

E. Schütz

ANTHROPOLOGIE UND HUMANISMUSKRITIK  
IN NEUERER ZEIT

Vorlesung im Wintersemester 1988/89

Inhaltsverzeichnis von L. Görgens

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

## ANTHROPOLOGIE UND HUMANISMUSKRITIK IN NEUERER ZEIT

Vorwort - Zugang zum Thema

S. I

Frage nach dem Zugang zum Thema: historisch-systematische Darstellung oder phänomenologische Problemexposition? Verhältnis von Begriff und Sache, "Eigeninteresse". Möglichkeit und Notwendigkeit des Humanismus heute; Ende der Individualität in modernen Funktionalismen, Privatisierung humaner Praxis? Möglichkeit humanistischen Selbstverständnisses für die Pädagogik noch gegeben? Verlust des pädagogischen Gegenstandes "Individualität" in der Diskontinuität der Geschichte? Vertiefung der Frage nach dem Humanismus: Ursprung von Humanität und Inhumanität im menschlichen Wesen; Humanismus als Symptom: das Problem der Anthropologie. Möglichkeit wahrhaftigen Selbstdenkens als Test auf die Lage der Individualität.

I. Die "Entstehung der Ungleichheit" - Der neuzeitliche Humanismus als kritische Frage des Menschen nach sich selbst S. 1

Neuzeitliche Erneuerung der Frage nach dem Menschen. Entfremdung und ihre Aufhebung durch Rückbesinnung auf "Natur": exemplarisch gedacht bei Rousseau. Normierung als Problem kritischer Selbstbestimmung (Bildung). Die anthropologische Frage im Neuhumanismus: kritisch und autodidaktisch. Selbstfraglichkeit und Andersheit: Frage nach der Entstehung der Ungleichheit. Andersheit als Chance und Bedrohung: Entfaltung der Individualität und Inhumanität der Macht. Selbstvervielfältigung und Selbstfremdheit. Kritik an der Selbstzerstückelung des Menschen in Funktionalisierung und Verzweckung. Wege der Überwindung: das Schöne und die Natur.

II. Exemplarische Durchführung der radikalen Selbstanfrage des Menschen am Ursprung neuzeitlichen humanistischen Denkens: Rousseaus Zweiter Discours S. 8

Kritische Einschätzung des Humanismus als elitäre ästhetisierende Bildungskonzeption trifft allenfalls dessen Ideologisierung. Verspannung von Selbstanfrage und Selbstbedrohung. Notwendigkeit, das Problem des Humanismus am Ursprung humanistischen Denkens der Neuzeit selbst zu befragen. Rousseaus Zweiter Discours: Konstruktion einer Verfallsgeschichte. Der zweite Discours als exemplarische Durchführung radikaler menschlicher Selbstanfrage. Doppelgesichtigkeit des Menschen als eigentlicher Beweggrund menschheitsgeschichtlicher Spekulation. Zeitkritik und anthropologische Wesensfrage. Universalgeschichtliche Rekonstruktion und Erinnerung an den Naturzustand. Das Wesen des Menschen als geschichtliches; Selbstaufgegebenheit unter Bedrohung des Scheiterns: Paradox existierender Naturfreiheit; Problem ihrer Entartung (aliénation). Hoffnung auf eine "humanistische Kehre". Selbstanfrage mittels genetischer Methode. Genetische Methode als doppelte Revolte (Subversion) gegen politische und religiöse Entfremdung.

III. Das Verhältnis von Macht, Menschlichkeit und Bildung  
als Kernthematik des Zweiten Discours S. 19

Menschliche Selbstanfrage als Experiment "authentischen" Daseins. Selbstanfrage und Selbstfraglichkeit: der Mensch als Gegenstand und Machtobjekt. Widerständigkeit des Vergegenständlichten; Drohung des Scheiterns menschlicher Selbstübermächtigung: das Bildungsproblem. Problem der Zirkularität von Macht und Bildung. Verhältnis von Macht, Menschlichkeit und Bildung als Kernthematik des Zweiten Discours. Versuch der Durchbrechung des Zirkels von Macht und Bildung durch Genetisierung. Temporalisierung des Machtphänomens; Ungleichheit nicht wesens-, sondern geschichtsursprünglich. Aufspaltung der Ambivalenz des Machtphänomens: natürliche und gesellschaftliche Macht. Utopisches Potential der genetischen Methode; diese setzt die spezifisch menschliche Geschichtlichkeit voraus. Die Macht der Erinnerung.

