

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Cassirer, Ernst
Über Rousseau

Herausgegeben und mit einem Nachwort von Guido Kreis

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2025
978-3-518-29625-7

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2025

Nie zuvor ist die innere Zerrissenheit von Rousseaus Schriften mit solcher Konsequenz philosophisch ernstgenommen worden wie in Ernst Cassirers großer Studie *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* von 1932. Cassirer zeigt den epochalen Kritiker der modernen Zivilisation und Entfremdung, den revolutionären Theoretiker des Gesellschaftsvertrags, aber auch den skrupulösen Erforscher der eigenen Existenz, den einflußreichen Pädagogen und den einsamen Melancholiker. Den verborgenen Angelpunkt dieses schillernden Kosmos findet Cassirer in Rousseaus Theorie der Subjektivität und der universellen praktischen Vernunft, auf deren Grundlage wenige Jahre später Kant die Grundprinzipien seiner Moral- und Rechtsphilosophie entwickeln konnte; eine Spur, die Cassirer in seiner Studie über *Kant und Rousseau* von 1939 weiterverfolgt hat. Von ungebrochener Aktualität und Lebendigkeit, bieten sich Cassirers brillante Rousseau-Studien nach wie vor besonders auch zur Einführung in die Gedankenwelt Rousseaus an.

Ernst Cassirer (1874–1945) hat neben seinem systematischen Hauptwerk, der *Philosophie der symbolischen Formen*, auch wichtige philosophie- und ideenhistorische Schriften vorgelegt, darunter *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* und *Die Philosophie der Aufklärung*.

Guido Kreis ist Wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Universität Bonn. Im Suhrkamp Verlag sind von ihm erschienen: *Cassirer und die Formen des Geistes* (stw 1951) und *Gottesbeweise* (stw 1946, hg. zusammen mit Joachim Bromand)

Ernst Cassirer
Über Rousseau

Herausgegeben
und mit einem Nachwort
von Guido Kreis

Suhrkamp

Ernst Cassirer, »Das Problem Jean Jacques Rousseau«, in: ders.,
Gesammelte Werke, Bd. 18 © 2004 Felix Meiner Verlag
Ernst Cassirer, »Kant and Rousseau«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd.24
© 2007 Felix Meiner Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2025
Erste Auflage 2012

© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2012
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29625-7

Inhalt

Das Problem Jean Jacques Rousseau

7

Kant und Rousseau

91

Nachweise und Anmerkungen

145

Guido Kreis

Cassirer und Rousseau: das Problem eines
universellen Gerechtigkeitsprinzips

151

Das Problem Jean Jacques Rousseau

I.

Wenn hier über das *Problem* Jean Jacques Rousseau gesprochen werden soll, so liegt schon in dieser Fassung des Themas eine bestimmte *Voraussetzung*: die Voraussetzung, daß die Persönlichkeit Rousseaus und seine Gedankenwelt für uns nicht schlechthin zu einem geschichtlichen *Faktum* geworden ist, das wir lediglich in seiner einfachen Tatsächlichkeit zu erfassen und zu beschreiben haben. Rousseaus Lehre bildet auch heute für uns keinen festen Bestand von Einzelsätzen, die wir einfach aufzeichnen, und die wir, in der Form der Wiedergabe und des Referats, den Darstellungen der Geschichte der Philosophie einfügen können. Sie ist freilich in zahllosen monographischen Einzelarbeiten in dieser Weise geschildert worden; aber alle diese Schilderungen wirken eigentümlich kalt und leblos, wenn man sie dem Werk Rousseaus selbst gegenüberstellt. Jeder, der sich in dieses Werk versenkt und dem aus ihm die Anschauung des Menschen, des Denkers, des Künstlers Rousseau erwächst, fühlt sofort, wie wenig jenes abstrakte Gedankenschema, das man als die »Lehre Rousseaus« auszugeben pflegt, den inneren Reichtum, der sich hier vor uns auftut, zu fassen vermag. Was sich hier für uns erschließt, das ist keine feste und fertige Doktrin; es ist vielmehr eine stetig sich erneuernde *Bewegung* des Gedankens – eine Bewegung von solcher Kraft und Leidenschaft, daß ihr gegenüber die Rettung in die Ruhe der »objektiven« historischen Betrachtung kaum möglich scheint. Immer wieder zwingt sie sich uns auf und immer aufs neue reißt sie uns mit sich fort. Die unvergleichliche Kraft, mit der Rousseau als Denker und als Schriftsteller auf seine eigene Epoche gewirkt hat, liegt zuletzt darin begründet, daß er einem Jahrhundert, das die Kultur der Form auf eine zuvor nie erreichte Höhe emporgehoben und sie zur Vollendung und zum inneren Abschluß gebracht hatte, wieder die ganze innere Problematik des Formbegriffs *selbst* vor Augen stellte. Das achtzehnte Jahrhundert ruht, in seiner Dichtung wie in seiner Philosophie und Wissenschaft, in einer festen und fertigen Formwelt aus. In dieser Welt findet es die Wirklichkeit der Dinge gegründet

