

Blaise Bachofen

## 6 Der erste Naturzustand als *wahrer* Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung

Zweiter Diskurs, erster Teil

### 6.1 Das Rätsel des „natürlichen Menschen“

Der *Diskurs über die Ungleichheit* ist zweifellos eines der Werke von Rousseau, die am schwersten zu erfassen sind. Im Verhältnis zum *Gesellschaftsvertrag* kann er aufgrund seines häufig erzählerischen, ja mitunter anekdotischen Charakters den Eindruck von Leichtigkeit erwecken. Verglichen mit den eher literarischen Werken wirkt er irritierend, denn er besitzt nicht klar die Form einer romanesken Fiktion und enthält sehr theoretische, manchmal sogar technische Ausführungen. Das werden wir freilich nicht im Hinblick auf die übrigen Teile des *Diskurses* zeigen, die in den anderen Beiträgen in diesem Band behandelt werden. Was jedoch in diesem Werk für gewöhnlich die größte Ratlosigkeit, die häufigsten Fehldeutungen hervorruft und direkt unseren Gegenstand bildet, ist die Beschreibung des Menschen im „ersten Naturzustand“ (D2, 191).

Rousseau ahnte, welche Ratlosigkeit die Beschreibung dieses Menschen, wie er „aus den Händen der Natur hervorgehen müssen“ (D2, 79), auslösen würde. Der erste Irrtum wäre, darin die Beschreibung eines realen Menschen zu sehen, der in der Gattungsgeschichte der gegenwärtigen Phase der Menschheit vorausgegangen wäre (in etwa das, was man heute den „prähistorischen Menschen“ nennen würde, mit all der möglichen Unschärfe dieses Begriffes, der ebenso den homo sapiens vor der neolithischen Revolution wie auch die prä-humanen Formen der Hominiden bezeichnen kann). Rousseau stellt klar, dass es nicht sein Ziel sei, „im Tiersystem nachzuforschen, was er [der Mensch] zu Beginn gewesen sein konnte“: „Ich werde nicht untersuchen, ob seine langen Nägel nicht [...] zuerst krumme Klauen waren, ob er nicht wie ein Bär behaart war, [...] auf allen Vieren ging“, den Blick „zur Erde gerichtet“ (D2, 77).

Ein anderer Grund hermeneutischer Unschlüssigkeit ist der, bei Rousseau eine Kritik des gesellschaftlichen Lebens oder der herrschenden Formen menschlicher Existenz zu lesen, ein Plädoyer für die Rückkehr der Menschheit zu einer primitiven, ja prä-humanen oder prä-sozialen Form. Was Victor Goldschmidt den „Mythos“ nennt, „der Rousseau den ‚Mythos‘ vom guten Wilden andichtet“ (Goldschmidt, 448), ist so alt wie das Erscheinen des Werkes.

Der Briefwechsel zwischen Rousseau und Voltaire zeugt davon: „Ich habe, mein Herr, Ihr neues Buch gegen das Menschengeschlecht erhalten. [...] Man hat niemals so viel Geist darauf verwendet, uns zu Tieren machen zu wollen. Es kommt einen Lust an, auf allen Vieren zu gehen, wenn man Ihr Werk liest“ (Brief von Voltaire an Rousseau vom 30. August 1755; D2, 318). In seiner Antwort weist Rousseau diese Auslegung auf das Deutlichste zurück:

„Ich trachte nicht danach, uns wieder ins Tierreich zu versetzen. [...] Im Hinblick auf Sie, mein Herr, wäre diese Rückkehr ein Wunder. [...] Versuchen Sie also nicht, wieder auf allen Vieren zu gehen; niemand auf der Welt könnte das weniger als Sie. Sie stellen uns zu gut auf unsere beiden Füße, um damit aufzuhören, sich auf den Ihren zu halten.“ (Rousseau 1966, III, n° 319, 164)

Übrigens hätte sich Voltaire sein Fehlurteil oder vielmehr seine böswillige Spitze sparen können, wenn er auf das geachtet hätte, was Rousseau im *Zweiten Diskurs* selbst schreibt. In den Anmerkungen nimmt er die Auslegung vorweg:

„Was denn? Soll man die Gesellschaft zerstören, Dein und Mein vernichten und dazu zurückkehren, in den Wäldern mit den Bären zu leben? Ein Schluss nach der Art meiner Gegner, dem ich lieber zuvorkommen will, als dass ich ihnen die Schande lassen möchte, ihn zu ziehen.“ (D2, 319)

Man könnte nicht deutlicher sein: Es gibt keinerlei normativen Aspekt, keine Idealisierung in der Beschreibung des „Naturmenschen“, kein Plädoyer für ein „Zurück zur Natur“ oder zu primitiven Formen der Menschheit.

Die Fehlinterpretationen erklären sich zum Teil daraus, dass Rousseau es seinem Leser nicht leicht macht. In bestimmten Passagen lässt er einer beinahe lyrischen Herausbeschwörung seines natürlichen Menschen freien Lauf. Außer dass er in einem Zustand von Zufriedenheit und Ruhe lebt, der mit der „Ataraxie“ des weisen Stoikers (D2, 267) vergleichbar ist, fügt der Naturmensch niemandem Böses zu, abgesehen von dem, was die strikte Selbsterhaltung erfordert. Rousseau ist in der Tat der Ansicht, dass eine Art vor-bewusster moralischer Sinn, den er „Mitleid“ (*pitié*) nennt, „dem Menschen gegeben worden ist, um [...] das Verlangen nach Selbsterhaltung [...] zu mildern“ und um „den Eifer, den er für sein Wohlbefinden hegt, durch einen angeborenen Widerwillen“ zu mäßigen, „seinen Mitmenschen leiden zu sehen. [...] Ich spreche vom Mitleid“, einer so natürlichen Tugend, „dass selbst die Tiere manchmal wahrnehmbare Zeichen davon geben. [...] Dies ist die reine Regung der Natur, die jeder Reflexion vorausliegt“ (D2, 141–145).

Einerseits schildert Rousseau den Naturmenschen (*l'homme de la nature*)<sup>1</sup> als ein, wenn nicht glückliches (was ein Bewusstsein von Glück voraussetzen würde), so doch zumindest zufriedenes und friedliches Wesen, das wenn schon nicht gut, so doch fühlend und unfähig zur Grausamkeit ist.

Andererseits besteht Rousseau auf der Tatsache, dass dem Naturmenschen jegliches Moralbewusstsein fehlt: Tut er Gutes, dann ohne es zu wollen. In der Anmerkung IX schreibt Rousseau: „der Mensch ist von Natur aus gut“ (D2, 301), aber im ersten Teil des *Zweiten Diskurses* stellt er klar, dass der natürliche Mensch „keine Vorstellung von der Güte hat“ (D2, 137), dass „die Menschen in jenem Zustand – da sie untereinander weder irgendeine Art moralischer Beziehung noch erkannter Pflichten hatten – weder gut noch böse sein konnten und weder Laster noch Tugenden hatten“ (D2, 135), dass sie „nicht den mindesten Begriff von Dein und Mein hatten, noch irgendeine wahrhafte Vorstellung von der Gerechtigkeit“ (D2, 153). So wenig der Naturmensch ein Gewissen hat, so wenig hat er ein Bewusstsein: „einzig auf den physischen Instinkt beschränkt, ist er eine Null, ein Dummer; ebendies habe ich in meinem Diskurs über die Ungleichheit gezeigt“ (Rousseau 1978, I, 509). Er entbehrt „jeglicher Art von Einsicht und Aufgeklärtheit“ (D2, 107).

„Seine Seele, die durch nichts in Unruhe versetzt wird, überlässt sich dem bloßen Gefühl ihrer gegenwärtigen Existenz, ohne irgendeinen Gedanken an die Zukunft, wie nah sie auch sein mag, und seine Pläne, die so beschränkt sind wie seine Ansichten, erstrecken sich kaum bis ans Ende des Tages.“ (D2, 111)

An anderer Stelle spricht Rousseau von der „Schwerfälligkeit“ und „Stupidität“ dieses vor-menschlichen Wesens (D2, 115). Im zweiten Teil des *Zweiten Diskurses* beschreibt er das Leben des Naturmenschen als „das Leben eines Tieres, das zunächst auf die reinen Sinnesempfindungen beschränkt war“ (D2, 175).

Man versteht, dass es sehr schwierig ist zu verstehen, was Rousseau im Blick hat, als er dieses Bild vom „Naturmenschen“ entwirft. Es handelt sich weder um

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck „Naturmensch“ (*homme de la nature*) kommt nirgends im *Zweiten Diskurs* vor. Man findet ihn hingegen wiederholt im *Emile*, namentlich im Begriffspaar „Naturmensch“ (*l'homme de la nature*) vs. „Mensch des Menschen“ (*l'homme de l'homme*). Diese Unterscheidung wird im Fortgang unseres Kommentars ihren vollen Sinn erhalten. Im *Zweiten Diskurs* bevorzugt Rousseau den Ausdruck „bürgerlicher Mensch“ (*l'homme civil*) zur Bezeichnung dessen, was er im *Emile* „Mensch des Menschen“ (*l'homme de l'homme*) nennt. Mit „*l'homme civil*“ bezeichnet er jeden Menschen, der aus dem reinen Naturzustand herausgetreten ist, d.h. er meint damit sowohl den Menschen der ersten Gesellschaften (des goldenen Zeitalters) als auch den Bewohner moderner Städte (zur Übersetzung von „civil“ siehe auch die Einführung, Anm. 4).

eine historische Beschreibung noch um die Konstruktion eines Modells. Man weiß nicht einmal, ob es sich um eine Fiktion handelt oder nicht, und das ist auch ganz unwichtig: Denn es ist ein Zustand, „der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird und von dem zutreffende Begriffe zu haben dennoch notwendig ist, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen“ (D2, 47/49). Kurz und gut, dieses Bild behauptet nicht zu beschreiben, was ist oder war oder sein müsste. Warum ist es dann so wichtig, „zutreffende Begriffe“ davon zu haben? Und wodurch könnte es helfen, unseren „gegenwärtigen Zustand“ zu erklären?