IV. Die Gewalt der spekulativen Erinnerung. Der Ursprung der Macht in der Perfektibilität S. 28

Authentische Anthropologie: der Mensch als Weltgeheimnis. Freiheit, Einsamkeit und Gefahr des "anthropologischen Menschen" und der Individualität. Problem der Selbstbeherrschung menschlicher Macht. Genetische Methode: Instrument gattungsgeschichtlicher Selbsterkenntnis; Problematik einer Erinnerung des Naturzustandes. Hermeneutischer Zirkel spekulativer, zeitkritischer Erinnerung ursprünglicher Menschennatur. Denken des Ursprungs der Macht als Ausübung der Macht der Spekulation. Frage nach dem Ursprung der Negativität der Macht in der menschlichen Natur. Anthropologische Differenz der "Perfektibilität". Gründen der Ambivalenz der Macht in der Perfektibilität als wesensmäßiger Imperfektheit des Menschen. Werk-Charakter der Perfektibilität.

V. Die kritisch-unkritische Selbsteinklammerung des Menschen:  
der "homme sauvage" im anthropologischen Zirkel S. 37

Perfektibilität als ambivalente Selbst-Macht. "Homme sauvage" - ein Idyll? Probleme seiner Charakteristik. "Homme sauvage" als Einklammerung klassischer anthropologischer Bestimmungen: Sprache, Arbeit, Moral, Geschichte, Koexistenz. Einebnung der Differenz von Natur und Kultur. Problematik der Orientierung an sogenannten "Naturvölkern". Abstraktheit des kritischen Kontrasts: un-menschliches Gepräge des "homme sauvage". Strategie der radikalen anthropologischen Frage: genetische Methode und anthropologische Reduktion. Entwurf des Zeit-Raums der Geschichte als Selbstbemächtigung des Menschen. Anthropologische Rekonstruktion als Verklammerung von Faktizität und Normativität. Symptomatik radikaler Selbstanfrage: Hypothek des anthropologischen Zirkels. Selbstvorausgesetztheit des Menschen; Selbstbemächtigung und Selbstentzug. Konstrukt des "homme sauvage" negativ abhängig vom geschichtlichen Menschen. Scheitern als Preis der Selbstanfrage.

VI. Natur- und Kulturmensch: der Zirkel der zweifachen Negation.  
Das Problem des Übergangs der Menschheitszustände S. 46

Versuch einer anthropologischen Revolution gegen den entarteten gesellschaftlichen Menschen. Geschichte als Macht-Raum der Sinn-Bildung. Natürliche gegen metaphysische Verfassung des Menschen. Reduktion von Kultur auf Natur. Anthropologische Differenz: die Perfektibilität. Zirkel von Natur- und Kulturmenschentum: Doppelbewegung zweifacher Negation. Rousseaus Einsicht in die Zirkelstruktur seines Denkens konterkariert von sozialkritischem Interesse. Rekonstruktion der Vergesellschaftung als Weg in die Inhumanität. Die "Eigentumslüge". Erzeugung der Differenz von Sein und Schein. Frage nach Ursachen der Krise des "homme sauvage". Offene Frage nach dem Übergang der Menschheitszustände, Zweifel an ihrer prinzipiellen Unterscheidbarkeit. Zwischenphase der Vergesellschaftung. Individualität als Produkt des sozialen Vergleichs.