und ihren Wert beschlossen und gesichert. Es erfreut sich an der eindeutigen Bestimmtheit, an dem klaren und scharfen Umriß der Dinge, an ihrer sicheren Umgrenzung; und es sieht die Fähigkeit zu solcher Bestimmung und Umgrenzung zugleich als die höchste subjektive Kraft des Menschen, als die Grundpotenz der »Verunft« selbst an. Rousseau ist der erste Denker, der diese Sicherheit nicht nur in Frage stellt, sondern der sie in ihren Grundfesten erschüttert. Er verneint und er zerschlägt in der Ethik und in der Politik, in der Religion wie in der Literatur und Philosophie, die geprägten Formen, die er vorfindet – auf die Gefahr hin, die Welt wieder in ihren ursprünglichen formlosen Zustand, in den Zustand der »Natur«, versinken zu lassen und sie damit in gewissem Sinne dem Chaos preiszugeben. Aber mitten in diesem Chaos, das er selbst heraufbeschwört, beweist und bewährt sich nun seine eigentümliche Schöpferkraft. Denn nun setzt eine Bewegung ein, die von neuen Antrieben belebt und von neuen Kräften bestimmt wird. Die *Ziele* dieser Bewegung bleiben zunächst im dunklen; sie können nicht in abstrakter Isolierung bezeichnet, nicht als feststehende und gegebene Endpunkte vorweggenommen werden. Wo Rousseau eine solche Vorwegnahme versucht hat, da ist er über schwankende und häufig widerspruchsvolle Formulierungen nicht hinausgelangt. Was für ihn feststeht, was er mit aller Kraft des Denkens und des Gefühls ergreift, ist nicht das Ziel, dem er zusteuert, sondern der Impuls, dem er folgt. Und er wagt es, sich diesem Impuls zu überlassen: Er stellt der wesentlich *statischen* Denkweise des Jahrhunderts seine eigene ganz persönliche *Dynamik* des Gedankens und seine Dynamik des Gefühls und der Leidenschaft gegenüber. Und mit ihr hält er auch uns noch immer im Bann. Auch für uns ist Rousseaus Lehre kein Gegenstand einer bloß gelehrten Neugier; kein Objekt der rein philologisch-historischen Betrachtung. Sie erscheint vielmehr, sobald man sich nicht mit der Betrachtung ihrer *Resultate* begnügt, sondern sich in ihre ersten *Voraussetzungen* versenkt, als eine durchaus gegenwärtige und lebendige Problematik. Die Fragen, die Rousseau seinem Jahrhundert entgegenhielt, – sie sind auch heute noch keineswegs antiquiert, sie sind auch für uns nicht schlechthin »erledigt«. Mag ihre *Formulierung* uns vielfach nur noch historisch bedeutsam und historisch verständlich sein; ihr *Gehalt* hat von seiner Unmittelbarkeit nichts eingebüßt. Und daß dem so ist, das ergibt sich nicht zuletzt aus der Zwiespäl-

tigkeit des Rousseau-Bildes, das die rein historische Forschung gezeichnet hat. Nach all der gründlichen Erforschung der biographischen Details, nach all den Untersuchungen über die geschichtlichen Voraussetzungen und die geschichtlichen Quellen von Rousseaus Lehre, nach der eindringenden, auf jegliche Einzelheit sich erstreckenden Analyse seiner Schriften, sollte man erwarten, daß wenigstens über die Grundzüge seines Wesens Klarheit erreicht und über die Grundabsicht seines Werkes Einigkeit erzielt ist. Aber schon ein Blick auf die Rousseau-Literatur läßt diese Erwartung zu Schanden werden. Diese gewaltige Literatur ist gerade in letzter Zeit wieder durch einige wichtige und umfangreiche Werke vermehrt worden. Aber nimmt man diese Werke zur Hand, vergleicht man z. B., um nur die wichtigsten Namen zu nennen, die neueste Darstellung Rousseaus, die Albert Schinz in seiner Schrift *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau* (Paris 1929) gegeben hat, mit den Darstellungen von Hubert und von Masson¹ – so tritt sofort der schärfste Widerstreit der Auslegungen zutage. Dieser Widerstreit beschränkt sich nicht auf Einzelheiten und Nebendinge; er betrifft vielmehr die Grundanschauung von Rousseaus Wesen und Gesinnung. Bald wird uns Rousseau als der eigentliche Vorkämpfer des modernen *Individualismus* hingestellt, der für die schrankenlose Freiheit des Gefühls, für das »Recht des Herzens« eingetreten sei, und der dieses Recht so weit gefaßt habe, daß ihm darüber jede ethische Bindung, jedes objektive Pflichtgebot völlig verlorengegangen sei. »Rousseaus Moral«, so urteilt z. B. Karl Rosenkranz, »ist die Moral des natürlichen Menschen, der sich nicht durch den Gehorsam gegen das Sittengesetz zur objektiven Wahrheit der Selbstbestimmung erhoben hat. In ihrer subjektiven Launenhaftigkeit tut sie ebensowohl das Gute als gelegentlich das Böse, wird aber das Böse als ein Gutes behaupten, weil es aus dem Gefühl des guten Herzens entsprungen sei.«² Aber genau der entgegengesetzte Vorwurf ist es, der, sicher mit keinem geringeren Recht, gegen Rousseau erhoben zu werden pflegt. Man sieht in ihm den Begründer und Vorkämpfer eines

1 René Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-1756)*, Paris 1928; Pierre M. Masson, *La religion de J. J. Rousseau*, 3 Bde., Paris 1916 ff. Vgl. besonders die Kritik der Auffassung Massons bei Albert Schinz, *La Pensée religieuse de Jean-Jacques Rousseau et ses récents interprètes*, Paris 1928 (*Smith College Studies in Modern Languages*, Bd. X, Nr. 1).