Einige der besten Kommentatoren hatten Schwierigkeiten, auf das Rätsel eine Antwort zu finden. Vaughan sieht in diesem Bild nur ein „pittoreskes Frontispiz“ zur politischen Theorie (Vaughan I, 28). Derathé, der diese unwahrscheinliche These zitiert und kritisiert, bietet keine befriedigendere Lösung an (Derathé 1988, 131). Er verfällt sogar der Fehlinterpretation, es handle sich um die Idealisierung des Zustands des Wilden, verstanden als moralisches Modell für den Gesitteten (Derathé 1984, 117 f.). Und Goldschmidt, der an den Inhalt und die herkömmlichen Funktionen des Begriffs „Naturzustand“ in der Naturrechtstradition erinnert und feststellt, dass Rousseaus Beschreibung mit dem, was seine Vorgänger so bezeichneten, keinerlei Ähnlichkeit hat, stellt die gute Frage: „Wenn dieses ‚Bild‘ seinem traditionellen Zweck enthoben ist, wozu dient es dann?“ (Goldschmidt, 370 f.). Freilich muss man erkennen, dass er selbst keine klare und überzeugende Antwort auf diese Frage gibt.

## 6.2 Die Ansätze einer Beschreibung der Natur des Menschen

Dennoch lässt Rousseau den „aufmerksam[e]n Leser“ (D2, 265) nicht mittellos. Man kann das scheinbare Rätsel der theoretischen Funktion besagten Bildes durchaus lösen, wenn man einigen methodologischen Hinweisen im Vorwort und in der Einleitung (Exordium) des *Zweiten Diskurses* Aufmerksamkeit schenkt. Die aufschlussreichste Passage jedoch, um zu verstehen, was Rousseau beabsichtigte, findet sich am Ende des ersten Teils:

„Wenn ich mich über die Voraussetzungen dieses anfänglichen Zustandes so lange verbreitet habe, so deshalb, weil ich alte Irrtümer und eingewurzelte Vorurteile zu zerstören hatte und ich daher geglaubt habe, bis an die Wurzel graben und im Bilde des wahrhaften Naturzustandes zeigen zu müssen, wie weit die Ungleichheit, selbst die natürliche, davon entfernt ist, in jenem Zustand soviel Realität und Einfluss zu besitzen, wie unsere Schriftsteller behaupten“ (D2, 161 f.).

Mehrere Stellen dieser kurzen Passage sind sehr aufschlussreich. Da ist zunächst der Hinweis auf den Ansatz des Textes: Wenn man im Studium des Menschen „bis an die Wurzel“ gehen musste, dann aus dem Grund, weil sich aus dieser Kenntnis die gesellschaftlichen Institutionen, die seinem Wesen am meisten entsprechen, genauer gesagt: die Legitimität der Ungleichheiten ableiten lassen. Auch wenn Rousseau im *Diskurs* quantitativ wenig darüber spricht (hauptsächlich in einigen Zeilen der Einleitung und am Ende des zweiten Teils), verliert er die Frage nach der Ungleichheit, die die Akademie von Dijon ja gestellt hatte und die seinem Werk den Titel gab, doch nie aus dem Blick. In der zitierten Passage muss man außerdem den Bezug auf „unsere Schriftsteller“, wie Rousseau sie nennt, beachten. Wir werden auf die Frage zurückkommen, wer denn diese „Schriftsteller“ sind, die er zu widerlegen versucht, indem er die Frage nach der Beschaffenheit des natürlichen Menschen an „der Wurzel“ packt. Vor allem aber sagt Rousseau, habe er „bis an die Wurzel graben“ müssen, weil es nötig war, „alte Irrtümer und eingewurzelte Vorurteile zu zerstören“. Um welche Irrtümer und Vorurteile handelt es sich, und was heißt „bis an die Wurzel graben“?

Vieles klärt sich auf, wenn man die den wesentlichen Gehalt des ersten Teils ausmachende Unterscheidung beachtet, welche die Begriffe „Natur“ und „Naturzustand“ betrifft. In Wirklichkeit handelt es sich um zwei sich überschneidende Begriffe. Zunächst unterscheidet Rousseau einen „ersten Naturzustand“ von einem anderen Zustand der Menschheit, den er weiterhin „Naturzustand“ nennt, dabei jedoch zu verstehen gibt, dass es sich um einen anderen Zustand handelt (selbst wenn der Ausdruck „zweiter Naturzustand“ im Text nicht explizit auftaucht, kann es keinen „ersten“ Naturzustand geben, ohne dass es einen „zweiten“ gibt). An anderer Stelle unterscheidet er einen „wahrhaften Naturzustand“ (*véritable état de la nature*; D2, 161, 371) von einem anderen, den man der Einfachheit halber oder üblicherweise so nennen kann, aber streng genommen anders nennen müsste, weil er nicht „wahrhaft“ natürlich ist. Beide Unterscheidungen überschneiden sich: Nur der „erste Naturzustand“ ist ein „wahrhafter Naturzustand“.

Warum aber ist es entscheidend zu wissen, was ein „wahrhaft“ natürlicher Zustand der Menschheit ist oder wäre? Und wie versteht Rousseau das Wort „Natur“ in diesen Ausdrücken?

Es ist niemals belanglos, wenn das Wort „Natur“ verwendet wird, um einen Zustand der Menschheit zu bestimmen. Welchen Sinn man ihm auch gibt, schließt es doch immer die Begriffe der Universalität und Notwendigkeit ein: Die „Natur“ ist das, was durch sich existiert, was jeder Intervention des menschlichen Willens vorausgeht und sie umspannt, also gültig und feststellbar für die gesamte menschliche Gattung und die Kreatur im weiteren Sinne ist.

Deswegen verweist zum Beispiel die Idee eines „natürlichen Rechtes“ – und dies trifft auf das klassische wie das moderne Naturrecht zu – auf die Annahme eines Rechtes, das auf universeller Grundlage beruht, mithin ein universell gültiges Recht ist. Seit der *Rhetorik* des Aristoteles (1373b) wird der Begriff der Natur dazu verwendet, ein „Gesetz“ oder ein „Recht“ als universell und objektiv auszuweisen und diese Kriterien für die Bewertung der Legitimität des positiven Rechtes zu nutzen.

Nun hat jedoch der Begriff des „natürlichen Rechtes“, wie Rousseau im Vorwort zum *Diskurs* anmerkt, je nach Zeit und Verfasser sehr unterschiedliche Bedeutungen angenommen, so dass sich alle Autoren, besonders die modernen, in den Fallstricken dieses Begriffes verfangen haben (D2, 51–55). „Unsere Philosophen versäumen nicht, das Wort ‚Natur‘ prahlerisch an den Anfang all ihrer Schriften zu setzen. Aber wenn man ihre Bücher aufschlägt, sieht man, welch metaphysisches Kauderwelsch sie mit diesem schönen Namen verziert haben“, schreibt Rousseau in einer Anmerkung in *Rousseau richtet über Jean-Jacques* (Rousseau 1978, II, 608).

Nunmehr kann man das Vorgehen Rousseaus im ersten Teil des *Zweiten Diskurses* verstehen, ein Vorgehen, das Gegenstand von so viel Ratlosigkeit wurde. Leo Strauss hat im fünften Kapitel von *Naturrecht und Geschichte* hervorgehoben, dass in der Moderne – und besonders unter dem Einfluss von Thomas Hobbes – in den Werken, die von menschlichen Angelegenheiten handeln, der Gebrauch des Naturbegriffes eine grundlegende Veränderung im Vergleich zur aristotelischen Tradition erfährt. Hobbes und (widersprüchlicher und zögernder) auch John Locke deuten diesen Begriff neu in einem wesentlich immanenten Sinn: Die Natur ist nicht mehr die kosmische Ordnung der Antike, in der jedes Wesen seinen rechten Platz und sein Ziel findet. Vielmehr unterliegt sie konstanten Gesetzen so wie die Körper, die die „natürliche Philosophie“ (also das, was wir heute Physik und Biologie nennen würden) untersucht (Cassirer, 245 ff.). Strauss zufolge hat sich zu der Zeit, in der Rousseau schreibt, offensichtlich Hobbes' und Lockes Version des natürlichen Rechtes durchgesetzt.