VII. Der vergleichende Blick: Zurückweichen des Ursprungs  
der Individualität S. 56

Selbstentdeckung der Individualität als Kernthema der korrumpierten Gattungsgeschichte. Ambivalente Erfahrung der Andersheit. Vergleich als Medium der Individualisierung. Ambivalenz der Vergleichs- und Erinnerungsmächtigkeit als Ambivalenz der Bildung. Rousseau: Vergleich nicht anfänglich, sondern entstanden. Rückschlag des Vergleichsphänomens auf Rousseau selbst: vergleichende Erinnerung des nichtvergleichenden erinnerungslosen Zustandes, Vergleich des Unvergleichbaren? Erneutes Auftauchen des anthropologischen Zirkels. Vergleichende Anthropologie entdeckt den Menschen als das Unvergleichliche. Zurückweichen des Ursprungs, Einbruch unversöhnbarer Differenz.

VIII. Die Macht der Leidenschaften und das Problem ihrer Beherrschung.  
Rousseaus Umkehrung des Dualismus von Natur und Geist. Probleme  
der Modellkritik S. 64

Ur-Individualitäten des Weiblichen und Männlichen. Liebe kein ursprünglich menschliches Wesensphänomen: entstanden im Sich-Vergleichen. Das Mögen der Gefühle als elementares Machtphänomen; Problem humaner Überformung der Leidenschaften. Lösungsversuch: Auseinanderziehen von Naturalität und Kulturalität, Aufhebung anthropologischer Gleichursprünglichkeit. Wiederholung des dualistischen Schemas von Natur und Geist. Bildung als Vergeistigung. Wesensdifferenz von Natur und Geist bei Rousseau gattungshistorisch universalisiert, im Richtungssinn umgekehrt, in der Normativität umgekehrt. Maßgeblichkeit des Naturzwecks, Wertungsnaturalismus; Gefahren des politischen Biologismus. Warnung vor Dogmatismus der Kritik; kein vorurteilsloses Vorstellen von Geschichte möglich. Schichten-, Phasen- und Strukturmodell der Anthropologie. Menschliches Selbstwissen als geschichtliches Daseinsexperiment.

IX. Das Erwachen der Eigenliebe und das Problem der Wahrheit.  
Die Selbstverknächtung des ehemals freien Wilden S. 79

Erwachen der Perfektibilität in der Vergesellschaftung. Sich-Vergleichen als Wertquelle: Entstehung von "Eigenwert" neben Gebrauchswert. Eigenliebe als Täuschungsmoment; Bedürfnisinflation. Wahrheit als Möglichkeit zu

täuschen. Heraufkunft der Differenz von Sein und Schein. Wahrheit als menschliches Für-wahr-halten. Zwang zur Täuschung: irreversible Abhängigkeit vom Anderen. Herrschaft und Knechtschaft; prinzipielle Versklavung aller in der Bedürfnisinflation. Zeitbewußtsein, Vorsorge, Arbeit und Arbeitsteilung als Bedingungen gesellschaftlicher Selbstvernechtung. Wilder Mensch ohne Zeit- und Todesbewußtsein. Zeitcharakter von Arbeit und Eigentum. Eigentumsbildung: rechtliche Erschleichung, faktische Denaturierung.

X. Pragmatismus der Starken und der Schwachen: die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Zirkularität der gefesselten Gewalt S. 88

Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft: Koinzidenz von Rechtsfindung und Eigentumslüge (Gleichheitsbetrug). Rechtsgleichheit schützt Eigentumsungleichheit; künstliche Gleichheit aufgrund denaturierter Naturgleichheit. "Rechtmäßige Macht": Gebilde, nicht Idee. Pragmatismus der Starken und Schwachen: Betrugsabsicht und -bereitschaft. Ambivalenz der politischen Machtkörperschaften. Zerstörter Naturfreiheit folgt Freiheit als politisches Phänomen. Dialektik der Selbstfesselung gefährlicher Freiheit. Möglichkeit des Rückschlags gefesselter Gewalt gegen politische Gebilde. Rechtsgründung als Paradigma des humanistischen Experiments. Frage nach Sittlichkeit unterhalb der Rechtskonstruktion.