2 Karl Rosenkranz, *Diderots Leben und Werke*, Leipzig 1866, Bd. II, S. 75 f.

Staatssozialismus, der den einzelnen der Gesamtheit schlechthin preisgibt; der ihn in eine feste staatliche Form hineinzwingt, innerhalb derer es für ihn weder eine Freiheit der Betätigung, noch selbst eine Freiheit der Gesinnung gibt. Und wie über Rousseaus ethische und politische Gesinnung, so ist auch über seine religiöse Gesinnung und Grundrichtung das Urteil durchaus schwankend. Das »Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars« im *Émile* hat die verschiedensten Auslegungen erfahren. Bald hat man es als einen der Höhepunkte des Deismus des 18. Jahrhunderts angesehen; bald hat man auf seine engen Beziehungen zur »positiven« Religion hingewiesen und die Fäden aufgezeigt, die dieses Bekenntnis mit dem *calvinistischen* Glauben verknüpfen, in dem Rousseau aufgewachsen war.³ Und die letzte große Darstellung von Rousseaus Religion, die in dem Werk von Masson, *La religion de J. J. Rousseau*, enthalten ist, schrickt auch vor der Paradoxie nicht zurück, Rousseaus religiöses Gefühl und seine religiöse Gesinnung wieder ganz dem Kreise des Katholizismus einzufügen und ihn für ihn in Anspruch zu nehmen. Nach Masson besteht ein wirklicher, tiefer, allzulange verkannter Zusammenhang nicht nur zwischen Rousseau und der Religion, sondern zwischen Rousseau und dem katholischen Glauben. Ebenso vieldeutig und unsicher wird das Urteil, wenn wir Rousseaus Gedankenwelt an dem herkömmlichen Gegensatz von »Rationalismus« und »Irrationalismus« zu messen versuchen. Daß er sich von jener Verherrlichung der »Vernunft«, wie sie im Kreise der französischen Enzyklopädisten galt, abgewandt hat –, daß er sich ihr gegenüber auf die tieferen Kräfte des »Gefühls« und des »Gewissens« beruft, ist unverkennbar. Aber auf der anderen Seite ist es ebendieser »Irrationalist« gewesen, der, mitten in dem schärfsten Kampfe gegen die »Philosophen«, gegen den Geist der französischen Aufklärung, das Wort geprägt hat, daß »die höchsten Ideen von der Gottheit, deren der Mensch fähig« sei, »rein und ausschließlich in der Vernunft gegründet« sind: »Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule.«* Und dieser »Irrationa-

3 Die protestantisch-calvinistische Grundgesinnung Rousseaus wird u. a. von Gustave Lanson hervorgehoben, vgl. *Histoire de la littérature française*, Paris 221930, S. 788 ff.

* [»Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars«, *Émile*, Buch IV, in: Rousseau, *Œuvres complètes*, hg. v. B. Gagnebin und M. Raymond, 5 Bde., Paris 1969-1995 (Bibliothèque de la Pléiade) (= OC), Bd. IV, S. 607.]

list« ist es ferner, den kein Geringerer als Kant mit Newton verglichen, den er den Newton der sittlichen Welt genannt hat.* Betrachtet man diese Divergenz der Urteile, so erkennt man sofort, daß eine wahrhafte Erhellung von Rousseaus Wesen von hier aus nicht zu gewinnen und nicht zu erhoffen ist. Sie kann nur gelingen, wenn wir, unbeirrt durch alle Vorurteile und Vormeinungen, wieder Rousseaus Werk *selbst* befragen, und wenn wir es gemäß seinem eigenen inneren Gesetz vor uns erstehen lassen. Aber eine solche Genesis des *Werkes* ist wiederum nicht anders möglich, als indem wir es bis zu seinem Ausgangspunkt in Rousseaus Leben und bis zu seinem Ursprung in Rousseaus Persönlichkeit zurückverfolgen. Die innere Verwobenheit dieser beiden Momente ist so stark, daß jeder Versuch, sie zu lösen, dem Menschen wie dem Werk Gewalt antun, daß er den eigentlichen Lebensnerv beider zerschneiden müßte. Zwar nicht dies soll hier behauptet werden, daß Rousseaus Gedankenwelt, losgelöst von seiner individuellen Daseinsform, von seiner persönlichen »Existenz« keine selbständige Bedeutung besitzt. Es ist vielmehr die gerade *entgegengesetzte* These, die ich hier vertreten möchte. Was ich zu zeigen versuchen will, ist dies, daß Rousseaus Grundgedanken, wenngleich sie unmittelbar aus seinem Wesen und aus seiner Eigenart *entspringen*, dennoch in dieser individuellen Eigenart nicht beschlossen und nicht gebunden bleiben – daß sie in ihrer Reife und Vollendung eine *objektive* Problematik vor uns hinstellen, die weder allein für ihn selbst noch auch für seine Epoche gilt, sondern die, in voller Schärfe und Bestimmtheit, eine innere, streng-sachliche Notwendigkeit in sich birgt. Aber ebendiese Notwendigkeit steht nicht sofort in abstrakter Allgemeinheit und in systematischer Absonderung vor uns. Sie löst sich erst ganz allmählich aus dem individuellen Urgrund von Rousseaus Wesen los, und sie muß diesem Urgrund gewissermaßen abgerungen, sie muß Schritt für Schritt erkämpft werden. Gegen die Vorstellung, daß ein Gedanke nur dann objektiven Wert und objektive Wahrheit haben könne, wenn er von vornherein in fester systematischer Fügung und Panzerung auftritt, hat sich Rousseau jederzeit gewehrt – und die Zumutung eines *solchen* systematischen Zwanges hat er unwillig abgelehnt. Dies gilt ebensowohl im theoretischen wie im praktischen Sinne; es gilt für die Gedankenführung, wie für die Lebensführung. Bei ei-