Diese Version nennt Strauss den „politischen Hedonismus“, weil sie aus der hedonistischen Tradition der Antike eine materialistische Auffassung vom Menschen übernimmt und aus den natürlichen „Leidenschaften“, genauer: aus dem Fliehen vor Tod und Leiden und dem Trachten nach physischem Wohlergehen, die grundlegende Motivation macht, aus der sich jegliches menschliches Verhalten ableiten lassen könnte.

Hobbes hebt deutlich die Analogie zwischen der politischen Wissenschaft, wie er sie versteht, und den Naturwissenschaften hervor, wenn er die grundlegende „Neigung“ des natürlichen Rechts („wünschen, was uns gut erscheint, meiden, was uns schlecht erscheint, und vor allem das schlimmste aller natürli-

chen Übel fliehen, das zweifellos der Tod ist“) mit der Notwendigkeit vergleicht, kraft derer sich „ein Stein zum [Gravitations] Zentrum hinbewegt, wenn er nicht aufgehalten wird“ (Hobbes 1966, II, 1, 7). Wenn es um die Bedingungen menschlicher Existenz geht, ist dasjenige natürlich und universell, ohne dessen Vorhandensein ein Überleben unmöglich wäre oder das Leben keinem anderen Gefühl Raum ließe als dem des Mangels, des Leidens und der Sorge. Wenn auch Hobbes im 17. und 18. Jahrhundert sehr häufig kritisiert wurde, verdankt nicht allein Locke ihm viel, sondern die herrschende Strömung der Aufklärung hat seine Denkweise übernommen und auf alle menschlichen Einrichtungen ausgedehnt (Proust, 386).

Nun kann man den *Zweiten Diskurs* als kritischen Dialog Rousseaus mit dieser Tradition lesen, insbesondere und ausdrücklich mit Hobbes und Locke – selbst wenn Rousseau offenbar auch andere Autoren im Sinn hat und gelegentlich zitiert, wie Morel und Goldschmidt gezeigt haben. Bestrebt, genau zu bestimmen, was sich im Menschen auf die Natur im modernen Verständnis des Begriffes wirklich zurückführen lässt, nimmt Rousseau das methodologische Projekt des politischen Hedonismus beim Wort, nicht um ihm grundsätzlich jede Stichhaltigkeit abzusprechen, sondern um es einzuschätzen und seine Grenzen aufzuzeigen.

Rousseau unterscheidet sich von seinen Vorgängern darin, dass er dort, wo sie glaubten, sich auf die Nähe zwischen Natürlichkeit und Gesellschaftlichkeit berufen zu können und hinter der Beschaffenheit und dem Verhalten des Menschen in der Gesellschaft unschwer die Zeichen und Folgen seiner Zugehörigkeit zum Reich der Natur zu entdecken, im Gegenteil auf die Illusion hinweist, die in diesem Eindruck von Leichtigkeit steckt: „Denn es ist kein geringes Unterfangen zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist.“ (D2, 47) Die Besonderheit von Rousseaus Genie zeigt sich in der Klarheit, mit der er den „Zwischenraum“ (D2, 113), „die unermessliche Spanne“ (D2, 121, 265) erblickt, die den Menschen, wie wir ihn kennen, vom Zustand reiner Natürlichkeit trennt. Dort, wo seine Vorgänger sich auf die Natur bezogen, um in ihr die ersten Grundlagen für Verhalten und Bestrebungen des gesellschaftlichen Menschen zu finden, dort, wo sie es für möglich hielten, eine Kontinuität zwischen der Natur und dem gesellschaftlichen Leben zu entdecken, hebt Rousseau zunächst die Illusion hervor, die meistens in solchen Versuchen steckt: „Hüten wir uns [...], den wilden Menschen mit den Menschen durcheinanderzubringen, die wir vor Augen haben“ (D2, 93).

Bleibt also zu erfahren, 1.) weshalb es so schwierig ist, den „ersten“ oder „wahren“ Naturzustand von dem zu unterscheiden, was nicht wahrhaft ein Naturzustand ist; 2.) wie es Rousseau gelingt, nicht selbst in die Irrtümer und Konfusionen seiner Vorgänger zu verfallen und deren „alte Irrtümer und eingewurzelten Vorurteile zu zerstören“; 3.) schließlich, welche Konsequenzen er aus

der Unterscheidung zieht zwischen dem, was „wahrhaft“ natürlich ist und was nur den illusorischen Anschein davon hat. Damit stellt sich die Frage, welche moralischen und politischen Lehren seine Erneuerung der anthropologischen Reflexion erbringt.

## 6.3 Die Widerlegung der naturrechtlichen Illusion und die Erneuerung der Anthropologie

Rousseau bemerkt (und diese Idee begleitet das gesamte Werk, wie sein späterer Austausch mit den Physiokraten zeigt), dass nichts so geläufig ist, wie etwas „natürlich“ zu nennen, das nicht natürlich ist. Schon in der Einleitung warnt er den Leser vor diesem so häufigen Irrtum, den zu widerlegen der ganze erste Teil des *Zweiten Diskurses* sich bemühen wird: „Alle [...] haben unablässig von Bedürfnis, von Habsucht, von Unterdrückung, von Begehren und von Stolz gesprochen und damit auf den Naturzustand Vorstellungen übertragen, die sie der Gesellschaft entnommen haben“ (D2, 69). „Alle“: Diese Formulierung knüpft an jene an, mit denen er sehr weitläufig und unbestimmt „unsere Philosophen“ oder „unsere Schriftsteller“ in Erinnerung ruft. Da er sich als ein Autor präsentiert, der gegen „alle“ anderen und namentlich gegen „alle“ seine Zeitgenossen schreibt, mag Rousseau anmaßend erscheinen.

In der Tat ist ihm bewusst, dass er innovative Fragen stellt und sogar neue Forschungsfelder für die Philosophie erschließt, also gegen den Zeitgeist schreibt; dass er Teil der Aufklärung ist und zugleich gegen den Strom schwimmt. Das hat Hülling bemerkenswert formuliert, indem er bei Rousseau „eine Selbstkritik der Aufklärung“ ausmachte. Und Lévi-Strauss erblickte in Rousseau einen „Gründer der Wissenschaften vom Menschen“:

„Rousseau hat sich nicht darauf beschränkt, die Ethnologie vorherzusehen: er hat sie begründet. Praktisch zunächst dadurch, dass er den Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen schrieb, der das Problem der Beziehung zwischen Natur und Kultur stellt und den man als den ersten Traktat der allgemeinen Ethnologie ansehen darf“ (Lévi-Strauss 1975, 47).

Tatsächlich ist das Ergebnis der Untersuchung Rousseaus revolutionär im anthropologischen Sinne des Wortes: muss doch die Vorstellung vom Menschen gründlich revidiert werden, wenn man auf die Annahme verzichtet, die im empiristischen und materialistischen 18. Jahrhundert vorherrscht. Will man den „wirklichen“ Menschen, also den Menschen in der Gesellschaft erkennen und die gesellschaftlichen Einrichtungen (darunter die Ungleichheit) beurteilen, dann



eben darf man den Menschen nicht als „natürliches Wesen“ oder so „wie er aus den Händen der Natur hat hervorgehen müssen“ studieren, sondern im Gegenteil als ein Wesen, das sich von seiner natürlichen Gegebenheit losgerissen und die Schwelle zu einer neuen Qualität überschritten hat, wodurch er auf Gedeih und Verderb qualitativ verändert wurde, mithin denaturiert (*dénaturé*) – wenn man den Ausdruck nicht pejorativ, sondern lediglich als Beschreibung versteht (Proust, 386).

Um mit Lévi-Strauss die Ausdrücke der zeitgenössischen Anthropologie zu verwenden, die von Rousseau noch nicht benutzt werden, weil er ein neues theoretisches Feld erfindet, muss der „Mensch des Menschen“ (oder der „bürgerliche Mensch“) als ein Kulturwesen betrachtet werden, wobei die Kultur als eine Art Anti-Natur aufzufassen ist.

Rousseaus Methode besteht darin, den bürgerlichen Menschen aller kulturellen Errungenschaften zu „entkleide[n]“ (*en dépouillant*; D2, 79), die so vertraut geworden sind, das man sie wie natürlich erlebt, wo sie es doch nicht sind, und somit die Ignoranz oder die Illusionen des bürgerlichen Menschen über seine wahre Beschaffenheit zu enthüllen. Die Suche nach dem, was im Menschen wahrhaft natürlich ist, führt genau zum umgekehrten Ergebnis von dem, was Hobbes und jene, die sich an ihm inspirieren, die Natur sagen lassen.

Wenn man den Begriff Entkleidung näher untersucht, kann man klarer machen, wie die Figur des Naturmenschen konstruiert ist. In der strikten Logik einer Überprüfung der Thesen von Hobbes und Locke stellt Rousseau die folgende Frage: Was kann der Mensch entbehren, ohne dass sein Leben unannehmbar oder gar unerträglich oder elend wird? Die Erörterungen von Hobbes konzentrieren sich auf die Frage nach den Bedingungen eines annehmbaren – im Sinne eines friedlichen – Lebens, da es ihm vor allem darum ging zu zeigen, wie notwendig politisch-rechtliche Institutionen sind, die uns vor dem „Krieg aller gegen alle“ schützen (Hobbes 1966, II Vorwort). Man kann sogar der Auffassung sein, dass der gesamte *Diskurs* mindestens ebenso eine Reflexion über den Ursprung des Krieges wie über den der Ungleichheit ist.