XI. Die "Rechtslist" als Wahrheit der Täuschung. Rousseaus kritische Durchsprache der Alternativmodelle der Rechtsgründung S. 98

Dialektik von Wahrheit und Täuschung; Wahrheit wird Sache des Diskurses. Rousseaus Rekonstruktion als Versuch radikal menschlicher Analyse der neuzeitlichen Notlage politischer Selbstverfassung. Prüfung der Rechtsgründungstheorien. Eroberungsthese? Kriegszustand kann kein Recht schaffen (Überredung als Eroberung?). Vereinigung der Schwachen? Rechtsgründung nützt den Reichen. Selbstunterwerfung unter einen absoluten Herrn? Anthropologisch widersinnig. Einführung des substantiellen Freiheitsbegriffs. Unvergleichbarkeit von substantiellem und natürlichem (biotischem) Freiheitsbegriff. Ursprung aus väterlicher Autorität? Pädagogisches Ziel der Freigabe vs Fixierung der Abhängigkeit der Untertanen, Erbenspruch vs Eigentumsunfähigkeit. Substantielle Freiheit als Bedingung des Eigentumsrechts. Freiwillige Errichtung einer Tyrannei? Vertrag gegen die Vertragsfähigkeit. Selbstaufgabe der Freiheit natur- und vernunftwidrig.

XII. Rousseaus Sprung in einen Rechts- und Freiheitsidealismus. Notwendigkeit einer übermenschlichen Gesetzgebung S. 107

Freiheitsnatur als zentraler Einwand Rousseaus gegen die fünf Rechtsgründungstheorien; Freiheit als Ursprung und Maßstab wahrer Rechtsverhältnisse. Kritisierte Modelle als verschlüsselte Gewalttheorien. "Höchste Gewalt", "weise Gesetze", "ewige Eintracht" - Rousseaus These ebenfalls eine Gewaltvorstellung? Unmöglichkeit menschlicher unparteiischer Gesetzgebung. Rousseaus Abbruch der genuin geschichtlichen Reflexion angesichts des Rechtsproblems; Sprung aus der genetischen Perspektive; Rückgang auf anthropologische Konstante "essentieller

Freiheit". Offene Frage nach dem Grund der spekulativen Prinzipien. Notwendigkeit eines Übermenschlichen Gesetzgebers. Problem der Übereinstimmung von Freiheit und Gesetz. Rousseaus kritisches Interesse fordert Rechts- und Freiheitsidealismus. Auseinandersetzung mit dem Grundvertragsmodell. Schutz der Gesetze durch Religion.

XIII. Der gefährliche Zwiespalt im Freiheitsbegriff Rousseaus.  
Das Problem der menschlichen Freiheit S. 116

Gewalt des Menschen in neuzeitlicher Selbstbezüglichkeit und Problem ihrer Zügelung durch Recht. Unkenntlichwerden der Natur. Unumkehrbarkeit gattungshistorischer Entwicklungsprozesse; keine Rückkehr zur Natur möglich. Auf Dauer gestelltes Dilemma der Zirkularität von Freiheit und Recht. Freiheit als absolutes Gut. Biotisch-pragmatisches Freiheitsverständnis. Rousseaus Rekonstruktion nicht evolutionär-optimistisch, sondern genetisch-pessimistisch. Anknüpfen der Rechtsordnung an negativ entwickelte Naturfreiheit unmöglich; spekulative Setzung der Freiheit als absolute Norm. Versuch der Durchbrechung der Zirkularität: systematische Ähnlichkeit der spekulativen Norm mit dem reinen Naturmenschen. Zwang zur Freiheit im Namen der Freiheit? Verbindung von Freiheit und Terror nicht ausgeschlossen, massive und subtile Formen. Verständnis wesenhafter Freiheit nicht als Gut, sondern als ambivalentes anthropologisches Problem.