* [Vgl. unten, Anm. 33.]

nem Denker dieser Art läßt sich der Gehalt und der Sinn des Werkes nicht von dem persönlichen Lebensgrunde ablösen; beides läßt sich nur ineinander und miteinander, nur in »wiederholter Spiegelung«^a und in wechselseitiger Erhellung des einen durch das andere ergreifen.

Rousseaus selbständige geistige Entwicklung setzt erst in dem Moment ein, in dem er als fast Dreißigjähriger in Paris eintrifft. Hier zuerst erlebt er das eigentliche Erwachen seines intellektuellen Selbstbewußtseins. Die Kindheit und die Jünglingszeit liegt fortan, wie in eine unbestimmte Dämmerung eingehüllt, hinter ihm: Sie ist ihm nur noch ein Gegenstand der Erinnerung und der Sehnsucht – einer Sehnsucht freilich, die Rousseau bis ins Alter begleitet und die sich immer ungeschwächt erhalten hat. Was Rousseau immer wieder zu den ersten Eindrücken seiner schweizerischen Heimat zurückkehren ließ, das war das Gefühl, daß er dort, und dort allein, das Leben noch als wahrhafte Einheit, als ungebrochene Ganzheit besessen habe. Der Bruch zwischen den Forderungen der Welt und den Forderungen des Ich hatte sich noch nicht vollzogen; die Kraft des Gefühls und der Phantasie hatte noch nicht an der Wirklichkeit der Sachen ihre feste und harte Grenze gefunden. Und demgemäß waren auch für das eigene *Bewußtsein* Rousseaus beide Welten, die Welt des Ich und die Welt der Dinge, noch nicht scharf gegeneinander abgesondert. Sein Knaben- und Jünglingsleben ist ein eigentümlich-phantastisches Gespinnst, das aus Traum und Wirklichkeit, aus Erlebnis und Einbildung seltsam zusammengewoben ist. Seine erfülltesten, seine inhaltvollsten und »realsten« Momente sind nicht die Momente des Handelns und Wirkens, sondern die Stunden, in denen er in die Traumwelt seiner Phantasien, seiner Gefühle und Wünsche gebannt, alle Wirklichkeit vergessen und hinter sich lassen kann. In wochenlangen, ziellosen Wanderungen, im freien Umherschweifen sucht und findet er dieses Glück stets aufs neue. Aber in dem Augenblick, da er Paris betritt, ist diese Welt für ihn wie mit einem Schlage versunken. Hier erwartet und hier empfängt ihn eine andre Ordnung der Dinge und des Lebens – eine Ordnung, die der subjektiven Willkür und der subjektiven Phantasie keinen Spielraum läßt. Der Tag gehört einer Fülle von Geschäften – und er ist durch sie bis ins letzte geregelt. Es ist ein Tag der Arbeit und der konventionell-gesellschaftlichen Pflichten, deren jede ihre bestimmte Zeit und Stunde hat. Diese

Festigkeit der zeitlichen Normierung, der objektiven *Zeitmaße*: sie war das Erste, woran sich Rousseau nunmehr zu gewöhnen hatte, und mit dieser, seinem Wesen fremden Forderung hat er fortan ständig zu kämpfen gehabt. Jenes feste zeitliche Schema, das den gewöhnlichen Arbeitstag des Menschen bestimmt und das ihn völlig beherrscht, – jene von außen her gesetzte und von außen erzwungene *Einteilung* des Lebens erschien Rousseau stets als eine unerträgliche *Einschnürung* desselben. Er konnte das Verschiedenartigste leisten, und er konnte sich auch in vieles, was ihm an sich unangemessen war, fügen – sofern ihm nicht mit der *Art* der Beschäftigung auch ihre *Zeit* vorgeschrieben wurde. In der scharfen Selbstprüfung seines eigenen Wesens, in jenen Dialogen, denen er den charakteristischen Titel *Rousseau juge de Jean Jacques* gegeben hat, verweilt Rousseau besonders bei diesem Zug. Jean Jacques – so schildert er sich hier – »liebt die Beschäftigung, aber er haßt und verabscheut jede Art von Zwang. Die Arbeit kostet ihn nichts, wenn er sie zu *seiner* Zeit, nicht zu der Stunde, die ein *anderer* ihm vorschreibt, verrichten darf. [...] Hat er ein Geschäft zu erledigen, einen Besuch zu machen, eine Reise zu unternehmen, so wird er sofort dazu schreiten, falls nichts ihn drängt; *muß* er dies alles jedoch im Augenblick tun, so bäumt er sich dagegen auf. Einer der glücklichsten Momente seines Lebens war der, als er, auf alle Zukunftspläne Verzicht leistend und entschlossen, in den Tag hineinzuleben, sich seiner Uhr entledigte. Dank sei dem Himmel, so rief er in einem Überschwang der Freude aus, ich werde nicht mehr nötig haben, zu wissen, welche Zeit am Tage es ist.«⁴ Zu dieser Abwehr gegen jegliche Reglementierung und Schablonisierung des äußeren Lebens tritt nun bei Rousseau ein anderes, tieferes und innerliches Gefühl, das ihn mehr und mehr den herkömmlichen Formen der Geselligkeit entfremdet und ihn in sich selbst zurücktreibt. Kurz nach seiner Ankunft hat es den Anschein, als vermöge er es, sich in diese Formen zu fügen. In dieser Zeit ist er keineswegs der menschen scheue Einsiedler; er sucht den Umgang mit Menschen, und er findet insbesondere in der Freundschaft mit Diderot, der gewissermaßen die Personifikation aller lebendig-geistigen Kräfte des damaligen Frankreich ist, das Band, das ihn fest mit dem geselligen