Wiederholt stellt Rousseau die Frage: Sind die Bedingungen für diesen „Krieg aller gegen alle“ gegeben, den Hobbes mit dem „natürlichen“ Zustand des Menschen verbindet? Die kürzliche Wiederentdeckung der Originalfassung des ersten Teils des Werkes, das Rousseau unter dem Titel *Prinzipien des Kriegsrechtes* veröffentlichen wollte und das er in derselben Schaffensperiode verfasste wie den *Diskurs über die Ungleichheit*, zeigt, wenn man diesen Text und seine zahlreichen Parallelen zum *Diskurs über die Wissenschaften und die Künste* untersucht, auf frappierende Weise, dass sich die Kritik an Hobbes im Kern auf dessen Annahme eines natürlichen Ursprungs des Krieges richtet. Rousseau vertritt die Auffassung, dass der Krieg nicht nur im ersten Naturzustand abwesend ist, sondern

dass selbst im zweiten Naturzustand, also während der Mensch schon in Gesellschaft lebt, nur ganz besondere und späte Formen gesellschaftlicher Existenz, vor allem die private wie die öffentliche Aneignung des Bodens und die Einrichtung des Staates, das Aufkommen von Kriegen erklären können (D2, 211/213; siehe dazu Bachofen 2008).

Indes beschränkt sich die Frage nach den Bedingungen für ein annehmbares Leben nicht auf die nach einem Leben ohne Gewalt und Krieg. Auch wenn er Locke weniger offen kritisiert, geht Rousseau doch in Distanz zu ihm, indem er seine Kritik auf andere Punkte konzentriert, hauptsächlich in Bezug auf die ökonomischen Bedingungen eines Lebens ohne Elend.

Man findet in den Untersuchungen von Macpherson zu Lockes Thesen (mehr als in denen zu Hobbes) interessante Übereinstimmungen mit Rousseaus Kritik. Macpherson weist, ebenso wie Rousseau, auf die Grenzen einer Anthropologie hin, die ökonomische Verhaltensweisen zu naturalisieren sucht, die in Wahrheit nichts Natürliches haben. Dies ist der ganze Sinn seiner Kritik an der ideologischen Konstruktion eines Menschenbildes, das er mit der Formulierung „Besitz-individualismus“ zusammenfasst.

Rousseau stellt sich zum Beispiel die Frage, welche technischen Errungenschaften und welches Ausmaß der Naturveränderung es dem Menschen erlauben, ohne jeglichen Mangel zu leben. Und er zeigt nicht nur, gegen Locke, dass der Mensch sehr wohl leben kann, ohne den Boden zu bestellen (vgl. Locke II, § 32 ff.), sondern allgemeiner (und gegen § 27 ff. gerichtet), dass fast sämtliche Produkte der Arbeit, selbst der elementarsten, in Wirklichkeit unnütz sind, wenn man sie strikt unter dem Gesichtspunkt dessen betrachtet, was unsere Selbsterhaltung und unser Wohlbefinden erfordern.

Interessant ist, dass die beiden für Rousseaus Kritik an Locke besonders typischen Passagen mit denselben Worten: „der erste, der ...“ beginnen: zunächst im ersten Teil des *Zweiten Diskurses* mit dem Einwand, „dass der erste, der sich Kleider machte oder eine Behausung schuf, sich hiermit wenig notwendige Dinge verschaffte, da er bis dahin ohne sie ausgekommen war und man nicht sieht, weshalb er als erwachsener Mann eine Lebensweise nicht hätte ertragen können, die er seit seiner Kindheit ertragen hatte“ (D2, 97); dann im berühmten Anfangssatz des zweiten Teils: „Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: dies ist mein und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.“ (D2, 173)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Der Ausdruck „bürgerliche Gesellschaft“ (*société civile*) bedeutet allgemein im 18. Jahrhundert und systematisch, wenn man ihm bei Rousseau begegnet, „politische Gesellschaft“; der Ausdruck wird im 19. Jahrhundert seine Bedeutung völlig verändern.

Ohne den Kommentar zu dieser Passage (von Stewart in diesem Band) vorwegzunehmen: Rousseau hebt die enge Verbindung zwischen der politisch-rechtlichen Verfasstheit der Gesellschaft und der Landaneignung hervor, die dazu bestimmt ist, aus dem Boden mithilfe der Landwirtschaft immer größeren Reichtum zu gewinnen, auf die Gefahr hin, dass mit dem vorausseilenden Wunsch nach Reichtum Begierde und Zwist erzeugt werden.

Diese These zeigt auf ihre Weise, dass das, was von einem ursprünglichen Bedürfnis, einer spontanen und natürlichen Bewegung zu zeugen scheint – wie Locke annimmt –, in Wahrheit das zum Teil zufällige und in jedem Fall späte Resultat der Lebensbedingungen des Menschen und seiner Fähigkeiten ist, die nicht nur den Übergang von der Natur zur Zivilisation überhaupt, sondern zu einer ganz bestimmten Zivilisation erfordern (wir kommen am Schluss dieses Abschnittes darauf zurück). Wie Rousseau bei Hobbes die Annahme eines natürlichen Ursprungs des Krieges kritisiert, so kritisiert er bei Locke die Annahme eines natürlichen Ursprungs des Wunsches nach Bereicherung und des Besitzrechtes. Beide Kritiken treffen zusammen, denn für Rousseau tritt der Krieg, wie wir sahen, mit der Institution der politischen Macht auf, die ihrerseits zur ersten Aufgabe hat, mithilfe des positiven Rechts das Recht auf Grundeigentum zu sichern.

Zusammengefasst: Um zu wissen, was der bürgerliche Mensch wirklich ist, muss man zunächst wissen, was er nicht ist, also zeigen, dass von ihm, wird er auf seinen „wahrhaft“ natürlichen Zustand reduziert, fast nichts übrig bleibt: keine soziale Beziehung, außer der rein zufälligen Kopulation, eine durch einfache und rohe Nahrung erlangte physische Befriedigung, die „Nacktheit, das Fehlen einer Wohnung und das Entbehren all jener unnützen Dinge, die wir für so notwendig halten“ (D2, 95).

Man sollte sich jedoch über die Konsequenzen nicht täuschen, die aus dieser Kritik der naturrechtlichen Vorurteile zu ziehen sind. Indem Rousseau zum Beispiel die Notwendigkeit des Staates de-naturalisiert, will er nicht sagen, dass der Staat nicht nützlich wäre. Im Gegensatz zu Hobbes betont er, dass eine Gesellschaft ohne Staat nicht unvorstellbar sei. Doch wenn sich der Staat als nützlich erweisen sollte, kann dies nur unter bestimmten historischen Umständen und vor allem unter bestimmten Bedingungen der Fall sein: dann nämlich, wenn seine Konstitution ihn nicht zu einem Faktor von Herrschaft und Konflikten im Inneren wie auch nach außen macht.

Ebenso bedeutet die De-naturalisierung von Lockes Modell der Produktionsökonomie nicht, dass die Landwirtschaft und andere Formen der Arbeit schlichtweg verurteilt werden (PÖ, 37 ff.). Vielmehr will Rousseau nachweisen, dass es zumindest möglich ist, andere Formen ökonomischer Subsistenz ins Auge zu fassen (wie die Ökonomie der Jäger und Sammler, die Rousseau im zweiten Teil

des *Diskurses* beschreibt). Darüber hinaus kann er sich auch Wirtschaftsformen vorstellen, die gewiss nicht mehr die der „wilden Völker“ wären, doch zumindest nicht mit sich brächten, dass eine Gesellschaft die Arbeit und die Erzeugung von Reichtum als wesentliches, ja als ausschließliches Ziel verfolgt.

## 6.4 Die innere Entkleidung: Meditation als Forschungsmethode

Hier stellt sich zunächst die Frage: Wie vermeidet es Rousseau, den Vorurteilen „aller“ Autoren seiner Zeit zu verfallen? Das Problem ist, dass die Kenntnis des Menschen im wahrhaften Naturzustand per definitionem keine empirische Kenntnis sein kann, denn sie bezieht sich auf einen hypothetischen Zustand, „der vielleicht nie existiert hat“ (D2, 47). Selbst die sogenannten „wilden“ Völker, die in den Berichten der Forschungsreisenden beschrieben werden, sind schon weit „vom ersten Naturzustand entfernt“ (D2, 191). Also, selbst wenn die vermeintlichen „Wilden“ nicht dieselben kulturellen Gewohnheiten haben wie wir,<sup>3</sup> besitzen sie sehr wohl eine Kultur und befinden sich nicht im „wahrhaften Naturzustand“.

Rousseau ist sich nicht nur der Neuheit seiner Fragestellung bewusst, sondern auch der Schwierigkeit der übernommenen Aufgabe. Er behauptet nicht, dass sie für ihn leichter gewesen sei als für seine Vorgänger: „Meine Leser mögen [...] nicht glauben, dass ich mir zu schmeicheln wage gesehen zu haben, was zu sehen mir so schwer erscheint. Ich habe einige Schlussfolgerungen begonnen; ich habe einige Vermutungen gewagt – weniger in der Hoffnung, die Frage zu lösen, als in der Absicht, sie zu erhellen und sie auf ihren wahrhaften Stand zurückzuführen.“ Wenn andere „auf demselben Weg leicht weiter gelangen können“, wird es doch für niemanden „leicht sein [...], das Ziel zu erreichen“ (D2, 47).