XIV. Einbruch der Zeit in die menschliche Selbsterkenntnis. Problem einer Bildung zur Identität - die immanente Gewalthaftigkeit des Selbstentfremdungstheorems S. 125

Neuzeitliche Selbsterkenntnis nur geschichtlich möglich. Rekonstruktion der Gattungsgeschichte: Zeit kommt als sie selbst zum Vorschein. Zeit im historischen Denken selbst uneinholbar. Überholbarkeit der großen Erzählungen. Radikale Verzeitigung der existierenden Selbstvermutung. Zerstreuung der Kontinuität in Einzel- und Andersheiten. Selbstauflösung der genetischen Methode. Problem der Bildung in der Diskontinuität der Erinnerungen. Rousseaus Bildungsproblem noch in Hoffnung auf Wesens-erfüllung. Problem der Wahrheitskompetenz des übermenschlichen Erziehers. Politische Befriedung durch Religion. Unvermeidliche Korrumpierung politischer Einrichtungen; einziger Ausweg: Erziehung und Bildung. Gesetzgeber als Volkserzieher: Menschenfreund und Bildungsdiktator. Aufhebung des Individuums zum Exponenten substantieller Sittlichkeit. Identität von Mensch, Staat, Sittengesetz: Bildungstotalitarismus. Das Selbstentfremdungstheorem als Verleugnung menschlicher Imperfektheit.

XV. Das Scheitern der großen Erzählungen: von der Makro- zur Mikro-anthropologie S. 134

Auf Dauer gestellte Überholbarkeit humanistischer Konzepte. Gefahr der Stilllegung der Fraglichkeit in Weltanschauungen. Realer Humanismus immer auch Humanismuskritik: Akzeptanz der Differenz. Aporie des neuzeitlichen Bildungshumanismus; Zirkel von Macht und Bildung. Der experimentierende anthropologische Blick: Was- und Wer-sein des Menschen. Selbstverantwortung des Menschen; seine geschichtliche Selbstvorausgesetztheit. Möglichkeit eines "neuen, besseren" Menschen angesichts des Überholtseins von Zeit? Bildung eine gewalthafte Illusion? Rousseaus Reklamation der Eigentlichkeit des Menschen. Auflösung der

Differenz von eigentlichem und uneigentlichem Menschen.  
"Eigentlichkeit" des anthropologischen Zirkels. Aufgabe der Bildung: Bedenken der Zerrissenheit nicht der Gattungsgeschichte, sondern des konkreten existierenden Menschen. Ende der Entfremdungs- und Rückkehrtheoreme: wesenhafte Fremdheit des Menschen. Scheitern der großen Erzählungen: begrenzte Souveränität des Menschen; eingeschränkte Verfügbarkeit von Natur und Geschichte. Von der Makro- zur Mikroanthropologie: Eingeständnis der Imperfektheit als Revolte.

XVI. Nachschrift: Bildung als Kunst des Scheiternkönnens S. 143

Verhinderung des Scheiterns durch Akzeptanz des Scheiternkönnens - zynische Abdankung des Menschen? Scheitern als Inbegriff einer Negativität im Umgang mit Wirklichkeit. Der Bestand und seine Sicherung; Wahrheit und Richtigkeit als das Beständige; wissenschaftlich-technischer Weltzugriff, Falsifikationsprinzip. Anwendung des Bestandsmodells der Wahrheit auf den Menschen: Berechtigung und Grenzen der Selbstvergegenständlichung. Vollzugsbegriff der Wahrheit. Scheitern- und Versagenkönnen als existenzielle Indikatoren der Daseinsursprünglichkeit. Horizont des Unverfügbaren und notorisch Möglichen. Totalitärer Zynismus vollständiger Bestandssicherung des Menschen. Überspringen der Differenz von Wahrheitsbeständen und existenzieller Vollzugswahrheit. Bildung als Kunst des Scheiternkönnens. Gegengeschichtlichkeit humanistischer Identitätspostulate. Universaler Wille zum Bestand und Weltverödung. Nicht-verstehen und Respekt vor dem Ganz-Anderen. Transzendenz der Existenz.