4 *Rousseau juge de Jean Jacques*, 2e dialogue [*Rousseau richtet über Jean Jacques*, zweiter Dialog, OC I 845 f.]; vgl. *Confessions*, livre VIII [*Bekenntnisse*, Buch VIII, OC I 363].

und literarischen Leben der Zeit verknüpft. Auch die persönliche Aufnahme, die Rousseau in Paris gefunden hatte, schien dazu bestimmt, ja geradezu darauf berechnet, seinen Eigensinn allmählich in andere Bahnen zu lenken und eine Versöhnung zwischen ihm und dem »*esprit public*« herbeizuführen. Denn überall zeigte man sich beflissen, ihn freundlich aufzunehmen. Das damalige Paris ist ein Höhepunkt und ein Glanzpunkt höfischer Kultur – und die eigentliche Tugend dieser Kultur besteht in der exquisiten Höflichkeit, mit der hier jedem Fremden begegnet wird. Aber gerade diese durchgehende, diese »selbstverständliche« Höflichkeit ist es, was Rousseau verletzt und abstößt. Denn immer deutlicher lernt er ihr auf den Grund sehen; immer stärker fühlt er, daß diese Art der Verbindlichkeit keinerlei persönliche Bindung kennt. Die eindringlichste Schilderung dieses Gefühls hat Rousseau in jenem Brief der *Nouvelle Héloïse* gegeben, in dem St. Preux seinen Eintritt in die Pariser Gesellschaft beschreibt. Hier ist nichts schlechthin »erfunden«; hier ist jedes Wort aus eigener unmittelbarer Erfahrung geschöpft. »Man hat mich hier«, so schreibt St. Preux, »sehr warm aufgenommen. Man begegnet mir voller Freundschaft; man erweist mir tausend Zuvorkommenheiten, man trägt mir Dienste aller Art entgegen. Aber ebendies ist es, worüber ich mich beklage. Wie kann man vom ersten Moment an der Freund eines Menschen sein, den man nie zuvor gesehen hat? Das wahre menschliche Interesse, die schlichte Hingabe einer edlen und freien Seele: sie führen eine andere Sprache, als all die äußeren Höflichkeitsbezeugungen, die die Sitte der großen Welt verlangt. Ich fürchte sehr, daß der, der mich beim ersten Blick gleich einem Freund behandelt, den er seit zwanzig Jahren kennt, mich nach zwanzig Jahren wie einen Unbekannten behandeln könnte, wenn ich irgendeinen wichtigen Dienst von ihm zu erbitten hätte; und wenn ich bei den Leuten hier ein so zärtliches Interesse an einer so großen Schar von Menschen entdecke, so glaube ich fast, daß sie an keinem ein Interesse nehmen.«⁵ Das ist der erste Eindruck, den Rousseau von der Pariser Gesellschaft empfangen hat, und er hat in ihm beständig fortgewirkt und sich unablässig vertieft. Hier ist die eigentliche Quelle seiner Misanthropie zu suchen – einer Misanthropie, die aus einem echten und tiefen Liebesgefühl, aus der Sehnsucht nach unbeding-

5 *Nouvelle Héloïse*, 2e partie, lettre XIV [*Die neue Héloïse*, Teil II, 14. Brief, OC II 231f.].

ter Hingabe und aus einem enthusiastischen Freundschaftsideal erwachsen ist. Es ist jene Misanthropie, wie sie der tiefste Menschenkenner und Menschenbildner der klassischen französischen Literatur in einer unvergleichlichen Gestalt gezeichnet hat. Mitten in der liebenswürdigen und dienstbeflissenen, in der höfischen und höflichen Welt der Pariser Gesellschaft ergreift Rousseau jenes Gefühl völliger Vereinsamung, wie *Molière* es seinen *Alceste* aussprechen läßt:

Non, non, il n'est point d'âme un peu bien située
Qui veuille d'une estime ainsi prostituée;

...

Sur quelque préférence une estime se fonde,
Et c'est n'estimer rien qu'estimer tout le monde.

...

Je refuse d'un cœur la vaste complaisance
Qui ne fait de mérite aucune différence;

...

