen> nur Werke herstellten, die einer allein machen konnte, und Künste

⁷⁷ Rousseau 1995 [1750]: 46f [„Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres : nous n’avons plus de citoyens (...)“].

⁷⁸ Vgl. Rousseau 1995 [1750]: 30f.

⁷⁹ Rousseau 1995 [1750]: 34f [„Mais ces vains et futiles déclamateurs vont de tous cotés, armés de leurs funestes paradoxes, sapant les fondements de la foi, et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de patrie et de religion, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et avilir tout ce qu’il y a de sacré parmi les hommes.“].

⁸⁰ Rousseau 1995 [1750]: 52f [„Dieu tout-puissant, toi qui tiens dans tes mains les esprits, délivre-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.“].

⁸¹ Vgl. Rousseau 1995 [1755]: 76f; ferner Shklar 1987 [1969]: 184 („Und die Einheit von Moral und Politik war eine Sache von nicht geringer Bedeutung für Rousseau.“ [„And the unity of morality and politics was a matter of no small importance to Rousseau.“]).

⁸² Rousseau 1995 [1755]: 204f [„Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l’estime publique eut un prix. (...) et ce fut là le premier pas vers l’inégalité, et vers le vice en même temps.“].

pfl egten, die nicht die Zusammenarbeit mehrerer Hände erforderten, lebten sie so frei, gesund und glücklich, wie sie es ihrer Natur nach sein konnten, genossen weiter unter sich die Wonne eines unabhängigen Verkehrs. Aber seit dem Augenblick, da der Mensch die Hilfe des anderen nötig hatte, seit man bemerkte, daß es dem Einzelnen nützlich war, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit. Das Eigentum war eingeführt, die Arbeit wurde nötig und die weiten Wälder verwandelten sich in lachende Felder, die mit dem Schweiß des Menschen begossen werden mußten. Die Sklaverei und das Elend entsprossen bald auf ihnen und wuchsen mit den Ernten.“⁸³ Von diesem Punkte ausgehend beschreibt Rousseau den weiteren – und natürlich negativen – Verlauf der Menschheitsgeschichte bis hin zu seiner Gegenwart. Der Gegensatz zwischen dem Wilden und dem zivilisierten Menschen spitzt sich dabei auf folgende Formel zu: „der Wilde lebt in sich selbst, der zivilisierte Mensch ist immer sich selbst fern und kann nur im Spiegel der Meinung der anderen leben.“⁸⁴ „Kurzum, da wir <zivilisierte Menschen> immer die anderen darüber befragen, was wir sind, und niemals wagen, uns selbst darüber auszuhören, haben wir inmitten von soviel Philosophie, Humanität, Höflichkeit und erhabenen Grundsätzen nur eine trügerische und leichtfertige Außenseite: Ehre ohne Tugend, Verstand ohne Weisheit und Vergnügen ohne Glück. Der Beweis genügt mir, daß dieser Zustand nicht der ursprüngliche Zustand des Menschen ist, und nur der Geist der Gesellschaft und die von ihr heraufbeschworene Ungleichheit alle unsere natürlichen Neigungen so verändern und verderben.“⁸⁵

Rousseau kommt also zu dem Schluß, daß sich der moderne Mensch durch den Einfluß der Gesellschaft ganz vom Inneren abgewandt und dem Äußeren zugewandt

⁸³ Rousseau 1995 [1755]: 212f [„(...) tant qu’ils ne s’appliquèrent qu’à des ouvrages qu’un seul pouvait faire, et qu’à des arts qui n’avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécutent libres, sains, bons et heureux autant qu’ils pouvaient l’être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d’un commerce indépendant. Mais, dès l’instant qu’un homme eut besoin du secours d’un autre, dès qu’on s’aperçut qu’il était utile à un seul d’avoir des provision pour deux, l’égalité disparut, la propriété s’introduisit, le travail devint nécessaire ; et les vastes forêts se changèrent an des campagnes riantes qu’il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l’esclavage et la misère germer et croître avec les moissons.“].

⁸⁴ Rousseau 1995 [1755]: 264f [„(...) le sauvage vit en lui-même ; l’homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l’opinion des autres (...)“].

⁸⁵ Rousseau 1995 [1755]: 266f [„(...) comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, et n’osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d’humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n’avons qu’un extérieur trompeur et frivole : de l’honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur. Il me suffit d’avoir prouvé que ce n’est point là l’état originel de l’homme ; et que c’est le seul esprit de la société, et l’inégalité qu’elle engendre, qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations naturelles.“].

habe und er sich damit von sich selbst entfremdet habe.⁸⁶ „Das Dilemma des modernen Menschen liegt darin, daß er die Sicherheit seines Daseins nur von außen empfangen kann. Er wagt nicht mehr, an sich selbst die Frage zu richten, wer er ist, und muß sich ständig an diejenigen wenden, denen er mißtraut. Die Verkehrung des Daseins führt zur Korruption der Moralität.“⁸⁷ Der Mensch ist abhängig von den Meinungen anderer geworden und bildet sich selbst seine eigene. „Sobald die Menschen fortwährend zusammen, unter den Augen aller anderen, leben, möchten sie bewertet und berücksichtigt werden.“⁸⁸

In den *Diskursen* – wie auch bei der Konstruktion des *Gesellschaftsvertrages* – stellt Rousseau jeweils den Naturzustand dem gesellschaftlichen Zustand gegenüber. „Dieser Übergang vom Naturzustand zum gesellschaftlichen Zustand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, indem in seinem Verhalten an die Stelle des Instinktes die Gerechtigkeit tritt und seinen Handlungen die Moralität verliehen wird, die ihnen zuvor fehlte.“⁸⁹ Dabei geht er von der Prämisse aus, der Mensch sei von Natur aus gut, auch wenn er den Naturzustand strenggenommen als vormoralisch bezeichnet.⁹⁰ „Die Genealogie der Laster beginnt jenseits des Naturzustandes. Die in den *Diskursen* durchgeführte Rekonstruktion der Entstehung menschlicher Laster legt die kulturbedingte Transformation des natürlichen Menschen in eine zerrissene und entfremdete Person offen. Obwohl Rousseau prämoderne Lebensweisen nicht prinzipiell für besser hält, nimmt er an, daß der künstliche Mensch der Moderne in dem Maße, wie er sich von seinen Ursprüngen entfernt hat, tatsächlich elend und böse geworden sei.“⁹¹ Die Entfremdung der heutigen Menschen vom Naturzustand ist zudem unumkehrbar. „Der Fortschritt ist zweischneidig; doch die Rückkehr zum Naturzustand ist den Gesellschaften, die sich von ihm entfernt haben, verwehrt. Die Verwandlung ist nicht umkehrbar; der Weg zurück steht nur den Träumern offen.“⁹²

⁸⁶ Daß es sich beim Verhältnis von Selbst und Anderen auch um ein dialektisches im Sinne von einerseits und andererseits handeln könnte und daß der Blick nach außen nicht automatisch den Blick nach innen verhindern muß, wird dabei nicht erwogen.

⁸⁷ Sturma 2001: 65.

⁸⁸ Shklar 1987 [1969]: 76 [„As soon as men live continuously together, under each other’s eyes, they want to be esteemed and considered.“].

⁸⁹ Rousseau <2002c> [1762a]: I-8 [„Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l’instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant.“].

⁹⁰ Vgl. Sturma 2001: 104.

⁹¹ Sturma 2001: 105.

⁹² Starobinski 1993 [1971]: 434.

2.2.3. *Émile* und *Gesellschaftsvertrag* als Antworten auf die *Diskurse*

Rousseau aber kann sich nicht damit begnügen, nur die Dinge, wie sie sind, zu kritisieren. Denn genau dies mißfällt ihm an den ‚Philosophes‘, seinen Zeitgenossen aus dem Pariser Intellektuellenmilieu. „Was Rousseau den Philosophen vorwirft, ist, die Lügen zu lieben, die sie entschleiern (...)“.⁹³ Folglich ist es vor dem Hintergrund des nicht sehr befriedigenden Schlusses seines Frühwerks, die Geschichte sei der Menschheit bloß zu Schaden gewesen, nur allzu naheliegend, von seinem Hauptwerk Ideen zur Überwindung dieses wahrlich unerfreulichen Zustandes der Gegenwart zu erwarten. Und tatsächlich scheint Rousseau mit dem *Gesellschaftsvertrag* und dem *Émile* genau in diese Richtung zu zielen. Dementsprechend entwirft er die Konzepte *Mensch (Homme)* und *Bürger (Citoyen)* in seinem Hauptwerk als Versuche einer Vision. Also „beschreitet Rousseau mit dem *Gesellschaftsvertrag* und dem *Émile* innovative Theoriewege, die im Unterschied zu seiner bislang vorherrschenden Ideologiekritik weitgehend konstruktiv angelegt sind.“⁹⁴ „Auf die kulturkritischen Diagnosen seiner *Diskurse* reagiert Rousseau (...) mit zwei großen Entwürfen zur personalen und gesellschaftlichen Selbstbestimmung. (...) Wer sich von den korrumpierenden gesellschaftlichen Einflüssen befreien will, muß sich ihnen entweder entziehen oder die Form des gemeinschaftlichen Zusammenlebens grundsätzlich umgestalten. Im *Émile* wird der ersten Option und im *Gesellschaftsvertrag* der zweiten Option nachgegangen.“⁹⁵

Doch bei zwei kontingenten Entwürfen wollte es Rousseau wohl auch nicht bewenden lassen. „Ein sehr wesentlicher Gedanke Rousseaus scheint uns gerade der zu sein, daß zum Wiedermenschwerden des Menschen gegenüber seiner Entartung durch die Zivilisation nicht nur gehört, daß er sich auf sich selbst besinnt, sondern auch, daß er aus einem Menschen zum Bürger wird.“⁹⁶ So gesehen müßte in beiden Konzepten jeweils *ein* Schlüssel zur Überwindung der Selbstentfremdung ruhen – doch nur beide zusammen können das Tor hierzu öffnen. Es müßte also gelingen, *Mensch* und *Bürger* zugleich zu werden. Doch schafft es Rousseau wirklich, diese beiden Entwürfe seines Hauptwerkes fruchtbar zu verbinden? Am Anfang des *Émile* äußert er sich zu solch einem Unterfangen jedenfalls pessimistisch: „Man muß den einmal richtig erkannten Standpunkt festhalten, ihn offen bekennen und ihm stets folgen. Ich warte darauf, daß man mir dies Wunder zeigt, um

⁹³ Starobinski 1993 [1971]: 113.

⁹⁴ Sturma 2001: 39.

⁹⁵ Sturma 2001: 117.

⁹⁶ Glum 1956: 293.

festzustellen, ob es ein Mensch oder ein Bürger ist, oder wie man es anfängt, beides zugleich zu sein.“⁹⁷

Wahrscheinlich war es tatsächlich Rousseaus innigster Wunsch, ganz *Mensch* und zugleich ganz *Bürger* zu sein. In anderen Worten: „Es geht ihm darum, die aufgeklärt-naturrechtliche Sinndeutung menschlichen Lebens mit der ‚Idee antiker Polis-sittlichkeit‘ zu verbinden.“⁹⁸ Und vielleicht war Rousseau selbst sogar wirklich *Mensch* und *Bürger*. Doch die beiden waren für ihn unüberwindbar verschieden. Und gleiches sagte er auch über sich selbst: „Nichts ist mir so unähnlich wie ich selbst (...).“⁹⁹ Und so bleibt uns bei all dieser Widersprüchlichkeit in seinem Werk zunächst nur ein Fixpunkt, in dem es in sich verbunden bleibt: die Person Jean-Jacques Rousseau.

Deswegen ist es wichtig, sein Werk immer als Ausdruck seiner Persönlichkeit zu betrachten. „Wir können seine Werke nur als Funktion der unterschiedlichen Aspekte seiner selbst beurteilen und wir müssen erst den Autor verstehen, bevor wir Sinn und Bedeutung seiner Schriften ergründen. Seine Persönlichkeit stellt den gemeinsamen Nenner aller seiner Werke dar und keine seiner Arbeiten können wir würdigen oder verurteilen, ohne daß wir bis zur Quelle der Inspiration vordringen: zur Erfahrung Rousseaus; und auch zur Wurzel des Werkes: Jean-Jacques.“¹⁰⁰ Daß Rousseaus gesamtes Werk seinen zentralen Dreh- und Angelpunkt in Jean-Jacques finde, ist aber wohl kaum eine befriedigende Antwort auf die Frage, ob und wie sich *Mensch* und *Bürger* vereinigen lassen. Denn sie bleibt inhaltlich unbestimmt. Doch vielleicht mag es diesem Buch gelingen, auf diese Frage aussagekräftiger zu antworten.

⁹⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 13[„(...) il faut être toujours décidé sur le parti que l’on doit prendre, le prendre hautement, et le suivre toujours. J’attends qu’on me montre ce prodige pour savoir s’il est home ou citoyen, ou comment il s’y prend pour être à la fois l’un et l’autre.“ 1966 [1762b]: 40].

⁹⁸ Schepp 1978: 17.

⁹⁹ Rousseau in „Le Persifleur“, zitiert und selbst übersetzt nach: Bensoussan 1977: 13 [„Rien n’est si dissemblable à moi que moi-même (...).“].

¹⁰⁰ Bensoussan 1977: 16 [„Nous ne pouvons donc juger ses œuvres qu’en fonction des aspects multiples de lui-même et il nous faudra comprendre l’auteur avant de pénétrer le sens et la portée de ses écrits. Sa personnalité constitue le commun dénominateur de toutes ses œuvres et aucun de ses ouvrages ne peut être apprécié ni jugé sans que nous remontions jusqu’à la source de l’inspiration : l’expérience de Rousseau ; jusqu’à la racine même de l’œuvre : Jean-Jacques.“].

3. Zu den Begriffen *Homme*, *Citoyen* und *Bourgeois*

3.1. Die Systematik der Begriffe

Im *Gesellschaftsvertrag* unterscheidet Rousseau die Begriffe *Homme* und *Citoyen*. Dabei verkörpert der *Homme* die idealisierte Vorstellung des natürlichen *Menschen* und der *Citoyen* die Idealvorstellung des völlig in die Gesellschaft integrierten *Bürgers*. Darüber hinaus gibt es ein drittes Bild, den modernen Menschen, wie er in der (zu Rousseaus Zeit) heutigen Gesellschaft vor allem in den Städten lebt, den *Bourgeois* (*Städter*). Was *Mensch*, *Bürger* und *Städter* für Rousseau sind – bzw. sein sollen – soll hier dargestellt werden, um danach auf das Verhältnis dieser drei zueinander einzugehen. Als Textgrundlage werden hierzu in erster Linie der *Gesellschaftsvertrag* und der *Émile* herangezogen.

Die Begriffe *Citoyen* und *Bourgeois* hat Rousseau wohl dem politischen System seiner Heimatstadt Genf entlehnt, die damals „eine Republik inmitten monarchisch regierter Nachbarn“¹⁰¹ war. Dabei waren den ‚Citoyens‘ (als Vollbürger) und den ‚Bourgeois‘ (als eine Art Halbbürger) verschiedene politische Rollen zugeordnet, während drei weitere gesellschaftliche Klassen keinerlei politische Rechte hatten: „Allein die ‚Citoyens‘ hatten Zugang zu den höheren Staatsämtern, und die ‚Bourgeois‘ hielten den Handel und die Gewerbe in der Hand. (...) Nur die ‚Citoyens‘ und die ‚Bourgeois‘ machten den ‚Großen Rat‘, den ‚Conseil général‘ aus (...)“¹⁰² Damit entsprach die Unterscheidung der zwei Bürgerbegriffe in Genf weitestgehend der im französischen Sprachgebrauch üblichen¹⁰³ und im *Gesellschaftsvertrag* zugrundegelegten, wonach der *Citoyen* mehr ein politischer und der *Bourgeois* mehr ein privatwirtschaftlich agierender Bürger ist. Allerdings ist die wirtschaftliche Seite des *Bourgeois* für Rousseau weniger von belang als die Tatsache, daß dieser nicht voll und ganz *Bürger* ist und sich immer auch um sein Privates kümmert. Auch die Existenz von Genfer Einwohnern, die keinerlei politisches Bürgerrecht – sei es als ‚Citoyen‘ oder als ‚Bourgeois‘ – besaßen, findet sich in Rousseaus Werken insofern wieder, als mit dem *Émile* das Leben eines an politischer Teilhabe nicht interessierten *Menschen* beschrieben wird. Dem von Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* propagierten Ideal einer unmittelbaren Demokratie entsprach die Republik Genf – obwohl es dort sogenannte ‚Citoyens‘ gab – allerdings keineswegs.¹⁰⁴

¹⁰¹ Ahrbeck 1978: 13.

¹⁰² Ahrbeck 1978: 14.

¹⁰³ Vgl. Abschnitt 1.2.

¹⁰⁴ Vgl. Ahrbeck 1978: 14.

3.1.1. *Homme*¹⁰⁵

Im *Gesellschaftsvertrag* beschreibt Rousseau den *Menschen* seiner Natur nach als ein Einzelwesen, das nur für sich selbst existiert und dadurch frei ist: „Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Dessen oberstes Gesetz ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen, seine erste Sorge ist diejenige, die er sich selber schuldet, und sobald der Mensch erwachsen ist, wird er so sein eigener Herr, da er der einzige Richter über die geeigneten Mittel zu seiner Erhaltung ist.“¹⁰⁶ Die *natürliche Freiheit* des *Menschen* begründet sich durch seine Unabhängigkeit von anderen. Keiner herrscht über den anderen, denn dies würde den Verzicht auf die Freiheit bedeuten, was mit der Natur des *Menschen* unvereinbar sei.¹⁰⁷ Der *Mensch* ist frei, alles zu tun, wonach ihm gelüftet und alles zu nehmen, was er erreichen kann, ohne dabei an die Grenze irgendeines Rechts zu stoßen.¹⁰⁸ Er ist ein „Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist“.¹⁰⁹ Rousseau spricht also dem Menschen eine natürliche Autarkie zu, die in erster Linie ein *physisches Dasein*¹¹⁰ bedeutet.

Das Ansinnen von Rousseaus *Émile* kann man darin sehen, daß der Versuch unternommen wird, das geschilderte Ideal des *natürlichen Menschen* in der Gegenwart realisierbar zu machen. Da Rousseau wohl die Aufgabe, eine erwachsene, voll entwickelte Person zu ihrer menschlichen Natürlichkeit zurückzuführen, zu schwierig erschien, versucht er statt dessen, hierzu beim Kind, das zum Zeitpunkt seiner Geburt noch vollkommen seine natürliche Unschuld besitzt, anzusetzen. Wenn diese gute Natur des *Menschen* durch eine gute Erziehung bewahrt und geschützt werde, könne auch in heutiger Zeit ein guter, unverdorben *Mensch* möglich sein. „Was muß man tun, um diesen seltenen Menschen heranzubilden? Zweifellos vielmehr nämlich verhindern, daß etwas getan wird. Wenn man gegen den Wind segeln will, muß man lavieren; wenn man aber bei stürmischer See auf der

¹⁰⁵ Der *Homme* wird ohne Unterschied in der Bedeutung auch *Mensch* genannt.

¹⁰⁶ Rousseau 1996 [1762a]: 6 [„Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l’homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu’il se doit à lui-même, et, sitôt qu’il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à se conserver devient par là son propre maître.“ <2002c> [1762a]: I-2].

¹⁰⁷ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 10f, <2002c> [1762a]: I-4.

¹⁰⁸ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 22, <2002c> [1762a]: I-8.

¹⁰⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 43 [„individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire“ <2002c> [1762a]: I-7].

¹¹⁰ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 43f, <2002c> [1762a]: I-7.

Stelle bleiben will, muß man den Anker werfen. Paß auf, junger Steuermann, daß dir dein Tau nicht entgleitet, dein Anker nicht schleppt und dein Schiff nicht abtreibt, ehe du dich's versiehst!“¹¹¹ Im Grunde genommen bedeutet damit die Erziehung zum *Menschen* nichts anderes als eine Verhinderung all dessen, was das Kind üblicherweise durch eine in das Gesellschaftssystem eingebettete Erziehung an Verderbnis erfährt.

Um aber voll und ganz er selbst zu sein, muß der *Mensch* frei (im Sinne positiver und negativer Freiheit) sein: „Der einzige, der nach seinem Willen handelt, ist der, der nicht auf die Hilfe eines anderen angewiesen ist. Daraus folgt, daß das höchste Gut die Freiheit ist und nicht die Macht. Der wahrhaft freie Mensch will nur, was er kann, und tut, was ihm gefällt. Das ist mein oberster Leitsatz. Man muß ihn nur auf die Kindheit anwenden, und alle Erziehungsregeln lassen sich daraus ableiten.“¹¹²

Diese natürliche Freiheit des *Menschen* impliziert auch eine Art natürlichen Egoismus, den Rousseau in den Begriff der *Selbstliebe* [*amour de soi*] kleidet. „Die Quelle unserer Leidenschaften und der Ursprung aller anderen ist die Selbstliebe, die mit dem Menschen geboren wird und die ihn nicht verläßt, solange er lebt. (...) Die Selbstliebe ist immer gut und entspricht der Ordnung. Da jeder für seine Selbsterhaltung sorgen muß, so ist seine erste und wichtigste Sorge, unablässig darüber zu wachen. Wie könnte er das, wenn er nicht selbst das größte Interesse daran hätte.“¹¹³ Bei der Beschreibung einer Szene aus dem Leben auf dem Lande wird Rousseau noch deutlicher: „Jeder denkt unbefangen zuerst an sich selbst und findet es richtig, daß es der andere ebenso macht.“¹¹⁴

¹¹¹ Rousseau 2001 [1762b]: 14 (Übersetzung überarbeitet) [„Pour former cet homme rare, qu'avons-nous à faire ? beaucoup, sans doute : c'est d'empêcher que rien ne soit fait. Quand il ne s'agit que d'aller contre le vent, on louvoie ; mais si la mer est forte et qu'on veuille rester en place, il faut jeter l'ancre. Prends garde, jeune pilote, que ton câble ne file ou ton ancre ne laboure, et que le vaisseau ne dérive avant que tu t'en sois aperçu.“ 1966 [1762b]: 41].

¹¹² Rousseau 2001 [1762b]: 61 [„Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens : d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, et toutes les règles de l'éducation vont en découler.“ 1966 [1762b]: 99].

¹¹³ Rousseau 2001 [1762b]: 212 [„La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'amour de soi (...). L'amour de soi-même est toujours bon, et toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de sa propre conservation, le premier et le plus important de ses soins est et doit être d'y veiller sans cesse : et comment y veillerait-il ainsi, s'il n'y prenait le plus grand intérêt ?“ 1966 [1762b]: 275].

¹¹⁴ Rousseau 2001 [1762b]: 381 [„(...) chacun se préférant ouvertement à tout autre, trouverait bon que tout autre se préférât de même à lui (...).“ 1966 [1762b]: 460].

Obwohl sein *Émile* in erster Linie als individueller *Mensch* für sich selbst erzogen wird, erkennt Rousseau auch an, daß dieser in der gegenwärtigen Gesellschaft leben können muß. Denn nur wenn die gesamte Menschheit sich für den Naturzustand, in dem jeder nur für sich seinen eigenen Bedürfnissen nachgeht und keine Arbeitsteilung stattfindet, entscheiden würde, wäre dieser überhaupt möglich. „Wenn wir den Naturzustand verlassen, zwingen wir auch die anderen, dasselbe zu tun. Niemand kann darin verharren, wenn die anderen es nicht wollen. (...) Emil sieht ein, daß er manches für sich braucht und für andere auch mancherlei haben muß, damit er durch Tausch Dinge erhält, die er braucht, die aber in ihrem Besitz sind.“¹¹⁵

Doch die Rolle des *Émile-Menschen* in der Gesellschaft gleicht einem Schatten-dasein: „Niemand fühlt er sich wohler, als wenn man ihn gar nicht beachtet.“¹¹⁶ In seinem Auftreten und Verhalten paßt er sich weitgehend den anderen an, so daß er nie besonderes Aufsehen erregt. Damit wäre es wohl richtiger zu sagen, daß *Émile* nicht *in* der Gesellschaft, sondern *am Rande* der Gesellschaft lebt. Darauf deutet auch hin, daß Rousseau *Émile* als „liebenswürdigen Fremdling“¹¹⁷ in der Gesellschaft beschreibt. Wichtiger als die Gesellschaft ist für den *Émile-Menschen* hingegen, daß er das (private) Glück der Liebe und Ehe findet. Rousseau widmet ausgehend von dieser Frage daher fast das gesamte fünfte Buch des *Émile* dessen Gemahlin Sophie.

Vergleicht man nun die Darstellungen des *Menschen* im *Gesellschaftsvertrag* und im *Émile*, so kommt man zu dem Schluß, daß sich ersterer auf eine grundsätzliche Beschreibung des *Menschen* im Gegensatz zum *Bürger (Citoyen)* beschränkt, während letzterer einen *natürlichen Menschen* in der Gegenwart zu entwerfen versucht. Doch es soll hier davon ausgegangen werden, daß es sich dabei um zwei sich problemlos ergänzende Darstellungen desselben *Mensch-Prinzips* handelt. Diese Auffassung wird durch einen sehr zentralen – wenn nicht *dem* zentralsten – Punkt der *Mensch-Konzeption* bestätigt, der sich in beiden Werken wiederfindet: Gemeint ist die *Religion des Menschen*. Sie wird im vierten Buch des *Émile*, im *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* ausführlich existenzphilosophisch hergeleitet und

¹¹⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 191 [„En sortant de l'état de nature, nous forçons nos semblables d'en sortir aussi ; nul n'y peut demeurer malgré les autres ; et ce serait réellement en sortir, que d'y vouloir rester dans l'impossibilité d'y vivre (...)“ 1966 [1762b]: 250f].

¹¹⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 363 [„(...) jamais il n'est plus à son aise que quand on ne prend pas garde à lui.“ 1966 [1762b]: 440].

¹¹⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 365 [„un aimable étranger“ 1966 [1762b]: 443].

mit einer bestimmten Auffassung des Christentums verbunden.¹¹⁸ Im *Gesellschaftsvertrag* dient sie als Gegenpol zur *Religion des Bürgers*.¹¹⁹ Auf beide soll später noch eingegangen werden.

3.1.2. *Citoyen*¹²⁰

Um *Bürger* zu sein, muß man sich nach Rousseau als *natürlichen Menschen* aufgeben, denn: „Für Rousseau ist der Mensch nicht von Natur aus gesellig“.¹²¹ „Gute gesellschaftliche Einrichtungen sind diejenigen, die den Menschen sehr gut denaturieren können, ihm die absolute Existenz nehmen und ihm eine relative geben und die das *Ich* in die gemeinsame Einheit überführen (...)“¹²² Folglich übergibt der *Bürger* im *Gesellschaftsvertrag* alle seine natürlichen Rechte, mithin seine Freiheit, der Gesellschaft, die durch den Gemeinwillen regiert wird. „*Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.*“¹²³ Anstelle der *natürlichen Freiheit*, die keinen vorgegebenen Grenzen unterliegt, erhält der *Bürger* die *bürgerliche Freiheit (liberté civile)*, „die durch den Gemeinwillen begrenzt ist“.¹²⁴ Der *Bürger* wird also durch seine vollkommene gesellschaftliche Integration auf eine andere Weise frei als der *natürliche Mensch*. „In der *liberté civile* unter dem Gesetz des Gemeinwillens fließen individuelle Selbststeuerung und subjektiver Verzicht auf die Okkupation fremder Interessen zusammen und konstituieren auf diese Weise ein Dasein, das begrifflich den Vorgaben des Freiheitskonzeptes genügt.“¹²⁵

¹¹⁸ Vgl. Rousseau 2001 [1762b]: 275-334, 1966 [1762b]: 345-409].

¹¹⁹ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 140-153, <2002c> [1762a]: IV-8.

¹²⁰ Der *Citoyen* wird ohne Unterschied in der Bedeutung auch *Bürger* genannt.

¹²¹ Starobinski 1993 [1971]: 450.

¹²² Rousseau 1966 [1762b]: 39 [„Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l’homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l’unité commune (...)“].

¹²³ Rousseau 1996 [1762a]: 18 [„*Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*“ <2002c> [1762a]: I-6].

¹²⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 22 [„la liberté civile qui est limitée par la volonté générale“ <2002c> [1762a]: I-8].

¹²⁵ Gaul 2001: 251.

Der Gemeinwille kommt durch Übereinstimmung aller zustande (ohne jedoch Meinungsunterschiede auszuschließen oder durch einen Kompromiß zu lösen¹²⁶). „Dieser ‚allgemeine Wille‘ ist in jedem Bürger lebendig als ein auf die Förderung des Staatsganzen bedachtes politisches Engagement.“¹²⁷ Ihm sind keine Grenzen gesetzt, und er hat absolute Gewalt über alle *Bürger* des Staates; seine Rechtmäßigkeit ist durch die Beteiligung aller garantiert.¹²⁸ Im Grunde genommen bedeutet die „unumschränkte Gewalt“ der „politischen Körperschaft“¹²⁹ über ihre Glieder, daß die *bürgerliche Freiheit* lediglich in politisch nicht relevanten Fragen, also dort wo kein gesetzlicher Regelungsbedarf besteht, zum Tragen kommt. Dementsprechend „(...) kommen die meisten Kritiker doch zu dem Schluß, daß es um die Freiheit des Individuums in einem durch den Gesellschaftsvertrag und seine Bevollmächtigten konstituierten Staat nicht gut bestellt sein dürfte.“¹³⁰ Aber in erster Linie sind dem *Bürger* ja die öffentlichen Angelegenheiten und damit seine Pflichten gegenüber dem Staat wichtig, so daß es ihm gar nicht danach gelüftet, sich individuelle Freiheit herauszuschlagen. Somit wäre aus der Perspektive des *Bürgers* gesehen persönliche Freiheit innerhalb der Gesellschaft unwichtig.¹³¹

Man kann mit Rousseau die *bürgerliche Freiheit* allerdings auch anders verstehen: als moralische Freiheitsideal im kantischen Sinne. Demnach sei man selbst dann frei, wenn man bei der Volksversammlung in seiner Meinung überstimmt werde und dadurch ein Gemeinwille zustande komme, der dem eigenen widerspricht. „Wenn also die meiner Meinung entgegengesetzte siegt, bedeutet dies nichts anderes, als daß ich mich getäuscht habe und daß das, was ich für den Gemeinwillen hielt, es nicht war. Wenn mein Sonderwille gesiegt hätte, hät-

¹²⁶ Rousseau (1996 [1762a]: 30f) gibt hier keine befriedigende Definition. Vielleicht war ihm der Gedanke, daß nie eine vollkommene Übereinstimmung aller Bürger erreichbar sein wird, unangenehm. Denn schließlich müßte ja jeder bei völliger Integration in den Staat so geprägt sein, daß er für den ganzen Staat denkt und damit bei gleicher Informationslage zu gleicher Meinung kommt wie alle anderen. Rousseau folgt hier offensichtlich nicht strikt dem Grundprinzip seiner Theorie, sondern er bemerkt Tatsachen, die für ihn wahr sind, sich aber nicht gerade gut in sein System aufnehmen lassen. Siehe auch die Bemerkungen zu Rousseaus Widersprüchlichkeiten in Abschnitt 2.1.7.

¹²⁷ Ahrbeck 1978: 84.

¹²⁸ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 32f, <2002c> [1762a]: II-4.

¹²⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 32 [„pouvoir absolu“, „corps politique“ <2002c> [1762a]: II-4].

¹³⁰ Holmsten 2000 [1972]: 121.