---

<sup>3</sup> Hier taucht eine Schwierigkeit in Rousseaus Text auf: Ebenso wie er der Einfachheit oder Üblichkeit halber den Ausdruck „Naturzustand“ gebraucht, um einen Zustand zu bezeichnen (den zweiten Naturzustand), der nicht wahrhaft natürlich ist, gebraucht er auch den Ausdruck „Wilden“ mal für den Menschen des ersten Naturzustandes, mal für bereits sozialisierte und zivilisierte Menschen. Ein subtiles, aber erhellendes Zeichen hilft, die Verwechslung zu vermeiden: Rousseau spricht vom „wildem Menschen“ oder dem Wilden (im Singular), um den Menschen im reinen Naturzustand – einer durch Entkleidung erstellten Fiktion – zu bezeichnen; er spricht von „wildem Völkern“ oder den Wilden (im Plural), um wirkliche, von Reisenden beobachtete Menschen zu bezeichnen, die bereits sozialisiert sind und alle Attribute der Zivilisation besitzen (D2, 97/99).

Weil sich die Untersuchung weder allein auf die Erfahrung noch auf das Denkvermögen stützen kann, nimmt Rousseaus Methode weithin die Form dessen an, was er „Meditation“ nennt. Die Unterscheidung zwischen dem, was in unserem Verhalten und in unseren Vorstellungen wirklich von der Natur abhängt oder nur eine tief verwurzelte und verinnerlichte Errungenschaft der Kultur ist, gehört zu der Art Forschung, zu der Rousseau schreibt: „Das Nachdenken (*méditation*) ersetzte mir dabei die Kenntnisse“ (B, 233). Rousseaus Meditation hat, wie Gouhier hervorhebt (55 f.), etwas mit den metaphysischen Meditationen von Descartes Vergleichbares. Doch während die analytische Meditation von Descartes schrittweise das denkende Subjekt all dessen „entkleidet“, was ihm genommen werden kann, ohne dass es aufhört, ein „denkendes Wesen“ zu sein (Descartes, 27 ff.), ersetzt Rousseau sie durch eine moralische „Entkleidung“, eine gedankliche Abtrennung all dessen, was das Subjekt für unentbehrlich hält, um sein Leben annehmbar zu machen.

Die Meditation als eine Art geistiger Askese besteht für den Philosophen darin, seine Vorstellungen zu de-naturalisieren. Diese Methode wird als langsame und schwierige Arbeit präsentiert, als eine Anstrengung, die zunehmend unterscheidet, was bis dahin noch nicht genügend getrennt wurde: „Je mehr man über diesen Gegenstand nachdenkt, desto mehr vergrößert sich der Abstand von den reinen Empfindungen zu den einfachsten Erkenntnissen in unseren Augen“ (D2, 113). In den *Bekenntnissen* erzählt Rousseau, wie er sich auf die Arbeit am *Diskurs* vorbereitete:

„Um über diesen Gegenstand in Ruhe nachzudenken, unternahm ich eine Reise von sieben bis acht Tagen nach Saint-Germain. [...] Den [...] Tag tief im Walde weilend, suchte und fand ich dort das Bild der Urzeit, deren Geschichte ich kühn umriß; ich deckte die kleinen Lügen der Menschen auf; ich wagte ihre Natur bis zur Nacktheit zu enthüllen, dem Fortschritt der Zeit und der Dinge zu folgen, die sie entstellt haben; indem ich den Menschen, wie er durch seine Mitmenschen geworden, mit dem natürlichen Menschen verglich, zeigte ich ihnen in ihrer angeblichen Vervollkommnung die wahre Quelle ihrer Leiden.“ (B, 383)

Wie vermag das stumme Schauspiel der Natur uns so viele Dinge über uns selbst zu lehren? Dabei ist es gerade dieses Schweigen, das heißt die Einsamkeit, das Löschen des sozialen Lebens – hinter sich gelassen „tief innen im Walde“ –, kurz die fortschreitende Lösung von den Sorgen und Dringlichkeiten, mit denen die gesellschaftlichen Verpflichtungen einen für gewöhnlich überhäufen, die dem Philosophen die Vision dessen schenkte, was er suchte. So hat er inmitten von Bäumen Menschen gesehen und Leidenschaften, genauer gesagt, sich dazu verholfen, sie mit anderen Augen zu sehen, mit dem Abstand, der es ermöglicht, den Wert und die Notwendigkeit des Treibens zu beurteilen, das uns normalerweise beschäftigt.

Man kann diese Passage aus den *Bekanntnissen* mit dem vergleichen, was Lévi-Strauss über die Einsamkeit schreibt, die der Arbeit des Ethnologen vorausgeht, sie begleitet und stark beeinflusst. In *Traurige Tropen*, wo „jede Seite“, Rousseau „gewidmet sein könnte“ (Lévi-Strauss 2008, 460), bezeugt der Autor wiederholt die Notwendigkeit für den Ethnologen, sich für eine Art freiwillige Einsamkeit und Entbehrung zu rüsten, um imstande zu sein, Formen der Menschheit zu begegnen, die sich von der unseren unterscheiden. Lévi-Strauss zeigt, dass Rousseaus Anthropologie, welche die moderne Ethnologie einläutet, auf dem Willen gründet – und dies ist der tiefere Sinn des Umwegs über den reinen Naturzustand –, die Frage der Zivilisation in ihrer Gesamtheit neu aufzurollen, nicht die Frage der Zivilisation als solcher, sondern als stets von Bedingungen abhängiger Formation. Diese Erfahrung von innen ist ein Mittel gegen den Ethnozentrismus, eine Öffnung der begrenzten Vorstellung, die jede Zivilisation von sich selber hat und besonders die westliche als Zivilisation der Beherrschung.

Lévi-Strauss stellt Rousseaus Anthropologie der von anderen Philosophen jener Zeit gegenüber, die eine wenig wahrscheinliche „wilde Menschheit“ idealisieren, wie zum Beispiel Diderot in seinem *Nachtrag zu „Bougainvilles Reise“*.

„Werden wir also dahin gelangen, jedwedem gesellschaftlichen Zustand den Prozess zu machen und einen Naturzustand zu verherrlichen, den erst die soziale Ordnung korrumpiert hat? ‚Misstraut jedem, der Ordnung schaffen will‘, sagte Diderot, der diesen Standpunkt vertrat. Für ihn ließ sich die ‚abgekürzte Geschichte‘ der Menschheit auf folgende Formel bringen: ‚Es gab einmal einen natürlichen Menschen; in diesen Menschen hat man einen künstlichen Menschen eingepflanzt; und so brach in der Höhle ein ewiger Krieg aus, der das ganze Leben dauert.‘ Diese Auffassung ist absurd. Wer Mensch sagt, sagt Sprache. Wer Sprache sagt, sagt Gesellschaft. Auch Bougainvilles Polynesier [...] lebten nicht weniger in Gesellschaft als wir. [...] Niemals ist Rousseau in den Irrtum Diderots verfallen, den natürlichen Menschen zu idealisieren. Er versucht nicht, den Naturzustand mit dem gesellschaftlichen Zustand zu vermengen; er weiß, dass dieser letztere dem Menschen innewohnt, aber gewisse Übel mit sich bringt: die einzige Frage ist, ob diese Übel dem gesellschaftlichen Zustand inhärent sind.“ (Lévi-Strauss 2008, 460 f.)

## 6.5 Die Perfektibilität: Sprache und gesellschaftliche Leidenschaften

Um adäquat zu unterscheiden, was zur Natur und was zur Kultur gehört, verwendet Rousseau, parallel zu der auf innerer „Entkleidung“ beruhenden meditativen Arbeit, eine Forschungsmethode, die auf der Erfahrung gründet. Dabei handelt es sich um eine Beobachtung dessen, wovon man Erfahrung haben kann, also um den bürgerlichen Menschen. Rousseau zeigt, was in dessen Verhalten nicht

durch den Instinkt erklärbar ist, sondern zur Voraussetzung hat, was er „Perfektibilität“ (perfectibilité) nennt. Dies ist ein höchst ambivalenter Begriff, da er nicht bedeutet, dass der Mensch sich vervollkomme im Sinne einer Entwicklung, die notwendigerweise zum Besseren führt. Die Perfektibilität wird definiert als „eine Fähigkeit, die, mit Hilfe der Umstände, sukzessive alle anderen entwickelt“ (D2, 103). Jedoch, eine Fähigkeit zu entwickeln, bedeutet offensichtlich nicht, dass man von ihr einen besseren Gebrauch machen wird, sondern lediglich einen effektiveren, was etwas ganz anderes ist (wie schon die Hauptthese im *Ersten Diskurs* besagte).