J'entre en une humeur noire, en un chagrin profond,
Quand je vois vivre entre eux les hommes comme ils font;
Je ne trouve partout que lâche flatterie,
Qu'injustice, intérêt, trahison, fourberie;
Je n'y puis plus tenir, j'enrage; et mon dessein
Est de rompre en visière à tout le genre humain.*

Aber noch ein anderer, stärkerer Impuls ist es, der Rousseau zu diesem Bruch hintreibt. Das gleiche Grundgebreechen, das er zuvor in der Gesellschaft erkannt hat – er erkennt es jetzt auch in ihren in-

* [Molière, *Le Misanthrope (Der Menschenfeind)*, 1. Akt, 1. Szene, Verse 53 f., 57 f., 61 f. u. 91-96: »Nein, nein, wer seelisch von etwas höherem Rang ist, / der will von solcher Hurengunst nichts wissen; / [...] Wer jemanden schätzt, muß ihn doch irgendwie bevorzugen, / wer alle Welt gleichermaßen schätzt, der schätzt nichts und niemanden. / [...] Ich lehne das ab, ein so wahlloses Gefälligkeitsein, / das keinerlei Unterschied nach dem Verdienst macht. / [...] Ich gerate in schwärzeste Stimmung, verfall in tiefste Trübsal, / wenn ich die Menschen so miteinander umgehen sehe, wie sie es tun; / allenthalben finde ich nur feiges Geschmeichel, / nur Unrecht, Eigennutz, Verrat und Schurkerei; / das halte ich nicht mehr aus, das versetzt mich in Wut, und am liebsten / möchte ich das ganze Menschengeschlecht über den Haufen rennen.« Übersetzung v. Hartmut Köhler nach der Ausgabe: Molière, *Le Misanthrope/Der Menschenfeind*, Stuttgart 1993, S. 11 u. S. 15.]

tellektuellen Wortführern, in den Vertretern ihrer eigentlichen und feinsten Geistigkeit. Diese Geistigkeit ist von dem echten Geist der Wahrheit ebensoweit entfernt, wie die gefällige Sitte der Zeit es von der wahrhaften Sittlichkeit ist. Denn die Philosophie hat seit langem verlernt, ihre eigene urwüchsige Sprache, die Sprache der Weisheitslehre, zu sprechen – sie spricht nur noch die Sprache der Zeit; und sie fügt sich *ihren* Gedanken und ihren Interessen ein. Der schlimmste und härteste Zwang der Gesellschaft liegt in dieser Macht, die sie nicht nur über unsere äußeren Handlungen, sondern auch über alle unsere inneren Regungen, über unsere Gedanken und Urteile, gewinnt. Jede Selbständigkeit, jede Freiheit und Ursprünglichkeit des Urteils wird vor dieser Macht zuschanden. Nicht *wir* sind es mehr, die denken und urteilen; die Gesellschaft denkt in uns und für uns. Wir brauchen nicht länger nach der Wahrheit zu forschen; sie wird uns als geprägte Münze in die Hand gegeben. »In unseren Sitten wie im Denken«, so schildert Rousseau diesen geistigen Zustand in seiner ersten philosophischen Schrift, »herrscht eine niedrige und betrügerische Gleichförmigkeit. Alle Geister scheinen in die gleiche Form gepreßt. Ohne Unterlaß fordert die Höflichkeit, befiehlt der Anstand bestimmte Dinge; immer folgt man dem Gebrauch, nie dem eigenen Genius. Man wagt nicht mehr zu scheinen, was man ist: Und in diesem ständigen Zwang tun die Menschen, die jene Herde bilden, die man Gesellschaft nennt, unter gleichen Umständen alle das gleiche.«⁶ »Der gesellige Mensch, der stets außer sich lebt, lebt zuletzt auch nur in der Meinung der anderen – und selbst das Gefühl seiner eigenen Existenz wird ihm nur noch« auf diesem abgeleiteten und vermittelten Wege, auf dem Umweg »über das Urteil der andern zuteil«.⁷

Aber mit diesen Sätzen, die der *zweiten* philosophischen Schrift Rousseaus, dem *Discours sur l'origine de l'inégalité* angehören, haben wir schon eine spätere Stufe der Entwicklung vorweggenommen. Wir wenden uns von hier wieder zurück, um den Moment ins Auge zu fassen, den man als die eigentliche Geburtsstunde von Rousseaus Grundgedanken bezeichnen kann. Er selbst hat uns von ihm eine unvergleichliche und unvergeßliche Schilderung gegeben. Es han-

6 Premier Discours [*Discours sur les sciences et les arts*]; première partie [Erster Diskurs (*Diskurs über die Wissenschaften und Künste*), erster Teil, OC III 8].

7 *Discours sur l'origine de l'inégalité* [*Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit*], gegen Ende [OC III 193].