¹³¹ In einem ein Jahr nach dem *Gesellschaftsvertrag* erschienenen Buch schreibt Rousseau gar: „Freiheit gibt es in keiner Regierungsform, sie ist im Herzen des freien Menschen, er trägt sie immer in sich; der schändliche Mensch trägt immer seine Knechtschaft in sich.“ [„La liberté n’est dans aucune forme de gouvernement, elle est dans le cœur de l’homme libre, il la porte par-tout avec lui, l’homme vil porte par-tout la servitude.“] (1763: 313).

te ich gegen meinen eigenen Willen gehandelt und wäre deshalb nicht frei gewesen.“¹³²

Die Freiheit, die jedem bleibt – egal wie man die *bürgerliche Freiheit* begreift –, ist die, sich für oder gegen den *Gesellschaftsvertrag* zu entscheiden. Man steht also immer vor der freien Wahl, ob man *Bürger* sein will oder nicht. Deshalb muß das Prinzip des Gemeinwillens auch nicht zugunsten von Minderheitenrechten eingeschränkt oder modifiziert werden. „In der Minderheit zu sein, macht die Leute nicht zu politischen Sklaven, sondern zwingt sie nur, den Mehrheitswillen zu akzeptieren, was sie schon von vornherein wußten. Eine freie Gesellschaft (...) können sie immer verlassen, wenn sie es wünschen. In solch einer Gesellschaft sind Minderheitenrechte kein wirkliches Problem.“¹³³

Wichtiger als individuelle Freiheit ist für den *Bürger* allerdings seine Gleichheit gegenüber allen anderen *Bürgern*, die beim Zustandekommen des Gemeinwillens und den daraus folgenden Gesetzen oberstes Grundprinzip ist.¹³⁴ Diese Gleichheit ist gewissermaßen die Voraussetzung dafür, auf explizite individuelle Freiheit innerhalb der Gesellschaft verzichten zu können. „In einer Gesellschaft, die Ungleichheit als wünschenswert oder unumgänglich anerkennt, ist die Durchsetzung von Minderheitenrechten in der Tat wesentlich für Freiheit. Das war aber nicht Rousseaus Vorstellung einer gerechten Gesellschaft.“¹³⁵ Geht man davon aus, daß Freiheit und Gleichheit ein dialektisches Gegensatzpaar seien, so wählt Rousseau für seinen *Bürger* in dieser Dimension das Extrem der Gleichheit.

Gesetze versteht Rousseau immer als allgemeine, für das ganze, ungeteilte Volk gültige.¹³⁶ Und sie sind nur so lange gültig, wie der Gemeinwille sie trägt, denn: „Die Starrheit der Gesetze, die diese daran hindert, sich den Ereignissen anzupassen, macht sie unter Umständen verderblich und kann gerade durch sie

¹³² Rousseau 1996 [1762a]: 117 [„Quand donc l’avis contraire au mien l’emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m’étais trompé, et que ce que j’estimais être la volonté générale ne l’était pas. Si mon avis particulier l’eût emporté, j’aurais fait autre chose que ce que j’aurais voulu, c’est alors que je n’aurais pas été libre.“ <2002c> [1762a]: IV-2].

¹³³ Shklar 1987 [1969]: 190 [„To be in a Minority does not deliver these Men into political servitude, it only forces them to accept, as they knew they would have to, the will of the majority. In a free society (...) they can always leave if they wish. In such a society the problem of minority rights is not a real one.“].

¹³⁴ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 35, <2002c> [1762a]: II-4.

¹³⁵ Shklar 1987 [1969]: 191 [„In a society that accepts inequality as desirable or inevitable the enforcement of minority rights is indeed the essence of liberty. That was, however, not Rousseau’s idea of a just society.“].

¹³⁶ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 40, <2002c> [1762a]: II-6.

in einer Krise den Untergang eines Staates herbeiführen.“¹³⁷ Und um der durch den Gemeinwillen zustande gekommenen und getragenen staatlichen Ordnung auch dort, wo die Vernunft endet, Überzeugungskraft zu verleihen, sieht Rousseau die Religion im Sinne einer Art *Religion des Bürgers* als probates Mittel der Politik.¹³⁸

Die Beziehungen der *Bürger* sollen *untereinander* möglichst gering, ihre Beziehung zum Staat hingegen möglichst groß sein, „so daß sich jeder Bürger in vollkommener Unabhängigkeit gegenüber allen anderen und in äußerster Abhängigkeit von der Polis befindet.“¹³⁹ „Zu keiner Zeit kommen Beziehungen *zwischen* den Leuten in Betracht. Den ‚Anderen‘ sieht sich der einzelne Bürger gegenübergestellt; und er bleibt eine isolierte Einheit, die auf sie reagiert.“¹⁴⁰ Die *Bürger* sind zugleich „einerseits Souveräne und andererseits Untertanen“.¹⁴¹ Zwischen diesen beiden Rollen des *Bürgers* vermittelt die Regierung,¹⁴² der aber nur ein vom Souverän „geliehenes und untergeordnetes Leben“,¹⁴³ also keine eigenständige Existenzberechtigung, zugeschrieben wird. Denn der Regierung wohne ein steter Hang zur Entartung inne, die zur Zerstörung des Gemeinwesens führe: „Wie der Sonderwille unaufhörlich gegen den Gemeinwillen handelt, so lehnt sich die Regierung ununterbrochen auf gegen die Souveränität.“¹⁴⁴ Am liebsten würde Rousseau daher ganz auf sie verzichten wollen. Doch er sieht diese Möglichkeit nur für Kleinstaaten, in denen er eine unmittelbare Demokratie am ehesten für möglich hält.¹⁴⁵

Dabei wäre für Rousseau eigentlich „die Monarchie die beste Regierungsform, wenn ein *guter König* regiert; aber (...) man könne den eigentlichen Wert einer Regierungsform erst dann erkennen, wenn man sie unter *ungünstigsten Verhältnissen* z.B. unter einem bornierten und *bösen Herrscher* betrachte.“¹⁴⁶ Der Unterschied zwischen

¹³⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 135 [„L’inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut en certains cas les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l’Etat dans sa crise.“ <2002c> [1762a]: IV-6].

¹³⁸ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 46f, <2002c> [1762a]: II-8.

¹³⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 59 [„que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la Cité“ <2002c> [1762a]: II-12].

¹⁴⁰ Shklar 1987 [1969]: 183 [„At no time is there a sense of relations *between* people. The ‚others‘ are the situation for the individual citizen, and he remains an isolated entity who reacts to them.“].

¹⁴¹ Rousseau 1996 [1762a]: 63 [„qui sont souverains d’un côté et sujets de l’autre“ <2002c> [1762a]: III-1].

¹⁴² Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 65f, <2002c> [1762a]: III-1.

¹⁴³ Rousseau 1996 [1762a]: 67 [„une vie empruntée et subordonnée“ <2002c> [1762a]: III-1].

¹⁴⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 93 [„Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le gouvernement fait un effort continuel contre la souveraineté.“ <2002c> [1762a]: III-10].

¹⁴⁵ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 71f, <2002c> [1762a]: III-3.

¹⁴⁶ Fetscher 1999 [1960]: 167f.

Demokratie und Monarchie sei unter diesen Worst-Case-Bedingungen der, „daß der Souverän (als Volk) einfach aufhört zu existieren (legal zu existieren und anders ‚ist‘ er einfach nicht!), wenn er seiner Aufgabe nicht mehr gerecht wird, während der Monarch auch dann noch legal regieren kann, wenn er borniert und böse ist.“¹⁴⁷ Die Demokratie steht und fällt mit dem Vorhandensein von *Bürgern*, die ihrer Rolle als Souveräne gerecht werden, und kann daher nur entweder gut sein oder nicht existieren. Die Monarchie bleibt hingegen auch dann, wenn sie entartet ist, bestehen.

Rousseau favorisiert folglich die Demokratie als unmittelbare Volksherrschaft ohne Regierung. Doch dieses Ideal sei, wie er selbst einräumt, nur mit Einschränkungen realisierbar.¹⁴⁸ „Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierung paßt für den Menschen nicht.“¹⁴⁹ So bevorzugt Rousseau aber auf jeden Fall die Aristokratie, in der die (Stammes)Ältesten oder gewählten Vertreter die Regierungsgeschäfte ausüben, gegenüber der Monarchie, wo die Regierungsgewalt vererbt wird; denn die Monarchie paßt am wenigsten mit Rousseaus Vorstellungen vom republikanischen Staat zusammen, wo die Herrschaft öffentlicher Kontrolle untersteht.

„Ein wesentlicher und unvermeidlicher Mangel, durch den die monarchische Regierung immer der republikanischen nachsteht, liegt darin, daß in letzterer die öffentliche Stimme nahezu immer aufgeklärte und fähige Männer auf die ersten Plätze erhebt, welche diese ehrenvoll bekleiden: wohingegen jene, die in Monarchien hochkommen, oft genug nur kleine Wirrköpfe sind, kleine Schurken, kleine Ränkeschmiede, deren geringes Talent, das bei Hofe zu hervorragenden Stellungen verhilft, nur dazu dient, der Öffentlichkeit ihre ganze Albernheit zu zeigen, sobald sie dort angelangt sind. Das Volk täuscht sich bei dieser Wahl viel weniger als der Fürst, und ein Mann von wirklichem Verdienst im Ministerium <des Fürsten> ist genauso selten wie ein Dummkopf an der Spitze einer republikanischen Regierung.“¹⁵⁰

¹⁴⁷ Fetscher 1999 [1960]: 168.

¹⁴⁸ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 72, <2002c> [1762a]: III-4.

¹⁴⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 74 [„S’il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.“ <2002c> [1762a]: III-4].

¹⁵⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 79f [„Un défaut essentiel et inévitable, qui mettra toujours le gouvernement monarchique au-dessous du républicain, est que dans celui-ci la voix publique n’élève presque jamais aux premières places que des hommes éclairés et capables, qui les remplissent avec honneur: au lieu que ceux qui parviennent dans les monarchies ne sont le plus souvent que de petits brouillons, de petits fripons, de petits intrigants, à qui les petits talents, qui font dans les cours parvenir aux grandes places, ne servent qu’à montrer au public leur ineptie aussitôt qu’ils y sont parvenus. Le peuple se trompe bien moins sur ce choix que le prince, et un homme d’un vrai mérite est presque aussi rare dans le ministère qu’un sot à la tête d’un gouvernement républicain.“ <2002c> [1762a]: III-6].

Das entscheidende Kriterium für den Bestand der politischen Körperschaft ist, wie schon dargestellt, der *Bürger*. Rousseau stellt an ihn sehr hohe Anforderungen: „Sobald der Dienst am Staat aufhört, die hauptsächlichliche Angelegenheit der Bürger zu sein, und diese vorziehen, mit der Geldbörse statt mit ihrer Person zu dienen, ist der Staat seinem Zerfall schon sehr nahe. (...) Das Wort *Steuer* ist ein Sklavenwort; in der Polis ist es unbekannt. In einem wirklich freien Staat tun die Bürger alles eigenhändig. Weit entfernt davon, sich von ihren Pflichten loszukaufen, würden sie dafür bezahlen, sie erfüllen zu dürfen. (...) Je besser ein Staat verfaßt ist, desto mehr überwiegen im Herzen der Bürger die öffentlichen Angelegenheiten die privaten.“¹⁵¹ Ein Staat, in dem eine Entpersonalisierung der Schuldigkeit des *Bürgers* gegenüber dem Gemeinwesen durch Zahlung von Steuern stattfindet, in dem man sich also mit Geld von seiner Bürgerpflicht freikaufen kann, betreibt für Rousseau damit fast schon so etwas wie Ablaßhandel.

3.1.3. *Bourgeois*¹⁵²

Der Begriff *Bourgeois* (*Städter*) wird im *Gesellschaftsvertrag* nur an zwei Stellen wörtlich erwähnt: In einer Fußnote im Kapitel „Vom Gesellschaftsvertrag“¹⁵³ sowie im Kapitel „Von den Römischen Comitien“.¹⁵⁴ Er wird hier klar vom *Bürger*-Begriff (*Citoyen*) abgegrenzt und zur Benennung des Stadtbewohners benutzt. Aber auch wenn vom ‚modernen Menschen‘ oder den ‚modernen Völkern‘ die Rede ist, meint Rousseau in der Regel den *Bourgeois*.

Im *Émile* finden sich wiederholt Bemerkungen über die Städte, die einhellig beschreiben, wieviel schlechter das städtische Leben gegenüber dem Leben auf dem Lande sei, wo die Menschen noch natürlicher seien. Damit wird der *Städter* als ne-

¹⁵¹ Rousseau 1996 [1762a]: 102 [„Sitôt que le service public cesse d’être la principale affaire des citoyens, et qu’ils aiment mieux servir de leur bourse que de leur personne, l’Etat est déjà près de sa ruine. (...) Ce mot de Finance est un mot d’esclave, il est inconnu dans la cité. Dans un Etat vraiment libre les citoyens font tout avec leurs bras et rien avec de l’argent. Loin de payer pour s’exempter de leurs devoirs, ils paieraient pour les remplir eux-mêmes. (...) Mieux l’Etat est constitué, plus les affaires publiques l’emportent sur les privées dans l’esprit des citoyens.“ <2002c> [1762a]: III-15].

¹⁵² Der *Bourgeois* wird bisweilen ohne Unterschied in der Bedeutung auch *Städter* genannt.

¹⁵³ Rousseau 1996 [1762a]: 18 – Im französischen Original (<2002c> [1762a]: I-7) fällt an dieser Stelle (in der Fußnote) der Begriff „bourgeois“.

¹⁵⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 123 – Im französischen Original (<2002c> [1762a]: IV-4) fällt an dieser Stelle der Begriff „bourgeois“.

gatives Vergleichskonzept dem *natürlichen Menschen* gegenübergestellt: „Menschen sind keine Ameisen. Sie leben verstreut auf der Erde, die sie bebauen müssen. Je dichter sie zusammenleben, desto mehr verderben sie einander. Krankheiten und Laster sind die Folge dieser Zusammenrottung. (...) Städte sind das Grab des Menschen. In wenigen Generationen sterben die Familien aus oder entarten. Man muß sie erneuern, und diese Erneuerung kommt vom Land.“¹⁵⁵ Damit belasten Städte ein Land – einschließlich seiner politischen Institutionen: „Große Städte erschöpfen den Staat und schwächen ihn.“¹⁵⁶

In bezug auf den Werdegang des einzelnen Menschen schreibt Rousseau u.a., daß die Sprechfähigkeiten von Stadtkindern durchweg schlechter ausgebildet seien als bei Landkindern.¹⁵⁷ Die Erziehung des Kindes solle jedenfalls „fern von der Sittenlosigkeit der Städte“ stattfinden.¹⁵⁸ Und Jugendliche in der Pubertät betreffend sind die Warnungen vor den Städten besonders eindringlich: „Haltet sie fern von den großen Städten, wo der Putz und die Zuchtlosigkeit der Frauen die Lehren der Natur beschleunigen und ihnen zuvorkommen, wo alles unter ihren Augen Genüsse anbietet, die sie erst dann kennen dürfen, wenn sie fähig sind, selber auszuwählen.“¹⁵⁹

Auch im *Gesellschaftsvertrag* tritt die Präferenz für das Landleben zutage: „Wenn man beim glücklichsten Volk der Welt sieht, wie eine Schar Bauern die Staatsgeschäfte unter einer Eiche erledigt und sich immer vernünftig benimmt, kann man da umhin, das Raffinement der anderen Nationen zu verachten, die sich berühmt und elend machen mit so viel Kunst und Geheimniskrämerei?“¹⁶⁰ „Man kennt die Vorliebe der ersten Römer für das Landleben. Diese Vorliebe war ihnen vom weisen Stifter überkommen, der mit der Freiheit die ländliche und militärische Arbeit verband und

¹⁵⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 35 [„Les hommes ne sont point faits pour être entassés en fourmilières, mais épars sur la terre qu'ils doivent cultiver. Plus ils se rassemblent, plus ils se corrompent. Les infirmités du corps, ainsi que les vices de l'âme, sont l'infaillible effet de ce concours trop nombreux. (...) Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine.“ 1966 [1762b]: 66].

¹⁵⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 518 [„Ce sont les grandes villes qui épuisent un Etat et font sa faiblesse (...)“ 1966 [1762b]: 614].

¹⁵⁷ Vgl. Rousseau 2001 [1762b]: 49f, 1966 [1762b]: 83.

¹⁵⁸ Rousseau 2001 [1762b]: 75 [„loin des noires moeurs de la ville“ 1966 [1762b]: 115].

¹⁵⁹ Rousseau 2001 [1762b]: 233f [„Eloignez-les des grandes villes, où la parure et l'immodestie des femmes hâtent et préviennent les leçons de la nature, où tout présente à leurs yeux des plaisirs qu'ils ne doivent connaître que quand ils sauront les choisir.“ 1966 [1762b]: 299].

¹⁶⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 112 [„Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement peut-on s'empêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystères?“ <2002c> [1762a]: IV-1].

Künste, Handwerk, Ränkespiel, Reichtum und Sklaverei sozusagen in die Stadt verbannte.“¹⁶¹ Mit seiner Bevorzugung des Landlebens wertet Rousseau die Städte und ihre Bewohner ab.

Im *Émile* findet sich eine explizite Definition des *Bourgeois* (der an dieser Stelle namentlich genannt ist): „Wer innerhalb der bürgerlichen Ordnung das Primat der natürlichen Gefühle bewahren will, der weiß nicht, was er will. Immer im Widerspruch mit sich selbst, zwischen seinen Neigungen und Pflichten schwankend, wird er niemals Mensch oder Bürger sein; er wird weder sich noch anderen nützlich sein. Er wird ein Mensch von heute sein, ein Franzose, ein Engländer, ein Bourgeois: ein Nichts.“¹⁶² Mit dieser Beschreibung weist Rousseau dem *Bourgeois* eindeutig eine mittlere Position zwischen *Mensch* und *Bürger* zu. Während jedoch die beiden äußeren Konzepte positive Idealbilder sind, verkörpert der *Städter* als Mischung aus beiden alle schlechten Eigenschaften. Auf diese Weise „beklagt <Rousseau> das Zerschneiden der politischen Totalität und das partielle Wiederhervortreten der Natur. Denn dies führt zu der ‚existence double‘, durch die das eigene Zeitalter charakterisiert ist.“¹⁶³

Im *Gesellschaftsvertrag* beschreibt Rousseau, was der politischen Körperschaft zum Nachteil gereicht und letztlich ihren Untergang herbeiführt. Er nennt dabei u.a. das „Erkalten der Vaterlandsliebe“ und die „Betriebsamkeit des Privatinteresses“,¹⁶⁴ beides Eigenschaften, die dem *Bourgeois* zugeschrieben werden können und ihn damit vom Ideal des *Bürgers* abgrenzen. Ebenfalls im *Gesellschaftsvertrag* macht Rousseau einen Seitenhieb auf Zeitgenossen, die einem bourgeoishaften Bürgerideal anhängen: „Die Besserwisser sind, da sie nur Staaten vor Augen haben, die von Anfang an schlecht verfaßt waren, durchdrungen von der Unmöglichkeit, eine derartige Staatsordnung aufrechtzuerhalten. Sie lachen bei der Vorstellung all der Dummheiten, zu denen ein gerissener Spitzbube, ein schmeichlerischer Redner das Volk von Paris oder von

¹⁶¹ Rousseau 1996 [1762a]: 122f [„On connaît le goût des premiers Romains pour la vie champêtre. Ce goût leur venait du sage instituteur qui unit à la liberté les travaux rustiques et militaires, et reléqua pour ainsi dire à la ville les arts, les métiers, l'intrigue, la fortune et l'esclavage.“ <2002c> [1762a]: IV-4].

¹⁶² Rousseau 1966 [1762b]: 40 [„Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un des ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois; ce ne sera rien.“].

¹⁶³ Spaemann 1980: 71. „existence double“: „doppelte Existenz“.

¹⁶⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 103 [„L'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé (...)“ <2002c> [1762a]: III-15].

London überreden könnte. Sie wissen nicht, daß Cromwell vom Berner Volk ins Schallenhau und der Herzog von Beaufort von den Genfern in die Disziplin gesteckt worden wäre.“¹⁶⁵

Im Gegensatz zum natürlichen *Menschen*, der im *Émile* durch die „Selbstliebe [amour de soi], die sich selbst genügt“¹⁶⁶ charakterisiert wird, ist dem *Bourgeois* die *Eigenliebe* [amour propre] zuzuschreiben. „Die Eigenliebe aber stellt immer Vergleiche an und ist nie zufrieden. Sie kann es auch nicht sein, weil sie verlangt, daß uns andere sich ebenso vorziehen wie wir uns ihnen vorziehen, und das ist unmöglich.“¹⁶⁷ Durch das Vergleichen aber führt die *Eigenliebe* zu gesteigerten Bedürfnissen, was Rousseau mißbilligt: „Wenige Bedürfnisse haben und sich wenig mit anderen vergleichen, das macht den Menschen wahrhaft gut. Viele Bedürfnisse haben und sich nach der Meinung anderer richten macht ihn wahrhaft schlecht.“¹⁶⁸ Denkt man diese Gegenüberstellung von *Selbstliebe* und *Eigenliebe* in Richtung des *Bürgers* weiter, so müßte bei letzterem eine Art von Liebe stehen, die gänzlich von der eigenen Meinung absieht und nur einer allgemeinen genügen muß. Genau dies geschieht, wenn sich der *Bürger* durch Abschluß des *Gesellschaftsvertrages* dem *Gemeinwillen* unterstellt.¹⁶⁹ Auch hier verdeutlicht sich also nochmals die Mittelposition des *Bourgeois* und der sich daraus ergebende innere Zwiespalt.

¹⁶⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 112f [„Ce qui trompe les raisonneurs c’est que ne voyant que des Etats mal constitués dès leur origine, ils sont frappés de l’impossibilité d’y maintenir une semblable police. Ils rient d’imaginer toutes les sottises qu’un fourbe adroit, un parleur insinuant pourrait persuader au peuple de Paris ou de Londres. Ils ne savent pas que Cromwell eût été mis aux sonnettes par le peuple de Berne, et le duc de Beaufort à la discipline par les Genevois.“ <2002c> [1762a]: IV-1].

¹⁶⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 213 [„L’amour de soi qui ne regarde qu’à nous (...)“ 1966 [1762b]: 276].

¹⁶⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 213 [„(...) mais l’amour-propre, qui se compare, n’est jamais content et ne saurait l’être, parce que se sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux ; ce qui est impossible.“ 1966 [1762b]: 276 f].

¹⁶⁸ Rousseau 2001 [1762b]: 213 [„Ainsi, ce qui rend l’homme essentiellement bon est d’avoir peu de besoins, et de peu se comparer aux autres ; ce qui le rend essentiellement méchant est d’avoir beaucoup de besoins, et de tenir beaucoup à l’opinion.“ 1966 [1762b]: 277].

¹⁶⁹ „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens (...)“ (Rousseau 1996 [1762a]: 18) [„Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; (...)“ (<2002c> [1762a]: I-6)].

3.2. Die Religion und warum *Mensch* und *Bürger* scheitern

Sowohl das Konzept des *Menschen* als auch das des *Bürgers* verzichten nicht darauf, sich durch eine metaphysische Begründung zu überhöhen, sich also auch ein religiöses Fundament zu verleihen. Beim *Gesellschaftsvertrag* hatte Rousseau offenbar Zweifel, daß die alleinige Überzeugungskraft der Vernunft dem Gemeinwillen unter den *Bürgern* ausreichende Geltung verschafft. So hielt er die religiöse Legitimation des Staates mittels einer *Religion des Bürgers* für unverzichtbar. „Kein Aspekt der öffentlichen Meinung war wichtiger als religiöser Glaube und Unglaube.“¹⁷⁰ Im *Émile* bildet das *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* zugleich die existenzphilosophische Begründung des *individuellen Menschen* und gibt diesem durch die *Religion des Menschen* eine unmittelbare Beziehung zu Gott. Der Vollständigkeit halber soll auch die dritte von Rousseau beschriebene Art der Religion – die dem *Bourgeois* zugeordnete *Priesterreligion* – beleuchtet werden, wenngleich diese für den Fortgang der Erörterung nicht gleichermaßen wesentlich ist.

Bei allen Religionen geht Rousseau von dem Grundsatz aus, daß sie auf die jeweils selbe gesellschaftliche Gesamtheit bezogen seien wie der Staat. Weltliche und religiöse Ebene sind für ihn untrennbar verbunden. „Anfangs hatten die Menschen keine anderen Könige als die Götter und keine andere Regierung als die theokratische. (...) Schon allein daraus, daß man an die Spitze jeder politischen Körperschaft einen Gott stellte, folgte, daß es so viele Götter gab wie Völker. (...) So ergab sich aus den nationalen Unterschieden der Polytheismus und daraus die theologische und die weltliche Intoleranz, die ihrer Natur nach dasselbe sind (...). Der politische Krieg war auch religiös (...)“.¹⁷¹ Dieses Grundprinzip läßt sich gleichermaßen auf alle drei Arten der Religion, wie sie nachfolgend beleuchtet werden sollen, anwenden. Lediglich bei der *Religion des Menschen* wäre zu prüfen, ob es Abwandlungen unterliegt.

Wir wollen uns hier allerdings nicht auf die Beschreibung von Rousseaus Sicht der Religionsthematik beschränken, sondern vielmehr davon aus- und darüber hinausgehend der These nachgehen, daß sowohl das Konzept des *Menschen* als auch das des *Bürgers* jeweils den Keim für seine Infragestellung schon in sich trage. Hier-

¹⁷⁰ Shklar 1987 [1969]: 108 [„No aspect of public opinion was more important than religious belief and unbelief.“].

¹⁷¹ Rousseau 1996 [1762a]: 140f [„Les hommes n’eurent point d’abord d’autres rois que les dieux, ni d’autre gouvernement que le théocratique. (...) De cela seul qu’on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s’ensuivit qu’il y eut autant de dieux que de peuples. (...) Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme, et de là l’intolérance théologique et civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après. (...) La guerre politique était aussi théologique (...)“ <2002c> [1762a]: IV-8].

zu finden sich an verschiedenen Stellen des *Gesellschaftsvertrages* und des *Émile* Hinweise, aus denen sich schließen läßt, daß Rousseau selbst Zweifel an seinen zwei Ideal-Konzepten *Mensch* und *Bürger* hatte. Was in diesem Sinne das ‚Scheitern‘ des *Bürgers* anbelangt, wird uns hier das Kapitel *Von der Zivilreligion* [*De la religion civile*]¹⁷² im *Gesellschaftsvertrag* die entscheidenden Belege liefern. Und was ein ‚Scheitern‘ des *Menschen* anbelangt, wird es insbesondere das Fortsetzungsfragment des *Émile*¹⁷³ sein.

Der Titel des *Gesellschaftsvertrag*-Kapitels *Von der Zivilreligion* kündigt uns allerdings an, daß es darin nicht nur um die *Religion des Menschen*, die des *Bürgers* und die *Priesterreligion* gehen, sondern auch noch von einer vierten, der *Zivilreligion* die Rede sein wird. Wie aber ist diese in Rousseaus Theoriesystem einzuordnen? Schafft er es, dem *Bürger* mit ihr eine zweite religiöse Option und damit eine zweite Chance zu geben? Oder ist sie statt dessen dem *Bourgeois* zuzuschreiben und mit diesem zu verdammen? Auch diesen Fragen soll ein kurzer Abschnitt gewidmet sein.

3.2.1. *Homme* und *Religion des Menschen*

Wie schon gesagt, bildet das *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* den religiösen Kern des *Émile*. Doch in diesem Bekenntnis geht es um mehr als nur einen religiösen Glauben: Ausgangspunkt bildet Rousseaus existenzphilosophische Grundposition, daß der *Mensch* dadurch existiere, daß er fühlt und wahrnimmt.¹⁷⁴ „Existieren heißt für uns: empfinden. Unsere Empfindsamkeit geht unserer Intelligenz voraus, und wir haben Gefühle gehabt, ehe wir Vorstellungen haben.“¹⁷⁵ Dementsprechend bildet auch das Gefühl den Zugang zum Wahren und Guten. Diesen Grundsatz macht sich Rousseau zur Methode, um zu bestimmen, welches Verhalten gut ist: „Dabei folge ich meiner Methode weiter und leite diese Regeln nicht aus den Prinzipien einer hohen Philosophie ab, sondern

¹⁷² In der zumeist zitierten Übersetzung (Rousseau 1996 [1762a]: 140ff) wird „Von der bürgerlichen Religion“ gesprochen. Um nicht der Gefahr zu unterlaufen, diese mit der *Religion des Bürgers* zu verwechseln, wird in diesem Buch der Begriff ausschließlich mit *Zivilreligion* übersetzt – so wie auch Brandt (1973: 128ff) und Kleger (2001: 93ff) verfahren.

¹⁷³ *Émile und Sophie oder die Einsamen* [*Émile et Sophie ou les Solitaires*] – Rousseau 1969a [1781].

¹⁷⁴ Vgl. z.B. Rousseau 2001 [1762b]: 283.

¹⁷⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 305 [„Exister pour nous, c’est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées.“ 1966 [1762b]: 377].

ich finde sie im Grunde meines Herzens, wo sie die Natur mit unauslöschbaren Zügen eingräbt.“¹⁷⁶ Letztenendes kommt damit der (gute) Wille des *Menschen* – entgegen dem Gemeinwillen des Staates der *Bürger* – nicht durch Vernunft, sondern durch das Gefühl zustande.

Entsprechend diesem Primat des Gefühls vor der Vernunft kann auch Gott für Rousseau nicht durch die Vernunft erklärt werden. Vielmehr sei in der Natur eine derartige Ordnung und Zweckmäßigkeit wahrnehmbar, daß sich Rousseau nicht vorstellen kann, diese sei zufällig zustande gekommen: „Ich weiß nicht, warum die Welt besteht, aber ich stelle fest, wie sie sich ständig verändert; ich stelle die innigen Wechselbeziehungen fest, mit deren Hilfe sich die Geschöpfe, aus denen sie besteht, gegenseitig unterstützen.“¹⁷⁷ „Welch widersinnige Voraussetzung, diese ganze Harmonie vom blinden Mechanismus einer zufällig bewegten Materie herzuleiten!“¹⁷⁸

Den Grund für die Geordnetheit der Natur kann Rousseau nicht finden, er vermutet jedoch irgendeine höchste Intelligenz dahinter, die für den menschlichen Verstand aber weder faßbar noch erklärbar ist: „Welchem unbefangenen Auge kündigt nicht die spürbare Ordnung des Weltalls eine höchste Intelligenz an?“¹⁷⁹ „Ich glaube also, daß die Welt von einem mächtigen und weisen Willen regiert wird. Ich sehe es, oder vielmehr, ich fühle es, und das zu wissen ist mir wichtig.“¹⁸⁰ „Die höchste Vernunft, die die Welt regiert, ist nicht mehr die Welt selbst. Umsonst erhebe und ermüde ich meinen Geist, ihr Wesen zu begreifen.“¹⁸¹

Und Rousseau nennt diesen allmächtigen, intelligenten und vernünftigen Willen, der die Ursache allen Seins ist, Gott: „Dieses Wesen, das will und kann, dieses aus sich selbst aktive Wesen, dieses Wesen endlich, was es auch sein

¹⁷⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 300 [„En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d’une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables.“ 1966 [1762b]: 372].

¹⁷⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 286 [„J’ignore pourquoi l’univers existe ; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié : je ne laisse pas d’apercevoir l’intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel.“ 1966 [1762b]: 357].

¹⁷⁸ Rousseau 2001 [1762b]: 288 [„Que d’absurdes suppositions pour déduire toute cette harmonie de l’aveugle mécanisme de la matière mue fortuitement.“ 1966 [1762b]: 359].

¹⁷⁹ Rousseau 2001 [1762b]: 286 [„A quels yeux non prévenus l’ordre sensible de l’univers n’annonce-t-il pas une suprême intelligence ?“ 1966 [1762b]: 357f].

¹⁸⁰ Rousseau 2001 [1762b]: 288 [„Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage ; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m’importe à savoir.“ 1966 [1762b]: 359].

¹⁸¹ Rousseau 2001 [1762b]: 298 (Übersetzung überarbeitet) [„(...) la suprême Intelligence qui régit le monde n’est plus le monde même : j’élève et fatigue en vain mon esprit à concevoir son essence.“ 1966 [1762b]: 370].

mag, das das All bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott.“¹⁸² Da Gott die Ursache von allem ist, steht er vor jeglicher Vernunft: „Je mehr ich mich anstrengte, sein unendliches Wesen anzuschauen, um so weniger begreife ich es. Je weniger ich Gott begreife, um so mehr verehere ich ihn.“¹⁸³ Gerade dadurch, daß Gott mit irdischen Begriffen und Denkfähigkeiten nicht faßbar ist, wird er zum Bezugspunkt der religiösen Vereherung. Gott ist „intelligent“, „gut“ und „gerecht“, und er „kann, weil er will“, ist demnach allmächtig.¹⁸⁴

Welche Stellung nimmt aber nun der Mensch in dieser von Gott ausgehenden Ordnung des Universums ein? Rousseau sieht in ihm das höchste Wesen der Welt: „Es ist also wahr, daß der Mensch König der Erde ist, die er bewohnt. Denn er zählt nicht nur alle Tiere, er verfügt nicht nur durch seine Geschicklichkeit über die Elemente, sondern er allein auf der Erde versteht es, sie zu nutzen.“¹⁸⁵ Die Welt ist also für den Menschen geschaffen. Und er ist das einzige irdische Wesen, das über einen eigenen Willen verfügt, aus sich selbst heraus handelt: „Kein materielles Wesen ist durch sich selbst tätig; ich aber bin es. Man kann es mir bestreiten, ich fühle es, und dieses Gefühl, das zu mir spricht, ist stärker als die Vernunft, die es bestreitet.“¹⁸⁶ Der Mensch ist also in seinen Handlungen grundsätzlich frei. Doch diese Freiheit ist keine absolute Freiheit: „Ohne Zweifel bin ich nicht frei, mein eigenes Glück nicht zu wollen, so wie ich nicht frei bin, mein Unglück zu wollen. Meine Freiheit besteht eben darin, daß ich nur das wollen kann, was mir angemessen ist, oder was ich dafür halte, ohne daß mich irgend etwas Fremdes dazu bestimmt.“¹⁸⁷ Der Mensch kann folglich seine konkreten Handlungen frei wählen, nicht jedoch die Erkenntnis darüber, ob das, was er tut, gut oder schlecht sei.