Zwei wesentliche Analysen im ersten Teil des *Zweiten Diskurses* ermöglichen Rousseau, den Begriff der Perfektibilität zu veranschaulichen: einerseits eine Reflexion über den Ursprung der Sprachen, zum anderen eine Reflexion über die „gesellschaftlichen Leidenschaften“, mithin über den Unterschied zwischen einer rein animalischen oder natürlichen Empfindungsfähigkeit und derjenigen des zivilisierten und sozialisierten Menschen.

Die Frage nach dem Ursprung der Sprachen ist für das Thema, das Rousseau im ersten Teil des *Zweiten Diskurses* wie auch in seinem *Versuch über den Ursprung der Sprachen* (1759) behandelt, entscheidend, weil er die Sprache, ganz klassisch, zu einem der typischen Merkmale des wahrhaft menschlichen Menschen macht. Die Frage der Entstehung der Sprache soll das Problem der Kontinuität oder, im Gegenteil, des Abstandes zwischen Natur und Kultur klären.

Auch wenn Rousseau anerkennt, was er den Forschungen von Étienne Bonnot de Condillac verdankt, der den Boden bereitet und den Weg für seine Meditationen geöffnet hat – aber sicherlich denkt er auch an Maupertuis oder Diderot (siehe Morel, 151 ff.) –, stellt er sich doch gegen die in seinem Jahrhundert herrschende Betrachtungsweise des Problems. Eine naturalistische, auf Hobbes und Locke zurückgehende Tradition suchte die Sprache, wie wir sie kennen, aus instinktiven und präsozialen Vorgängen abzuleiten. Nach Hobbes' Auffassung war die Sprachfunktion in der Natur des Individuums noch vor dem Erlernen jeder sprachlichen Konvention gegeben, ging bei ihm doch dem Gebrauch der konventionellen gesellschaftlichen Sprachen die Fähigkeit voraus, Realität auf „private“ Art mit Hilfe dessen zu benennen, was er „Namen“ nannte (Hobbes 1926, I, V, § 1–2).

Condillac stellte in seinem *Essay über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse* (1746) diese Vermutung an: Die ersten Menschen hätten, „geleitet von ihrem bloßen Instinkt, einander um Hilfe [gebeten] und halfen sich gegenseitig. [...] Nachdem es diesen Menschen zur Gewohnheit geworden war, einige Vorstellungen mit frei gesetzten Zeichen zu verbinden, dienten ihnen die natürlichen Schreie als Modell für eine neue Sprache“ (Condillac, 175 f.). Und Maupertuis entwarf in seinem *Brief über die Fortschritte der Wissenschaft*

die Vorstellung, dass „zwei oder drei Kinder, vom frühesten Alter an zusammen, aber ohne Verbindung zu anderen Menschen aufwachsen würden“, um so die Entstehung von Sprache und Denken im Reinzustand zu beobachten. Nur Mittel, „die so außergewöhnlich sind“, könnten, ihm zufolge, zum Fortschritt „unsere[r] metaphysischen Kenntnisse“ beitragen (Maupertuis, 56 f.).

Das mindeste was man sagen kann, ist, dass Rousseau am Erfolg solcher Versuche, die Entstehung der menschlichen Sprache zu erklären, seine Zweifel hatte:

„Es sei mir erlaubt, einen Augenblick die Hindernisse für den Ursprung der Sprachen zu betrachten. Ich könnte mich damit zufriedengeben, hier die Untersuchungen zu zitieren oder zu wiederholen, welche der Abbé de Condillac über diese Materie angestellt hat. [...] Aber da die Art, in der dieser Philosoph die Schwierigkeiten löst, die er sich selbst hinsichtlich des Ursprungs der eingeführten Zeichen macht, zeigt, dass er vorausgesetzt hat, was ich in Frage stelle – nämlich, dass eine Art von Gesellschaft unter den Erfindern der Sprache bereits etabliert war –, glaube ich, indem ich auf seine Reflexionen verweise, die meinigen hinzufügen zu müssen, um dieselben Schwierigkeiten in dem Licht darzustellen, das meinem Thema angemessen ist. [...] wenn die Menschen die Sprache nötig hatten, um denken zu lernen, so hatten sie noch viel nötiger, denken zu können, um die Kunst der Sprache herauszufinden; [...] Was mich betrifft, so überlasse ich, erschreckt von den Schwierigkeiten, die sich vervielfachen, [...] die Diskussion des folgenden schwierigen Problems dem, der sie unternehmen mag: Was ist das Notwendigere gewesen – eine zuvor gebildete Gesellschaft für die Einführung der Sprachen, oder zuvor erfundene Sprachen für die Errichtung der Gesellschaft?“ (D2, 117/119, 121, 131).

Jede Hypothese über die Erfindung der Sprache ausgehend von natürlichen Prozessen stößt auf logische Zirkelschlüsse. Zwei von ihnen, die miteinander zusammenhängen, wurden benannt: 1. Um zu sprechen, muss eine Gesellschaft gebildet worden sein; jedoch muss man sprechen, um eine Gesellschaft zu bilden, 2. man muss denken, um zu sprechen; aber um zu sprechen, muss man denken.

Warum impliziert die menschliche Sprache solche Zirkelschlüsse? Gewiss findet man, räumt Rousseau ein, bei Tieren (US, 169), bei Säuglingen (E, 161) und bei den Naturmenschen eine elementare Form von Kommunikation, einen „Schrei der Natur“ (D2, 123), der auf unartikulierte Weise einen körperlichen Zustand ausdrückt. Davon jedoch unterscheidet sich die menschliche Sprache qualitativ: Sie ist durch und durch konventionell. Schon die Tatsache, dass ein willkürlich gewähltes Zeichen mit einem Bedeutungsgehalt verbunden wird, ist konventionell. Wie aber sollte man sich über diese Konvention einigen, ohne sich auf die eine oder andere Weise verständlich zu machen? Und wie sich verständigen, ohne zu sprechen? Eben deshalb muss die Bildung einer Gesellschaft (müssen also zuvor schon etablierte Konventionen) vorausgesetzt werden, um die Einrichtung der Sprache denkbar zu machen.



Die Schwierigkeit wird jedoch noch deutlicher, wenn man die Komplexität der menschlichen Sprache näher betrachtet. Das wesentliche Problem besteht in der Verbindung von Sprache und Abstraktion: daher der Zirkel von Sprache und Denken. Die menschliche Sprache ist in erster Linie grammatikalisch gegliedert (deshalb Rousseaus Verweis auf „die Einteilung der Rede in ihre konstitutiven Bestandteile“, „die Zeiten der Verben“, „die Syntax“; D2, 125, 131). Die Regeln der Grammatik indes verweisen auf Modalitäten des Denkens – die Vorstellung der Vergangenheitsform, des Irrealis, des Konditional (die „Modi“ der Rede), der logischen Folgerungen usw., die komplexe symbolische Vorstellungen sind und sich nicht auf einfache Körperzustände reduzieren lassen. Außerdem bezeichnen die Wörter nicht nur konkrete und singuläre Objekte (sonst wären die Sprachen Ansammlungen von Eigennamen), sie verweisen auch auf Objektgruppen, auf Abstraktionen. Also muss man, um zu sprechen, denken können, im wahrsten Sinn des Wortes und nicht – wie der Affe, der „von einer Nuss zur anderen geht“ (D2, 127) – mechanisch Sinneseindrücke verbinden, die einander ähneln, sondern eine geistige Vorstellung der Merkmale besitzen, die den Objektgruppen gemeinsam sind. Eben darin besteht die wahrhafte Allgemeinvorstellung, die Rousseau am Bild des Baumes und des Dreiecks (D2, 127, 129) oder an „allgemeinsten Begriffen“ wie den Wörtern „Materie, Geist, Substanz, Modus, Gestalt, Bewegung“ (D2, 129) illustriert.

Hier sind die auf Empfindungsfähigkeit beruhenden Praktiken (Lautmalerei, mimetische Gebärden, Handzeichen) vollkommen unwirksam: Wie könnten Menschen mit solch natürlichen Mitteln einander die Begriffe verständlich machen, auf welche die erwähnten Wörter verweisen? Kurz, man muss denken und Begriffe handhaben und seinen Verstand gebrauchen, um sprechen zu können. Doch andererseits muss man sprechen, um denken zu können, denn „die Allgemeinvorstellungen [können] nur mit Hilfe der Wörter in den Geist gelangen“ (D2, 127). „Man muss daher Sätze aussagen, man muss daher sprechen, um Allgemeinvorstellungen zu haben“ (D2, 129). Der doppelt zirkuläre Charakter der Spracheinsetzung macht jede naturalistische Erklärung zur Aporie: Der Verstand steht einem Qualitätssprung gegenüber, der sich den Annahmen eines Kontinuums widersetzt.

Nunmehr erkennt man die Konsequenzen der Rousseauschen Überlegungen zum Ursprung der Sprachen. Erinnern wir uns an die dem gesamten *Zweiten Diskurs* zugrundeliegende Absicht: Das, was der Mensch „aus seinem eigenen Grundbestand hat, von dem zu unterscheiden, was die Umstände und seine Fortschritte seinem anfänglichen Zustand hinzugefügt oder an diesem verändert haben“ oder auch „zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist“ (D2, 43, 47). Die Betrachtung des Ursprungs

der Sprachen erlaubt es Rousseau par excellence, „alte Irrtümer und eingewurzelte Vorurteile zu zerstören“ (D2, 161).