delt sich um jenen Sommertag des Jahres 1749, an dem Rousseau von Paris aufbricht, um seinen Freund Diderot, der auf Grund eines willkürlichen Verhaftbefehls im Turm von Vincennes festgesetzt worden ist, zu besuchen. Er hat eine Nummer des *Mercur de France* bei sich, und während er im Gehen liest, fällt sein Blick plötzlich auf eine Preisfrage, die die Akademie von Dijon für das nächste Jahr gestellt hatte. »Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste«, so lautet diese Frage, »zur Veredelung der Sitten beigetragen?« »Wenn jemals etwas einer plötzlichen Inspiration glich«, so schildert Rousseau in einem Brief an Malesherbes diesen Augenblick, »so war es die Bewegung, die mich beim Lesen dieser Frage ergriff. Mit einem Schlage fühlte ich mich von tausend Lichtern geblendet; eine Fülle von Ideen drängte sich mir auf einmal mit solcher Gewalt auf, daß ich in eine unbeschreibliche Unruhe geriet. Ich fühlte meinen Kopf von einer Verwirrung ergriffen, die an Trunkenheit grenzte. Eine heftige Beklemmung befällt mich, mein Atem geht schwer, und da ich nicht weiterzugehen vermag, lasse ich mich unter einem Baum nieder. Hier verbringe ich eine halbe Stunde in einer solchen Erregung, daß ich, als ich mich erhebe, meinen Rock von Tränen benetzt finde, ohne gespürt zu haben, daß ich sie vergoß. O hätte ich jemals nur einen Bruchteil dessen schildern können, was ich unter diesem Baum gesehen und gefühlt habe! Mit welcher Klarheit hätte ich alsdann all die Widersprüche unserer sozialen Ordnung aufzeigen können; mit welcher Kraft hätte ich alle Mißbräuche unserer Einrichtungen darlegen, mit welcher Deutlichkeit hätte ich beweisen können, daß der Mensch von Natur gut ist und daß nur die Einrichtungen es sind, die ihn schlecht machen. Alles, was ich von der Fülle großer Wahrheiten, die mich unter diesem Baume erleuchteten, habe aufbehalten und in meinen Hauptschriften habe darstellen können, ist nur ein schwacher Nachklang dessen, was mich damals bewegte.«⁸ Als Rousseau diesen Brief schreibt, liegt

8 »Lettres à Malesherbes«, II [»Briefe an Malesherbes«, II], Montmorency, 12. Januar 1762 [OC I 1135f.]. – Die innere Wahrhaftigkeit dieser Schilderung drängt sich unmittelbar auf – und ihr gegenüber verliert *Diderots* Bericht, daß *er* es gewesen sei, der im Gespräch Rousseau den Grundgedanken seiner Abhandlung über die Preisfrage der Akademie von Dijon eingegeben habe, jedes Gewicht. Es kann sich hier nur um ein Mißverständnis Diderots oder um eine Gedächtnistäuschung handeln. Näheres zu dieser Frage s. bei John Morley, *Diderot and the Encyclopaedists* (1878), new edition, London 1923, Bd. I, S. 112f.

das Ereignis, über das er berichtet, über ein Jahrzehnt zurück; aber man fühlt aus jedem Wort, wie ihn die Erinnerung noch immer mit unverminderter Kraft ergreift und erschüttert. In der Tat war es dieser Augenblick, der über sein persönliches Schicksal als Denker entschied. Die Frage, vor die er sich plötzlich gestellt sah, drängt alle Zweifel, die ihn bisher bewegt hatten, auf *einen* Punkt zusammen. Gleich einem glühenden Lavastrom bricht jetzt die unterdrückte Empörung gegen all das, was die Epoche liebt und verehrt, gegen die Lebens- und Bildungsideale des achtzehnten Jahrhunderts in ihm empor. Die Fremdheit gegen diese Ideale hatte Rousseau seit langem gespürt – aber noch hatte er sie kaum sich selbst zu gestehen gewagt, geschweige, daß er ihr nach außen hin einen sichtbaren Ausdruck gegeben hätte. Noch blendete ihn der Glanz der geistigen Kultur, in deren Mittelpunkt er stand; noch hielt ihn die Freundschaft mit den Führern der geistigen Bewegung, mit Condillac und Diderot, zurück. Nun aber brechen alle diese mühsam aufgerichteten Dämme zusammen. Eine neue sittliche Leidenschaft ist in ihm erwacht – und sie treibt zugleich eine Flut neuer Ideen unaufhaltsam aus ihm empor. Die innere Spannung, die er bisher dumpf und dunkel gefühlt hatte, wird jetzt zum klaren und sicheren *Wissen*. Sein Gefühl ist mit einem Schlage hell und hell-sichtig geworden. Rousseau *sieht* jetzt, wo er steht; er empfindet nicht nur, sondern er urteilt und verurteilt. Noch vermag er dieses Urteil nicht in die Form des *philosophischen* Begriffs und der *philosophischen* Begründung zu kleiden. Betrachtet man seine Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon vom philosophisch-systematischen Standpunkt, so treten die Schwächen und Lücken der Beweisführung überall deutlich hervor. Rousseau selbst hat sich später, als er auf sein philosophisches Erstlingswerk zurückblickte, diese Schwächen nicht verhehlt. In einer Vorbemerkung zu einer späteren Ausgabe des *Discours* weist er auf die tragische Ironie hin, die darin liege, daß ein Werk, das sich an innerem Gehalt keiner seiner späteren Schriften vergleichen könne, den eigentlichen Grund zu seinem literarischen Ruhm gelegt habe.^b Der erste *Discours* stellt sich in der Tat im Ganzen von Rousseaus Schriften als ein unerreichtes rhetorisches Meisterstück dar; aber er ist in vielem auch ein bloßes rhetorisches Prunkstück geblieben. Und diese Rhetorik hat ihre Macht über uns verloren; sie übt auf uns nicht mehr die gleiche hinreißende Gewalt, die sie auf die