¹⁸² Rousseau 2001 [1762b]: 288 [„Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu’il soit, qui meut l’univers et ordonne toutes les choses, je l’appelle Dieu.“ 1966 [1762b]: 360].

¹⁸³ Rousseau 2001 [1762b]: 300 [„Enfin, plus je m’efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois ; mais elle est, cela me suffit ; moins je la conçois, plus je l’adore.“ 1966 [1762b]: 372].

¹⁸⁴ Rousseau 2001 [1762b]: 299 [„intelligent“ „bon“ „juste“ „peut parce qu’il veut“ 1966 [1762b]: 371].

¹⁸⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 289 [„Il est donc vrai que l’homme est le roi de la terre qu’il habite ; car non seulement il dompte tous les animaux, non seulement il dispose des éléments par son industrie, mais lui seul sur la terre en sait disposer (...)“ 1966 [1762b]: 361].

¹⁸⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 292 [„Nul être matériel n’est actif par lui-même, et moi je le suis. On a beau me disputer cela, je le sens, et ce sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat.“ 1966 [1762b]: 364].

¹⁸⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 293 [„Sans doute je ne suis pas libre de ne pas vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal ; mais ma liberté consiste en cela même que je ne puis vouloir que ce qui m’est convenable, ou que j’estime tel, sans que rien d’étranger à moi me détermine.“ 1966 [1762b]: 364f].

Gott verhindert also nicht, daß wir unsere Freiheit mißbrauchen, aber er macht uns dafür verantwortlich vermittelt des Gewissens. Gott straft nicht unmittelbar, sondern er hat die Menschen so geschaffen, daß sie diese Richter-Instanz über gut und böse selbst in sich tragen: „Im Grunde der Seele gib es demnach ein angebornes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, gegen unsere eigenen Grundsätze, unsere und die Handlungen anderer als gut oder böse beurteilen; und dieses Prinzip nenne ich Gewissen.“¹⁸⁸

Ob er gut oder schlecht handelt, kann der Mensch demnach selbst erkennen, ist selbst dafür verantwortlich und muß selbst die Konsequenzen tragen: „Das Böse, das der Mensch tut, fällt auf ihn zurück, ohne etwas am System der Welt zu ändern und ohne zu verhindern, daß das Menschengeschlecht sich selbst erhält, ob es will oder nicht. (...) Erst der Mißbrauch unserer Kräfte macht uns unglücklich und böse.“¹⁸⁹ An die bösen Menschen gerichtet sagt Rousseau weiter: „In euren unersättlichen, von Neid, Geiz und Ehrgeiz zernagten Herzen bestrafen die rächenden Leidenschaften mitten in eurem Scheinglück eure Frevel. Wozu die Hölle im Jenseits suchen? Sie ist schon in diesem Leben in den Herzen der Bösen.“¹⁹⁰

Allein das Prinzip der Gerechtigkeit Gottes verlangt, daß jeder gleichermaßen Zugang zu der Religion haben muß, die ihm huldigt.¹⁹¹ Und dieser Zugang ist unmittelbar, denn was in Büchern, durch Offenbarungen, überliefert ist, könnte fehlerhaft sein.¹⁹² Rousseau vertraut offenbar in der Frage, was für ihn gut und richtig sei, allein seinem eigenen Urteil und zweifelt jede Deutung eines Anderen an. Diesen Zweifel wendet er auf das Christentum wie auf alle anderen Religionen an: „Ihr seht ein, daß ich nach Europa, nach Asien, nach Palästina fahren muß, um alles selbst zu überprüfen: ich müßte ein Narr sein, sollte ich euch vorher glauben. (...) Ich behaupte also, daß es keine Offenbarung gibt, gegen die

¹⁸⁸ Rousseau 2001 [1762b]: 303 [„Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.“ 1966 [1762b]: 376].

¹⁸⁹ Rousseau 2001 [1762b]: 294 [„Le mal que l'homme fait retombe sur lui sans rien changer au système du monde, sans empêcher que l'espèce humaine elle-même ne se conserve malgré qu'elle en ait. (...) C'est l'abus de nos facultés qui nos rend malheureux et méchants.“ 1966 [1762b]: 365f].

¹⁹⁰ Rousseau 2001 [1762b]: 298 [„C'est dans vos cœurs insatiables, rongés d'envie, d'avarice et d'ambition, qu'au sein de vos fausses prospérités les passions vengeresses punissent vos forfaits. Qu'est-il besoin d'aller chercher l'enfer dans l'autre vie ? ils est dès celle-ci dans le cœur des méchants.“ 1966 [1762b]: 370].

¹⁹¹ Vgl. Rousseau 2001 [1762b]: 314, 1966 [1762b]: 387.

¹⁹² Vgl. Rousseau 2001 [1762b]: 315, 1966 [1762b]: 388.

dieselben Einwände nicht ähnliche oder stärkere Kraft hätten als gegen das Christentum.“¹⁹³

So bleibt nur die Möglichkeit, daß jeder selbst aus der Anschauung der Natur heraus seine Religion findet. „Ich habe alle Bücher geschlossen. Nur eines bleibt vor aller Augen offen: das Buch der Natur. Nach diesem großen und erhabenen Buch lerne ich seinem göttlichen Schöpfer dienen und ihn anbeten. Wer darin liest, kann nicht entschuldigt werden, weil es für alle Menschen eine allen Geistern verständliche Sprache spricht. (...) Was die Offenbarung betrifft, so würde ich vielleicht, wäre ich gelehrter oder ein schärferer Denker, ihre Wahrheit und ihren Nutzen für diejenigen einsehen, die so glücklich sind, sie zu erkennen.“¹⁹⁴ Eine Offenbarungsreligion wird damit zu einer sekundären, die Naturreligion allenfalls ergänzenden Quelle des Glaubens und der Weisheit. Sie kann so allerdings zu einer Art äußeren Mantel der Naturreligion werden. Als einen solchen solle man durchaus die Religion der Väter übernehmen, denn: „Ich halte alle <Religionen> für gut, wenn man Gott darin nur in angemessener Weise dient. Der wahre Gottesdienst kommt aus dem Herzen. Gott weist diese Huldigung nicht zurück, wenn sie ehrlich ist, unter welcher Form sie ihm auch dargebracht wird.“¹⁹⁵ Entscheidend sind aber eben nicht konkrete Dogmen und Rituale, sondern die religiöse Haltung des Einzelnen, entscheidend ist, „daß die wahren Pflichten der Religion von menschlichen Einrichtungen unabhängig sind, daß ein rechtschaffenes Herz der wahre Tempel der Gottheit ist (...)“.¹⁹⁶

Rousseau kommt damit zu einer Glaubensauffassung, wie man sie sich individualistischer kaum vorstellen könnte. Er glaubt nicht, daß man einem Priester als Vermittler des Glaubens schlichtweg vertrauen könnte und dieser einem sagt, welche Sünden man begangen habe und wie man sie wiedergutmachen könne. Da aber nun

¹⁹³ Rousseau 2001 [1762b]: 325 [„Vous sentez bien qu’il faut nécessairement que j’aie en Europe, en Asie, en Palestine, examiner tout par moi-même : il faudrait que je fasse fou pour vous écouter avant ce temps-là. (...) Or je soutiens qu’il n’y a pas de révélation contre laquelle les mêmes objections n’aient autant et plus de force que contre le christianisme.“ 1966 [1762b]: 400].

¹⁹⁴ Rousseau 2001 [1762b]: 326 [„J’ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c’est celui de la nature. C’est donc ce grand et sublime livre que j’apprends à servir est adorer son divin auteur. Nul n’est excusable de n’y pas lire, parce qu’il parle à tous les hommes une langue intelligible à tous les esprits. (...) A l’égard de la révélation, si j’étais meilleur raisonneur ou mieux instruit, peut-être sentirais-je sa vérité, son utilité pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître (...)“ 1966 [1762b]: 401].

¹⁹⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 328 [„Je les crois toutes bonnes quand on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du cœur.“ 1966 [1762b]: 403f].

¹⁹⁶ Rousseau 2001 [1762b]: 332 [„(...) que les vrais devoirs de la religion sont indépendants des institutions des hommes ; qu’un cœur juste est le vrai temple de la Divinité (...)“ 1966 [1762b]: 408].

jeder im Grunde nur für sich selbst an Gott glaubt, entsteht gar kein reales Gefühl gemeinsamen Glaubens mehr. Wie könnte eine solche religiöse Grundlage aber einer irdischen Gemeinschaft, einem Staat zur Legitimation dienen? Mit dieser *natürlichen Religion des Menschen* wird somit in letzter Konsequenz niemals ein realer Mensch mit sozialen Bezügen möglich sein. Vielmehr könnte Émile, der diese Religion annimmt, nur in einem Nirgendwo glücklich existieren. Somit läßt Rousseaus Darstellung der *Religion des Menschen* vermuten, daß dieser *Mensch* an der Gesellschaft scheitern muß.

Auch der *Gesellschaftsvertrag* befaßt sich mit der *Religion des Menschen*. Sie wird hier jedoch nicht so detailliert in Form eines Bekenntnisses dargestellt. Vielmehr stellt Rousseau dort insbesondere ihre Unvereinbarkeit mit jeglichem erfolgreichen irdischen Reich heraus.

Ausgehend vom Bild des Römischen Reiches mit einer gleichen Vielzahl von Völkern wie von Göttern, beschreibt er die Entstehung des Christentums als den Moment, wo sich die Religion vom irdischen Staat ablöst: „In diese Verhältnisse hinein kam Jesus, um ein geistiges Reich auf Erden zu errichten; dies hatte durch die Trennung des theologischen Systems vom politischen zur Folge, daß der Staat aufhörte, einer zu sein, und verursachte die inneren Spaltungen, die nie aufgehört haben, Unruhe unter den christlichen Völkern zu stiften. Da nun diese Vorstellung eines Königreiches von einer anderen Welt den Heiden nie in die Köpfe wollte, betrachteten sie die Christen immer als echte Aufständische, die, bei heuchlerischer Unterwürfigkeit, nur auf den Augenblick warteten, sich unabhängig und zu Herren zu machen und sich geschickt der souveränen Gewalt zu bemächtigen, die sie in ihrer Schwäche anzuerkennen vorgaben. Das war der Grund für die Verfolgungen.“¹⁹⁷

Daß in der Folge auch diese souveräne Gewalt der Christen in Gestalt des Papstes auf Erden real wurde, hat für Rousseau allerdings nichts mehr mit der *Religion des Menschen*, sondern vielmehr mit der noch zu beschreibenden *Priesterreligion* zu tun. Erstere Religion verbleibt statt dessen auf der Stufe des vorpäpstlichen Untergrund-Christentums (das Rousseau vielleicht im reformierten Glauben des Calvinismus

¹⁹⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 143 [„Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l’Etat cessa d’être un, et causa les divisions intestines qui n’ont jamais cessé d’agiter les peuples chrétiens. Or cette idée nouvelle d’un royaume de l’autre monde n’ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d’usurper adroitement l’autorité qu’ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

wiederfand). „Es bleibt also die Religion des Menschen oder das Christentum, nicht das heutige, sondern das des Evangeliums, das davon ganz und gar verschieden ist.“¹⁹⁸ Diese zieht Rousseau der *Religion des Bürgers* vor, die er unter Verweis auf ihre Falschheit und die ihr inhärente Gefahr der Intoleranz verwirft: „Aber sie <die Religion des Bürgers> ist insofern schlecht, als sie, auf Irrtum und Lüge gegründet, die Menschen täuscht, sie leichtgläubig und abergläubisch macht und den echten Gottesdienst in einem leeren Zeremoniell ertötet. Sie ist außerdem dann schlecht, wenn sie, ausschließlich und tyrannisch geworden, ein Volk blutrünstig und intolerant macht, daß es nur nach Mord und Totschlag dürstet und eine heilmäßige Tat zu begehen glaubt, wenn es jeden tötet, der seine Götter nicht anerkennt.“¹⁹⁹

Dem Christentum kommen gegenüber diesem Negativbild die positiven Eigenschaften *Wahrheit* und *Toleranz* zu. Man kann in diesen Werten die wahren Gründe vermuten, warum Rousseau diesem als *Religion des Menschen* den Vorzug gewährt hatte. Daß es die ‚wahre‘ Religion sei, wird allerdings in erster Linie durch das bereits beschriebene (positive) *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* herausgestellt, das Rousseaus tiefste Überzeugung gewesen sein muß.

Aus der *Religion des Menschen* zeichnet Rousseau das überaus moderne Bild des Weltbürgers, die Idee eines globalen Gemeinschaftsgefühls der Menschen: „Durch diese heilige, erhabene und wahre Religion erkennen sich die Menschen – Kinder des nämlichen Gottes – alle als Brüder, und die Gemeinschaft, die sie vereinigt, löst sich auch im Tod nicht auf.“²⁰⁰ Doch indem das Gefühl einer weltweiten Gemeinschaft geschaffen wird, wird zugleich die Welt, auf die es sich richtet, ins Jenseits verlagert, denn: „Das Christentum ist eine ganz und gar geistige Religion, einzig mit himmlischen Dingen beschäftigt: das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt.“²⁰¹ Ein Weltbürgertum der realen, irdischen Welt ist somit offenbar nicht Rousseaus Vision.

¹⁹⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„Reste donc la religion de l’homme ou le christianisme, non pas celui d’aujourd’hui, mais celui de l’Evangile, qui en est tout à fait différent.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

¹⁹⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„Mais elle est mauvaise en ce qu’étant fondée sur l’erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu’il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n’admet pas ses dieux.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁰⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁰¹ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel: la patrie du chrétien n’est pas de ce monde.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

Was den Christen als *Bürger* anbelangt, ist Rousseau überaus pessimistisch. Zwar würde dieser durchaus seinen Bürgerpflichten nachkommen: „Jeder würde seine Pflicht erfüllen; das Volk wäre den Gesetzen ergeben, die Oberhäupter gerecht und mäßig, die Beamten redlich und unbestechlich, die Soldaten würden den Tod verachten, es gäbe weder Eitelkeit noch Luxus; das alles ist recht schön (...)“.²⁰² Aber der Christ tut all dies „mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber Erfolg oder Mißerfolg seiner Bemühungen.“²⁰³ Demzufolge sind die Christen nicht nur bereit, dem Gemeinwohl zu dienen, sondern lassen sich auch ohne weiteres gutgläubig zugunsten von Sonderinteressen ausnutzen. „Wenn sich dann aber ein einziger Ehrgeizling, ein einziger Heuchler findet, ein Catilina zum Beispiel oder ein Cromwell, dann wird dieser sicherlich leichtes Spiel mit seinen frommen Mitbürgern haben.“²⁰⁴

Hinsichtlich des irdischen Lebens des Christen kommt Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* zu einem ernüchternden Fazit: „Das Christentum predigt nichts als Knechtschaft und Abhängigkeit. Sein Geist leistet der Tyrannei zu sehr Vorschub, als daß diese daraus nicht immer Nutzen zöge. Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein; sie wissen es und beunruhigen sich eigentlich nicht darüber; dieses kurze Leben ist in ihren Augen zu wenig wert.“²⁰⁵ Mit dieser Aussicht ist der *Mensch* zwar noch nicht gescheitert, aber er stellt auch keinen erfolgversprechenden Alternativentwurf zum *Bürger* dar.

Im *Gesellschaftsvertrag* finden sich somit noch keine absolut stichhaltigen Hinweise, die das *Homme*-Konzept grundsätzlich in Frage stellen – insbesondere nicht auf der religiösen Ebene. Doch es wird dort auch nicht in eine Art und Weise entworfen, daß man es als Vision begreifen könnte. Vielmehr wird der *Mensch* dort in erster Linie im Naturzustand, vor Entstehung der Gesellschaften, beschrieben und dient zum Vergleich mit dem, was die Geschichte aus ihm gemacht hat. Und auch auf den *Émile-Menschen* trifft diese Charakterisierung zu: „Die Aufgabe des ‚Emile‘ kann (...) auch so formuliert werden: Wie kann ein Mensch seine Kräfte, seine Fähigkeiten

²⁰² Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„Chacun remplirait son devoir; le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles, les soldats mépriseraient la mort, il n’y aurait ni vanité ni luxe; tout cela est fort bien (...)“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁰³ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„(...) mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁰⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„Mais si malheureusement il s’y trouve un seul ambitieux, un seul hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁰⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„Le christianisme ne prêche que servitude et dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu’elle n’en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s’en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

und seine Sensibilität voll entfalten und das kulturelle Niveau des eigenen Zeitalters sich aneignen, ohne der Entfremdung anheimzufallen, d.h. ohne den Schwerpunkt in sich selbst zu verlieren, den der Naturmensch besaß? Mit anderen Worten, wie kann die Reproduktion des Sündenfalls verhindert werden, wie kann der ‚Mensch der Natur‘ zur Entfaltung seines Potentials gelangen, ohne dabei zum ‚Mensch des Menschen‘ zu werden?“²⁰⁶ Allerdings paßt gerade die *Religion des Menschen* nicht so recht zu diesem vorhistorischen *Mensch*-Verständnis. Da sie aber auch als zukünftiges Konzept keine sehr verheißungsvolle Zukunft in Aussicht stellt, steht sie am Ende irgendwo im luftleeren Raum.

An anderer Stelle finden sich deutlichere Anzeichen, die Zweifel an der Realisierbarkeit des *Homme* aufkommen lassen. So heißt es in den *Ansichten des Jean-Jacques Rousseau* [*Pensées de Jean-Jacques Rousseau*]: „Um auf der Welt zu leben, muß man mit den Menschen verhandeln können, man muß die Instrumente kennen, die einem Einfluß über sie verleihen, man muß die Aktion und Reaktion der Partikularinteressen in der bürgerlichen Gesellschaft berechnen und die Ereignisse richtig vorhersehen, so daß man möglichst selten hereingelegt wird oder aber zumindest das Beste versucht hat, um Erfolg zu haben.“²⁰⁷ Rousseau stellt hier bestimmte Anforderungen an den Einzelnen, die er erfüllen muß, um ein Mensch von dieser Welt zu sein. Doch müssen wir, wenn davon die Rede ist, wie man seine Partikularinteressen bei Verhandlungen mit anderen verfolgen soll, nicht unweigerlich an den *Bourgeois* denken? Gelingt es Rousseau etwa, auch seinen *Émile* so auszurüsten, daß er ebenfalls gesellschaftsfähig ist? Oder ist er nicht vielmehr ein *Mensch*, der *nicht von dieser Welt* ist und damit – ebenso wie der *Citoyen* (wie noch zu zeigen sein wird) – in das Reich der Utopien gehört?

Im *Émile* läßt sich – unabhängig von den Ausführungen über die Religion – eine weitere grundlegende Schwierigkeit ausmachen: nämlich diejenige, daß selbiger einerseits von jeglichem schlechten Einfluß der gegenwärtigen Gesellschaft ‚reingehalten‘ werden soll, andererseits aber nicht ohne gesellschaftliche Beziehungen auskommt. Rousseau ist es hier nicht gelungen, klar und eindeutig zu argumentieren: Vom Erzieher wird zunächst gefordert, seinen „Schüler auf keinen Fall mit den Begriffen gesellschaftlicher Beziehungen, die er nicht versteht, bekannt-

²⁰⁶ Spaemann 1980: 84.

²⁰⁷ Rousseau 1763: 320 [„Pour vivre dans le monde il faut sçavoir traiter avec les hommes, il faut connoître les instrumens qui donnent prise sur eux; il faut calculer l’action & réaction de l’intérêt particulier dans la société civile, & prévoir si juste les événements, qu’on soit rarement trompé dans les entreprises, ou qu’on ait du moins toujours pris les meilleurs moyens pour reussir.“].

zumachen“²⁰⁸ dann aber – falls dies doch nötig sein sollte – diese keinesfalls als „moralische“ sondern lediglich als praktische darzustellen. Im geeigneten Alter wird Émile sodann in einer solchen Weise in die Gesellschaft eingeführt, daß er deren Werthaltungen durchaus nicht teilt, aber dennoch respektiert: „Obgleich Emil im allgemeinen die Menschen nicht schätzt, verachtet er sie doch nicht, weil er sie bedauert und bemitleidet. Da er ihren Sinn für die wahren Güter nicht wecken kann, läßt er ihnen ihre eingebildeten Güter, mit denen sie sich zufriedengeben, weil er fürchtet, er könne sie noch unglücklicher machen, wenn er ihnen auch diese ohne einen Ersatz nimmt.“²⁰⁹ In einer solchen, nicht unbedingt überzeugenden Weise versucht Rousseau eine Gratwanderung: Einerseits soll Émile möglichst ‚natürlich‘ und unverdorben bleiben und deswegen möglichst wenig von der Gesellschaft annehmen. Andererseits ist es dennoch nötig, in gewisse Austauschbeziehungen mit anderen Menschen zu treten. Émile soll als *Mensch* in der Gesellschaft leben können, ohne zum *Bürger* denaturiert zu werden – und ohne ein *Bourgeois* zu werden.

„Tatsächlich muten (...) <Rousseaus> Voraussetzungen <für den Émile> in mancher Hinsicht phantastisch an: nicht, weil er mit der Annahme, Emile sei Waise, reich, von Adel, gesund und mittelbegabt, viele praktische Schwierigkeiten mit einem Federstrich aus der Welt schafft, sondern weil er verlangt, daß der Knabe losgelöst aus den Bindungen einer natürlichen Umwelt heranwächst, nur zusammen mit seinem Erzieher, dem er bis an die Schwelle des Mannesalters verbunden bleibt, und mit einigen wenigen Personen, die dieser jeweils zu bestimmten pädagogischen Zwecken engagiert.“²¹⁰ In diesem Punkte zeichnet der *Émile* gewissermaßen Rousseaus Schicksal voraus, das in starker Vereinsamung endet. Rousseau „ist nicht in den Sinn gekommen, subjektive Verantwortung und Bindungen als Quelle authentischer Lebensverhältnisse zu begreifen.“²¹¹

Vielmehr bindet er seinen Émile nur an Gott. Zuerst vermittelt des Erziehers, der Émiles Werden in die ‚natürlichen‘, also guten und gottgemäßen Bahnen lenken soll. „Der Erzieher, als Mensch, muß auch Gott spielen; denn er muß für das Kind eine

²⁰⁸ Rousseau 2001 [1762b]: 181 [„(...) d’écarter de l’esprit de votre élève toutes les notions des relations sociales qui ne sont pas à sa portée (...)“ 1966 [1762b]: 240].

²⁰⁹ Rousseau 2001 [1762b]: 363 [„Quoique en général Emile n’estime pas les hommes, il ne leur montrera point de mépris, parce qu’il les plaint et s’attendrit sur eux. Ne pouvant leur donner le goût des biens réels, il leur laisse les biens de l’opinion dont ils se contentent, de peur que, les leur ôtant à pure perte, il ne les rendît plus malheureux qu’auparavant.“ 1966 [1762b]: 440].

²¹⁰ Ahrbeck 1978: 89.

²¹¹ Sturma 2001: 184.

Umwelt, eine neue ‚natürliche‘ Situation mitten in der Gesellschaft erschaffen.“²¹² Er muß perfekt sein – so wie Gott. Und sobald Émile das geeignete Alter erreicht hat, soll er sich selbst durch die *Religion des Menschen* mit Gott unmittelbar verbinden. So eng wie Émile mit Gott verbunden, so unverbunden ist er mit den übrigen Menschen. „Ein Kind muß *gegen* die Gesellschaft erzogen werden, und es muß vor den Eltern, Nachbarn, und Bediensteten, die ihm ihre falschen Wertvorstellungen aufdrücken könnten, geschützt werden.“²¹³ Man gewinnt den Eindruck, Rousseau wolle dem *Menschen* gewissermaßen den Sündenfall ersparen, indem er ihn so ursprünglich wie möglich von Gott erschaffen läßt und den menschlichen Einflüssen entzieht. „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn (...)“²¹⁴ – an diese Bibelstelle aus der Schöpfungsgeschichte muß man dabei unweigerlich denken. Freilich bleibt solch ein *Mensch* als heutiger Zeitgenosse ohne ein inneres Spannungsfeld zwischen gut und böse schwer vorstellbar. Gehört zur Beurteilung von gut und böse, einer für Émiles Leben unentbehrlichen Fähigkeit, nicht auch gerade, selbst das Gut-Böse-Spannungsfeld zu erfahren, selbst aus dem Paradies vertrieben zu sein? Und ist deswegen nicht gerade ein Mensch, der keinen Sündenfall erfahren hat, ein Mensch, der nicht von dieser Welt ist?

Der *Émile-Mensch* kann erfolgreich existieren, solange der Erzieher seine Hand über ihn hält. „(...) <E>r bleibt von der schützenden Führung des Erziehers auch als Erwachsener abhängig.“²¹⁵ Und er scheitert, nachdem ihm der Erzieher nicht mehr zur Verfügung steht, wie das Fortsetzungsfragment *Émile und Sophie oder Die Einsamen* ausführt: „Alles ist zerronnen, wie ein schöner Traum. Noch jung habe ich alles verloren: Frau, Kinder, Freunde, alles bis auf den Handel mit meinesgleichen.“²¹⁶ „Ohne Ihren Rückzug wäre ich noch glücklich (...)“²¹⁷ schreibt Émile an seinen Erzieher. Er hat sich, nach dem Scheitern seiner Ehe mit Sophie, ganz aus der Gesellschaft zurückgezogen und das Land verlassen. „Indem ich die Bande, die mich an mein Land fesselten, zerriß, breitete ich dieses über die ganze Welt aus und wurde dabei um so mehr Mensch als ich auf-

²¹² Shklar 1987 [1969]: 146 [„The tutor, as a man, must also play God, for he must create an environment, a new ‚natural‘ situation in the midst of society for the child.“].

²¹³ Shklar 1987 [1969]: 148 [„A child is to be educated *against* society and he must be protected against parents, neighbors and servants who would press their false values upon him.“].

²¹⁴ Bibel 2002: Das erste Buch Mose (Genesis), 1. Kapitel.

²¹⁵ Shklar 1987 [1969]: 149f [„(...) he remains dependent on the tutor’s protective guidance even as an adult.“].

²¹⁶ Rousseau 1969a [1781]: 881 [„Tout s’est évanouï comme un songe ; jeune encore j’ai tout perdu, femme, enfans, amis, tout enfin, jusqu’au commerce avec mes semblables.“].

²¹⁷ Rousseau 1969a [1781]: 884 [„Sans vôtre retraite je serois heureux encore (...)“].

hörte, Bürger zu sein.“²¹⁸ Man könnte natürlich daraus schließen, daß Émile damit zum Weltbürger wird. Doch dies wäre wohl ein Fehlschluß, denn dann würde er ja irgendeine neue Art der Verbindung mit der Welt suchen.

Und dann gerät er in Sklaverei²¹⁹ – ganz so wie es der *Gesellschaftsvertrag* dem Christen prophezeit.²²⁰ Doch diese Tatsache, Sklave zu sein, scheint für Émile nicht wirklich von belang zu sein. Er ist demgegenüber gleichgültig, da man in Wirklichkeit ohnehin Sklave der Natur sei: „Ich bin freier denn je. (...) Was habe ich von meiner primitiven Freiheit verloren? Wurde ich nicht schon als Sklave der Notwendigkeit geboren? Welch neuem Joch könnten mich die Menschen unterwerfen? (...) Es gibt keine andere wirkliche Sklaverei als die der Natur. Die Menschen sind nichts als Instrumente. Ob mich ein Herr mich plagt oder ein Felsen mich erdrückt, ist in meinen Augen dasselbe Ereignis, und alles, was mir Schlimmes in der Sklaverei zustoßen kann, ist, daß ich einen Tyrannen ebensowenig erweichen kann wie einen Kieselstein. Wenn ich endlich meine Freiheit hätte, was würde ich daraus machen? Was könnte ich in dem Zustand, in dem ich mich befinde, wollen? Ach! um nicht in Niedergeschlagenheit zu fallen, muß ich mangels meines eigenen Willens von dem eines Anderen motiviert werden.“²²¹

Émile hat, indem er nichts mehr will, innerlich mit der Welt abgeschlossen. Damit ist auch das Ideal des *Menschen* letztlich gescheitert. Im Gegensatz zum *Bürger*, der am Untergang der *Religion des Bürgers* scheiterte, konnte Émile seiner *Religion des*

²¹⁸ Rousseau 1969a [1781]: 912 [„En rompant les nœuds qui m’attachoient à mon pays je l’étendois sur toute la terre, et j’en devenois d’autant plus homme en cessant d’être Citoyen.“].

²¹⁹ Vgl. Rousseau 1969a [1781]: 916 („Er nahm den Säbel, erhob ihn über meinen Kopf; ich warte in Ruhe auf den Schlag: er lachte und, während er mir die Hand gab, verwahrte er sich dagegen, daß man mich mit den anderen in Eisen legen werde, aber er sprach zu mir überhaupt nicht von der Expedition, von der er mir erzählt hatte, was mir deutlich machte, daß er gute Gründe dafür haben mußte. (...) Émile ist Sklave!“ [„Il prit le sabre, il le leva sur ma tête ; j’attendis le coup en silence : il sourit, et me tendant la main, il défendit qu’on me mit aux fers avec les autres, mais il ne me parla point de l’expédition qu’il m’avoit vu faire ; ce qui me confirma qu’il en savoit assez la raison. (...) Emile esclave !“]).

²²⁰ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 149 („Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein; sie wissen es und beunruhigen sich eigentlich nicht darüber; dieses kurze Leben ist in ihren Augen zu wenig wert.“ [„Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s’en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.“ (<2002c> [1762a]: IV-8)]).

²²¹ Rousseau 1969a [1781]: 916f [„Qu’ai-je perdu de ma liberté primitive ? Ne naquis-je pas esclave de la nécessité ? Quel nouveau joug peuvent m’imposer les hommes ? (...) Il n’y a de servitude réelle que celle de la nature. Les hommes n’en sont que les instrumens. Qu’un maître m’assomme ou qu’un rocher m’écrase c’est le même événement à mes yeux, et tout ce qui peut m’arriver de pis dans l’esclavage est de ne pas plus fléchir un tyran qu’un caillou. Enfin si j’avois ma liberté qu’en ferois-je? Dans l’état où je suis que puis-je vouloir? Eh ! pour ne pas tomber dans l’aneantissement j’ai besoin d’être animé par la volonté d’un autre au défaut de la mienne.“].

Menschen treu bleiben, verzweifelte statt dessen jedoch am gesellschaftlichen Leben – bis hin zur kleinsten sozialen Einheit, der Familie, der Ehe. Der *Émile-Mensch* scheitert also nicht an der Religion, sondern an der Notwendigkeit, in der Gesellschaft zu leben. Denn einerseits kann er sich nicht vollkommen von letzterer abgrenzen, und andererseits ist er kein *Bürger*, der ein solches Gemeinwesen aktiv mitträgt. Vielleicht mag eine Gesellschaft mit einigen *Émiles* überleben können – eine *aus Émiles* würde aber schnell untergehen. Somit taugt Rousseaus *Mensch*-Ideal nicht, um zugleich *Bürger* zu sein. Damit hat sich das, was man aus dem Bild des ganz für sich allein (also individuell) glaubenden Menschen ableiten kann, bestätigt: Wer davon überzeugt ist, daß die Religion alleinige Angelegenheit des eigenen Herzens ist, ist nicht gesellschaftsfähig.