Wenn man genau untersucht, was die menschliche Sprache ist, und was die rein natürlichen Prozesse hervorbringen können, muss man zum Schluss gelangen, dass nichts in der Natur die Bildung der menschlichen Sprachen zu erklären vermag. Die Sprache, eine Fähigkeit, die sich mit allen anderen uns bekannten Merkmalen des Menschen verbindet, ist gleichwohl, um mit Rousseaus zu sprechen, nicht „ursprünglich“, sie ist „künstlich“. Das Ergebnis der Untersuchung bestätigt die vorangegangenen Befunde des *Diskurses*: Man kann sich einen Menschen im „reinen Naturzustand“ nur vorstellen, wenn man ihn weitaus entblößter denkt, als zunächst angenommen, und weitaus entfernter von allem, was uns bei der Betrachtung der Menschen, „die wir vor Augen haben“ (D2, 93), als notwendig und natürlich erscheint.

Rousseau zeigt uns den „Abstand“, der den bürgerlichen Menschen von einem rein natürlichen Wesen trennt, auch auf einem anderen Weg, indem er den Unterschied zwischen einem rein animalischen Verlangen (oder genauer: Bedürfnis) und dem menschlichen Begehren hervorhebt. Die Herausbildung des Geistes, wie Rousseau sie auffasst, besteht gleichzeitig in einer Bildung intellektueller Fähigkeiten und einer Veränderung der Fähigkeit zu begehren. Die Koexistenz des Menschen mit seinesgleichen geht einher mit seiner Verwandlung in einen Spiegel der Vernunft und der Empfindungsfähigkeit. Die Entwicklung und Vervollkommnung seiner Vernunft nähren sich von der Entwicklung der Leidenschaften und der Verwandlung der Selbstliebe, einer Eigenschaft, die an sich weder gut noch böse ist (Rousseau 1978, I, 509), „ein natürliches Gefühl, das jedes Tier dazu veranlasst, über seine eigene Erhaltung zu wachen“, in die Eigenliebe, die „nur ein relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl [ist], das jedes Individuum dazu veranlasst, sich selbst höher zu schätzen als jeden anderen“ (D2, 369).

Die Entwicklung der Vernunft begleitet bloß – und ermöglicht zugleich – die Entwicklung der anderen Fähigkeiten des Menschen und die Ausdehnung seiner Herrschaft über die Welt, die mit seiner Sozialisierung einhergehen. In dieser Eigenschaft ist die Vernunft ursprünglich nur instrumentell, sie stärkt paradoxerweise die Leidenschaften und mehrt dabei die menschliche Fähigkeit, diese zu verwirklichen: „Was immer die Moralisten darüber sagen mögen, der menschliche Verstand verdankt den Leidenschaften viel, die ihm – nach einem allgemeinen Urteil – ebenfalls viel verdanken. Durch ihre Aktivität vervollkommnet sich unsere Vernunft. Wir suchen nur zu erkennen, weil wir zu genießen begehren. [...] Die Leidenschaften ihrerseits beziehen ihren Ursprung aus unseren Bedürfnissen und ihren Fortschritt aus unseren Kenntnissen“ (D2, 107).

Und an anderer Stelle heißt es: „Die Vernunft erzeugt die Eigenliebe und die Reflexion verstärkt sie“ (D2, 149).

Rousseau macht die Aktivität des Vergleichens zum Hebel der komplexen Interaktion von Intelligenz und Empfindungsfähigkeit. Das Vergleichen, das den Verstand und die Vernunft mobilisiert, setzt die Entwicklung eines Systems von Vorstellungen voraus, das ein Wertesystem ist, eine Hierarchisierung, eine symbolische, ja eine imaginäre Ordnung, die der bürgerliche Mensch auf seine Umgebung projiziert und in der er sich einen Platz zuerkennt, der sich nicht mit dem deckt, den ihm seine rein physiologische Konstitution zuweisen würde. Wenn Rousseau so sehr auf der Besonderheit der Liebe als „moralischem“ und nicht allein „physischem“ Gefühl (D2, 155) besteht, dann, weil diese Form von Liebe, bei der die Einbildungskraft und die Intersubjektivität an erster Stelle stehen, par excellence im Prozess der Denaturierung wurzelt und sich parallel zur Vergleichsfähigkeit entwickelt. „Es ist [...] unbestreitbar, dass die Liebe selbst, wie alle anderen Leidenschaften, erst in der Gesellschaft jene ungestüme Hitze erworben hat, die sie für die Menschen so oft unheilvoll macht“ (D2, 157). Die auf „Vorlieben“ (D2, 157) beruhende Liebe ist nicht zu trennen von der Logik der Eigenliebe, von der Entwicklung der „gesellschaftlichen Leidenschaften“ und, allgemeiner, der gesellschaftlichen Beziehungen.

Man darf jedoch das Vergleichen nicht als ausschließlich negative und schädliche Handlung begreifen. Rousseau betont die Ambivalenz der „denaturierten“ Empfindungsfähigkeit. Sie gleicht übrigens der Ambivalenz der Perfektibilität, wird diese doch hauptsächlich durch das Begehren von Genuss, das komplexe Spiel der gesellschaftlichen Leidenschaften, also auch durch das Vergleichen angetrieben. Die gesellschaftlichen Leidenschaften lösen das Individuum aus seiner Abkapselung und seinem Gefangensein in sich selbst. Ihre Entwicklung, schreibt Rousseau, fördert den Fortschritt der Einsichten (US, 186) und verwandelt die Empfindungsfähigkeit in Tugenden (OC I, 804 f.). Die Eigenliebe ist „die wahrhafte Quelle der Ehre“ (D2, 369), und die Vorzugs-Liebe, eine Form „gesellschaftlicher Leidenschaft“, ist „auf bestimmte Begriffe des Verdienstes oder der Schönheit gegründet, die ein Wilder nicht zu haben vermag“ (D2, 155). Sind auch das Vergleichen und die Eigenliebe meistens eine Quelle von Illusionen und Rivalität, stecken sie doch im Innersten der Kultur (jeder Kultur, selbst der der „wilden Völker“), weshalb es weder möglich noch wünschenswert ist, ihnen zu entrinnen. Dies ist besonders in Rousseaus „praktischen“ politischen Schriften (Brief an d’Alembert, Texte über Korsika und Polen) zu sehen, wo über einen guten Gebrauch der Eigenliebe als politischem Instrument des Wettstreites und der Erbauung theoretisiert wird.

## 6.6 Die metaphysische Kontingenz: die Geschichte der Menschheit als Freiheitsgeschichte

Will man Rousseaus Studie über den Menschen, die hauptsächlich als Widerlegung vereinfachender anthropologischer Konzepte aufgebaut ist, die allgemeinsten Aspekte entnehmen, kann man sich an den Ausblick halten, mit dem der erste Teil des *Zweiten Diskurses* endet:

„[...] wenn die Natur bei der Verteilung ihrer Gaben so viele Präferenzen zuweisen würde, wie man behauptet, welchen Vorteil zögen die am meisten Begünstigten zum Nachteil der anderen daraus, in einem Zustand der Dinge, der beinahe keine Art von Beziehung unter ihnen zuließe? [...] Ich höre stets wiederholen, dass die Stärkeren die Schwachen unterdrücken werden; aber man möge mir erklären, was man mit dem Wort ‚Unterdrückung‘ sagen will. Die einen werden mit Gewalt herrschen, die anderen werden, all ihren Launen verknechtet, wehklagen. Das ist präzise das, was ich unter uns beobachte, aber ich sehe nicht, wie man dies von den wilden Menschen sagen könnte, denen man sogar große Mühe hätte, verständlich zu machen, was Knechtschaft und Herrschaft sind. Ein Mensch wird sich wohl der Früchte, die ein anderer gesammelt hat, des Wildes, das er erlegt hat, der Höhle, die ihm als Zuflucht diente, bemächtigen können; aber wie wird er jemals dahin gelangen, sich Gehorsam zu verschaffen, und welches werden die Ketten der Abhängigkeit unter Menschen sein können, die nichts besitzen? Wenn man mich von einem Baum verjagt, steht es mir frei, zu einem anderen zu gehen; wenn man mich an einem Ort peinigt, wer soll mich daran hindern, woanders hinzugehen? Und findet sich ein Mensch, dessen Stärke der meinen genügend überlegen und der außerdem depraviert genug, faul genug und grimmig genug ist, um mich zu zwingen, für seinen Lebensunterhalt zu sorgen, während er müßig bleibt? Er muss sich entschließen, mich keinen einzigen Augenblick aus den Augen zu lassen, mich während seines Schlafes mit sehr großer Sorgfalt gebunden zu halten [...] lässt ihn ein unvorhergesehenes Geräusch den Kopf zur Seite wenden – ich laufe zwanzig Schritte in den Wald, meine Ketten sind gesprengt, und er sieht mich sein Leben lang nicht wieder“ (D2, 163/165).

Viele Thesen, die man im zweiten Teil des *Zweiten Diskurses* und später im *Gesellschaftsvertrag* wiederfindet, sind hier schon kurz formuliert. Zuerst: Die Ungleichheit ist keine natürliche Tatsache, sondern im Wesentlichen eine konventionelle, ganz besonders, wenn nicht von den geringfügigen Ungleichheiten die Rede ist, die die Menschen physisch unterscheiden, sondern von den Herrschaftsverhältnissen, die die Gesellschaften strukturieren.