Zeitgenossen geübt hat. Aber gleichviel, wie wir uns zu ihr und zu den einzelnen Schritten von Rousseaus *Argumentation* verhalten: die Wahrhaftigkeit der inneren Empfindung Rousseaus drängt sich auch uns in jedem Satze des *Discours* auf. Die Sehnsucht, sich von allem Wissensqualm zu entladen, alle Last und allen Prunk des Wissens von sich abzuschütteln, um den Weg zu den natürlichen und schlichten Daseinsformen zurückzufinden, ist in jedem Worte lebendig. Rousseaus Ethik geht in diesem einen Grundgedanken und Grundgefühl auf. »O Tugend! Erhabenes Wissen der einfachen Seelen; bedarf es denn so vieler Mühen und solchen Aufwands, um Dich zu erkennen? Sind Deine Grundsätze nicht in aller Herzen eingeschrieben – und genügt es nicht, um Deine Gesetze zu erlernen, in sich selbst einzukehren und die Stimme des Gewissens in der Stille der Leidenschaften zu hören? Das ist die wahrhafte Philosophie; lassen wir es uns an ihr genug sein und neiden wir den berühmten Männern, die in der Republik der Wissenschaften ihre Unsterblichkeit suchen und finden, ihren Ruhm nicht.«*

Wenn Rousseau in *diesem* Sinne die »Rückkehr zur Natur« fordert – wenn er zwischen dem, was der Mensch *ist* und dem, wozu er sich künstlich gemacht hat, unterscheidet, so entnimmt er das *Recht* zu dieser Gegenüberstellung weder der Naturerkenntnis noch der geschichtlichen Erkenntnis. Beide Faktoren sind für ihn von durchaus untergeordneter Bedeutung. Er ist weder Historiker noch Ethnologe – und es erscheint ihm als eine seltsame Selbsttäuschung, wenn man hofft, durch Einsichten *dieser* Art den Menschen verändern und ihn seinem »natürlichen Zustand« näherbringen zu können. Rousseau ist nicht der einzige oder erste, der im achtzehnten Jahrhundert das Losungswort: »Zurück zur Natur!« geprägt hat. Immer wieder klingt es uns hier vielmehr in den mannigfachsten Variationen entgegen. Eifrig greift man nach allen Schilderungen der Sitten der Naturvölker; immer mehr sucht man seine Anschauung über primitive Lebensformen zu bereichern. Und mit diesem neuen Wissen, das man im wesentlichen aus Reiseberichten schöpft, geht ein neues Gefühl Hand in Hand. Diderot knüpft an einen Bericht *Bougainvilles* über seine Südseeerei-

* [*Discours sur les sciences et les arts* (*Diskurs über die Wissenschaften und Künste*), Schlußabsatz, OC III 30.]

se an, um in lyrischem Überschwang die Einfalt, die Unschuld und das Glück der Naturvölker zu feiern.⁹ Und *Raynals Philosophie und politische Geschichte des Handels mit beiden Indien* (1772) ist dem achtzehnten Jahrhundert zu einer unerschöpflichen Fundgrube für die Kenntnis »exotischer« Zustände und für ihre enthusiastische Lobpreisung geworden. Als Rousseau den *Discours sur l'origine de l'inégalité* schreibt, ist diese Bewegung bereits in vollem Gange; aber er selbst zeigt sich von ihr kaum berührt. Daß er in dieser Schrift keine Schilderung eines geschichtlich nachweisbaren Urzustandes der Menschheit geben könne und geben wolle: das hat er gleich zu ihrem Beginn unzweideutig ausgesprochen. »Beginnen wir damit, alle *Tatsachen* auszuschalten; denn sie gehen unsere eigentliche Frage nichts an. Man darf die Untersuchungen, die man über diesen Gegenstand anstellen kann, nicht als historische Wahrheiten ansehen, sondern lediglich als hypothetische Erwägungen, die mehr dazu geeignet sind, die Natur der Dinge zu erhellen, als ihre wirkliche Entstehung aufzuzeigen.«* Die »Natur der Dinge« ist uns überall gegenwärtig: Wir brauchen, um sie zu verstehen, nicht den Rückweg durch die Jahrtausende, zu den spärlichen und unsicheren Zeugnissen der Urgeschichte hin, zu machen. Wer vom »Naturzustand« spricht, der spricht – wie Rousseau in der Vorrede zum *Discours sur l'origine de l'inégalité* sagt – von einem Zustand, »der nicht mehr existiert, *der vielleicht niemals existiert hat und wahrscheinlich nie existieren wird* und von dem man sich nichtsdestoweniger zutreffende Begriffe machen muß, um über unseren *gegenwärtigen* Zustand richtig zu urteilen.«**

Und ebensowenig wie der Weg in die Urzeit kann uns die Erweiterung des räumlich-geographischen Horizonts weiterhelfen. Auch alle Daten, die wir hier gewinnen können, bleiben stumme Zeugen, wenn wir nicht in uns selbst das Mittel entdecken, sie zum Sprechen zu bringen. Nicht aus der Ethnographie oder Völkerkunde ist das wahre Wissen vom Menschen zu schöpfen. Es gibt nur *eine* lebendige Quelle für dieses Wissen: die Quelle der Selbsterkenntnis und der echten Selbstbesinnung. Und auf sie hat sich denn auch

9 Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* [Nachtrag zu Bougainvilles Reise] (geschrieben 1772).

* [*Discours sur l'origine de l'inégalité* (Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit), Einleitung, OC III 132 f. (Hervorhebung nicht im Original).]

** [Ebd., Vorrede, OC III 123 (Hervorhebungen nicht im Original).]