Das Fortsetzungsfragment des *Émile* zeichnet gewissermaßen Rousseaus eigenen Rückzug aus der Gesellschaft in die Innerlichkeit voraus, der sich in seinen letzten Lebensjahren vollzog.²²² Genauso wie sein *Émile* scheitert auch Rousseau selbst als *Mensch*. „Es ist nicht gut für den Menschen, alleine zu leben. *Émile* muß heiraten und eine Familie gründen. Einsamkeit ist bestenfalls die letzte Zuflucht für diejenigen, die alle Hoffnung auf Freundschaft verloren haben. Das höchste Ziel des Menschen ist, Vater und Haushaltsvorstand zu werden.“²²³ Rousseaus Weg ist allerdings die enttäuschte Zuflucht in „die Einsamkeit des Guten“.²²⁴ „Er wird nun selbst der exemplarische ‚homme naturel‘, der arme Jean-Jacques. Verfolgt und zusätzlich von Verfolgungswahn gequält, herausgefallen aus allen sozialen Bezügen, um alle Befriedigung aus dem sekundären System der Gesellschaft und ihren Wertmaßstäben gebracht, als Bürger nicht beansprucht und daher ohne Bürgertugend, ohne Verpflichtungen – nicht einmal die Verpflichtung zur Konsistenz und Kohärenz des Denkens akzeptiert er mehr –, findet er zurück zu jenem seit Jahrtausenden verlorenen unschuldigen Egozentrismus des ‚natürlichen Menschen‘ und entdeckt so eine unerhörte Quelle des Glücks: ein nicht mehr zu transzendierendes ‚sentiment de l’existence‘, das ihm eine Art göttliche Autarkie gewährt (...)“.²²⁵

²²² Vgl. Sturma 2001: 175.

²²³ Shklar 1987 [1969]: 24 [„It is not good for man to live alone. Emile must marry and raise a family. Solitude is, at best, the last resort of those who lost all hope of friendship. The ultimate end of man (...) is to be a father and the head of a household.“].

²²⁴ Sturma 2001: 161.

²²⁵ Spaemann 1980: 12; homme naturel: Naturmensch; sentiment de l’existence: Gefühl der Existenz.

3.2.2. *Citoyen* und *Religion des Bürgers*

Bereits in seinem *ersten Diskurs*²²⁶ stellt Rousseau fest, daß es heute (d.h. zu seiner Zeit) keine *Bürger* mehr gebe.²²⁷ Hier scheint er allerdings das *Bürger*-Ideal noch nicht ganz so umfassend entwickelt zu haben. Der *Bürger* erfüllt im *ersten Diskurs* vor allem das Idealbild eines ‚tugendhaften Universalisten‘, dem in der realen Gegenwart eine Welt von gesitteten und wohlgebildeten Spezialisten gegenübersteht. Zudem ersticke die von Rousseau zutiefst verachtete Höflichkeit die Vaterlandsliebe,²²⁸ die für den Bestand der Bürgerschaft wesentlich ist. Ausgehend von dem, was Rousseau in der Zeit, bevor er den *Gesellschaftsvertrag* verfaßte, geschrieben hatte, ist in bezug auf den *Bürger* als zu verwirklichender Zukunftsentwurf also bereits Pessimismus angesagt.

Im Kapitel „Von der Demokratie“²²⁹ des *Gesellschaftsvertrages* gesteht Rousseau ein, daß die von ihm favorisierte Staatsform, die (unmittelbare) Demokratie, nur bedingt realisierbar ist. Insbesondere eigne sie sich nur für Kleinstaaten.²³⁰ Und so schließt er: „Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierung paßt für Menschen nicht.“²³¹ Mit dem ‚Scheitern‘ der (vollkommenen) Demokratie als favorisierter Staatsform für den *Bürger* hängt dieser genaugenommen bereits in der Luft. Der vollkommene *Bürger* ist demzufolge unmöglich, da die ihm zugehörige Staatsform nicht in vollkommener Weise möglich ist.

Doch damit ist erst gesagt, daß der *vollkommene* Bürger unmöglich ist. Trotzdem kann er als – wenn auch unerreichbares – Ideal aufrechterhalten werden. Und ein *un-*

²²⁶ *Diskurs über die Künste und Wissenschaften*; vgl. Abschnitt 2.2.2.

²²⁷ „Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber wir haben keine Bürger mehr.“ [„Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres : nous n’avons plus de citoyens ; (...)“] (Rousseau 1995 [1750]: 46f).

²²⁸ „Verdächte, Argwohn, Furcht, Kälte, Reserve, Haß, Verrat verbergen sich ständig unter dem gleichaussehenden und scheinheiligen Schleier der Höflichkeit – hinter jener so gepriesenen Urbanität, die wir der Aufklärung unseres Jahrhunderts verdanken. (...) Der Nationalhaß wird erstickt werden – zugleich aber auch die Vaterlandsliebe.“ [„Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle. (...) les haines nationales s’éteindront, mais ce sera avec l’amour de la patrie.“] (Rousseau 1995 [1750]: 12f).

²²⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 72-74, <2002c> [1762a]: III-4.

²³⁰ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 71, <2002c> [1762a]: III-3.

²³¹ Rousseau 1996 [1762a]: 74 [„S’il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes.“ <2002c> [1762a]: III-4].

vollkommener Bürger, der sich am *Bürger*-Ideal orientiert, müßte somit immer noch möglich sein, denn: „Schwer indes fällt zu glauben, daß Rousseau seine politischen Ansichten in solcher Gründlichkeit, mit solchem Nachdruck, mit so vielen Erörterungen des praktischen Details vorgetragen hätte – und das ja bei weitem nicht allein im ‚Gesellschaftsvertrag‘ und den anderen publizierten politischen Schriften, sondern auch noch in einer kaum überschaubaren Fülle unveröffentlichter Fragmente –, daß er diese Erwägungen allein aus akademischem Interesse anstellt, ohne an eine wenigstens partielle Realisierbarkeit zu denken.“²³²

Im *Gesellschaftsvertrag* wird erst im letzten²³³ Kapitel *Von der Zivilreligion*²³⁴ richtig deutlich, warum sich das *Bürger*-Ideal nicht nur vom *Bourgeois* abhebt, sondern außerdem im Widerspruch zu dem zweiten, mindestens ebenso wichtigen Ideal Rousseaus, dem *Menschen*, steht. Wie bereits erwähnt,²³⁵ benötigt der *Bürger*, um den letzten Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Staates auszuräumen, eine Religion, die letzterem als lokal und personell begrenzte Einheit eine Art heiligen Charakter zuschreibt und deshalb nicht mit dem Weltreligions-Verständnis des Christentums vereinbar ist. Rousseau verweist darauf, „daß nie ein Staat gegründet wurde, dem die Religion nicht zur Grundlage gedient hätte“.²³⁶

Und diese zum Staat des *Gesellschaftsvertrages* passende Religion ist die *Religion des Bürgers*.²³⁷ Sie, „nur in einem Land zugelassen, gibt ihm seine Götter, seine eigenen Schutzherren: sie hat ihre Dogmen, Riten, ihren äußeren, gesetzlich vorgeschriebenen Kult; für sie ist alles, ausgenommen die eine Nation, die ihr anhängt, ungläubig, fremd und barbarisch; sie dehnt die Pflichten und Rechte des Menschen nur so weit aus, wie ihre Altäre reichen.“²³⁸ „Sie stellt eine Art Theokratie dar (...). In diesem Falle heißt, für das Vaterland sterben zum Märtyrer werden, die Gesetze verletzen be-

²³² Ahrbeck 1978: 86f.

²³³ Genaugenommen folgt noch ein sehr kurzes Schlußkapitel, das jedoch den Charakter eines Nachwortes hat.

²³⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 140ff (Übersetzung überarbeitet) [„De la religion civile“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²³⁵ Vgl. Abschnitt 3.2.

²³⁶ Rousseau 1996 [1762a]: 145 [„que jamais Etat ne fut fondé que la religion ne lui servît de base“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²³⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 145 [„la religion (...) du citoyen“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²³⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„(...) inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires: elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois; hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle étranger, barbare; elle n’étend les devoirs et les droits de l’homme qu’aussi loin que ses autels.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

deutet Gottlosigkeit, und einen Schuldigen der öffentlichen Ächtung preisgeben heißt, ihn dem Zorn der Götter ausliefern: *sacer estod* [du sollst verflucht sein].²³⁹ Sie „ist insofern gut, als sie den göttlichen Kult mit der Liebe zu den Gesetzen vereinigt und die Bürger lehrt, indem sie das Vaterland zum Gegenstand ihrer Verehrung macht, daß dem Staat dienen zugleich dessen Schutzgott dienen heißt.“²⁴⁰

Doch Rousseau beschreibt auch negative Eigenschaften der *Religion des Bürgers*: „Aber sie ist insofern schlecht, als sie, auf Irrtum und Lüge gegründet, die Menschen täuscht, sie leichtgläubig und abergläubisch macht und den Gottesdienst in einem leeren Zeremoniell ertötet. Sie ist außerdem dann schlecht, wenn sie, ausschließlich und tyrannisch geworden, ein Volk blutrünstig und intolerant macht, derart, daß es nur nach Mord und Totschlag dürstet und eine heiligmäßige Tat zu begehen glaubt, wenn es jeden tötet, der seine Götter nicht anerkennt.“²⁴¹ Somit taugt die *Religion des Bürgers* nicht, um einem ‚guten‘ Staat (in der Gegenwart oder der Zukunft) zur Grundlage zu dienen.

Es verbleibt für Rousseau das Christentum, welches für ihn die *Religion des Menschen* verkörpert, als einzig richtige Alternative zur *Religion des Bürgers*. Sie, „ohne Tempel, Altäre und Riten, beschränkt sich auf den rein inneren Kult des obersten Gottes und die ewigen Pflichten der Moral, ist die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Gottesglaube und das, was man das göttliche Naturrecht nennt.“²⁴²

²³⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 146f [„C’est une espèce de théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d’autre pontife que le prince, ni d’autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c’est aller au martyre, violer les lois c’est être impie, et soumettre un coupable à l’exécration publique c’est le dévouer au courroux des dieux; *sacer estod*.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„(...) est bonne en ce qu’elle réunit le culte divin et l’amour des lois, et que faisant de la patrie l’objet de l’adoration des citoyens, elle leur apprend que servir l’Etat c’est en servir le dieu tutélaire.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴¹ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„Mais elle est mauvaise en ce qu’étant fondée sur l’erreur et sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules, superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive et tyrannique, elle rend un peuple sanguinaire et intolérant; en sorte qu’il ne respire que meurtre et massacre, et croit faire une action sainte en tuant quiconque n’admet pas ses dieux.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴² Rousseau 1996 [1762a]: 145f [„(...) sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l’Evangile, le vrai théisme, et ce qu’on peut appeler le droit divin naturel.“ <2002c> [1762a]: IV-8]. Vgl. ferner Abschnitt 3.2.1.

Doch Rousseau muß eingestehen, „daß das christliche Gesetz im Grunde der starken Verfassung eines Staates mehr schadet als nützt.“²⁴³ „(...) <D>iese Religion läßt, da sie mit der politischen Körperschaft keinerlei enge Verbindung hat, den Gesetzen nur die Kraft, die sie aus sich selbst ziehen, ohne ihnen irgendeine andere hinzuzufügen; auf diese Weise bleibt jedoch eines der großen Bindeglieder der jeweiligen Gesellschaft ohne Wirkung. Mehr noch: statt die Herzen der Bürger an den Staat zu heften, entfernt sie sie davon wie von allen irdischen Dingen: ich kenne nichts, was dem gesellschaftlichen Geist mehr entgegenstünde.“²⁴⁴ „Das Christentum ist eine ganz und gar geistige Religion, einzig mit den himmlischen Dingen beschäftigt: das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt. Gewiß, er tut seine Pflicht, aber er tut sie mit einer großen Gleichgültigkeit gegenüber Erfolg oder Mißerfolg seiner Bemühungen.“²⁴⁵ Das Christentum würde folglich nicht taugen, einen Staat zu bauen.

Zudem würde das Christentum nicht auf die begrenzte Größe eines Staates passen, der ja, um dem Ideal der (unmittelbaren) Demokratie nahezukommen, klein sein müßte (nach dem Vorbild der antiken Polis).²⁴⁶ „Durch diese heilige, erhabene und wahre Religion erkennen sich die Menschen – Kinder des nämlichen Gottes – alle als Brüder, und die Gemeinschaft, die sie vereinigt, löst sich auch im Tod nicht auf.“²⁴⁷ Statt dessen würde es sich als Weltreligion für eine Weltgesellschaft eignen. „Man sagt uns, daß ein wahrhaft christliches Volk die vollkommenste Gesellschaft bilden würde, die man sich vorstellen kann. Ich sehe bei dieser Annahme nur eine große Schwierigkeit: sie be-

²⁴³ Rousseau 1996 [1762a]: 145 [„(...) que la loi chrétienne est au fond plus nuisible qu’utile à la forte constitution de l’Etat.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„(...) cette religion n’ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu’elles tirent d’elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus; loin d’attacher les cœurs des citoyens à l’Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre: je ne connais rien de plus contraire à l’esprit social.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel: la patrie du chrétien n’est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁴⁶ Vgl. Abschnitt 3.1.2.

²⁴⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

steht darin, daß eine Gesellschaft von wahren Christen keine Gesellschaft von Menschen mehr wäre.²⁴⁸

Rousseau befindet sich nun in der mißlichen Lage, einerseits die *Religion des Menschen* (also das Christentum) der *Religion des Bürgers* vorgezogen zu haben, andererseits muß er seiner Argumentation gerecht werden, daß es dem Staat einer Religion bedürfe, der ihm die letzte Legitimation erteilt. „Nun ist es ja für den Staat sehr wohl wichtig, daß jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben heißt (...).“²⁴⁹ Rousseau greift dabei zu dem Kunstgriff, den *Gesellschaftsvertrag* gewissermaßen in seiner Gültigkeit einzuschränken: „Das Recht, das der Gesellschaftsvertrag dem Souverän über die Untertanen gibt, geht, wie ich ausgeführt habe, nicht über die Grenzen des öffentlichen Nutzens hinaus. Die Untertanen sind dem Souverän über ihre Ansichten nur insoweit Rechenschaft schuldig, als diese für das Gemeinwesen erheblich sind.“²⁵⁰

Auf diese Weise wird dann ein *rein ziviles Glaubensbekenntnis* möglich, das nicht mehr den Anspruch einer Religion erhebt, sondern eine Art gesellschaftlichen Grundkonsens, einen Gemeinsinn darstellt: „Es gibt daher ein rein ziviles Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein.“²⁵¹

Doch dann nennt Rousseau dennoch Dogmen, die dieses *zivile Bekenntnis* wieder zu einer Religion erheben: „Die Dogmen der Zivilreligion müssen einfach, gering an der Zahl und klar ausgedrückt sein, ohne Erklärungen und Erläuterungen. Die Existenz einer allmächtigen, allwissenden, wohltätigen, vorhersehenden und sorgenden Gottheit, das zukünftige Leben, das Glück

²⁴⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 147 [„On nous dit qu’un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l’on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu’une grande difficulté; c’est qu’une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d’hommes.“ <2002c> [1762a]: IV-8]. Diese Aussage schwächt zugleich auch das Konzept des *Menschen*, da er diesem den *wahren Christen* gegenüberstellt. Eine solche Deutung ist jedoch wahrscheinlich von Rousseau nicht beabsichtigt, sondern wäre eine falsche Überinterpretation.

²⁴⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 150 [„Or il importe bien à l’Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs (...).“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 150 [„Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point, comme je l’ai dit, les bornes de l’utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu’autant que ces opinions importent à la communauté.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵¹ Rousseau 1996 [1762a]: 151 (Übersetzung überarbeitet) [„Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

der Gerechten und die Bestrafung der Bösen sowie die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze – das sind die positiven Dogmen. Was die negativen Dogmen anbelangt, so beschränke ich mich auf ein einziges: die Intoleranz; sie gehört jenen Kulturen an, die wir ausgeschlossen haben.“²⁵² Diese *Zivilreligion* übernimmt folglich „von der ‚Religion des Menschen‘ das Prinzip der Wahrheit, von der ‚Religion des Bürgers‘ das Prinzip der Nützlichkeit“²⁵³ und scheint damit das Religionsdilemma zu lösen.

Das *zivile Bekenntnis* bildet – in anderen Worten – eine Art Minimalkonsens sowohl über die Religion als auch über die Grundlage des Staates; und bei Rousseau ist ja schließlich beides erforderlich, da für ihn der Staat nur mit einer ihn legitimierenden Religion denkbar ist. Doch Rousseau leugnet nicht, daß das *zivile Bekenntnis* – das äußerste Zugeständnis ist, welches der *Gesellschaftsvertrag* an das aus seiner Sicht ‚wahre‘ Christentum machen kann und daß es zudem auf die schlechte Eigenschaft der Intoleranz nicht verzichten kann. Allerdings ist die Bezeichnung der Intoleranz als ‚negatives Dogma‘ doppeldeutig: man weiß nicht ganz sicher, ob die Intoleranz auf diese Weise zum Tabu erklärt oder als notwendiges Übel angenommen werden soll; von letzterem sei jedoch aufgrund von Rousseaus weiteren Ausführungen ausgegangen.

Die Problematik der Intoleranz der *Zivilreligion* unterstreicht Rousseau sogar noch: „Meiner Meinung täuschen sich diejenigen, die einen Unterschied machen zwischen der bürgerlichen Intoleranz und der religiösen Intoleranz. Diese beiden Arten von Intoleranz sind nicht zu trennen. Es ist unmöglich, mit Menschen Frieden zu schließen, die man für unselig hält; sie lieben hieße, Gott, der sie straft, hassen (...).“²⁵⁴ Doch er scheint trotzdem auch dieses letzte Problem noch zu lösen, indem er schließt: „Heute, wo es eine ausschließliche Staatsreligion nicht mehr gibt noch geben kann, muß man alle jene tolerieren, die ihrerseits die anderen tolerieren, sofern ihre Dogmen nicht gegen die Pflichten des Bürgers verstoßen.“²⁵⁵

²⁵² Rousseau 1996 [1762a]: 151 (Übersetzung überarbeitet) [„Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L’existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c’est l’intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵³ Kleger 2001: 96.

²⁵⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 152 [„Ceux qui distinguent l’intolérance civile et l’intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu’on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 152 [„Maintenant qu’il n’y a plus et qu’il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n’ont rien de contraire aux devoirs du citoyen.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

Doch auf alles vorher Gesagte bezogen gibt der letzte Halbsatz – so folgerichtig er in bezug auf das *zivile Bekenntnis* auch sei – der Vereinigung der Konzepte von *Mensch* und *Bürger* nur eine einzige Chance: im Reiche der Utopie. Denn die christliche Religion verstößt zwar nicht gegen die Pflichten des *Bürgers*, aber der Christ „tut sie mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegenüber Erfolg oder Mißerfolg seiner Bemühungen.“²⁵⁶ Und so wird er wohl kaum den zur Verteidigung seines Staates erforderlichen Kampfgeist aufbringen. Dementsprechend hat Rousseau auch schon vorhergesagt, daß Christentum und ein Staat von *Bürgern* unvereinbar seien: „Ich irre, wenn ich von einer christlichen Republik spreche; diese beiden Begriffe schließen sich gegenseitig aus. (...) Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein; sie wissen es und beunruhigen sich eigentlich nicht darüber; dieses kurze Leben ist in ihren Augen zu wenig wert.“²⁵⁷

Somit bleibt der Schluß, daß für Rousseau der *Gesellschaftsvertrag* nur zusammen mit einer Religion, die – im Unterschied zum Christentum – nicht auf das jenseitige Heil fixiert ist, in den Bereich des Möglichen tritt. Doch nur eine jenseitsorientierte Religion nach dem Prinzip der Christlichen ist für ihn richtig. Und der *Gesellschaftsvertrag* vermag sich dem Manko der Intoleranz nicht zu entledigen. Damit ist er als gute Vision endgültig gescheitert.

Insgesamt befriedigen die Ausführungen über das *rein zivile Glaubensbekenntnis*²⁵⁸ auch allein schon deswegen nicht, weil ihnen der Anschein anhaftet, Rousseau versuche hier behelfsmäßig den aufklaffenden Widerspruch zwischen Religion und Staat zu überbrücken. So ist es beispielsweise nicht sehr klug argumentiert, wenn man erstens den Bürgern eine private Religion zugesteht, ihnen zweitens zugleich einen bürgerlichen Grundkonsens abverlangt und dann aber drittens alle Spannungen und Widersprüchlichkeiten, die sich zwangsläufig daraus ergeben, verteufelt. Denn welche noch so geistige Religion macht keine Aussagen darüber, wie das gute Leben auch in der alltäglichen, irdischen Praxis aussehen soll? Und muß nicht selbst bei privater Religionsausübung ein allgemeiner Konsens hergestellt werden, in welchem Ausmaße man sich der Religion und in welchem man sich dem Staate widmen müsse – denn auch dies kann ein Spannungsfeld sein. Auf diese Weise rückt das *zivile Bekenntnis* ganz in die Nähe der noch darzustellenden *Priesterreligion*, „die die Men-

²⁵⁶ Rousseau 1996 [1762a]: 148 [„(...) il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 149 [„Mais je me trompe en disant une république chrétienne; chacun de ces deux mots exclut l'autre. (...) Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves; ils le savent et ne s'en émeuvent guère; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁵⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 151 (Übersetzung überarbeitet) [„profession de foi purement civile“ <2002c> [1762a]: IV-8].

schen (...) widersprüchlichen Pflichten unterwirft“²⁵⁹ und damit für Rousseau „offensichtlich schlecht“²⁶⁰ ist.

Allein schon dadurch, daß Rousseau in bezug auf die *Religion des Bürgers* bemerkt: „Die Religionen der ersten Völker waren alle solcherart“,²⁶¹ er jedoch nicht umgekehrt zu dem Schluß kommt, daß auch der nach dem *Gesellschaftsvertrag* errichtete Staat einer solchen Religion bedürfe, sondern sich mit dem viel ‚schwächeren‘ *rein zivilen Glaubensbekenntnis*²⁶² begnügt, überführt ihn einer Abschwächung seiner eigenen Theorie. Und das teilweise Zurücknehmen einzelner Thesen ist oft ein Anzeichen, daß der Einsturz des ganzen Theoriegebäudes kurz bevorsteht.

Und letztendlich findet sich sogar eine Textstelle, aus der explizit deutlich wird, daß Rousseau seinen *Gesellschaftsvertrag* gar nicht als Vision sondern allein als „Abgesang“²⁶³ gemeint hat. Im *Émile* werden zwei Formen der Erziehung unterschieden: „eine öffentliche und allgemeine sowie eine private und häusliche.“²⁶⁴ Die öffentliche ist dabei dem *Bürger* und die private dem *Menschen* zuzuordnen. Doch: „Eine öffentliche Erziehung gibt es nicht mehr und kann es nicht mehr geben, denn wo kein Vaterland ist, gibt es auch keine Bürger mehr. Diese beiden Wörter *Vaterland* und *Bürger* müssen aus den modernen Sprachen ausgemerzt werden.“²⁶⁵ Warum es kein Vaterland mehr gebe, will Rousseau hier nicht sagen; doch es bleibt seine klare Aussage, daß es keine *Bürger* mehr gebe. Es ist allerdings kaum zu bezweifeln, daß Rousseau an dieser Stelle des *Émile* an die Problematik der *Religion des Bürgers* im *Gesellschaftsvertrag* dachte.²⁶⁶

²⁵⁹ Rousseau 1996 [1762b]: 146 [„(...) qui (...) les soumet à des devoirs contradictoires (...)“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁶⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„si évidemment mauvaise“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁶¹ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„Telles furent toutes les religions des premiers peuples (...)“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁶² Rousseau 1996 [1762a]: 151 (Übersetzung überarbeitet) [„profession de foi purement civile“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁶³ Dieser Term ist Spaemann (1980: 22) entlehnt: „(...) ich möchte im ‚Contrat social‘, entgegen der Geschichte seiner Rezeption, weniger ein Zukunftsprojekt als vielmehr den Abgesang auf eine Wirklichkeit sehen, deren Strukturgesetz erst jetzt, wo sie im Zustand der Auflösung ist, klar erkennbar hervortritt.“

²⁶⁴ Rousseau 2001 [1762b]: 13 (Übersetzung überarbeitet) [„(...) deux formes d’institutions contraires : l’une publique et commune, l’autre particulière et domestique.“ 1966 [1762b]: 40].

²⁶⁵ Rousseau 2001 [1762b]: 13 [„L’institution publique n’existe plus, et ne peut plus exister, parce qu’où il n’y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de citoyens. Ces deux mots *patrie* et *citoyen* doivent être effacés des langues modernes.“ 1966 [1762b]: 40].

²⁶⁶ Vgl. Spaemann 1980: 21. Man bedenke auch, daß Rousseau an beiden Werken gleichzeitig arbeitete und dadurch sicherlich das Denken zu einem auf das andere abfärbte.

Es ist bereits dargelegt worden, daß Rousseau von seinem Bekenntnis zur *Religion des Menschen* sehr überzeugt ist. Doch dies erklärt noch nicht ganz, warum allein aufgrund der ‚Richtigkeit‘ dieser Religion der *Gesellschaftsvertrag* ein Abgesang – gewissermaßen der Abschied von einer noch unschuldigen Menschheitsepoche – sein soll. Genaugenommen ist er nämlich exakt von dem Zeitpunkt an, als das Christentum – und damit die *Religion des Menschen* – in die Welt gekommen ist, überholt. Es sei hier versucht, diesen Zusammenhang plausibel zu machen, wengleich dazu eine die Gedanken weiterführende Interpretation vonnöten ist.

Rousseau stellt (im *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars*) fest, daß der gute Mensch deswegen gut sei, weil er sich an dem einzigen Gott orientiere. Und der Böse sei dadurch böse, daß er sich selbst in die Mitte und damit an die Stelle Gottes setze. Voraussetzung für beide Argumente ist die Existenz des allen gemeinsamen göttlichen Mittelpunktes: „Der Unterschied besteht darin, daß das Gute sich dem Ganzen, das Böse dagegen das Ganze sich unterordnet. Der Böse macht sich zum Mittelpunkt; der Gute mißt seinen Halbmesser und hält sich am Kreisumfang auf. Damit hat er sich zum gemeinsamen Zentrum, das Gott ist, und zu den konzentrischen Kreisen, die die Geschöpfe sind, eingeordnet. Wenn es keine Gottheit gibt, so ist der Böse allein vernünftig, der Gute nur ein Narr.“²⁶⁷

Gibt es also keine allen gemeinsame göttliche Mitte, folgt daraus, daß der Böse nicht als böse ausgezeichnet werden kann. Genau dies war in der vorchristlichen Zeit der Fall, als in den Götterkulten der verschiedenen Länder noch nicht die Vorstellung herrschte, es gebe einen allmächtigen, allen gemeinsamen Gott. Hält man jedoch auch nach der Annahme des christlichen Glaubens noch an anderen (heidnischen oder weltlichen) Glaubensgrundsätzen fest, stellt man also noch etwas anderes als Gott – z.B. die Heiligkeit der staatlichen Gesetze – in den Mittelpunkt, an dem man sich orientiert, so stellt man gewissermaßen etwas von sich selbst mit in die Mitte und erfüllt damit das beschriebene Kriterium des Bösen. So rein und gut das Ideal des antiken *Bürgers* auch leuchten mag, kann es nunmehr doch nur noch den Schatten des Bösen werfen. Allein der Christenmensch, der für den *Bürger* nicht taugt, ist für Rousseau noch als guter *Mensch* vorstellbar.

²⁶⁷ Rousseau 2001 [1762b]: 307 [„La différence est que le bon s’ordonne par rapport au tout, et que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses ; l’autre mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné par rapport au centre commun, qui est Dieu, et par rapport à tous les cercles concentriques, qui sont les créatures. Si la Divinité n’est pas, il n’y a que le méchant qui raisonne, le bon n’est qu’un insensé.“ 1966 [1762b]: 380].

3.2.3. *Bourgeois* und *Priesterreligion*

Doch das Christentum führte nach Rousseaus Auffassung keineswegs dazu, daß die Welt auf einmal bloß mit gütigen und glücklichen Menschen besiedelt war – im Gegenteil! Seine Verbreitung zog die Spaltung von Staat und Religion nach sich. Und damit kam es letztlich zu dem Dualismus zwischen politischem und theologischen System. „Unterdessen ist aus dieser doppelten Gewalt (...) ein ständiger Konflikt erwachsen, der in den christlichen Staaten jede gute Staatsordnung unmöglich gemacht hat, und nie war man endgültig sicher, ob man dem Herrn oder dem Priester zum Gehorsam verpflichtet war.“²⁶⁸ „Überall, wo der Klerus eine Körperschaft bildet, ist er in seinem Bereich Herr und Gesetzgeber. Es gibt deshalb in England und Rußland wie auch sonst überall zwei Gewalten, zwei Souveräne.“²⁶⁹

Nach der Beschreibung der *Religion des Bürgers* und der *Religion des Menschen* definiert Rousseau dementsprechend folgenden dritten Religionstyp: „Es gibt eine dritte, ziemlich bizarre Art von Religion, die die Menschen dadurch, daß sie ihnen zwei Gesetzgeber, zwei Häupter und zwei Vaterländer gibt, widersprüchlichen Pflichten unterwirft und sie daran hindert, gleichzeitig fromm und Staatsbürger sein zu können. Solcherart ist die Religion der Lamas, solcherart die der Japaner, und solcherart ist das römische Christentum. Man könnte sie *Priesterreligion* nennen. Aus ihr erwächst eine Art gemischtes und mit der Gesellschaft unverträgliches Recht, das keinerlei Namen hat.“²⁷⁰

Auffällig ist die weitreichende Ähnlichkeit zwischen der Beschreibung dieser *Priesterreligion* und der Beschreibung des *Bourgeois* (z.B. der Verweis auf England und andere Staaten der Gegenwart sowie der auf widersprüchliche Pflichten). Auch wird sie von Rousseau am deutlichsten als schlecht verurteilt. Sie „ist so offen-

²⁶⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 143f [„Cependant (...) il a résulté de cette double puissance un perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les Etats chrétiens, et l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁶⁹ Rousseau 1996 [1762a]: 144 [„Partout où le clergé fait un corps il est maître et législateur dans sa partie. Il y a donc deux puissances, deux souverains, en Angleterre et en Russie, tout comme ailleurs.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁰ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme romain. On peut appeler celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte du droit mixte et insociable qui n'a point de nom.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

sichtlich schlecht, daß es Zeit vergeuden hieße, es auch noch aufzeigen zu wollen. Alles, was die soziale Einheit zerstört, taugt nichts. Alle Einrichtungen, die den Menschen mit sich selbst in Widerspruch bringen, taugen nichts.“²⁷¹

3.2.4. Zivile Religion

Im Abschnitt 3.2.1. war bereits von einem *rein zivilen Glaubensbekenntnis* (auch *Zivile Religion* [*religion civile*] genannt) die Rede, mit dem Rousseau die gescheiterte *Religion des Bürgers* ersetzen möchte, um den *Gesellschaftsvertrag* zu retten. Wir haben dort aufgezeigt, daß diese *Zivile Religion* Elemente der *Religion des Menschen* mit der des *Bürgers* vereint. „Das Konzept der Rousseauschen ‚*religion civile*‘ versucht (...) – im Unterschied zur antiken Bürgerreligion – das politisch Notwendige mit dem postdogmatischen Christentum derart zu versöhnen, daß die ‚Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages‘ gestärkt wird.“²⁷² Doch ihr gelingt es nicht, die sich daraus ergebenden Spannungen auszuräumen. Damit unterstellt letztlich die *Zivile Religion* ebenso wie die *Priesterreligion* den Einzelnen „widersprüchlichen Pflichten“.²⁷³ Bei beiden ist man zwischen weltlichem und geistigem Reich hin- und hergerissen. Sind diese beiden Religionstypen also im Grunde genommen ein- und dasselbe? Für Rousseau offenbar nicht. Denn warum würde er sonst die *Priesterreligion* in gleicher Weise wie den *Bourgeois* verdammen, während er mittels der *Zivile Religion* immerhin den Versuch unternimmt, den *Gesellschaftsvertrag* zu retten?

Der wesentliche Unterschied, der offenbar für Rousseau die *Zivile Religion* gegenüber der *Priesterreligion* in besseres Licht rückt, ist nicht ihr Inhalt, ihre Dogmen (für die sich Rousseau bei letzterer ja auch gar nicht interessiert²⁷⁴); sondern es ist die mit der Religion verbundene Staatsform: Die *Priesterreligion* ist monarchisch bzw. obrigkeitstaatlich gedacht, indem sie dem Einzelnen „zwei Häupter“²⁷⁵ gibt, so daß er nie sicher weiß, ob er „dem Herrn oder dem Priester zum Gehorsam ver-

²⁷¹ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„(...) est si évidemment mauvaise que c’est perdre le temps de s’amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l’unité sociale ne vaut rien. Toutes les institutions qui mettent l’homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷² Kleger/Müller 2004a: IV.