Sodann: Wenn diese Herrschaftsverhältnisse nicht mit natürlichen Unterschieden zusammenhängen, sondern das Ergebnis gesellschaftlicher Konventionen sind, dann aus zwei Gründen, die wir dank der eben zitierten Passage wie auch durch die vorangegangenen Untersuchungen verstehen können. Was Rousseau in dieser Passage unvollständig, aber bereits klar anschnidet, ist die

sozialgeschichtliche Veränderung, die aus der Sesshaftigkeit, der Aneignung von Land, kurz aus all dem hervorgeht, was rechtliche und politische Verhältnisse fixieren wird, die noch nicht vorhanden, da nicht zu festigen waren in einem Universum, in dem „die Erde allen gehört“ und die „Ketten der Abhängigkeit“ nicht bestehen, weil jeder, den man knechten oder peinigen will, jederzeit auch anderswo Unterkunft und Nahrung finden kann.

Aber man kann bereits andere Folgerungen aus dieser anthropologischen Meditation vorwegnehmen. „[...] die Physik erklärt in gewisser Weise den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Vorstellungen, aber in dem Vermögen zu wollen, oder vielmehr zu wählen, und im Gefühl dieses Vermögens stößt man nur auf rein geistige Akte, bei denen man mit den Gesetzen der Mechanik nichts erklärt“ (D2, 101/103): Rousseau bindet das Entstehen von Kultur und Perfektibilität an die metaphysische Freiheit, die den Menschen zum Schöpfer seiner eigenen Welt macht. Was die Geschichte des „Mensch des Menschen“ kennzeichnet, schreibt Henri Gouhier, ist die „metaphysische Kontingenz“. Deshalb ist „die Frage, die sich stellt, [...] nicht: Naturzustand oder Geschichte?, sondern: diese Geschichte oder eine andere?“ (Gouhier, 23 f.). Der Mensch ist der Urheber seiner eigenen Geschichte und dies – eben darin besteht der ganze Sinn des Konzepts der Perfektibilität – im Guten wie im Schlechten.

Wenn jede Form gesellschaftlicher Existenz kontingent, wenn keine „von Natur aus“ notwendig ist, dann können die Menschen, wenn sie Gesellschaften bilden, eine Art moralischer Unabhängigkeit bewahren, während sie die Vorteile eines von Beziehungen und Symbolen geprägten Lebens erlangt haben. Dies ist dann die Zeit von Gesellschaften, die „durch Sitten und Charaktere, nicht durch Vorschriften und Gesetze“ geeint sind, durch das also, was Anthropologen wie Marshall Sahlins und Pierre Clastres „Gesellschaften ohne Staat“ nennen und was Rousseau als „die glücklichste und dauerhafteste Epoche“ in der Geschichte der Menschheit beschreibt (D2, 193). Da jedoch die menschliche Geschichte kontingent ist, kann auch das Schlechte geschehen, mit dem Auftauchen von Herrschaft und Krieg, die für Rousseau die Begleiterscheinungen einer sesshaften und politischen Existenzweise sind. Schließlich kann die politische Existenz selber ein ganz offenes Erfahrungsfeld darstellen, sei es für Resignation und freiwillige Knechtschaft, sei es, indem die Menschen ihre Freiheit in neuer Form wiedererlangen – als politische Freiheit: eine Hypothese, die im *Gesellschaftsvertrag* eingehend untersucht wird (siehe dazu Bachofen 2012).

„Alles, was der Mensch geschaffen hat“, schreibt Rousseau im *Emile* mit Blick auf die von ihm erwarteten Revolutionen in den europäischen Staaten, „kann auch der Mensch zerstören“ (E, 409). Die Erweiterung des Feldes der Möglichkeiten ist nicht nur eine Erfahrungstatsache für den Historiker oder den Gesellschaftstheoretiker, sie ist auch eine wichtige Bedingung der politischen

Reflexion. Die Politik findet in der anthropologischen Beobachtung sicher nicht die Lösungen, die die Naturrechtstheoretiker dort zu finden hoffen, aber sie entdeckt, welch herausragende Rolle der Freiheit – im Sinne moralischer, gesellschaftlicher und politischer Freiheit – in der menschlichen Geschichte zukommt, eben weil diese Geschichte keiner Vorherbestimmung unterliegt. Was bislang als untrennbar von der *conditio humana* galt, erweist sich als künstlich und kontingent, in der Geschichte geschehen und daher eventuell in der Geschichte zu verändern.

Deshalb ist übrigens die Arbeit des Vorstellungsvermögens eine unerlässliche Dimension der politischen Theorie. Die soziale Ordnung ist immer in gewisser Weise eine imaginäre oder symbolische Ordnung, das Produkt menschlicher Vorstellungen, jedenfalls eine Ordnung der Konvention, also auch der Freiheit, weswegen es nicht verrückt oder unrealistisch ist, diese Ordnung in Gedanken neu zu erfinden, die Gesellschaft mit Vernunft und Fantasie zu rekonstruieren oder gar zu de-konstruieren. Das Nachdenken über die Kultur und den Ethnozentrismus hat es Rousseau ermöglicht – weitaus mehr, als es die naturrechtlichen Thesen zuließen –, der Utopie einen Weg im politischen Denken und Handeln zu öffnen. Um die vorhin zitierte Formulierung Rousseaus abzuwandeln und weiterzuführen: Was die Vorstellungskraft geschaffen hat, kann die Vorstellungskraft abschaffen oder neu schaffen. Dass Rousseau nicht nur ein politischer Denker, sondern zugleich Schriftsteller war, bekommt hierin seine volle Bedeutung: Seine außergewöhnliche Sensibilität und, um einen Ausdruck von Paul Ricoeur aufzugreifen, seine Begabung für das Fabulieren, haben ihn zweifellos in die privilegierte Lage versetzt, sich vom politischen Konservatismus frei zu machen und zu entdecken, dass die „Grenzen des Möglichen [...] im Moralischen weniger eng, [sind], als wir meinen“ (GV, III, 12).

Aus dem Französischen übersetzt von Brigitte Burmeister

## Literatur

- Aristoteles 2002: Rhetorik, übers. von Ch. Rapp, Berlin.
- Bachofen, B. 2008: Les raisons de la guerre, la raison dans la guerre, in: Principes du droit de la guerre et Écrits sur la paix perpétuelle de J.-J. Rousseau, textes établis et commentés par B. Bachofen, B. Bernardi, C. Spector et G. Silvestrini, Paris.
- Bachofen, B. 2012: Logische Genesen, geschichtliche Anfänge, Begründung im Recht: Figuren des Ursprungs und der Grundlegung bei Rousseau, in: P. Delhom/A. Hirsch (Hrsg.), Rousseaus Ursprungserzählungen, München.
- Cassirer, E. 1932: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen.
- Clastres, P. 1974: La société contre l'État, Paris.

- Condillac, E. B. de 2006: Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis. Würzburg.
- Derathé, R. 1984: L'Homme selon Rousseau, in: G. Genette et T. Todorov (Hrsg.), *Pensée de Rousseau*, Paris.
- Derathé, R. 1988: J.-J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris.
- Descartes, R. 2009: Meditationen über die erste Philosophie, übers. und hrsg. von C. Wohlers, Hamburg.
- Goldschmidt, V. 1983: *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris.
- Gouhier, H. 1984: *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris.
- Hobbes, Th. 1926: *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*, Berlin.
- Hobbes, Th. 1966: *Vom Menschen (I). Vom Bürger (II)*, hrsg. von G. Gawlick, Hamburg.
- Hullung, M. 1994: *The Autocritique of Enlightenment, Rousseau and the Philosophers*, Cambridge, London.
- Lévi-Strauss, C. 1975, J.-J. Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M., 45–56.
- Lévi-Strauss, C. 2008: *Traurige Tropen*, Frankfurt a.M.
- Locke, J. 1967: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von H. J. Hoffmann, hrsg. und eingeleitet von W. Euchner, Frankfurt a.M.
- Macpherson, C. B., 1967: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt a.M.
- Maupertuis, P. L. M. de: 1988, *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg.
- Morel, J. 1909: *Recherches sur les sources du Discours sur l'inégalité*, *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, Bd. 5, Genf.
- Proust, J. 1995: *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris.
- Ricœur, P. 1997: *L'Idéologie et l'utopie*, Paris.
- Rousseau, J.-J. 1966: *Correspondance Complète de Jean Jacques Rousseau*, hrsg. von R. A. Leigh, Genf.
- Rousseau, J.-J. 1978: *Brief an Christophe de Beaumont*, in: *Schriften*, hrsg. von H. Ritter, Bd. I, Frankfurt, 500–589.
- Rousseau, J.-J. 1978: *Rousseau richtet über Jean-Jacques*, in: *ders., Schriften*, hrsg. von H. Ritter, Bd. II, Frankfurt, 253-636.
- Sahlins, M. 1972: *Stone Age Economics*, New York.
- Strauss, L. 1956: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart.
- Vaughan, C. E. 1939: *Studies in the History of Political Philosophy*, 2. Bde., Manchester.