²⁷³ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„(...) à des devoirs contradictoires (...)“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁴ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 146: „Die dritte ist so offensichtlich schlecht, daß es Zeit vergeuden hieße, es auch noch aufzeigen zu wollen.“ [„La troisième est si évidemment mauvaise que c’est perdre le temps de s’amuser à le démontrer.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„deux chefs“ <2002c> [1762a]: IV-8].

pflichtet“²⁷⁶ ist. Die *Zivilreligion* kommt hingegen Rousseaus direktem Demokratieideal viel näher, indem sie als „Gesinnung des Miteinander“²⁷⁷ unmittelbar beim Einzelnen anknüpft und den Souverän – also die Gesamtheit der Gläubigen – ermächtigt, „jeden aus dem Staat <zu> verbannen, der sie nicht glaubt“.²⁷⁸

Als Ergebnis kann festgehalten werden, daß sich *Priester-* und *Zivilreligion* formal (in der Art und Weise ihrer Ausübung) unterscheiden, während sie inhaltlich beide zwischen der *Religion des Menschen* und der des *Bürgers* angesiedelt sind. Rousseau unternimmt folglich bei diesen mittleren Religionstypen eine zusätzliche Differenzierung, so daß wir fortan von vier Religionstypen sprechen müssen. Daraus ergibt sich folgende Systematik:

Tabelle 1: Systematik der Religionstypen bei Rousseau

Personen-Modell:	Mensch/homme	Bourgeois	Bürger/citoyen
„monarchische“ Religion:	Religion des Menschen	Priesterreligion	Religion des Bürgers
„demokratische“ Religion:		Zivilreligion	

Diese erweiterte Religionssystematik stellt uns jedoch vor die Schwierigkeit, daß nun – entgegen Rousseaus Absicht – *Bourgeois* und *Zivilreligion* in einer Spalte erscheinen (während Rousseau mit letzterer doch den *Bürger* retten wollte). Diese Systematik ist daher, wenngleich logisch folgerichtig, doch nicht ganz unproblematisch. Wir werden deshalb die *Zivilreligion* mit im Auge behalten müssen – immerhin „stört“ sie die „einfache“ Dreiersystematik von *Religion des Menschen*, *Religion des Bürgers* und *Priesterreligion* des *Bourgeois*. Von der *Zivilreligion* im weiteren Verlauf der Abhandlung abzusehen ist darüber hinaus aber auch deswegen nicht möglich, weil sie ein ganz wesentlich „von Rousseau geprägter Begriff“²⁷⁹ ist, um sich gesellschaftlich-politische Debatten angesiedelt haben.

²⁷⁶ Rousseau 1996 [1762a]: 144 [„(...) auquel du maître ou du prêtre on était obligé d’obéir.“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁷ Rousseau 1996 [1762a]: 151 [„sentiments de sociabilité“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁸ Rousseau 1996 [1762a]: 151 [„bannir de l’Etat quiconque ne les croit pas“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁷⁹ Kleger/Müller 2004b [1986]: 8.

3.3. Das Paradoxe am ‚Scheitern‘ von *Mensch* und *Bürger*

Wir haben anhand des Kapitels *Von der Zivilreligion* im *Gesellschaftsvertrages* und weiterer einschlägiger Ausführungen Rousseaus herausgestellt, daß dieser gewissermaßen selbst seine eigenen Konzepte von *Mensch* und *Bürger* infragestellt. Und offenbar ist es kein Zufall, daß das besagte Kapitel ausgerechnet die Frage der Religion behandelt. Immerhin waren für Rousseau Religion und Politik (sowie Politik und Moral²⁸⁰) untrennbar verbunden. Und auch im *Émile* stellt das *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* eine untrennbare Verbindung zwischen dem *Mensch*-Konzept und der Religion her. Und obendrein beantwortet das Religionskapitel am Ende des *Gesellschaftsvertrages* die zu Beginn des *Émile* nicht offengelassene Frage, warum es kein ‚Vaterland‘ – eine Existenzbedingung für den *Bürger* – mehr gebe. Und so kann man wohl mit Fug und Recht beanspruchen, „dieses Kapitel als das ‚missing link‘ zwischen den beiden Konzeptionen anzusehen“.²⁸¹

Zusammengenommen führen Rousseaus Theorien von *Mensch* und *Bürger* damit zu dem paradoxen Ergebnis, daß zwei Ideale hochgehalten werden, die sich einerseits gegenseitig ausschließen und andererseits beide scheitern, während das beiden gemeinsame negative Vergleichskonzept des *Bourgeois* moralisch – nicht aber als praktische Möglichkeit – verworfen wird. „Es ist nicht *entweder* Sparta <für den *Bürger*> oder das Goldene Zeitalter <für den *Menschen*>, sondern *beides*, das, wenn es der realen moralischen Armut der Menschen entgegengehalten wird, die tiefsten und universellsten Spannungen beleuchtet, ohne sie allerdings zu lösen.“²⁸²

So ist der *Homme* (*Mensch*) das ‚gute‘ Idealbild des Individuums. Er vertritt das Bekenntnis der universalen ‚natürlichen‘ *Religion des Menschen*, die auch Rousseaus persönlicher Glaubensauffassung entsprochen haben muß und daher (für Rousseau) ‚gut‘ ist. Er ist jedoch nicht fähig, erfolgreich einen Staat, geschweige denn eine echte Bürgerschaft, aufzubauen. Sein Reich ist vielmehr das Jenseits. Damit ist der vollkommene *Mensch* real nicht möglich, also nicht lebensfähig.

²⁸⁰ Vgl. Rousseau 1763: 290f („Man muß die Gesellschaft durch die Menschen und die Menschen durch die Gesellschaft studieren: diejenigen, die Politik und Moral getrennt behandeln wollen, haben nie von einer der beiden etwas gehört.“ [„Il faut étudier la société par les hommes, & les hommes par la société: ceux qui voudront traiter séparément la politique & la morale, n’entendront jamais rien à aucune des deux.“]).

²⁸¹ Spaemann 1980: 21.

²⁸² Shklar 1987 [1969]: 184 [„It is not the either/or of Sparta or the Golden Age, but *either* one of these, when it is potted against men’s actual moral poverty, that illuminates, without solving, the deepest and most universal tensions.“].

Auch der *Citoyen* (*Bürger*) ist ein ‚gutes‘ Idealbild: das desjenigen, der sich vollkommen in den Staat integriert. Folglich ist er gewissermaßen auch die Voraussetzung dafür, daß ein Staat erfolgreich bestehen kann. Negativ bewertet Rousseau hingegen die *Religion des Bürgers*, die sich von der *des Menschen* u.a. durch ihre nationale Begrenztheit und die damit verbundene Intoleranz gegenüber anderen Religionen unterscheidet. Letztlich ist sie der Grund, warum er den *Bürger* der Vergangenheit zuschreibt, er folglich heute nicht mehr realisierbar ist.

Indem *Mensch* und *Bürger* als realisierbare Ideale, als praktische Leitbilder scheitern, werden sie zu Utopien. Der Begriff ‚Utopie‘ aber impliziert bereits die Unmöglichkeit. Insofern taugen Utopien aber immerhin noch als visionäre Orientierungspunkte, die eine Zielrichtung vorgeben. Rousseaus Theorien lassen sich somit gut unter die der „klassischen Utopisten“ (z.B. Thomas Morus²⁸³) einreihen, die „keine visionären Reformer“ waren.²⁸⁴ „Rousseau teilte die typisch utopistische Ansicht, daß es einen Abstand zwischen dem Wahrscheinlichen und dem Möglichen gibt.“²⁸⁵ Doch Rousseau weist die Besonderheit auf, daß er gleich zwei gegensätzliche Utopien propagiert. „Eine Schwierigkeit, die Rousseau als Utopist darstellt, ist, daß er nicht ein sondern zwei Modelle vorschlug. Ein Modell war eine spartanische Stadt, das andere ein ungestörter <Privat>Haushalt, und beide sollten einander polar entgegengesetzt sein.“²⁸⁶ „Völlig neuartig ist, daß er darauf besteht, daß man zwischen den zwei Modellen, zwischen Mensch und Bürger, wählen muß.“²⁸⁷

²⁸³ In seinem Werk *Utopia* entwirft Morus ein gewissermaßen kommunistisches Staatsmodell, das er allerdings explizit nicht als zu verwirklichendes Ideal darstellt: „Mir kam nun zwar manches in den Sinn, was in mir an den Sitten und Gesetzen dieses Volkes überaus unsinnig erschienen war, nicht nur an der Art der Kriegsführung, am Gottesdienst, an der Religion und noch anderen ihrer Einrichtungen, sondern vor allem auch an dem, was die eigentliche Grundlage ihrer ganzen Verfassung bildet, nämlich an ihrem gemeinschaftlichen Leben und der Lebensweise ohne jeden Geldumlauf; denn allein schon dadurch wird aller Adel, alle Erhabenheit, aller Glanz, alle Würde, alles was nach allgemeiner Ansicht den wahren Schmuck und die wahre Zierde eines Staatswesens ausmacht, vollständig ausgeschaltet. (...) Inzwischen kann ich zwar nicht allem zustimmen, was er gesagt hat (...)“ (Morus 1960 [1517]: 109f). Begriffe wie ‚gemeinschaftliches Leben‘, ‚Ausschalten des Adels‘ oder ‚Lebensweise ohne jeglichen Geldumlauf‘ verdeutlichen die utopistische Radikalität von Morus’ Denken, das man heute dem Kommunismus zuordnen müßte.

²⁸⁴ Shklar 1987 [1969]: 1 [„classical utopists“; „visionary reformers“].

²⁸⁵ Shklar 1987 [1969]: 3 [„Rousseau shared the typical utopian sense of the distance between the probable and the possible.“].

²⁸⁶ Shklar 1987 [1969]: 3 [„One difficulty presented by Rousseau as a utopist is that he offered two models rather than one. One model was a Spartan city, the other a tranquil household, and the two were meant to stand in polar opposition to each other.“].

²⁸⁷ Shklar 1987 [1969]: 5 [„What is strictly novel is his insistence that one must choose between the two models, between man and the citizen.“].

„Der Weg weg von der Natur hätte den Menschen zur Tugend Spartas oder zum privaten Glück führen können. In Wirklichkeit aber wählte er die Gesellschaft, Bedingungen, unter denen weder Pflicht noch Glück möglich ist.“²⁸⁸ Der moderne Mensch ist nie entschlossen, entweder *Mensch* oder *Bürger* zu sein. Damit bleibt nur der *Bourgeois* übrig, der allerdings für Rousseau alles Schlechte verkörpert, da er Eigenschaften des individuellen *Menschen* mit denen des *Bürgers* zu verbinden sucht. Sein Staat ist schlecht, da er durch eigennützige Sonderinteressen in seiner Gemeinwohlfunktion unterhöhlt wird. Und seine Religion ist schlecht, da sie durch das Priestertum einer mit dem Staat konkurrierenden Souveränität unterworfen ist und zugleich nicht den propagierten unmittelbaren Gottesbezug des Menschen ermöglicht. Doch trotz aller negativer Eigenschaften kann Rousseau dem *Bourgeois* kein Scheitern nachweisen. Er ist also lebensfähig; aber er ist das Anti-Ideal.

Tabelle 2: Zuordnung der drei Personen-Modelle und der dazugehörigen Staatsmodelle zu drei Religionstypen

Personen-Typ:	Homme / Émile	Bourgeois	Citoyen
Beschreibung:	reines Individuum	gemischter ‚Individual-Staatsbürger‘	reiner Staatsbürger
Bewertung:	positiv	negativ	positiv
Staats-Typ:	Himmelreich	gegenwärtiger Staat	Polis/ Gesellschaftsvertrag
Bewertung:	negativ	negativ	positiv
Religions-Typ:	Religion des Menschen	Priesterreligion	Religion des Bürgers
Bewertung:	positiv	negativ	negativ
Lebensfähigkeit:	negativ	positiv	negativ

²⁸⁸ Shklar 1987 [1969]: 33 [„The road away from nature might have led man to Spartan virtue or domestic bliss. In actuality he chose civilization, a condition in which neither duty nor felicity is possible.“].

Aber wir hatten ja auch noch die *Zivilreligion* dem *Bourgeois* zugeordnet.²⁸⁹ Sie ließe sich freilich als alternative ‚gemischte Religion‘ zur *Priesterreligion* in die obige Tabelle einordnen. Auch ließe sich ihre Negativbewertung – wenngleich mit Fragezeichen – noch rechtfertigen. Ihre Zuordnung zum *Bourgeois* selbst ist aber von Rousseau nicht gewollt, statt dessen soll sie ihm ja den *Bürger* retten. Entgegen der *Religion des Bürgers* würde die sie aber einen lebensfähigen Staat begründen. Insgesamt wirkt die *Zivilreligion* somit in unserer Dreiersystematik ein wenig wie ein Fremdkörper und läßt sich nicht wirklich überzeugend einordnen (so daß sie in Tabelle 2 fehlt). In ihr scheint folglich ein Knackpunkt zu liegen.

²⁸⁹ Vgl. Abschnitt 3.2.4., Tabelle 1.

4. Warum bewertet Rousseau den *Bourgeois* negativ?

Wir haben herausgestellt, daß für Rousseau der *Bourgeois* – im Gegensatz zu *Mensch* und *Bürger* – als einziger real denkbar, zugleich aber als schlecht abzulehnen ist. Diese Feststellung gibt Anlaß zu der Frage, warum Rousseau den *Bourgeois* als schlecht ansieht. Könnte man denn nicht auch eine besondere Errungenschaft darin sehen, daß der *Bourgeois* versucht, sowohl *Mensch* als auch *Bürger* zu sein? Warum aber beharrt Rousseau auf der Schlechtigkeit des *Bourgeois*, obwohl dieser als einziger fähig zu sein scheint, den Widerspruch zwischen *Mensch* und *Bürger* zu überwinden? Und warum bringt er es nicht fertig, unter optimistischen Vorzeichen einen der *Zivilreligion* huldigenden *Bourgeois* einem staatstheoretischen Zukunftsentwurf, einer politischen Vision zugrunde zu legen?

Obwohl auch Rousseau den Eindruck gehabt haben muß, mit der *Zivilreligion* auf dem richtigen Weg zu sein, scheint ihm in ihrer Verknüpfung mit dem *Bourgeois* etwas zu liegen, was er kategorisch ablehnt, ja sogar fürchtet. So versucht er am Ende, den *Bürger* zu retten, indem er ihm die *Zivilreligion* aufdrückt. Das, wovor Rousseau damit kapituliert bzw. flieht, ist – so sei hier interpretiert – das tagtägliche Aushalten von Gegensätzen, der konstruktive Umgang mit Widersprüchlichem.

4.1. Rousseaus ‚Kapitulation‘ vor dem Widerspruch

Die negative Bewertung des *Bourgeois* hängt also offenbar damit zusammen, daß dieser besonders stark Widersprüchen ausgesetzt ist und sie in sein tägliches Leben integriert. Um Rousseaus Position zu Widersprüchen möglichst systematisch abklopfen zu können, sollen hier drei mögliche Arten, mit Widersprüchen umzugehen, zunächst allgemein eingeführt (4.1.1.) werden. Sodann soll herausgestellt werden, inwiefern sich diese drei Umgangsweisen bei Rousseau wiederfinden (4.1.2.). Zuletzt soll zusammengefaßt werden, welche Erkenntnisse sich daraus über Rousseaus Art, mit Widersprüchen umzugehen, ergeben (4.1.3.).

4.1.1. Drei Arten, mit Widersprüchen umzugehen

(1.) Wenn zwei Dinge zueinander im Widerspruch stehen, so mag man auf den ersten Blick unzweifelhaft annehmen, daß sie sich gegenseitig ausschließen. Geht man also davon aus, daß Widersprüchliches miteinander unvereinbar ist, so muß man, wenn sich zwei einander widersprechende Theorien gegenüberstehen, eine zuungunsten der anderen wählen. In sich selbst widersprüchliche Theorien sind damit nichtig. Demzufolge wäre auch der Versuch, zwei widersprüchliche Theorien zusammenzuführen, hinfällig. Der Widerspruch wird somit als *kontradiktorischer Gegensatz* aufgefaßt. Man muß sich entweder für die eine oder für die andere Möglichkeit entscheiden.

Ganz auf diese Weise verstand sich (bzw. versteht sich noch heute) der Widerspruch zwischen Kommunismus und Kapitalismus/Liberalismus. Hängt man z.B. ganz und gar der Idee der liberalen Marktwirtschaft an, ist man bei einer kontradiktorischen Sicht dieses Gegensatzes gegenüber allem kommunistischen Gedankengut intolerant.²⁹⁰

(2.) Es ist allerdings durchaus nicht zwangsläufig, daß Widersprüchliches sich gegenseitig ausschließt. Es kann sich statt dessen auch schlichtweg gegenseitig zu einem Mittleren aufheben – ganz so wie heißes und kaltes Wasser sich zu einem mittleren Lauwarm mischt. Ist man also der Auffassung, daß Widersprüchliches sich zu einem Mittel aufhebt, so lassen sich zwei widersprüchliche Theorien, die in ihrer Aussage entgegengesetzt extrem sind, stets zu einer Art Mittelweg-Theorie miteinander vereinigen. Doch es ist zu erwarten, daß es schwierig sein dürfte, auf diese Weise zu grundsätzlich neuen Aussagen zu gelangen, welche die Grenzen eines ‚üblichen Mittelmaßes‘ überschreiten.

Beim Zusammentreffen widersprüchlicher politischer Ansichten würde diese Lösungsmethode stets zu einem *Kompromiß* führen. Nicht ganz zu Unrecht haftet Kompromissen aber das Manko an, wenig kreativ und innovativ zu sein.

(3.) Doch auch eine dritte Möglichkeit ist denkbar: Die beiden widersprüchlichen Qualitäten heben sich weder auf noch machen sie einander unmöglich; sie treten in eine Beziehung und existieren in dieser nebeneinander, ganz so wie eine Radierung erst durch das Nebeneinander schwarzer und weißer Linien und Punkte ein Bild er-

²⁹⁰ Genau dieses Phänomen erleben wir in der deutschen Parteipolitik, wenn von vielen westdeutschen Politikern (selbst 15 Jahre nach der Wende von 1989 noch immer) die weitestgehend ostdeutsche PDS als Überbleibsel der DDR und des Kommunismus/Sozialismus auf deutschem Boden ideologisch ausgegrenzt wird.

gibt. Damit wird dem Widerspruch die implizierte Notwendigkeit, überwunden zu werden, oder – anders ausgedrückt – seine ‚Schlechtigkeit‘ genommen. Er wird zu einem *komplementären Gegensatz*. Es liegt ein Spannungsfeld vor, das durch das Widersprüchliche möglich und zugleich produktiv wird.

In dieser dritten Variante scheint ein besonders interessanter Ansatz zu liegen. Sie ermöglicht, zwei widersprüchliche Theorien (bzw. zwei widersprüchliche Aussagen in einer Theorie) miteinander zu verbinden, ohne daß sie sich gegenseitig ausschließen oder aufheben müssen. Dies führt beim Aufeinandertreffen zweier gegensätzlicher Aussagen zu der für den rationalen Denker sicherlich unbefriedigenden Tatsache, daß sich rein logisch kein Ergebnis für eine vereinigte Aussage ableiten läßt. Er wäre aber an dieser Stelle zu fragen, warum eine nicht rein logisch faßbare Theorie ‚schlecht‘ sein sollte. Möglicherweise ist hier allerdings der Theorie-Begriff neu zu denken. Und es mag auch sinnvoll sein, sodann weniger von ‚Widersprüchen‘ als lediglich von ‚Gegensätzen‘ oder ‚Spannungsfeldern‘ zu sprechen, womit man dem entfallenden Zwang zur Überwindung des Widerspruches gerecht wird.

Die hier angedachten Überlegungen zeigen, daß dieser dritte Ansatz offensichtlich der von allen weitaus anspruchsvollste ist, und es wird umfangreicherer Erörterung bedürfen – aber sicher auch lohnen –, ihn in seiner vollen Bedeutung auszuarbeiten. Doch eine solche Aufgabe würde den Rahmen dieses Buches sprengen und ist hier für den Fortgang der Betrachtung, die ja in erster Linie Rousseau verstehen will, auch nicht erforderlich.

4.1.2. Die drei Arten des Widerspruchs bei Rousseau

(1.) Ganz offensichtlich ist Rousseau dezidiert von dem hier erstgenannten Gedanken, nämlich daß Widersprüche sich gegenseitig ausschließen, ausgegangen. Er muß einen Hang zu den ‚reinen‘ Dingen und eine Aversion gegen das ‚Gemischte‘ und damit ‚Verunreinigte‘ gehabt haben.

Nicht anders läßt sich seine folgende Bemerkung zu Mischformen der drei von ihm im *Gesellschaftsvertrag* diskutierten Regierungstypen Demokratie, Aristokratie und Monarchie verstehen: „Welche von beiden ist besser, die reine oder die gemischte Regierung? (...) Die reine Regierung ist an sich die beste, schon weil sie rein ist.“²⁹¹ Rousseau relativiert diese Aussage zwar sogleich, doch

²⁹¹ Rousseau 1996 [1762a]: 84 [„Lequel vaut le mieux, d’un gouvernement simple ou d’un gouvernement mixte? (...) Le gouvernement simple est le meilleur en soi, par cela seul qu’il est simple.“ <2002c> [1762a]: III-7].

sein grundsätzliches Argument, nämlich: ‚Gut ist, was rein ist‘, bleibt im Raume stehen. Gerade weil sich der Zusammenhang zwischen ‚gut‘ und ‚rein‘ dem strikt logischen Denken entzieht (und sich lediglich gefühlsmäßig nachvollziehen läßt), tritt hiermit ein apriorischer Grundsatz rousseauschen Denkens zutage.

Das Reinheits-Ideal Rousseaus macht selbstverständlich nicht vor den zwei wichtigsten Konzepten – dem *Menschen* und dem *Bürger* – halt. Das, was entsteht, wenn *Mensch* und *Bürger* sich vereinigen, also mischen, ist der *Bourgeois* (*Städter*), das von Rousseau als rundum abschreckend präsentierte Bild von der den Widerspruch verkörpernden Person: „Wer innerhalb der bürgerlichen Ordnung seine natürliche Ursprünglichkeit bewahren will, der weiß nicht, was er will. Im Widerspruch mit sich selbst, zwischen seinen Neigungen und Pflichten schwankend, wird er weder Mensch noch Bürger sein. Er ist weder sich noch anderen nützlich. Er wird ein Mensch von heute sein, ein Franzose, ein Spießbürger [*bourgeois*]: ein Nichts.“²⁹²

Dieses Denkmuster tritt außerdem in der Beschreibung der *Priesterreligion*, die ja – wie schon erläutert – dem *Bourgeois* zugehört, wieder auf. Rousseau sagt: „Aus ihr erwächst eine Art gemischtes und mit der Gesellschaft unverträgliches Recht (...).“²⁹³ Offenbar ist es für Rousseau wie selbstverständlich, daß etwas Gemischtes mit seinem Gesellschaftsideal nicht zusammenpaßt.

Die Konsequenz des apriorischen Grundsatzes, ‚Reines‘ sei ‚gut‘ und – im Umkehrschluß – ‚Gemischtes‘ sei ‚schlecht‘, ist, daß Widersprüche nicht durch Kompromisse überwunden werden können. Doch dies führt Rousseau dazu, letztendlich vor dem Problem kapitulieren zu müssen, daß er seine zwei positiv besetzten Ideale vom *Menschen* und vom *Bürger* nicht miteinander verbinden kann. Statt dessen stehen beide grundlegend und unüberwindbar im Widerspruch zueinander.

(2.) Allerdings finden sich bei Rousseau auch Versuche, entgegen der geschilderten Grundtendenz, doch noch Kompromisse einzugehen. Aber sie wirken nicht sonderlich überzeugend, da das Postulat, Widersprüche seien etwas ‚Schlechtes‘, diese Anfänge eines neuen Argumentationsmusters noch stark überschattet. Dennoch sei kurz darauf eingegangen.

²⁹² Rousseau 2001 [1762b]: 13 [„Celui qui, dans l’ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu’il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen ; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours, un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien.“ 1966 [1762b]: 40].

²⁹³ Rousseau 1996 [1762a]: 146 [„Il en résulte une sorte du droit mixte et insociable (...).“ <2002c> [1762a]: IV-8].

So sind etwa auch Ansätze, Widersprüche durch gegenseitiges Aufheben zu überwinden, erkennbar; z.B., wenn dem *Citoyen* durch das *rein zivile Glaubensbekenntnis*²⁹⁴ (der *Zivilreligion*), das auf der „Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze“²⁹⁵ fußt, zugleich auch eine Religion mit jenseitiger Heilserwartung zugestanden wird. Auffällig ist, daß Rousseau diese Idee erst ganz am Ende des *Gesellschaftsvertrages* äußert, während er zuvor die *Religion des Menschen*, der er die Präferenz gibt, der *Religion des Bürgers*²⁹⁶ gegenüberstellt, wobei nur letztere mit dem *Citoyen* kompatibel ist. Somit bestätigt sich hier wieder einmal die häufig beschriebene mangelhafte Stringenz und Logik innerhalb Rousseaus Theorien: Es tauchen immer wieder Momente auf, in denen er mit zuvor nachdrücklich fundierten Grundsätzen bricht. Aber sie führen eben nicht zu einem nachhaltigen, umfassenden Umdenken.

(3.) Die Feststellung, daß Rousseau nicht allein mit Logik zu verstehen ist,²⁹⁷ läßt in bezug auf das dritte Verständnis von Widersprüchen aufhorchen. Wahrscheinlich würde man Rousseau unterschätzen, wenn man vermuten würde, ihm wäre die Widersprüchlichkeit zwischen seinem *Mensch*-Ideal und seinem *Bürger*-Ideal nicht bewußt gewesen. Denn in bezug auf sich selbst gab er in seinen *Bekenntnissen* offen zu, sein ganzes Leben lang widersprüchlich gewesen zu sein.²⁹⁸ So kann man vermuten, daß Rousseau auch zu dem Verständnis vorgedrungen ist, daß zwei Gegenpole jeweils für sich ihre eigene Daseinsberechtigung haben können. Und so stellt er im *Gesellschafts-*

²⁹⁴ Rousseau 1996 [1762a]: 151 (Übersetzung überarbeitet) [„une profession de foi purement civile“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁹⁵ Rousseau 1996 [1762a]: 151 [„la sainteté du contrat social et des lois“ <2002c> [1762a]: IV-8].

²⁹⁶ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 147, <2002c> [1762a]: IV-8 („Es bleibt also die Religion des Menschen oder das Christentum (...), das des Evangeliums (...)“ [„Reste donc la religion de l’homme ou le christianisme, (...) celui de l’Evangile (...)“]).

²⁹⁷ Vgl. Bensoussan 1977: 15 („Wir dürfen ihn nicht als bloßen Rationalisten betrachten, der von Gefühlen unberührt eine objektive Doktrin konstruiert.“ [„Nous ne devons pas le considérer comme un pur rationaliste qui construit une doctrine objective dans le silence des passions.“]).

²⁹⁸ Rousseau schreibt in bezug auf seine Gefühlsregungen bei einem bestimmten Lied, das ihm in seiner Kindheit vorgesungen wurde: „So waren die ersten Gemütsregungen bei meinem Eintritt ins Leben beschaffen, und so begann sich in mir jenes stolze und zugleich so zärtliche Herz und jener Charakter zu formen oder zu zeigen, der, weich und dennoch unbeugsam, stets zwischen Schwäche und Mut, zwischen Schläffheit und Kraft hin und her schwankte, mich bis ans Ende in Widerspruch zu mir selber gesetzt und bewirkt hat, daß sowohl Enthaltbarkeit wie Genuß, sowohl Sinnenlust wie Mäßigung meinem Leben gleichermaßen gefehlt haben.“ (1955 [1782a]: 15) [„Telles furent les premières affections de mon entrée à la vie; ainsi commençait à se former ou à se montrer en moi ce cœur à la fois si fier et si tendre, ce caractère efféminé, mais pourtant indomptable, qui, flottant toujours entre la faiblesse et le courage, entre la mollesse et la vertu, m’a jusqu’au bout mis en contradiction avec moi-même, et a fait que l’abstinence et la jouissance, le plaisir et la sagesse, m’ont également échappé.“ (<2002d> [1782a]: I)].

vertrag die ‚Wichtigkeit‘ des *Bürgers* und im *Émile* die ‚Wichtigkeit‘ des individuellen *Menschen* heraus. Was ihm freilich nicht gelingt ist, diese beiden Ideale in ein harmonisches Verhältnis zu bringen, in dem sie sich gegenseitig befruchten können.

4.1.3. Welchen Umgang mit Widersprüchen wählt Rousseau?

Im Ergebnis kann also festgehalten werden, daß das gegenseitige Sich-Ausschließen von Widersprüchlichem (1.) bei Rousseau durchaus nicht die einzige Art und Weise ist, mit Gegensätzen umzugehen. Doch es tritt hier so dominant hervor, daß der Blick auf Alternativen zum Entweder-Oder zunächst verstellt wird. Somit kann man von Rousseau zwar lernen, was der Gegensatz zwischen *Mensch* und *Bürger* ist, aber man lernt nicht, wie man die beiden unter einen Hut bekommt. Eine Vermittlung zwischen Gegensätzen – sei es im Sinne eines Kompromisses (2.) oder einer Koexistenz (3.) – ist also demnach nicht seine Sache. Genau dieses Bild vermittelt auch eine entlegene Schrift Rousseaus,²⁹⁹ die an dem Punkte, wo die Szene der Kreuzigung Christi implementiert werden müßte, abbricht: „Ein überaus bezeichnender Abbruch. Denn mit dem Kreuz, das ein Vermittlungssymbol ist, kann Rousseau nichts anfangen.“³⁰⁰

Die Unfähigkeit, Widersprüche auszuhalten und in einer Synthese zusammenzuführen, spiegelt sich gleichermaßen in Rousseaus Leben wider. Dort führt dieser Umstand zu seiner völligen Vereinzelung, denn er kann es nicht ertragen, daß andere ihn anders wahrnehmen als er selbst. „Sein Herz ist durchsichtig, doch die anderen sehen ihn anders, als er ist. Was hindert ihn also, seine Wahrheit zu offenbaren? Nichts, was von ihm selbst abhinge. Wenn sie nur wollten, dann könnten die anderen ihn durchaus so sehen, wie er ist. Statt dessen verfälschen sie seine Erscheinung. In ihnen treten Sein und Schein auseinander; in ihnen triumphiert das Unheil des Schleiers...“³⁰¹

Allerdings hat Rousseau für das – wie auch immer geartete – Vermitteln zwischen Gegensätzen erste Ansatzpunkte geschaffen, die allerdings noch keinen klaren Weg vorzeichnen und durch weitere Inspiration anderer Denker ergänzt werden müssen, um zu einer praktikablen Methode der Vereinigung gegensätzlicher Theorien zu reifen. Wenngleich also Rousseau noch nicht wußte, wie er den Widerspruch zwischen *Mensch* und *Bürger* überwinden sollte, getraute er sich dennoch – im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen –, diesen so drastisch aufzuzeigen.

²⁹⁹ Es handelt sich um das Fragment *Morceau allégorique* (*Allegorisches Stück*).

³⁰⁰ Starobinski 1993 [1971]: 106.

³⁰¹ Starobinski 1993 [1971]: 379.

Interessanterweise scheint es Rousseau in einem anderen Werk erfolgreicher gelungen zu sein, einen dialektischen Gegensatz zu bewältigen. So läßt sich das Ergebnis der *Neuen Héloïse*³⁰² folgendermaßen interpretieren: „Was sich auf höherer Ebene einstellt, ist eine neue Gesellschaft und eine neue Liebe, die künftig einander nicht mehr feindlich sind. Das erotische Verlangen und das Verlangen nach Ordnung sind endlich versöhnt.“³⁰³ Allerdings beschreibe Rousseau diesen Weg einer dialektischen Synthese nur, „weil er gleich zu Beginn Befriedigungen fordert, die zu unverträglich sind, als daß sie ihm gleichzeitig gewährt werden könnten, deren Gleichzeitigkeit er aber gerade begehrt.“³⁰⁴

Betrachtet man im Unterschied dazu, daß Rousseau zwischen *Mensch* und *Bürger* diese Synthese nicht gelingt, so drängt sich zumindest der Verdacht auf, daß er sie gar nicht erreichen wollte. „Er war nicht daran interessiert zu zeigen, wie sich die Menschen gegenseitig formen.“³⁰⁵ Offenbar war Rousseau von Anfang an pessimistisch bezüglich einer Vereinigung von *Mensch* und *Bürger*, so daß er schlichtweg nur zu begründen versuchte, wie schlecht diese sei, und nicht mehr an einer konstruktiven Verbindung beider interessiert war. Ein kleiner Hoffnungsschimmer aber bleibt sogar im *Gesellschaftsvertrag* noch: die *Zivilreligion*, die Elemente der *Religion des Menschen* und der *Religion des Bürgers* vereint. Aber sie paßt (noch) nicht so recht in dessen Gesamtkonzeption.³⁰⁶

4.2. Weitere Gedanken zum Pessimismus gegenüber dem *Bourgeois*

Es hat sich gezeigt, daß Rousseau pessimistisch ist, zwischen zwei Gegensätzen ein stabiles Gleichgewicht zu finden. Für ihn scheint es wahrscheinlicher oder wünschenswerter zu sein, daß ein Gleichgewicht labil ist und in ein Extrem umkippt; und er sieht gerade in solchen absoluten Extremen Idealzustände, ja vielleicht sogar auch Stabilität. Doch der Weg dahin ist von der Gefahr flankiert, daß man in Richtung des entgegengesetzten Extrems zurückgerissen wird. Und genau auf diese Weise wird der

³⁰² Der vollständige Titel des 1761 erschienenen Werkes lautet: *Julie oder Die neue Héloïse. Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen* [*Julie ou La nouvelle Héloïse : Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes*].

³⁰³ Starobinski 1993 [1971]: 131f.

³⁰⁴ Starobinski 1993 [1971]: 132.

³⁰⁵ Shklar 1987 [1969]: 184 [„He was not interested in showing how men gradually mould each other.“].

³⁰⁶ Vgl. Abschnitte 3.2.4. und 3.3.

moderne Mensch zum *Bourgeois*, indem er zwischen seiner Existenz als natürlicher *Mensch* (*Homme*) und *Bürger* (*Citoyen*) hin- und herschwankt. Aber Rousseau „scheint, daß von ihm kein neues literarisches Werk erwartet wird, in dem er die Antithesen auflöste, die er so schroff gegeneinandergesetzt hat.“³⁰⁷ Somit schwankt er selbst zwischen den Extremen *Mensch* und *Bürger* hin und her und sucht eine Lösung dieses Gegensatzes allenfalls für sich selbst.

Der Pessimismus gegenüber dem *Bourgeois* läßt sich im Hinblick auf den *Gesellschaftsvertrag* dahingehend deuten, daß Rousseau gewissermaßen den zweiten Schritt vor dem ersten macht, indem er mit dem angestrebten gesellschaftlichen Idealzustand alles Unvollkommene, was auf dem Weg dorthin liegen könnte, verwirft: „Eine streng durchgeführte philosophische Reflexion hätte Rousseau dazu genötigt, sich nach den Bedingungen einer Synthese zu fragen, welche die gesamte Gesellschaft beträfe. Dazu hätte er nicht nur den vollkommenen Augenblick erträumen dürfen, da die Gesellschaft sich in Freiheit entfaltet, sondern die konkreten Handlungsanweisungen geben müssen, wie dorthin zu gelangen sei.“³⁰⁸ Rousseau nennt nur das Ziel *Bürger*, zeigt aber keinen gangbaren Weg dorthin auf. Und deswegen kann der *Bourgeois*, der vielleicht der erste – aber eben *nur* der erste – Schritt auf dem Weg zum *Bürger* sein könnte, bei ihm schlecht sein, denn er ist für das Ziel nicht (mehr) nötig.

Für sich selbst wählt Rousseau jedoch nicht, *Bürger* zu sein. Vielmehr gibt er diesen am Ende auf, um nur noch *Mensch* zu sein. Dabei wirft er ein zuvor für den *Menschen* entworfene Prinzip des Gewissens als „Doppelverhältnis zu sich selbst und seinesgleichen“³⁰⁹ mit über Bord. „Am Ende aber bleibt nichts als eine doppelte Verurteilung. Einerseits hat Rousseaus Beziehung zu seinen Mitmenschen aufgehört, echte Kommunikation zu sein; sie ist zu einer sterilen Konfrontation, einer starren Entgegensetzung geworden. Andererseits konstituiert das Gefühl der Existenz ein erfülltes, sich selbst genügendes Glück, einen Genuß, dessen Gegenstand ‚nicht außerhalb seiner selbst‘ ist: Rousseau erhofft sich nichts mehr von den anderen, er ‚nährt sich von seiner eigenen Substanz‘. Das Gewissen lebt also nicht länger in der Norm der doppelten Beziehung. Es sucht ausschließlich bei einem der beiden Pole Zuflucht und kennt nur noch sich selbst.“³¹⁰ Wenn der *Mensch* vollkommen in sein Extrem geht und alle Taue zu seinen Mitmenschen kappt, braucht er kein Gewissen mehr.

Vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die grundsätzliche Frage, warum Rousseau nicht das Gleichgewicht der Mitte sucht und gegenüber jeder anderen Art

³⁰⁷ Starobinski 1993 [1971]: 57.

³⁰⁸ Starobinski 1993 [1971]: 56.

³⁰⁹ Rousseau 1969b: 1109 [„ce double rapport à soi même et à ses semblables“].

³¹⁰ Starobinski 1993 [1971]: 389.

der Bewältigung von Widersprüchen als dem Ausschluß des Gegensätzlichen so skeptisch ist. Und auch die Feststellung, ihm fehle die richtige Methode, um Widersprüche zu überwinden, oder er sei schlichtweg unfähig, diese anzuwenden, ist vielleicht etwas kurzgegriffen. Immerhin deuten sich ja ansatzweise Wege hierfür an, die Rousseau bloß nicht weiter beschreitet, obwohl sie ihm Lösungen für die Problemlage versprechen, in die er sich mit seinen Theorien verstrickt. Folglich gilt es, bei Rousseau auch nach anderen Gründen zu suchen, warum er den *Bourgeois* mit so viel Schande belastet und pessimistisch gegenüber dem Gedanken ist, dieser könne sich noch zu einem tugendhaften Leben berappen.

Fündig wird man bei Interpretationen, die auf Rousseaus grundsätzlichen Pessimismus gegenüber gesellschaftlichen und kulturellen Einrichtungen, gegenüber allem, was das moderne Gesellschaftsleben ausmacht, eingehen. „Im ganzen Werk (...) kehrt dieses von innerer Qual durchtränkte Empfinden der Fremdheit gegenüber der zeitgenössischen Welt immer wieder zurück, das hartnäckige Bemühen, diese Situation zu verstehen und zu erläutern, die leidenschaftliche, pathetische Anklage und Verdammung der Wirklichkeit, eben deshalb, weil sie nicht nur Jean-Jacques Rousseau, sondern dem Menschen schlechthin fremd geworden ist.“³¹¹ Der *Bourgeois* aber ist der Real-Bürger der modernen Welt, der von Rousseau zum General-Sündenbock für alles Schlechte stilisiert wird. Wir kommen damit auf die gemeinsame Basis, den gemeinsamen Ausgangspunkt, von *Émile* und *Gesellschaftsvertrag* zurück: die kulturkritische Grundaussage der beiden *Diskurse*.

Man kann vermuten, daß Rousseau gar nicht im Sinn hatte, daß seine beiden Idealbilder verwirklicht werden, geschweige denn vereint werden können. Vielmehr sollten *Mensch* und *Bürger* nur je eine positive Kontrastfläche darstellen, von der sich der *Bourgeois* der Gegenwart negativ abhebt. „Als Instrumente der Verurteilung waren die Modelle mehr als nur geeignet. Rousseau beabsichtigte nie, daß sie noch irgend etwas anderes sein sollten. (...) Um seine Ablehnung vollständig zu machen und seinen fortwährenden Angriff zu rechtfertigen, mußte er nur zeigen, daß die Übel der Wirklichkeit genauso irreparabel wie nicht notwendig waren.“³¹² Im Laufe der Geschichte ist die Welt verdorben, und alle Rettungsentwürfe sind in Wirklichkeit nur Abgesänge auf ein ‚Goldenes Zeitalter‘ das es nie tatsächlich gegeben hat oder geben wird. „Sparta war <für Rousseau> ein Spiegel, den man immer erheben konnte, um den modernen Menschen im ungünstigsten Moment zu

³¹¹ Baczko 1970: 13.

³¹² Shklar 1987 [1969]: 7 [„As instruments of condemnation the models were more than adequate. Rousseau never meant them to be anything more. (...) To make his rejection complete and to justify his sustained attack, he had only to show that the ills of actuality were as irreparable as they were unnecessary.“].

enthüllen. Gegenüber Selbstzufriedenen und solchen Menschen, die stolz auf ihre Zivilisiertheit waren und mit Vertrauen in die Zukunft blickten, war es eine vernichtende Kampfansage.³¹³

Noch weiter zugespitzt kann man diesen Pessimismus auf folgende Formel zusammenfassen: „Rousseau faßt Veränderung als Verderbnis auf.“³¹⁴ Und umgekehrt betrachtete er „soziale Immobilität als den unter allen – auch ungerechten – Umständen bestmöglichen politischen Grundsatz. (...) Das Ziel dieser politischen Grundsätze ist stets dasselbe: Ehrgeiz und Enttäuschung zu vermeiden und Resignation zu fördern.“³¹⁵ Aus Angst vor enttäuschten Hoffnungen an die Zukunft verschließt sich Rousseau ihr gegenüber – und muß deshalb den *Bourgeois* ablehnen. Denn der *Bourgeois* ist ja nichts anderes als der moderne Mensch, derjenige, der mit der Zeit geht und sich dem Fortschritt anpaßt oder gar selbst daran miteifert. In diesem Lichte erscheinen der *Émile-Mensch* wie auch der *Citoyen* als vergebliche Versuche, eben diese Veränderung durch den geschichtlichen Fortschritt zu umgehen, gleichsam das Rad der Geschichte entweder in der Verfaßtheit des Individuums oder in der Verfaßtheit der Gesellschaft zurückzudrehen. Rousseau läßt sich demzufolge insgesamt eine Verweigerungshaltung gegenüber dem Leben vorwerfen, die sich auch in seinen konstruktiven Theorieentwürfen widerspiegelt und diesen so von vornherein den Beigeschmack von Aporien induziert. Er war „einer der Größten unter den Neinsagern. Seine Ablehnung war umfassend und bezog sich auf die Zivilisation als ganze.“³¹⁶

In Rousseaus Person selbst zeigt sich gewissermaßen das Abbild des *Bourgeois*: er verfolgt als Theoretiker widersprüchliche Ideale und läßt Zweifel aufkommen, ob seine Ideale echte Visionen oder doch bloß Aporien sind. Indem Rousseau aber den *Bourgeois* – der eigentlich die Quintessenz oder Synthese seines Schaffens sein müßte – verunglimpft, zieht er sich letztlich selbst in Zweifel. Der *Bourgeois* wird zum Spiegel seiner im Kern unzufriedenen und wohl auch unglücklichen Person. „(...) <D>ie Menschen waren verdammt, verschleppte Personen zu sein, die ohne Kompaß umherirren, von einer unzulänglichen Situation in die andere. Obwohl

³¹³ Shklar 1987 [1969]: 14 [„Sparta was a mirror that could always be raised to reveal modern man at his worst. To the self-satisfied, to men proud of their civilized ways and confident of the future, it was a devastating challenge.“].

³¹⁴ Starobinski 1993 [1971]: 30.

³¹⁵ Shklar 1987 [1969]: 29 [„(...) social immobility as the best possible policy under all conditions, even iniquitous ones. (...) The purpose of these policies is always the same: to avoid ambition and frustration and to foster resignation.“].

³¹⁶ Shklar 1987 [1969]: 1 [„(...) one of the greatest of the nay-sayers. His denial was comprehensive, embracing civilization as a whole.“].

alles möglich ist, ist nichts davon richtig oder passend.³¹⁷ Wollte Rousseau vielleicht selbst einfach nur gerne ein Anderer sein und verzweifelte daran, weil er nicht wußte, wie er es werden könnte? „Was beide Modelle verbindet, sind Rousseaus Aversionen: seine Verachtung der Wirklichkeit und auch seine entrüstete Auffassung, der Mensch sei in bezug auf Veränderung und Wandlungsfähigkeit hilflos.“³¹⁸

Und wurden vielleicht auch gerade deswegen *Mensch* und *Bürger* zu Utopien, weil Rousseau für sich selbst keinen Weg sah, eines von beiden zu werden: ein unabhängiger, gesunder und sich selbst genügender natürlicher *Mensch* oder ein derart denaturierter und in die zu Notwendigkeiten gewordenen Beziehungen eines totalen Gesellschaftssystems eingebundener *Bürger*, der seine natürlichen Unzulänglichkeiten nicht mehr spürt? Genauso wie Rousseau selbst schwach und kränklich war – oder sich zumindest so fühlte –, vertrat er keine „Theorie einer starken Natur des Menschen“.³¹⁹ Deshalb ist auch der *Bourgeois* keine starke Natur, sondern eine schwache. Ein schwacher *Bourgeois* aber muß schlecht sein – Rousseau streckt ihm jedenfalls keine helfende Hand entgegen.

Zu dem Ergebnis, der *Bourgeois* sei schlecht, kommt man auch, wenn man sich auf Rousseaus Verfolgungswahn besinnt. Zwar wurden sein *Gesellschaftsvertrag* und sein *Émile* wirklich verboten und verfolgt – aber natürlich erst nach ihrer Veröffentlichung. Doch gewissermaßen impliziert die in diesen Werken vorkommende Figur des *Bourgeois*, des *Städters* bereits, welche Personenkreise seine Schriften später verdammen werden: die Philosophen der Stadt (Paris) und vor allem die Katholische Kirche, welche ja die *Priesterreligion* verkörpert. Auf diese Weise vollzieht Rousseau eine Art prophetische Projektion von Haß und Verschwörung, die ihm von einigen Personen und gesellschaftlichen Körperschaften später entgegengebracht werden, auf die moderne Gesellschaft schlechthin, also auf den *Bourgeois*.³²⁰ Er legt sich gewissermaßen schon auf dessen Schlechtigkeit, bevor er sie überhaupt zu spüren bekommt. Damit legt Rousseaus Denken die Kraft einer sich selbst erfüllenden schwarzen Prophezeiung an den Tag.

³¹⁷ Shklar 1987 [1969]: 10 [„(...) men were doomed to be displaced persons, moving without a compass from one unsatisfactory situation to another. Since everything is possible, nothing is right or suitable.“].

³¹⁸ Shklar 1987 [1969]: 11 [„What unites the two models is Rousseau’s aversions, his contempt for actuality and also his outraged sense of men’s helplessness in the face of change and mutability.“].

³¹⁹ Shklar 1987 [1969]: 9 [„the theory of stable human nature“].

³²⁰ Vgl. Shklar 1987 [1969]: 96f.

5. *Mensch und Bürger* als gedankliche Anknüpfungspunkte

Wir haben bisher versucht, Rousseau zu verstehen mittels der Frage, warum er den *Bourgeois* verwirft. Dabei wurde deutlich, daß er offenbar vor Widersprüchen kapituliert – ob aus Unwillen oder aus Unfähigkeit. Und der tiefere Grund für diese Kapitulation könnte in seiner aus Frustration und Selbstverweigerung resultierenden negativen Einstellung gegenüber dem modernen gesellschaftlichen Leben liegen.

Wenn wir aber von Rousseau ausgehend weiterdenken wollen, sollten wir vielleicht besser fragen, wie wir den *Bourgeois* neu denken können, so daß sich Individualität und Gemeinschaft fruchtbar in ihm verbinden. Es gilt also, die Negativität aus Rousseaus Denken abzustreifen. Dieser Aufgabe umfassend gerecht zu werden, soll allerdings – wie in der Einleitung angekündigt – nicht Ziel dieses Buches sein. Allerdings sollen dennoch einige in dieser Richtung inspirierende Gedanken aufgenommen und ein wenig weitergeführt werden. Sie gehen einerseits von Rousseau-Interpretationen aus, bleiben andererseits aber nicht mehr so eng am Wortlaut seines Werkes haften und eröffnen somit auch neue Dimensionen. Damit können wir versuchen, aus Rousseaus Fehlern zu lernen, und darüber hinaus in ersten Ansätzen die Konzeption eines ‚neuen Bourgeois‘ einführen, die gewissermaßen Rousseaus Fehler behebt.

5.1. Weiterführende Interpretationen

5.1.1. Verinnerlichung des *Menschen* und des *Bürgers*

Ein zusätzliches Problem bei der ‚Realisierbarkeit‘ des *Émile* ist die Tatsache, daß jeder *Mensch* einen Erzieher ganz für sich braucht, woraus man logisch schließen müßte, daß – bei gleichbleibender Bevölkerungszahl – jeder Erzieher sein müßte, da es sonst deren nicht genug gäbe. „So sagt er <Rousseau> zum Beispiel auf den ersten Seiten des *Émile*, daß dieses System nur Erfolg haben könne, wenn es von jemandem angewandt werde, der selbst danach erzogen wurde. Der Erzieher muß, führt er aus, für seinen Schüler gemacht sein und darf nicht mehr als eine Erziehung durchführen. Das kann nur heißen, daß – wie Sokrates sagt – der Erzieher, der die durch Erfahrung gelehrte Vernunft verkörpert, den natürlichen Menschen innerhalb des menschlichen

Wesens, von dem er ein Teil ist, fördern und kultivieren muß. Die einzige Erziehung, der ein Mensch nachgehen kann, ist seine eigene.“³²¹

Dieser Interpretationsansatz, daß Erzieher und *Émile* in Wirklichkeit in jedem Menschen vereint seien, läßt das Ergebnis zu, daß der *Émile* nun nicht mangels Erzieher scheitern müsse. Es verbleibt jedoch das Verständnis des Menschen als Einzelwesen, das nur für sich selbst da ist – und wird sogar noch verstärkt, indem Erzieher und Schüler eins werden. Damit wird einerseits insgesamt das bisherige Bild des *Émile* unterstrichen; andererseits mag aber sehr wohl etwas Hoffnung keimen, daß Rousseaus Mensch-Konzept auf einer neuen gedanklichen Ebene doch noch wichtige Denkanstöße für das reale Leben beisteuern kann, zumal es jetzt nicht mehr am Erzieher-Problem scheitern muß.

Denkt man diesen Ansatz weiter, könnte man von einer *Verinnerlichung des Émile* zur Heranbildung eines ‚natürlich freien Ichs‘ sprechen. Und die gleiche Bewegung ließe sich auch für den *Gesellschaftsvertrag* vollziehen: Indem man sich im Innern dem Gemeinwillen, dem Willen, den man als allgemeinen für jeden anwenden würde, unterwirft, bildet man ein ‚moralisch freies Ich‘ heran. Damit kommt man nahe an das heran, was Kant in seinem kategorischen Imperativ ausdrückte: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“³²²

Aber auch mit dieser Verinnerlichung von *Mensch* und *Bürger* bleibt der Widerspruch zwischen beiden bestehen. Denn die natürliche Freiheit, unreflektiert seinen Neigungen nachzugehen, gerät zwangsläufig in Konflikt mit den auf der Grundlage moralischer Freiheit als richtig erkannten Pflichten. Der Widerspruch wird zum inneren Zwiespalt. Wer also diese beiden Bewegungen in sich selbst nachvollzieht, wird damit erst recht zum *Bourgeois*, der ja mit sich selbst im Widerspruch steht und zwischen Pflicht und Neigung hin- und hergerissen ist. Letztlich ergibt sich mittels einer solchen Verinnerlichung lediglich eine Verstärkung der Konzepte von *Mensch* und *Bürger*, nicht aber eine Überwindung des Widerspruchs. Wenn man Rousseau jedoch als Beobachter und nicht als Veränderer ansieht, könnte man aber sagen, daß er mit seinen zwei Entwürfen lediglich den inneren Zwiespalt des modernen Menschen dar-

³²¹ Ellis 1977: 392 [„For example, he says in the opening pages of *Emile* that his system would be effective only if employed by someone who had himself been educated according to it. The governor, he contends, must be formed for his pupil and may undertake only one education and no more. This can only mean, as Socrates says, that the governor, who is the embodiment of reason taught by experience, must foster and cultivate natural man within the human creature of which he is a part. The only education a man may pursue is his own.“].

³²² Kant 1998 [1786]: 68 [421].

stellt. „<S>ie repräsentierten die psychologischen Pole, zwischen denen die Generationen seit Rousseau oszillieren.“³²³ In diesem Falle werden seine Ideale des *Menschen* und des *Bürgers* jedoch zu Schattenbildern, welche die schlechten Seiten der zwei Entscheidungsoptionen ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ widerspiegeln. „Das Leugnen seines *moi humain* <Mensch-Ich> und die Zurückweisung eines *moi commun* <Bürger-Ich> sind beides Verluste.“³²⁴

5.1.2. Der Gegensatz Multikulturalismus–Universalismus

Aus anthropologischer Sicht läßt sich bei Rousseau ein Zusammentreffen von multikulturalistischer und universalistischer Perspektive feststellen, wobei nicht eine von beiden strikt durchgezogen wird, sondern eine Vermischung beider stattfindet: „Rousseau geht zwar von universalen Eigenschaften der menschlichen Natur aus, er behandelt sie aber in inhaltlicher Hinsicht keineswegs als transhistorische Invarianten. (...) Die anthropologischen Überlegungen Rousseaus nehmen von dem unbestreitbaren Faktum der Multikulturalität menschlicher Lebensweisen ihren Ausgangspunkt. Im Lichte dieses Faktums werden Möglichkeiten erwogen, die Natur des Menschen in nicht entstellter Form zu rekonstruieren.“³²⁵

Die universalistische Perspektive spiegelt sich z.B. im *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars* wider, wenn aus dem unmittelbaren Naturglauben des Individuums universelle moralische Grundsätze abgeleitet werden, aber auch im Anspruch der absoluten bürgerlichen Gleichheit im *Gesellschaftsvertrag*. Die multikulturalistische Perspektive offenbart sich hingegen in der *Religion des Bürgers*, die sich nur auf ein Land erstreckt, aber auch im Stadt-Land-Gegensatz. Somit können – zumindest vorläufig – Universalismus und *Mensch* sowie Multikulturalismus und *Bürger* einander zugeordnet werden. „Die Grenzziehung zwischen der universellen Natur des Menschen und den multikulturellen Ausprägungen in der Kulturgeschichte erweist sich jedoch als überaus schwierig.“³²⁶ Daß die universalistische Perspektive des *Menschen* immer auch eine individuelle ist, bleibt nämlich in dieser Gegenüberstellung außer Acht und gibt Anlaß, sie in Frage zu stellen.

³²³ Shklar 1987 [1969]: 30 [„(...) they did represent the psychological poles between which the generations since Rousseau have oscillated.“].

³²⁴ Shklar 1987 [1969]: 31 [„The denial of one’s *moi humain* and the rejection of a *moi commun* are both losses.“].

³²⁵ Sturma 2001: 75.

³²⁶ Sturma 2001: 79.

Der Anspruch, dem Universalismus gerecht zu werden, ist dabei sicher der modernere, und er ließe sich zeitlich auf den Eintritt des Christentums in die Welt zurückführen. Allerdings sieht Rousseau den universalistischen Ansatz in der Natur des *Menschen* begründet, wie sie ohne jegliche geschichtliche Prägung beschaffen ist, während das multikulturelle Element erst durch die unterschiedlichen historischen Pfade entstand, sobald diese von der natürlichen Ursprünglichkeit des Menschen abwichen und sich verzweigten. Implizit ergibt sich damit eine wechselseitige Bedingtheit in der Entstehung von Universalität und Multikulturalität: „Von Rousseau ist zu lernen, daß Universalität und Multikulturalität in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Es ist das Kennzeichen der menschlichen Lebensform, daß sie sich als solche nur in kultureller Vielfarbigkeit zeigt, die sowohl die Innenansichten als auch die Außenansichten der jeweiligen Gemeinschaften einschließt.“³²⁷

In ihrer praktischen Bedeutung hat Rousseaus Universalismus-Multikulturalismus-Dimension auch heute nichts an Brisanz verloren. „Rousseau ist nicht bereit, den modernen europäischen Gesellschaften das Privileg einzuräumen, globale Maßstäbe zu setzen. Er ist vielmehr der Ansicht, daß sie sich weiter von den ursprünglichen Zuständen der menschlichen Natur entfernt haben als der Großteil der nicht-europäischen Kulturen.“³²⁸ Auf die Gegenwart übertragen wäre genau diese Kritik an die hehren, moralisch durchaus integer begründeten Bestrebungen der ‚westlichen Welt‘ zu richten, ihre Vorstellungen von universalen Menschenrechten auf der ganzen Welt zu verwirklichen, während sich vor allem einige islamische und asiatische Staaten unter Verweis auf ihre eigene kulturelle Identität gegen solche von außen aufgedrückten Moralvorstellungen wehren. Eine Lösung dieses ethisch-moralischen Konfliktes zwischen universalistischem und multikulturalistischem Anspruch stellt sich jedenfalls schwieriger dar, als daß man sich schlichtweg einem der beiden Standpunkte anschließen könnte.

Aus dem Blickwinkel der Universalismus-Multikulturalismus-Perspektive wäre ein Zusammenkommen von *Mensch* und *Bürger* gewissermaßen nur im ‚Punkte in der Unendlichkeit‘ denkbar: Indem *Émile* zum universellen Muster des *Menschen* wird, könnte dieser den idealen Staat nach dem Muster des *Gesellschaftsvertrages* bilden. Nur leider fehlt es dem *Émile-Menschen* an missionarischem Eifer, alle anderen ihm gleich zu machen, und ein Staat von Christen wäre nach Rousseau zugleich auch der wehrloseste gegen mögliche Feinde. In anderen Worten: theoretisch ließe sich der Gegensatz zwischen Universalismus und Multikulturalismus aufheben, indem sich alle Menschen freiwillig einer einzigen Auffassung über das gute Leben anschließen. Damit wäre noch niemandem verboten, aufgrund von multikulturellen Ide-

³²⁷ Sturma 2001: 79.

³²⁸ Sturma 2001: 79.

en abweichende Meinungen zu vertreten. Sobald dies aber wirklich geschehen würde, wäre es mit dem Werteuniversalismus vorbei. Ein derartiges Zusammenstimmen von Universalismus und Multikulturalismus mittels inhaltlicher Identität wäre daher so wahrscheinlich, wie aus einer unendlichen Menge eine bestimmte Zahl zufällig auszuwählen und zudem ein höchst labiler Zustand. Die Übertragung des *Mensch-Bürger-Gegensatzes* auf eine Universalismus-Multikulturalismus-Dimension führt somit auch nicht zu einem neuen Lösungsansatz für den Widerspruch zwischen den beiden Polen.

5.1.3. Sein und Schein

Ein wesentliches Moment in Rousseaus Theorien ist der Gegensatz zwischen *Sein* und *Schein*. Das Sein ist die wahre Existenz. Demgegenüber ist der Schein die wahrgenommene Existenz oder – pessimistischer ausgedrückt – eine vorgetäuschte Existenz. Man könnte es auch so ausdrücken: das Sein ist die natürliche, der Schein eine künstliche Existenz. Rousseau stört sich jedoch daran, daß diese beiden überhaupt auseinanderklaffen können. „Daß Sein und Schein auseinandertreten, daß ein ‚Schleier‘ die wahren Empfindungen verbirgt, das ist der anfängliche Skandal, an dem Rousseau sich stößt, das ist die unannehmbare Gegebenheit, deren Erklärung und Ursache er sucht, das ist das Unglück, wovon erlöst zu werden er wünscht.“³²⁹ „Die Enthüllung der Lüge des Scheins wird erlitten wie eine Verwundung.“³³⁰

Für Rousseau gibt es zwei Auswege, um dieses Auseinanderklaffen zu überwinden: Entweder muß das Sein wieder an vollkommener Authentizität gewinnen und somit jeglichen Schein aufheben. Oder aber der Schein wird total, so daß kein abweichender Schatten eines Seins mehr dahinter erkennbar ist. „Ein Schein, der kein Sein mehr sich gegenüber hat, ist nämlich selbst zum Sein geworden.“³³¹ Das bedeutet freilich nichts anderes, als daß man sich zwischen dem Sein des natürlichen *Menschen* und dem total gewordenen Schein des völlig denaturierten *Bürgers* entscheiden muß.

Eine Sonderstellung erhält durch diese Betrachtungsweise allerdings der *Émile-Mensch*, der in die gesellschaftliche Umgebung der realen Gegenwart gesetzte Naturmensch. „Inwiefern kann da von einer natürlichen Erziehung die Rede sein? Dar-

³²⁹ Starobinski 1993 [1971]: 14.

³³⁰ Starobinski 1993 [1971]: 20.

³³¹ Spaemann 1980: 71.

um, weil in ihr die totale Selbstbezogenheit des natürlichen Subjekts wiederhergestellt wird. Emile wird erzogen ‚einzig für sich selbst‘. Und zwar wird durch das höchst künstliche Arrangement der Erziehungswelt Vorsorge getroffen, daß der Bruch der Natürlichkeit, der für die Menschheitsgeschichte charakteristisch ist, umgangen wird.³³² Ebenso wie im *Gesellschaftsvertrag* wird demnach im *Émile* ein totaler Schein als – wenn auch temporäre – Umwelt des natürlichen *Menschen* verlangt. Im Grunde kann man darin eine Art künstliche Nachbildung der für den *Menschen* notwendigen natürlichen Umwelt sehen, die es in Wirklichkeit nicht mehr gibt. Folglich sind *Gesellschaftsvertrag* und *Émile* beides Werke, „in denen der Mensch (als Individuum oder als Gemeinschaft) ein von der *Kunst* gelenktes Werden erfährt.“³³³

Da aber somit sowohl der *Gesellschaftsvertrag* als auch der *Émile* in je eigener Weise einen totalen Schein voraussetzen, werden sie beide gleichermaßen utopisch. Denn kann sich ein Mensch seiner natürlichen Identität – seines Seins – zugunsten der gesellschaftlichen Kollektividentität – des Scheins – derart vollständig entäußern, daß er sich nie mehr auf sich selbst als Individuum zurückbesinnen wird? Und wird es gelingen, die Scheinwelt für die Erziehung des *Émile* wirklich perfekt herzustellen? Wohl kaum! Auch die Sein-Schein-Dimension bekräftigt damit den bereits unmittelbar aus dem *Gesellschaftsvertrag* und dem *Émile* gezogenen Schluß, daß Rousseaus Konzepte von *Mensch* und *Bürger* nicht möglich sondern utopisch sind.

Aber durch das Voraussetzen des totalen Scheins werden beide Konzepte – so gut sich ihre Gegensätzlichkeit auch nachweisen läßt – doch wieder sehr ähnlich. „Beide Utopien sind unnatürlich, aber jede von ihnen entspricht dem psychischen Bedürfnis der Menschen nach innerer Einheit und sozialer Einfachheit.“³³⁴ Vielleicht sucht Rousseau im totalen Schein die heißersehnte Geborgenheit, die ihm die reale Welt nicht (mehr) gibt. Der unbefleckte Schoß der Natur, so muß man wohl schließen, ist für Rousseau unwiederbringlich verloren, und deshalb bleibt nur noch das Gegenextrem: der totale Schein, geschaffen durch den *Gesellschaftsvertrag* oder den *Émile*. „Gerade weil beide gewissenhaft hergestellte soziale Strukturen sind, löschen beide die störenden natürlichen Impulse aus, die es den Menschen unmöglich machen, die Gesellschaft zu akzeptieren, lange nachdem sie nicht mehr in der Natur leben können.“³³⁵ Somit scheint es die vollkommene Künstlichkeit der rousseauschen Konzepte

³³² Spaemann 1980: 72.

³³³ Starobinski 1993 [1971]: 545.

³³⁴ Shklar 1987 [1969]: 5 [„Both utopias are unnatural, but each meets the psychic needs of men for inner unity and social simplicity.“].

³³⁵ Shklar 1987 [1969]: 5f [„Indeed because both are consciously created social structures, both eliminate those disturbing natural impulses which make it impossible for men to accept society long after they have become unfit for nature.“].

von *Mensch* und *Bürger* zu sein, die es verhindert, daß sich beide fruchtbar verbinden können. Besonders drastisch wird der *Gesellschaftsvertrag* in diesem Zusammenhang sogar so interpretiert, daß „die Bürgergesellschaft [civil society] auf umgelenkter erotischer Energie gedeiht, nicht auf deren spontaner Erregung.“³³⁶ Demnach entäußert sich der *Bürger* derart seiner menschlichen Natur, daß er sich nicht mehr auf natürliche Weise paart. Die daraus entstehende Gesellschaft muß schließlich in ihrer Künstlichkeit erstarren und aussterben.

Zusammengenommen ergibt sich, daß sich Rousseau durch eine Totalisierung des Scheins dem Sein entziehen möchte. Und darin kommt letztlich genau das, was wir an anderer Stelle als ‚Verweigerungshaltung‘ gegenüber dem Leben bezeichnet haben, zum Ausdruck.³³⁷

Die Sein-Schein-Dimension gewährt aber – unter einem anderen Blickwinkel – auch Einsichten, die einen Weg zur Überwindung der gegenseitigen Exklusivität von *Mensch* und *Bürger* vorzeichnen könnten. So können wir in der Spaltung zwischen Sein und Schein (man könnte auch sagen: in der Ambivalenz, der Doppeldeutigkeit des menschheitlichen Fortschritts) einen Schritt von der Kindheit in das Erwachsensein, gleichsam die Vertreibung aus dem Paradies wiederfinden: den Punkt, an dem unterschiedliche Perspektiven verschiedener Personen zu unterschiedlichen Auffassungen über Wahrheit und Gerechtigkeit führen. Das von mir Wahrgenommene stimmt nicht mehr mit dem Schein, der sich meinem Gegenüber offenbart, überein, und wir streiten uns deshalb über das wahre Sein. „Das Blendwerk des Scheins, der Bruch zwischen den Bewußtseinen beenden die glückliche Einheit der kindlichen Welt. Künftig wird man die Einheit zurückerobern, wiederfinden müssen: Das aus dem Paradies vertriebene Bewußtsein wird eine lange Reise unternehmen müssen, bevor es in die Glückseligkeit heimkehrt; es wird ein neues, vollkommen anderes Glück suchen müssen, in dem ihm doch sein anfänglicher Zustand nicht minder vollkommen wieder zurückerstattet wird.“³³⁸

Gesucht ist also ein neuer Zugang, die Abspaltung des Scheins vom Sein zu überwinden. Rousseau hatte jedenfalls den Wunsch, diese „*Rückkehr zur Transparenz*“³³⁹ zu erreichen. Aber: „Geht man daran, sich von der Lüge zu befreien, so kommt man nicht umhin, früher oder später die Frage der *Mittel* (die verschieden sind

³³⁶ Shklar 1987 [1969]: 193 [„Civil society thrives on the redirection of erotic energy, not on its spontaneous movement.“].

³³⁷ Vgl. Abschnitt 4.2.

³³⁸ Starobinski 1993 [1971]: 20.

³³⁹ Starobinski 1993 [1971]: 26.

und widersprüchlich) und die des *Handelns* zu stellen, das ebenso scheitern wie gelingen kann und die Gefahr mit sich bringt, uns in die Welt der Lüge und der Undurchsichtigkeit zurückfallen zu lassen.³⁴⁰ Ein Weg wäre jedenfalls der, die Wahrheit, also das Sein in der Vielheit, im Plural, zu suchen und zu erkennen. Ist es nicht gewissermaßen eine Erkenntnis wirklichen Erwachsenseins, daß es nicht mehr bloß eine einzig richtige Sichtweise auf die Dinge, sondern immer ein Einerseits-Andererseits gibt! Das Sein entsteht sozusagen erst durch die unterschiedlichen Perspektiven auf den Schein. In diesem Sinne kann man fruchtbar über das Verhältnis von *Mensch* und *Bürger* weiterdenken – aber das ist schon nicht mehr Rousseau. Denn: „Wenn Rousseau der Vernunft den Prozeß macht, so wendet er sich vor allem gegen die diskursive Vernunft. Sobald er sich wieder einer intuitiven Vernunft, die unmittelbare Erleuchtung gewährt, anvertrauen kann, wird er wieder Rationalist. Entscheidend ist nicht die Wahl zwischen Vernunft und Gefühl, sondern die zwischen Vermittlung und unmittelbarem Zugang.“³⁴¹ Das Sein aber in der Vielheit des Scheins zu erkennen, ist ein mittelbarer Zugang, den Rousseau sicher ablehnen würde.

Um zu seinem Sein zu finden, wählt er statt dessen den Weg des Rückzugs in sich selbst und findet dort im „Gefühl der Existenz“³⁴², das unmittelbar, aber nicht rational ist, sein Glück – freilich auf Kosten seiner Beziehungen ‚nach außen‘: „(...) solange dieser Zustand andauert, genügt man sich selbst, so wie Gott. Das Gefühl der Existenz, frei von jeder anderen Gefühlsregung, ist durch sich selbst ein edles Gefühl der Genügsamkeit und des Friedens, das allein ausreichen würde, um diese süße und teure Existenz dem zu geben, der alle sinnlichen und irdischen Eindrücke aus sich vertreiben kann, die unaufhörlich kommen, um uns zu zerstreuen und hienieden die Anmut zu stören.“³⁴³ Rousseau „entdeckt in sich selbst die Nähe der ursprünglichen Transparenz; und die ‚ursprünglichen Züge‘ jenes ‚Menschen der Natur‘, den er in der Tiefe der Zeitalter gesucht hatte, findet er jetzt in der Tiefe des Ich wieder.“³⁴⁴ Erst in der totalen Einsamkeit fühlt er sich frei. In anderen Worten: „Man ist frei, weil man es ablehnt, die äußere Welt zu erfahren, auf sie zu reagieren.“³⁴⁵ Einsamkeit als negative

³⁴⁰ Starobinski 1993 [1971]: 26.

³⁴¹ Starobinski 1993 [1971]: 67.

³⁴² Rousseau 1999 [1782b]: Cinquième Promenade [„sentiment de l’existence“].

³⁴³ Rousseau 1999 [1782b]: Cinquième Promenade [„(...) tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu. Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur.“].

³⁴⁴ Starobinski 1993 [1971]: 33.

³⁴⁵ Shklar 1987 [1969]: 60 [„One is free because one refuses to experience, to react to, the external world.“].

Freiheit durch Verweigerung gegenüber dem praktischen und sozialen Leben wählte Rousseau als eine Art Handlungsstrategie, um Fehler in seinem Handeln, die durch die Beurteilbarkeit durch Andere ermöglicht und durch das schlechte Gewissen bestraft werden, von vornherein zu vermeiden.³⁴⁶

Durch seinen Rückzug in das innere Sein, das ja letztlich nichts anderes als ein total gewordener Schein ist, flüchtet sich Rousseau in eine kindliche Traumwelt, da er die Welt der Erwachsenen, wo Sein und Schein weder klar trennbar noch erkennbar sind, nicht ertragen kann. „Er behauptete, daß er als Lehrling süchtig nach Träumerei wurde, um seiner Not zu entfliehen, und daß er diese Angewohnheit nie überwinden konnte, weil er nie den normalen Übergang vom Lehrling zum Handwerksmeister geschafft hatte.“³⁴⁷ War Rousseau vielleicht einfach nur ein großes Kind? Ist das Flucht-Motiv in seinem Leben und seine vergebliche Suche nach wahren Freunden letztlich bloß eine Flucht vor dem Erwachsenwerden? Und versucht er nicht, sich in eine kindlichen Schein-Welt eines natürlichen *Menschen* oder eines historisch verklärten *Bürgers* zu flüchten, um der Ambivalenz des Seins in der gesellschaftlichen Gegenwart zu entgehen?

5.1.4. Die Umwelt oder das Ich verändern?

Es sei im Folgenden von dem Gedanken ausgegangen, daß ein Zusammenhang, eine Art dialektische Beziehung zwischen der Perspektive auf einen selbst und der auf die Gesellschaft besteht. Fühlt man sich in seinem Leben unglücklich, so hängt das folglich damit zusammen, daß das individuelle Verhältnis zwischen einem selbst und der Umwelt in irgendeiner Weise gestört ist. Man hat Bedingungen für sein Glück anders gesetzt als die realen Gegebenheiten es zulassen; die Umwelt, in der man glücklich zu sein hofft, ist nicht die reale. Um nun diesem Mißverhältnis zu begegnen, kann man entweder versuchen, die Welt nach seinen eigenen Vorstellungen zu verändern, oder man kann schlichtweg seine Erwartungen dem real Gegebenen anpassen. Wer sich ersterem Ausweg verschreibt, wird erkennen müssen, daß er selbst nicht allein die ganze Welt auf den Kopf stellen kann; wer sich letzterem verschreibt, begibt sich in die Gefahr, seine eigene Identität zu verleugnen und die souveräne Selbstbestimmtheit des Menschen einzubüßen.

³⁴⁶ Vgl. Shklar 1987 [1969]: 60ff.

³⁴⁷ Shklar 1987 [1969]: 12 [„He claimed that he became addicted to daydreaming as an apprentice, to escape from his misery, and that he never overcome the habit because he had never made the normal transition from apprentice to master craftsman.“].

Rousseau beschritt den ersten Weg, zu dem er offenbar keine Alternative sah: „Hat er nicht Prinzipien und historische Erklärungen einzig zu dem Ziel geschmiedet, sein seltsames Leben zu entschuldigen und zu rechtfertigen, seine Schüchternheit, seine Ungeschicklichkeit, seine Launen und jene ungebildete Thérèse, mit der er in wilder Ehe lebt? Der Konflikt, den Jean-Jacques als geschichtlichen verurteilt, trägt alle Züge eines persönlichen Konflikts.“³⁴⁸ Der Erfahrungshintergrund für Rousseaus Ansicht, die moderne Gesellschaft sei im Innersten verdorben, entstammt wohl der Zeit, die er in Venedig verbrachte.³⁴⁹ „In seinen ständigen Verhandlungen mit den örtlichen Behörden konnte er aus nächster Nähe beobachten, wie republikanische Regierungen verrotten – ein Prozeß, der auf Dauer sein Interesse erregen sollte. Noch bedeutsamer war, daß die Ungerechtigkeiten, die ihm ohne Wiedergutmachung durch den Botschafter zuteil wurden, ihn erkennen ließen, daß er nie seinen Platz in der bestehenden Ordnung finden würde, die außerdem durch und durch ungerecht war.“³⁵⁰ Rousseau projiziert das, was ihn persönlich am Glückseligsein hindert, auf die Gesellschaft und fordert mit dem *Gesellschaftsvertrag*, wie sie verändert zu sein habe – freilich ohne zu zeigen, wie man dorthin gelangen könne. Allerdings glaubt er am Ende selbst nicht mehr daran, die Welt nach seinem Plan umzukrempeln zu können.

So wählt sich Rousseau eine andere, eine negative Umwelt aus: die Nicht-Umwelt der Einsamkeit des Individuums. In ihr wird Émile erzogen, und in sie hinein begibt sich Rousseau spätestens mit seinen *Träumereien eines einsamen Spaziergängers* [*Les Rêveries du Promeneur solitaire*]. „Er wird beweisen, daß er recht hat, einsam und einzigartig zu sein. Er wird sich weniger darum bemühen, die Wahrheit seines Systems zu beweisen als zu zeigen, daß jene Haltung wohlbegründet ist. Schritt für Schritt ersetzt die persönliche Apologie den spekulativen Gedanken...“³⁵¹ Erfüllt alle Theorie für Rousseau vielleicht nur den Zweck, einen Begründungsrahmen für seinen emotionalen Standpunkt zu liefern, an den selbst er nicht herankommt?

³⁴⁸ Starobinski 1993 [1971]: 57f. Die angesprochene Thérèse Levasseur heiratete Rousseau erst 23 Jahre nachdem er sie 1745 in Saint-Quentin kennengelernt hatte. Er bescherte ihr in wilder Ehe fünf Kinder, die er allesamt im Waisenhaus abgab. Vgl. Holmsten 2000: 59f.

³⁴⁹ Von 1743 bis 1744 war Rousseau als Sekretär des französischen Botschafters in Venedig tätig. Vgl. Wokler 1999 [1995]: 15-17.

³⁵⁰ Shklar 1987 [1969]: 105 [„In his continual dealings with the local officials he could observe at close hand how republican governments rot, a process he was to find of enduring interest. More important, the injuries that he suffered without redress at the hands of the ambassador made him realize that he could never find a fit place in the existing order which was, moreover, unjust through and through.“].

³⁵¹ Starobinski 1993 [1971]: 58.

Wenn man einen Bogen über das ganze Leben und Schaffen Rousseaus spannen möchte, so führt dieser von ihm ausgehend, über die Gesellschaft, die ganze Welt, einschließlich des jenseitigen Reichs, letztlich wieder auf ihn selbst zurück. „In dem Maße nämlich, wie Rousseau nicht nur die intellektuelle Billigung des Zuhörers zu gewinnen, sondern Liebe und Bewunderung zu erregen wünscht, lenkt er den Lauf seiner Rede auf dem Umweg über die allgemeinsten Belange letztlich auf sich selbst zurück.“³⁵² Rousseau wollte Anerkennung von der ganzen Welt erfahren, suchte sie über das gesamte irdische Reich hinaus und bekam sie in unzweifelhafter Eindeutigkeit doch nur von sich selbst.

Was Rousseau offensichtlich nicht vermochte, ist, sich gegenüber seiner Umwelt zurückzunehmen, die eigenen Ansichten und Wertvorstellungen mit Hinblick auf ihre Praktikabilität, ihre ‚Lebensfähigkeit‘ in Frage zu stellen. Und so mußte er zusammen mit seinem Entwurf des *Bürgers* und seinem Entwurf des *Menschen* sterben, da er diese beiden nicht zugunsten eines lebensfähigen *Bourgeois* zurücknehmen wollte. Rousseau verweigerte sich dem Leben, indem er den *Bourgeois* verwarf. Daraus können wir heute aber umgekehrt schließen, daß möglicherweise gerade im Prinzip des *Bourgeois* der Schlüssel zum Leben liegt.

Legt man Rousseau als exemplarische Existenz und seine Philosophie als Lehrwerk aus, so muß man von ihm lernen, nicht entweder *Mensch* oder *Bürger* sein zu wollen. „Wenn er seine Leser dazu aufrief, sich zwischen Mensch und Bürger zu entscheiden, zwang er sie, den moralischen Wahrheiten des gesellschaftlichen Lebens ins Auge zu sehen. Sie wurden in Wirklichkeit nicht dazu aufgefordert, sich zu entscheiden, sondern zu erkennen, daß eine Entscheidung unmöglich sei, und daß sie Menschen oder Bürger weder seien noch jemals werden könnten.“³⁵³

³⁵² Starobinski 1993 [1971]: 411.

³⁵³ Shklar 1987 [1969]: 214 [„When he called upon his readers to choose between man and the citizen he was forcing them to face the moral realities of social life. They were asked, in fact, not to choose, but to recognize that the choice was impossible, and that they were not and would never become either men or citizens.“].

5.2. Fazit und Ausblick

5.2.1. Schlußfolgerungen und Lehren aus Rousseau

Es hat sich gezeigt daß man Rousseau und seine Philosophie überaus vielschichtig und kontrovers diskutieren kann. Und immer kommt man bei der Kritik der Gedanken auch auf die Person zu sprechen sowie umgekehrt. Ebenso kritisiert Rousseau selbst durch seine Werke die ihn umgebende Welt und damit letztlich auch viele seiner Leser. Und so „war der *Gesellschaftsvertrag* weniger eine Utopie als ein Buch von Warnungen“, wie Judith Shklar schließt.³⁵⁴ Die starke Einheit von Person und Werk bei Rousseau bildet damit – wie bei kaum einem anderen großen Denker – eine Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis. Daraus ergibt sich, daß das, was man an Rousseaus Leben und Werk erkennt, auch in der Praxis politisch-sozial relevant ist – zumindest wenn man von einem Politikverständnis ausgeht, wonach die in der Gesellschaft praktisch diskutierten Fragen das Kriterium für das Politische darstellen.³⁵⁵ Rousseau ist gewissermaßen als exemplarische Existenz zu einem sich in der Praxis verkörpernden Subjekt *und* Gegenstand des theoretischen Diskurses geworden. Er bietet sich daher als Anknüpfungspunkt an, um nicht nur aus intrinsischem Interesse an intellektueller Erleuchtung, sondern auch aus praktischem Erkenntnisinteresse heraus zu lernen.

Jean Starobinski zieht unter anderem folgendes Fazit über das umfassende Anliegen, das Rousseau mit seinem Werk insgesamt verfolgte: „Rousseau wollte eine Philosophie errichten, einen schlüssigen Diskurs über den Menschen, über seine Ursprünge, seine Geschichte, seine Institutionen formulieren; der *Émile* ist eine genetische Psychologie, auf die sich eine Pädagogik, eine Religion (oder eine ‚Religiosität‘) und eine Politik gründen. Zwischen den verschiedenen Elementen seines Diskurses bestehen weniger Widersprüche, als man ihm vorgeworfen hat. Doch zwischen diesen Elementen klaffen Lücken, die anscheinend darauf warten, ausgefüllt zu werden; es fehlen Bindeglieder, und der Interpret fühlt sich berufen, sie eigenmächtig einzufügen.“³⁵⁶ Aber um „die Wahrheit Jean-Jacques‘ zu respektieren, darf man die Lücken, die er in seinem System lassen konnte, nicht stopfen.“³⁵⁷

³⁵⁴ Shklar 1987 [1969]: 211 [„(...) the *Social Contract* was less a utopia than a book of warnings (...)“].

³⁵⁵ Praktisch diskutierten Fragen vereinen schließlich reale Tatbestände und die Idee einer Veränderung miteinander.

³⁵⁶ Starobinski 1993 [1971]: 406.

³⁵⁷ Starobinski 1993 [1971]: 407.

In diesem Buch wollen wir aber nicht lediglich Rousseaus Wahrheit wiedergeben und es dabei bewenden lassen. Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, daß vielmehr der Weg geebnet werden soll, um das, was Rousseau angedacht hat, über ihn hinaus weiterzudenken. Es soll uns also ermöglicht werden, mit Rousseau zu einer neuen und eigenen Wahrheit mit praktischem Wert vorzudringen. Um dies zu erreichen, müssen wir einerseits an seine Gedanken anknüpfen und andererseits im Denken Veränderungen vollziehen. Wir wollen also – anders als Starobinski – für die Lücken in Rousseaus System Bindeglieder suchen und dafür auch prinzipielles Umdenken ermöglichen. Die Veränderungen im Theoriekonzept, die zu diesem Zwecke erwogen werden, sind letztlich nichts anderes als ‚Lehren‘, die wir aus Rousseaus ‚Fehlern‘ ziehen. Fassen wir zu diesem Zwecke – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – nochmals in drei Kernaussagen zusammen, was uns bis hierher an grundlegenden Problemen bei Rousseau bewußt wurde:

(1.) Rousseau kann oder will Widersprüche nicht wirklich überwinden, sondern bekennt sich nur zu der Möglichkeit, sich zugunsten einer von zwei gegensätzlichen Positionen zu entscheiden. Er muß daher von seinen Idealen von *Mensch* und *Bürger* stets eines auswählen und dafür das jeweils andere opfern. So machen sich beide gegenseitig zu Aporien.

(2.) Rousseau verallgemeinert undifferenziert und übereilt. Er glaubt, in dem, was er persönlich erlebt und wahrnimmt, das zu sehen, was auch alle anderen betrifft. Eine Trennung zwischen der Wahrnehmung objektiver Tatsachen und seinen damit einhergehenden individuellen Gefühlsempfindungen nimmt er nicht vor. Er schließt daher sehr schnell von sich selbst auf alle und fühlt sich durch das Ausbleiben der erwarteten Reaktionen unverstanden.

(3.) Rousseau denkt und träumt, statt gleichermaßen auch zu handeln und zu leben. Sein praktisches Handeln wird dadurch nicht dem selbstgestellten Anspruch gerecht, wodurch er sich selbst in Widersprüchlichkeit begibt, die er so sehr verschmäht. Die Schuld für sein Versagen schiebt er andern zu und verhält sich selbst passiv als ‚Opfer‘.

Aus diesen Feststellungen ließen sich folgende Lehren ziehen:

(1.) Man suche Wege, Widersprüche ‚erfolgreicher‘ zu ‚überwinden‘ als Rousseau, d.h. nicht durch gegenseitiges Ausschließen, sondern durch Kompromiß oder Koexistenz.³⁵⁸ Denn meistens ist an gegensätzlichen Thesen sowohl die eine als auch die andere Seite gewissermaßen wahr. Die echte Wahrheit ist somit ambivalent; und sie liegt nie in einem Extrem, sondern immer in einer Mitte.

³⁵⁸ Vgl. Abschnitt 4.1.

(2.) Man vermeide eine Beschränkung der Wahrnehmung auf die eigene Perspektive. Vielmehr berücksichtige man ebenso, was andere Menschen wahrnehmen, und suche nach einer Wahrheit, die Innen- und Außenperspektive und somit auch Selbst- und Fremdwahrnehmung miteinander verbindet. Zwar wird ein Anspruch, absolute Wahrheit unter Einbeziehung aller möglichen Perspektiven zu erfahren, nicht einlösbar sein – schließlich ist die individuelle Kontakt- und Aufnahmefähigkeit begrenzt. Aber es bleibt die Möglichkeit der Toleranz gegenüber Andersmeinenden als eine Art Annäherung an diese Wahrheit.

(3.) Man handle selbst, aus eigener Motivation, statt nur Spielball anderer zu sein. Natürlich wird man dennoch keine vollständige, objektive Unabhängigkeit gegenüber anderen Menschen (und deren Hilfestellungen) erlangen können. Es geht somit darum, Freiheit dort, wo man sie hat, zu nutzen ohne sie statt dessen dort zu beanspruchen, wo sie einem verwehrt ist. Man kann diesen Schritt auch als einen Übergang von rein äußerer, negativer Freiheit (Freiheitsrechte als Abwehrrechte) zu einer inneren und vor allem auch positiven Freiheit (das Gefühl, zum Handeln nach dem eigenen Willen frei zu sein) verstehen.

Versuchen wir abschließend, diese Lehren mit Inhalt zu füllen, sie versuchsweise auf eine gegenwärtige politische Frage anzuwenden: den Prozeß der Globalisierung.

(1.) Handelt es sich bei der Globalisierung um eine ‚gute‘ oder ‚schlechte‘ Sache? Wünschenswert erscheint sie jedenfalls für all diejenigen Menschen, die durch sie langersehnte Freiheiten und wirtschaftliche Verbesserungen erfahren. Nicht wünschenswert erscheint sie hingegen für diejenigen, deren wirtschaftlich gehobene Stellung in der Welt durch sie gefährdet wird, deren kulturelle und ökologische Standards nun auf dem Spiel stehen. Es zeigt sich, daß es sich um eine ambivalente Angelegenheit handelt (und je tiefer man einsteigt, desto mehr Ambivalenzen zeigen sich noch). Die Wahrheit über die Globalisierung kann also weder ‚gut‘ noch ‚schlecht‘ allein lauten.

(2.) Weitere Vieldeutigkeit offenbart sich, wenn man berücksichtigt, daß nicht für jeden Menschen ‚Wohlstand‘ und ‚Freiheit‘ gleichermaßen hohe Werte sind und es drüber hinaus auch kaum möglich sein dürfte, darüber Einigkeit herzustellen. Zudem müssen wir akzeptieren, daß in anderen Kulturen unserer Welt auch andere Vorstellungen über das ‚Gute‘ und ‚Richtige‘ bestehen als wir diese z.B. aus westeuropäischer Perspektive befürworten könnten. Und selbst für uns vollkommen unverständliche Ansichten haben ihren berechtigten Platz in der Globalisierung.

(3.) Aber dennoch ist die Globalisierung kein Prozeß, gegenüber dem wir uns bloß zurücknehmen müssen oder den wir hilflos erleiden. Vielmehr wird er von den Menschen vollzogen und gestaltet. Und nicht wenige sehen ihm als große Chance

oder zumindest als anspornende Herausforderung ins Auge. Solange wir jedoch darüber nur jammern und klagen, solange sind wir nur Opfer des Weltgeschehens und glauben, so wie Rousseau (in seinen *Diskursen*), daß sich alles nur zum noch Schlechteren entwickeln könne. Als Individuum kann man aber erst dann zufrieden sein, wenn man selbst handelt und dadurch das Ganze mitformt. Solches Mitwirken ist jedoch nicht mit einem Weltveränderertum zu verwechseln. Letzteres und das Opfer sind tragische Extremrollen, die wir von Rousseau kennen. Doch das ‚Richtige‘ kann nur dazwischen liegen.

5.2.2. Vom Widerspruch zum Spannungsfeld – ein ‚neuer Bourgeois‘

Insgesamt scheint somit der Schlüssel zum erfolgreichen und zufriedenen Leben in einem Ausgleich, einer Wechselbeziehung zwischen Gegensätzlichem zu liegen. Nichts anderes wünschte sich Rousseau wahrscheinlich, wenn er in bezug auf *Mensch* und *Bürger* nach dem „Wunder“ fragte, „wie man es anfängt, beides zugleich zu sein.“³⁵⁹ Und wie wir in der Betrachtung über den Umgang mit Widersprüchen bereits feststellen konnten, gibt es andere und letztlich zufriedenstellendere Wege, Widersprüche zu überwinden, als die von Rousseau propagierte Entweder-Oder-Entscheidung.³⁶⁰

Rufen wir uns unsere in diesem Zusammenhang gemachten Überlegungen zum Widerspruch in Erinnerung: Anstelle von Exklusivität ist auch ein Kompromiß zwischen oder die Koexistenz von Widersprüchlichem möglich. Gegensätze können somit auch komplementär anstatt kontradiktorisch aufgefaßt werden. Man muß sich nur darauf einlassen wollen. Es geht also zunächst darum, Widersprüchlichkeit in der realen Welt als gegebene Tatsache zu akzeptieren, die nicht derart wegdiskutiert werden kann, wie Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* das ‚Recht des Stärkeren‘ widerlegen möchte.³⁶¹ Dadurch wird es möglich, Rousseaus Pessimismus bezüglich ‚Gemischtem‘ abzuschwören. Aus einer Gegensätzlichkeit folgt schließlich nicht automatisch die Notwendigkeit einer Bewertung, welche Seite besser sei – ganz genau so, wie die

³⁵⁹ Rousseau 2001 [1762b]: 13 [„prodige“ ; „(...) comment il s’y prend pour être à la fois l’un et l’autre.“ 1966 [1762b]: 40].

³⁶⁰ Vgl. Abschnitt 4.1.

³⁶¹ Vgl. Rousseau 1996 [1762a]: 9f, <2002c> [1762a]: I-3. Rousseau ignoriert in seiner Argumentation, daß weithin anerkanntes Recht – insbesondere als Gewohnheitsrecht – auch durch physische Stärke erlangt werden kann. Nicht anders – nämlich meist durch Kriege – sind jedoch die meisten Grenzverläufe zwischen Staaten entstanden.

natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen im rousseauschen Naturzustand noch keine wertende Aussage in sich tragen.³⁶²

Wenn man ferner zu der Einsicht gelangt, daß nicht immer alles Wünschenswerte gleichzeitig zu erreichen, sondern oft eine Sache nur auf Kosten einer anderen möglich ist, wird man feststellen, daß man durch das Eingehen von Kompromissen immerhin ein Optimum an Wünschenswertem erlangt. Voraussetzung wird dabei sein, eine allgemein akzeptable Mitte zu finden. In bezug auf *Mensch* und *Bürger* hieße dies beispielsweise, soviel individuelle Freiheit zu ermöglichen, wie der Einzelne konstruktiv nutzen kann, und zugleich ein Höchstmaß an Sicherheit durch soziale Integration zu schaffen, ohne daß dadurch das Leben des Einzelnen beherrscht wird. Sicher nicht ganz zu Unrecht haftet dem Kompromiß dennoch das Manko, nichts Halbes und nichts Ganzes zu sein, an. Man traut sich am Ende vielleicht aus Angst vor Einschränkung der individuellen Freiheiten gar nicht mehr, die Wichtigkeit sozialer Sicherheit zu betonen. Oder aber Man verliert das Ideal eines voll entfalteten, freien Individuums aus den Augen, da dieses womöglich jegliche soziale Verantwortung ablehnen würde. Siegt also der Kompromiß, haben wir am Ende aus Angst vor reiner Farbe nur noch graues Mittelmaß. Das heißt zwar noch nicht, daß ein Kompromiß immer schlecht sein muß – schlecht ist er allerdings als ausschließliche Norm.

Wir müssen daher über den Kompromiß hinausgehen zur Koexistenz der Gegensätze. Man erkennt den Wert beider gegensätzlichen Ideale voll an, ohne jedoch den Kompromiß als dritte Möglichkeit zu verteufeln. Wir erlauben also (im übertragenen Sinne) dem Maler, sowohl reine als auch gemischte Farbe zu malen, und aus der Komposition aller drei Möglichkeiten entsteht ein Bild mit Charakter. So, wie sich z.B. helle und dunkle Farbe nebeneinanderreihen, können in einer Gesellschaft stark individualisierte Lebensbereiche neben stark vergemeinschafteten bestehen. Worauf es ankommt, ist eine stimmige ‚Komposition‘, wo kein Extrem das andere erdrückt. Wie an anderer Stelle bereits angedeutet wurde,³⁶³ muß das Verhältnis der Gegensätze ‚harmonisch‘ sein – ein Begriff, den wir ohne praktische Erfahrung und deren Wahrnehmung schwerlich bestimmen können.

Wie auch immer das hier angedachte Prinzip ‚harmonischer Koexistenz‘ zur Überbrückung von Gegensätzen im einzelnen weiterzuentwickeln sein wird, so offenbart sich darin ein deutlicher Unterschied zu Rousseaus Denkweise: der Widerspruch wird zu einem Spannungsfeld. Zusammenfassend ausgedrückt wird es auf ein Übergehen vom exklusiven Widerspruch (1.) über den Kompromiß zwischen Gegensätzen (2.) zu einer Koexistenz im Spannungsfeld (3.) ankommen. Ordnen wir dieser

³⁶² Vgl. Abschnitt 2.2.

³⁶³ Siehe Abschnitt 4.1.

Modifikation des Verhältnisses gegensätzlicher Pole Rousseaus Konzepte zu, sind es bei der ersten Art *Mensch* und *Bürger* als Alternativen, bei der zweiten ist es der *Bourgeois* und bei der dritten ein noch neu zu entwickelndes Konzept, das hier hilfsweise mit ‚neuer Bourgeois‘ benannt wird. Indem wir in bezug auf *Mensch* und *Bürger* über Rousseau hinausdenken, gelangen wir über den *Bourgeois* zu einem neuen Konzept, das die Qualitäten aller *drei* in sich zusammenführt.

Tabelle 3: Wandlung vom ‚Widerspruch zwischen *Mensch* und *Bürger*‘ zum ‚neuen Bourgeois‘ im Spannungsfeld:

Verhältnis der Pole:	Widerspruch	→	Gegensatz	→	Spannungsfeld
‚Vermittlungsmethode‘:	Exklusivität	→	Kompromiß	→	Koexistenz
Personen-Typ:	<i>Mensch / Bürger</i>	→	<i>Bourgeois</i>	→	‚neuer Bourgeois‘

5.2.3. Der ‚neue Bourgeois‘ und die *Zivilreligion*

Dieser ‚neue Bourgeois‘ vereint also in sich den Wunsch nach individueller Entfaltung des *Menschen* und das Pflichtgefühl des *Bürgers* gegenüber der Gesellschaft. Auch kann er – pragmatisch und kompromißbereit wie der *Bourgeois* – in der realen Welt bestehen. Aber er leidet nicht unter deren Widersprüchlichkeiten, sondern nimmt sie als Herausforderung des praktischen Lebens an. Er verliert nicht seine Überzeugungskraft als *Mensch* oder die als *Bürger*, indem er zugleich auch *Bourgeois* ist. Und als guter und zufriedener ‚neuer Bourgeois‘ will er auch nicht *mehr* sein, als er ist. Er will *Mensch* und *Bürger* sein; aber keines soll das andere erdrücken.

In welchem Verhältnis steht aber nun der ‚neue Bourgeois‘ zur *Zivilreligion*? Nach unserer bisherigen Rezeption von Rousseaus System haftete letzterer das Manko eines faulen Kompromisses zwischen der universalen und toleranten, aber in der Praxis erfolglosen *Religion des Menschen* und der praktisch erfolgreichen, aber separatistischen und intoleranten *Religion des Bürgers* an. Handelt es sich aber wirklich um einen Kompromiß? Ist die Vermengung der *Religion des Menschen* und der des *Bürgers* ein notwendiges Übel, um in der Praxis zu bestehen? Notwendig scheint der Weg der *Zivilreligion* als einziger echter Zukunftsentwurf Rousseaus tatsächlich zu sein – aber deswegen ist er noch lange kein Übel.

Schließlich verbindet die *Zivilreligion* den unmittelbaren Glauben des Individuums aus der *Religion des Menschen* mit dem Gefühl der (nationalen) Glaubensgemeinschaft aus der *Religion des Bürgers*, ohne der Gefahr einer Entfremdung durch die Vermittlungsinstanzen der *Priesterreligion* zu unterliegen. Damit eignet sie sich als pragmatische Grundlage für einen ‚neuen Bourgeois‘. Knüpft man in ihren Grundsätzen undogmatisch – also reflektiert und nicht buchstäblich – an Rousseau an, ist die *Zivilreligion* in ihren Überzeugungen zugleich weltbürgerlich wie national, tolerant aber auch nicht beliebig sowie am praktischen Erfolg interessiert, ohne jedoch alles durch diesen zu bewerten.

Soweit sei der ‚neue Bourgeois‘ auf der Grundlage einer modernen Interpretation von Rousseaus *Zivilreligion* an dieser Stelle als erste Skizze entworfen. Nun bedarf es freilich eines Weges, einer Methode, wie der ‚neue Bourgeois‘ dem gegenüber Rousseaus Konzepten von *Mensch* und *Bürger* gewissermaßen doppelten Anforderungsprofil gerecht werden kann, indem er beiden genüge tut. Dabei kommt der *Zivilreligion* eine Mittlerfunktion zwischen Gegensätzlichem zu. Unweigerlich kommen wir bei diesen Gedanken auf den als dritten angesprochenen Weg zum Umgang mit Widersprüchen, die ‚Koexistenz‘ im Spannungsfeld, zurück. Diesen als Methode praktisch zu entwickeln, ist die neue Aufgabe, für die uns Rousseau mit seinen Entwürfen den Ausgangspunkt – aber auch nicht viel mehr – gibt. Ansätze hierfür finden sich bereits bei vielen Denkern. Mit Aristoteles,³⁶⁴ Friedrich Schiller³⁶⁵ und John Dewey³⁶⁶ seien hier nur beispielhaft drei herausgegriffen.

³⁶⁴ Schon Aristoteles' Abwägungen, welche Staatsform für welches Land die geeignete sei, kommen zu einem ambivalenten Ergebnis. So bevorzugt er die *Oligarchie* (Herrschaft der Wenigen) für „ein Land, das für das Reiten günstig ist“ und für „Schwerbewaffnete“; aber „eine Macht aus Leichtbewaffneten und Schiffssoldaten dagegen ist demokratisch.“ (Aristoteles 1973: 212, 6. Buch; bei Bekker, 1831-1870, Berlin: Sp. 1321a).

³⁶⁵ Der entscheidende Dreh- und Angelpunkt in Schillers sogenannten ‚Ästhetischen Briefen‘ (2000) ist die Konzeption des *Spieltriebs*, welcher aus dem komplementären Zusammenwirken von *Stofftrieb* und *Formtrieb* entsteht, die einander polar entgegengesetzt sind.

³⁶⁶ John Dewey entwickelt eine „Konzeption der Öffentlichkeit im Sinne eines *Interkommunikationsmodells zwischen Laien- und Expertenkulturen*“ (Rost 2003: 62) in der politisch relevante Fragestellungen zutage treten. „Der wesentliche Bedarf (...) liegt in der Verbesserung der Methoden und Bedingungen für Debatten, Diskussionen und das Überzeugen. Das ist das Problem der Öffentlichkeit.“ [„The essential need (...) is the improvement of the methods and conditions of debate, discussion and persuasion. That is the problem of the public.“] (Dewey 1993 [1927]: 187).

5.3. Schlußwort

Rousseau hat uns Idealvorstellungen vom *Menschen* und vom *Bürger* gegeben und für beide die je dazugehörige Religion entworfen. Ferner hat er uns seine Meinung gesagt, daß ein beide Eigenschaften vereinender *Bourgeois* schlecht sei und eine bloß durch Priester vermittelte Religion kein wahrer Glaube sein kann. Aber er hat uns auch mit der *Zivilreligion* einen Ansatzpunkt gegeben, wie wir den *Bourgeois* neu denken können. Die Ausführung dieser Neukonzeption theoretisch wie praktisch einzulösen, blieb ihm jedoch versagt. Um dies umzusetzen, müssen wir uns von ihm verabschieden – nicht ohne viel gelernt zu haben.

Was von Rousseau bleibt, sind weniger die gesamten Entwürfe des *Gesellschaftsvertrages* und des *Émile*-Erziehungsromans, als vielmehr die Begriffe des vom *individuellen Menschen* und vom *Bürger*, zwischen denen der *Bourgeois* oszilliert. Darüber hinaus hat er die Idee einer *Zivilreligion* begründet, die sich klar von drei anderen Arten der Religion (der *Religion des Menschen*, der *Religion des Bürgers* und der *Priesterreligion*) abhebt.

Wenn man nun in der politischen Theorie von Rousseau losgelöst über den *Bürger* diskutiert, so kann dieser fortan als eine Rolle begriffen werden, die ein Einzelner neben anderen Rollen – darunter die des individuellen *Menschen* – spielt. Natürlich ergeben sich aus zwei oder mehr Rollen zwangsläufig Spannungen und Widersprüche. Diese auszuhalten und darüber hinaus als kreatives Potential zu nutzen, ist deshalb die Aufgabe, die es als *Mensch und Bürger* heute und in der Zukunft zu bewältigen gilt.

Literaturverzeichnis

Schriften von Rousseau

- Rousseau, Jean-Jacques (1763): *Les Pensées de J. J. Rousseau, Citoyen de Genève*; (ohne Verlagsangabe) Amsterdam.
- Rousseau, Jean-Jacques (1955 [1782/1789]): *Bekenntnisse*. Ungekürzte Ausgabe, übertragen von Ernst Hardt, Insel-Verlag (ohne Ortsangabe).
- Rousseau, Jean-Jacques (1966 [1762b]): *Émile ou de l'éducation*; Garnier-Flammation, Paris.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969a [1781]): *Émile et Sophie ou les Solitaires*; S. 879-924 in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. IV, *Émile – Éducation – Morale – Botanique*; Gallimard, <Paris>.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969b): *Lettres Morales*; <verfaßt 1757 u. 1758> S. 1081-1118 in: ders.: *Œuvres complètes*, Bd. IV, *Émile – Éducation – Morale – Botanique*; Gallimard, <Paris>.
- Rousseau, Jean-Jacques (1995 [1750 / 1755]): *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*. Eingeleitet, übers. u. hrsg. von Kurt Weigand; 5. Aufl., Meiner, Hamburg.
- Rousseau, Jean-Jacques (1996 [1762a]): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts [Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique]*; übers. v. Hans Brockard; Phil. Reclam jun., Stuttgart.
- Rousseau, Jean-Jacques (1999 [1782b]): *Les rêveries du promeneur solitaire*; Association de Bibliophiles Universels. abu.cnam.fr
- Rousseau, Jean-Jacques (2001 [1762b]): *Emil oder Über die Erziehung [Emile ou de l'éducation]*. In neuer dt. Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Unv. Nachdruck der 13. Aufl.; Schöningh, Paderborn.
- Rousseau, Jean-Jacques (<2002a> [1750]): *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs <Discours sur les sciences et les arts>*. un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_sca.html
- Rousseau, Jean-Jacques (<2002b> [1755]): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_ineg.html

Rousseau, Jean-Jacques (<2002c> [1762a]): Du contrat social ou principes du droit politique. un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html

Rousseau, Jean-Jacques (<2002d> [1782a/1789]): Les confessions. un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/confessions/jjr_conf.html

Sonstige Literatur

Ahrbeck, Rosemarie (1978): Jean-Jacques Rousseau; 1. Aufl., Urania-Verlag, Leipzig.

Aristoteles (1973): Politik. Übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon; dtv, München.

Baczko, Bronislaw (1970): Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft [Rousseau: Samotność i Wspólnota]; übers. v. Edda Werfel; Europa Verlag, Wien.

Bensoussan, David (1977): L'unité chez Jean-Jacques Rousseau. Une quête de l'impossible; A.G. Nizet, Paris.

Bibel, Die (2002): Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung von 1984; christliche internet dienst GmbH. www.bibel-online.net

Brandt, Reinhard (1973): Rousseaus Philosophie der Gesellschaft; Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Cassirer, Ernst: „Rousseau (1939)“; S. 107-111 in: Ders. (1991): Rousseau, Kant, Goethe. Hrsg., eingeleitet sowie mit Anm. und Reg. vers. von Rainer A. Bast; Meiner, Hamburg.

Dewey, John (1993 [1927]): The Problem of Method; S. 184-191 in: Ders.: The Political Writings [in: The Public and Its Problems]; edited, with introduction, by Debra Morris and Ian Shapiro; Hackett, Indianapolis.

Ellis, Madeleine B. (1977): Rousseau's Socratic Aemilian myths; Ohio State University Press, Columbus.

Fetscher, Iring (1999 [1960]): Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs; 8. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main [Luchterhand, Neuwied].

Gaul, Jens-Peter (2001): Freiheit ohne Recht. Ein Beitrag zu Rousseaus Staatslehre; Duncker & Humblot, Berlin.

Glum, Friedrich (1954): Jean-Jacques Rousseau. Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre; W. Kohlhammer (ohne Ortsangabe).

- Hobsbawm, Eric (1999 [1994]): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts [Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991]; 3. Aufl., dtv, München [Michael Joseph, London].
- Holmsten, Georg (2000): Jean-Jacques Rousseau; 16. Aufl. [1. Aufl. 1972], Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Holtmann, Everhard/Brinkmann, Heinz Ulrich/Pehle, Heinrich (Hrsg.) (1991): Politiklexikon; R. Oldenbourg, München.
- Kant, Immanuel (1998 [1786]): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; [Zweyte Auflage] Phil. Reclam Jun., Stuttgart [Johann Friedrich Hartknoch, Riga].
- Kleger, Heinz (2001): „Vom Bund zum Bündnis, von der amerikanischen zur atlantischen Zivilreligion?“, S. 91-111 in: Kremp, Werner/Meyer, Berthold (Hg.): Religion und Zivilreligion im Atlantischen Bündnis; Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Kleger, Heinz/Müller Alois (2004a): Vorwort zur zweiten Auflage: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens; S. I-XLVIII in: dies. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa; 2. ergänzte Aufl., Lit, Münster.
- Kleger, Heinz/Müller Alois (2004b [1986]): Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion; S. 7-15 in: dies. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa; 2. ergänzte Aufl., Lit, Münster [Chr. Kaiser, München].
- Meier, Ch. (1989): Politik; Sp. 1038-1047 in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q; Schwabe, Basel.
- Mittermaier (1846): Bürger; S. 757-759 in: Rotteck, Carl von/Welcker, Carl (Hrsg.): Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände; Neue durchaus verbesserte und vermehrte Auflage; Zweiter Band; Johann Friedrich Hammerich, Altona.
- Morus, Thomas (1960 [1517]): Utopia; S. 7-110 in: Heinisch, Klaus J. (Hrsg.): Der utopische Staat; Rowohlt, Reinbek bei Hamburg [Basel].
- Plessner, Helmuth (1982a [1935/1959]): Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes; S. 7-223 in: ders.: Gesammelte Schriften VI. Die verspätete Nation; Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth (1982b [1967]): Wie muß der deutsche Nation-Begriff heute aussehen; S. 293-310 in: ders.: Gesammelte Schriften VI. Die verspätete Nation; Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Riedel, M. (1971): Bürger; Sp. 962-966 in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C; Schwabe, Basel.

- Rost, Sophia (2003): John Deweys Logik der Untersuchung für die Entdeckung des Politischen in modernen Gesellschaften; Lit, Münster.
- Schalk, F. (1971): Aufklärung; Sp. 620-633 in: Ritter, Joachim (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C; Schwabe, Basel.
- Schepp, Heinz Hermann (1978): Die Krise in der Erziehung und der Prozeß der Demokratisierung; Scriptor, Kronberg im Taunus.
- Schiller, Friedrich (2000): Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen; hg. v. Klaus L. Berghahn, Ph. Reclam, Stuttgart.
- Shklar, Judith N. (1987 [1969]): Men and citizens: a study of Rousseau's social theory; University Press, Cambridge.
- Spaemann, Robert (1980): Rousseau – Bürger ohne Vaterland; R. Piper, München.
- Starobinski, Jean (1993 [1971]): Rousseau. Eine Welt von Widerständen [Jean-Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle]; Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main [Gallimard, Paris].
- Sturma, Dieter (2001): Jean-Jacques Rousseau; C.H. Beck, München.
- Voßler, Otto (1937): Der Nationalgedanke von Rousseau bis Ranke; R. Oldenbourg, München.
- Winkler, Heinrich August (2001): Der lange Weg nach Westen. Zweiter Band: Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung; 2. Auflage, C.H. Beck, München.
- Wokler, Robert (1999 [1995]): Rousseau; Herder, Freiburg [Oxford University Press].

Register

Schriften und Kapitel von Rousseau

Kapitel des *Émile*

Glaubensbekenntnis eines Savoyischen Vikars [Profession de foi du vicaire savoyard]
21, 36, 46f, 53, 68, 72, 91

Kapitel des *Gesellschaftsvertrages*

Vom Gesellschaftsvertrag [Du pacte social] 42

Von den Römischen Comitien [Des comices romains] 42

Von der Demokratie [De la démocratie] 60

Von der Zivilreligion [De la religion civile] 47, 61, 71f

Sonstige Schriften

Allegorisches Stück [Morceau allégorique] 82

Bekenntnisse [Les Confessions] 21, 24, 81

Brief an M^{me} de Verdelin 17

Brief an M^{me} Dupin 20

Der Persifleur [Le Persifleur] 32

Die Ansichten von Jean-Jacques Rousseau, Bürger von Genf [Les Pensées de J. J. Rousseau, Citoyen de Genève] 55

Diskurs über den Ursprung und die Gründe der Ungleichheit unter den Menschen
[Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes] 27

- Diskurs über die Künste und Wissenschaften [Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs <Discours sur les sciences et les arts>] 27, 60
- Emil und Sophie oder die Einsamen [Émile et Sophie ou les Solitaires] 47, 57
- Julie oder Die neue Héloïse. Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen [Julie ou La nouvelle Héloïse : Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes] 83
- Träumereien eines einsamen Spaziergängers [Les Rêveries du Promeneur solitaire] 98

Personen

- | | |
|--|---|
| Ahrbeck, Rosemarie 16, 19, 33, 38,
56, 61 | Gaul, Jens-Peter 37 |
| Aristoteles 10, 12, 106 | Glum, Friedrich 15, 31 |
| Baczko, Bronislaw 85 | Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 15 |
| Beaufort, Herzog von 45 | Hobsbawm, Eric 10 |
| Bensoussan, David 9, 17f, 32, 81 | Holmsten, Georg 23, 38, 98 |
| Bodin, Jean 13 | Holtmann, Everhard 12 |
| Brandt, Reinhard 47 | Hume, David 23 |
| Brinkmann, Heinz Ulrich 12 | Jesus 52 (vgl. a. ‚Christus‘) |
| Cassirer, Ernst 10 | Kant, Immanuel 15, 38, 90 |
| Catilina 54 | Kasche, Christian 7 |
| Christus 82 (vgl. a. ‚Jesus‘) | Kleger, Heinz 7, 47, 65, 70f |
| Cromwell 45, 54 | Levasseur, Thérèse 98 |
| Dewey, John 106 | Locke, John 19 |
| Dupin, M ^{me} 20 | Malesherbes, Chrétien de Lamoignon de
23 |
| Ellis, Madeleine 26, 90 | Marx, Karl 13 |
| Émile 36, 52, 54-59, 90, 92, 94 | Meier, Ch. 12 |
| Fetscher, Iring 40f | Mittermaier 16 |
| Fichte, Johann Gottlieb 15 | Morandi, Pietro 7 |
| | Morus, Thomas 73 |

- Moses 57
 Müller, Alois 70f
- Pehle, Heinrich 12
 Plessner, Helmuth 14f
- Riedel, M. 12f
 Robinson Crusoe 26f
 Rost, Sophia 106
- Schalk, F. 10
 Schepp, Heinz Hermann 11, 16, 32
 Schiller, Friedrich 106
 Shklar, Judith N. 10f, 19f, 22f, 28, 30, 39f, 46, 57, 59, 72-74, 83, 85-87, 91, 94-100
- Sokrates 89
 Sophie 36, 47, 57
 Spaemann, Robert 15f, 44, 55, 59, 67, 72, 93f
 Starobinski, Jean 17-20, 23-25, 30f, 37, 82-84, 86, 93-96, 98-101
 Sturma, Dieter 17, 20-22, 26, 30f, 56, 59, 91f
- Verdelin, M^{me} de 17
 Voltaire 23
 Voßler, Otto 16
- Warens, Françoise-Louise, M^{me} de 21
 Winkler, Heinrich August 14
 Wokler, Robert 98

Geographische Namen

- Asien 50
- Bern 45
- Deutschland 14f
- England 69
 Europa 7, 50
- Frankreich 7, 14, 22
- Genf 21, 33
 Genfersee 22
- London 22f, 45
- Montmorency 26
 Môtiers 22
- Palästina 50
 Paris 22, 31, 44f, 87
 Petersinsel (im Genfersee) 22
- Römisches Reich 52
 Rußland 69
- Saint-Quentin 98
 Sparta 72, 74, 85f
- Venedig 98
- Yverdon 22

Sachbegriffe

- abergläubisch 53, 62
 Abgesang 67f
 Ablasshandel 42
 Adel 56, 73
 Adlige 22
 Älteste 41
 amour de soi s. ‚Liebe, Selbst-‘
 amour propre s. ‚Liebe, Eigen-‘
 Angst 10, 87, 104
 Antike 12f, 26, 63, 68, 70
 Aristokratie 41, 79
 Armut,
 – (allg.) 20, 28
 – moralische 72
 Aufklärung 9-12, 60

 Bauern 43
 Bekenntnis/Glaubensbekenntnis,
 (vgl. a. Schriftenreg.: ‚Glaubens-
 bekenntnis eines savoyischen Vi-
 kars‘, ‚Bekennnisse‘)
 – (allg.) 14, 21, 23, 47, 52, 68, 72
 – ziviles 64-67, 70, 81 (vgl. a.
 ‚Religion, Zivil-‘)
 Bibel, die 57
 Buddhismus s. ‚Religion der Japaner‘,
 ‚Religion der Lamas‘
 Bürger,
 – Besitz-/Klein-/Privat- 13
 – Halb- 33
 – Orts- 14
 – Spieß- 13, 80
 – Staats- 12-15, 69, 74
 – Voll- 33
 – Welt- 53, 58
 – Wirtschafts- 13, 17

 Bürgergesellschaft 95
 Bürgerpflicht 42, 54
 Bürgerrecht s. ‚Recht, Bürger-‘
 Bürgerschaft 26, 60, 72
 Bürgerstand 16
 Bürgertugend s. ‚Tugend, Bürger-‘

 Christentum,
 – (allg.) 37, 50-54, 62-66, 69, 92
 – als Weltreligion 61
 – des Evangeliums 81
 – postdogmatisches 70
 – römisches 69
 – Untergrund- 52
 civil society 95
 Conseil général (von Genf) 33

 Demokratie,
 – (allg.) 12, 17, 41, 60, 79
 – direkte 71
 – unmittelbare 33, 40, 60, 63
 Demos 10, 12
 Deutsch 13f
 Disziplin (Gefängnis in Genf) 45
 Dogmen 10, 51, 61, 64f, 70

 Ehe 36, 57, 59, 98
 Ehrgeiz 50, 54, 87
 Eigenliebe s. ‚Liebe, Eigen-‘
 Einsamkeit 25, 59, 96, 98
 Eltern 57
 Entfremdung 30, 55, 106
 Enzyklopädisten 23
 Erwachsener 57
 Erwachsensein 95f
 Erzieher 55-57, 89f

- Erziehung,
 – (allg.) 16, 20, 34, 89f, 94
 – des Kindes 22, 43
 – zum Menschen 35
 – natürliche 27, 93
 – öffentliche/allgemeine 67
 – private/häusliche 67
 Erziehungsroman 107
 Evangelium 53, 62, 81
 existence double s. ‚Existenz, doppelte‘
 Existenz,
 – absolute 37
 – doppelte 44
 – exemplarische 18, 24, 99f
 – Gefühl der s. ‚Gefühl der Existenz‘
 – natürliche/wahre 93
 – wahrgenommene/vorgetäuschte/künstliche 95#3
 existenzphilosophisch 36, 46f
- Familie 43, 59
 Feind 92
 Findelhaus s. ‚Waisenhaus‘
 Flucht 21f, 97
 Fortschritt 30, 87, 95
 Französisch 12f, 33, 42
 Freiheit,
 – (allg.) 14, 38f, 43, 50, 84, 102
 – absolute 49
 – äußere 102
 – bürgerliche 37-39
 – individuelle 38f, 104
 – moralische 38, 90
 – natürliche 34f, 37, 49, 90
 – negative 35, 96f, 102
 – positive/innere 102
 – primitive 58
 – ursprüngliche 27
- Freund 19, 57, 97
 Freundschaft 23, 59
 Friede 65
 Fürst 41
- Gefühl,
 – (allg.) 19, 47-49, 81, 96
 – der Existenz 59, 84, 96
 – Gemeinschafts- 53
 – Pflicht- 105
 – Primat des 44, 48
- Gegensatz,
 – dialektischer 39, 83
 – komplementärer 79
 – kontradiktorischer 78
- Gegenwart 11, 22, 29, 34, 36, 62, 69, 85, 92f, 97
- Geiz 50
 Geld 42
 Gemeinschaft 52f, 89, 92, 94
 Gemein Sinn 64
 Gemeinwesen 40, 42, 59, 64
 Gemeinwille s. ‚Wille, Gemein-‘
 Gemeinwohl 54
 Gerechtigkeit 30, 50, 95
 Gericht 12 (vgl. a. ‚Jüngstes Gericht‘)
 Geschichte,
 – (Menschheits-) 7, 10f, 28f, 31, 54, 85f, 94, 100
 – Begriffs- 13, 15
 – Entwicklungs- 28
 – Schöpfungs- 57
 gesellschaftlicher Idealzustand 84
- Gesetz,
 – (allg.) 27, 34, 39, 54, 61-63, 65, 68, 73, 81, 90
 – christliches 63
 – des Gemeinwillens 37, 39
- Gesetzgeber 69

- Gesinnung des Miteinander 64, 71
 Gewalt,
 – absolute/unumschränkte 38
 – doppelte 69
 – Regierungs- 41
 – souveräne 52
 Gewissen 10, 19, 21, 50, 84, 97
 Glaube,
 – (allg.) 28, 51f, 106f
 – christlicher 68
 – katholischer 21
 – Natur- 91 (vgl. a. ‚Religion, Natur-‘)
 – religiöser 46f
 Glaubensbekenntnis s. ‚Bekenntnis, Glaubens-‘
 Globalisierung 102
 Glück,
 – (allg.) 29, 49, 59, 64, 84, 95-97
 – privates 36, 74
 Glückseligkeit 95
 Gott,
 – (im Sinne des Christentums) 46, 48-53 55f, 62-65, 96
 – (heidnischer) 47
 – Schutz- 62
 Götter 41, 46, 52f, 60-62
 Götterkult 68
 Gottesdienst 51, 53, 62, 73
 Gottheit 64, 68

 Heide (Nichtchrist/Nichtjude) 52
 Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages/der Gesetze 65, 68, 70, 81
 Herrschaft 14, 41
 Herrscher 40
 Hölle 50

 Identität 92-94, 97
 Individualität 7, 10, 19, 89

 Individuum 9, 11, 15, 23, 34, 38, 72, 74, 86, 91, 94, 98, 103f, 106
 Intoleranz,
 – (allg.) 53, 66, 73
 – bürgerliche/weltliche 46, 65
 – religiöse/theologische 46, 65
 Irrtum 53, 62
 Italienisch (Sprache) 13

 Jenseits 50, 53, 72
 Jugend 21
 Jugendlicher 43
 Jüngstes Gericht 21, 24

 Calvinismus 52 (vgl. a. ‚Kirche, kalvinistische‘)
 Kapitalismus 80
 Kind 34f, 43, 56f, 97
 Kinder (Rousseaus) 18, 20, 22, 98
 Kindheit 35, 81, 95
 Kirche,
 – kalvinistische 21
 – katholische 23, 87 (vgl. a. ‚Klerus‘)
 Kleinstaat 40, 60
 Klerus 23, 69
 Knechtschaft 27, 38, 54
 Kommunismus 73, 78
 Kompromiß 38, 78, 80, 82, 101, 103-105
 König 40, 46, 49
 Korruption 30
 Krankheit 24, 43
 Kreuz/Kreuzigung 82
 Krieg,
 – (allg.) 103
 – politischer und religiöser 46
 Kunst 43, 94
 Künste 27f, 43f, 60
 Künstlichkeit 94f

- Land (vs. Stadt) 35, 42f, 91
 Landleben 43f
 Laster 28, 30, 43
 Latein 9, 13
 Legitimation 46, 52, 64
 Leidenschaft 35, 50
 Liebe,
 – (allg.) 36, 45, 83, 99
 – Eigen- 45
 – Selbst- 35, 45
 – Vaterlands- 60
 – zu den Gesetzen 62
 Lüge 31, 53, 62, 93, 95f
 Luxus 54
- Macht 35, 106
 Marktflecken 13
 Marktwirtschaft 78
 Märtyrer 23, 61
 Menschenrechte s. ‚Recht, Menschen-‘
 Minderheit 39
 Moderne 30
 Monarchie 12, 40f, 79
 Moral 28, 62, 72, 99
 Moralität 30
 Moralvorstellung 92
 Mord 53, 62
 Multikulturalismus/Multikulturalität
 91-93
- Nation 14, 43, 61
 Nationalstaat s. ‚Staat, National-‘
 Natur,
 – (allg.) 10, 24f, 28, 43f, 46, 48, 51,
 55, 58, 74, 94, 96
 – menschliche/des Menschen 29f,
 34, 37, 87, 91f, 95
 Naturglaube s. ‚Glaube, Natur-‘
 Natürlichkeit 34, 94
- Naturzustand s. ‚Zustand, Natur-‘
 Neid 50
 Nutzen,
 – (allg.) 51
 – öffentlicher 64
- Offenbarung 50f
 öffentlich 19, 38, 41f, 46, 62, 64, 67
 Öffentlichkeit 18, 41, 106
 Oikos 10, 12
 Oligarchie 106
 Opfer(rolle) 18-20, 101, 103
- Pädagogik 100
 Papst 52
 Paradies 57, 95
 Partikularinteresse 55 (vgl. a. ‚Privat-
 interesse‘, ‚Sonderinteresse‘, ‚Wil-
 le, Sonder-‘)
- Philosophes, Les 31
 Polis 12, 26, 40, 42, 63, 74
 Politeia 14
 Politik 12, 28, 40, 72, 100
 Politis/Politikos 12, 14
 Politische Theorie 7, 9, 11
 Polytheismus 46
 Priester(tum) 51, 69, 76
 privat 33, 42, 66f, 74
 Privatheit 12
 Privatinteresse 46 (vgl. a. ‚Partikular-
 interesse‘, ‚Wille, Sonder-‘)
- Pubertät 43
- Recht,
 – (allg.) 12, 19f, 34, 61, 64
 – Abwehr- 102
 – Bürger- 14, 21, 33
 – des Stärkeren 103
 – Freiheits- 102

- gemischtes 69, 80
- Gewohnheits- 103
- göttliches Natur- 62
- Menschen- 92
- Minderheiten- 39
- natürliches 37
- politisches 33
- Regierung,
 - (allg.) 12, 27, 40f, 60
 - gemischte vs. reine 79
 - monarchische s. ‚Monarchie‘
 - republikanische 41, 98
 - theokratische s. ‚Theokratie‘
- Reich,
 - (allg.) 70, 72
 - Drittes 16
 - geistiges 52, 70
 - Himmel- 74
 - irdisches 52, 99
 - jenseitiges 72, 99
 - König- 52
 - Römisches 52
 - weltliches 70
- Reichtum 43f
- Religion,
 - der Japaner/der Lamas 69
 - der Väter 51
 - des Bürgers 37, 40, 46f, 53, 58, 60-62, 64, 67, 69-71, 73-75, 81, 83, 91, 105-107
 - des Evangeliums 53, 62
 - des Menschen 36, 46f, 52f, 55, 57, 62, 64, 68-72, 74, 81, 83, 105-107
 - geistige 53, 63, 66
 - jenseitsorientierte 66
 - monarchische vs. demokratische 71
 - Natur- 51f
 - Offenbarungs- 51
 - Priester- 46f, 52, 66, 69-71, 74f, 80, 87, 105, 107
 - private 66
 - reine und einfache 62
 - Staats- 65
 - vermittelte 107
 - Welt- 63
 - Zivil- 47, 61, 64f, 70-72, 75, 77, 81, 83, 105-107
- Republik 12, 33, 66
- Russisch 13
- Schallenhau (Gefängnis in Bern) 45
- Schein 82, 93-97
- Schöpfer 51
- Schuld 19f, 101
- Selbstbezogenheit 23f, 94
- Selbstliebe s. ‚Liebe, Selbst-‘
- Seele 50
- Sein 82, 93-97
- Sklave 39, 54, 58, 66
- Sklaverei 29, 43f, 58
- Sonderinteresse 54, 74 (vgl. a. ‚Partikularinteresse‘, ‚Privatinteresse‘, ‚Wille, Sonder-‘)
- Sonderwille s. ‚Wille, Sonder-‘
- Souverän 40f, 64, 69, 71, 97
- Souveränität/souveräne Gewalt 40, 52, 74
- Sozialismus 78
- Spannungsfeld 57, 66, 79, 103-106
- Sprache 13f, 25, 51, 67
- Staatsbürger s. ‚Bürger, Staats-‘
- Stadt 10, 14-17, 21, 33, 42-44, 73, 83, 87
- Steuer 42
- Sünde 19, 51
- Sündenfall 55, 57

- Tempel 51, 62
 Theokratie 46, 61
 Toleranz 53, 102
 Tugend,
 – (allg.) 19, 28f, 50, 74
 – Bürger- 59
 Tyrann(ei) 54, 58

 Übel 65, 85, 105
 Ungerechtigkeit 98
 Ungleichheit 19, 27-29, 39
 Unglück 49, 93
 Universalismus 91-93
 Universum 49
 Unschuld 17, 28, 34
 Untertan 12, 40, 64
 Utopie 11, 55, 66, 73, 87, 94, 100

 Vaterland 28, 53, 61-63, 67
 Vaterlandsliebe s. ‚Liebe, Vaterlands-‘
 Verderben 29, 43
 Vereinsamung 56
 Verfassung 63, 73
 Verfolgung 11, 20, 22f, 52
 Verfolgungswahn 22, 59, 87
 Vernunft 40, 46, 48f, 89, 96
 Vertreibung aus dem Paradies 95
 Verweigerung(shaltung) 86, 95, 97
 Vision 11, 31, 53f, 66f, 77, 86
 Volk/Völker 12, 15, 27, 39, 41-46,
 52-54, 60, 62f, 67, 73
 Volksversammlung 38
 volonté générale s. ‚Wille, Gemein-‘

 Wahl 15, 41, 43, 98
 Wahrheit 18, 23, 51, 53, 65, 82, 95f,
 98-102

 Waise 56
 Waisenhaus (auch ‚Findelhaus‘ ge-
 nannt) 19f, 98
 Weisheit 29, 51
 Welt,
 – äußere 96
 – der Erwachsenen 97
 – diese 55, 57, 63
 – irdische 53
 – kindliche 92
 – moderne/zeitgenössische 85
 – reale 22, 92, 103, 105
 – Schein- 97
 – westliche 92
 Widerspruch mit sich selbst 24, 44, 80
 Wille,
 – (eigener) 35, 39, 49, 58, 102
 – allmächtiger, intelligenter und ver-
 nünftiger 48
 – Gemein- (volonté générale) 37-40,
 45f, 48, 90
 – Mehrheits- 39
 – Sonder- 38, 40 (vgl. a. ‚Partiku-
 larinteresse‘, ‚Privatinteresse‘
 ‚Sonderinteresse‘)
 Wissenschaft(en) 27, 60
 Wohlstand 14

 Zensur 23
 Zivilisation 27, 31, 86
 Zivilreligion s. ‚Religion, Zivil-‘
 Zukunft 55, 62, 87
 Zukunftsentwurf/-projekt 60, 67, 77
 Zustand,
 – gesellschaftlicher 30, 84
 – Natur-/anfänglicher/ursprünglicher
 29f, 36, 54, 95, 104