## Vorwort zur Vorlesung

---

Vorwort

Themen stellen, sollen sie durchdacht werden, die Frage nach der rechten Zugangsweise. Das Thema "Anthropologie und Humanismuskritik in neuerer Zeit" könnte - mindestens - auf zweierlei Weise abgehandelt werden. Erstens nämlich in Form einer historisierenden, ordnenden und beobachtenden Darstellung von Namen und Denkpositionen, die sich direkt oder indirekt mit der Frage der Zusammenhänge von Anthropologie und Humanismuskritik in neuerer Zeit befaßten. Hier käme es, wie gesagt, auf eine "Darstellung" an, auf ein dokumentarisches Sammeln und Sichten von humanismuskritischen Gedankenzügen, wie sie sich - um nur zwei Beispiele zu nennen - etwa bei Heidegger und Sartre finden, und zwar im Zusammenhang mit Überlegungen zur philosophischen Anthropologie und deren Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Eine andere - zweite - Form der Behandlung des Themas bestände in dem Versuch, sich gleichsam "spontan" in die Thematik hineinzuarbeiten, oder besser: sich auf die Spur des Problems zu begeben, das der Titel nur ganz vorläufig anzeigt. Man kann es sich so verdeutlichen: Im Falle der darstellenden Vorgehensweise hat man im Grunde die Hin-sichten, die Begriffe, die Ordnungszusammenhänge, den "Raster" schon gesichert, in dem Anthropologie und Humanismuskritik gefaßt werden sollen. Im Falle der spontanen, problemgeführten "offenen" Betrachtungsweise klammert man die Ordnungssicherheit ein, das heißt: man sucht einen unmittelbaren Kontakt zur Thematik, man sucht sich selbst in ihr, bemüht sich nicht um die Subsumption von "Sachen" unter Begriffe, die von vornherein festliegen, sondern bringt die Begriffe in Bewegung, ist bestrebt, sie erneut zu durchdenken, ihre Angemessenheit zu prüfen, zur

Debatte zu stellen. Das Verhältnis von Begriff und Sache steht hier also selbst zur Disposition. Sich auf diese Weise in eine Thematik hineinzudenken hat Vorzüge - aber auch Nachteile. Die Vorzüge, um damit zu beginnen, liegen in der "Offenheit", in der Konzession, sich "seine eigenen Gedanken" machen zu dürfen. Ferner liegen sie in der Möglichkeit gezielter Schwerpunktbildung. Man kann eigene Akzente setzen, aus eigener "Betroffenheit" denken oder, psychologisch gesprochen: das "Motivationsproblem" löst sich unter der Hand, denn das Eigeninteresse ist durchaus erlaubt, sogar gefordert. Hier kann man fragen, was Humanismus "eigentlich" sei, kann sein Vorverständnis einbringen. Die Frage ist gestattet, ob Humanismus und sein Programm der Verwirklichung von Humanität noch Programm sein könne, vielleicht sogar müsse. Oder ob Humanismus und Humanität unter modernsten Bedingungen funktional organisierter Zwischenmenschlichkeit sich überlebt haben und nur noch für sonntägliche Appelle taugen, die etwas beschwören, was es nicht mehr gibt: die Individualität, die Persönlichkeit. Gibt es, so könnte man weiter fragen, Chancen für praktische Humanität vielleicht nur noch in konzessionierten Räumen des Privaten, aber nicht mehr als realisierbaren Anspruch an die Technostrukturen des politischen und staatlichen Managements? Und mehr auf die Pädagogik bezogen: Kann sie sich noch im Zeichen einer humanistischen Grundgesinnung verstehen - oder hat sie über diesen Abschnitt ihres historischen Selbstverständnisses die Bücher schließen müssen, weil die Geschichte selbst diskontinuierlich wurde, nicht mehr in Kontinuitäten und Überlieferungen, sondern nur noch in diskontinuierlichen Sprüngen zu denken ist? Schließlich, und das trifft die bildungstheoretische Substanz aller neuzeitlichen Humanismen: Können Pädagogik und Erziehungswissenschaft noch davon ausgehen, daß der "Gegenstand" ihres Handelns

Diese Kopie enthält nur persönliche Informationen und ist nur für den persönlichen Gebrauch bestimmt. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

-III-

und Forschens der Einzelne und das Individuum ist? Oder sind Humanität und Humanismus nur noch im Zusammenhang mit "Kollektivsubjekten" zu denken, mit Gruppen, Klassen, sozialen Einheiten, die nur noch im individuell nicht mehr auflösbaren Verbund Humanismus zu denken und Humanität zu befördern vermögen? Unterstellt, humane Bildung sei die Leistung einer Balance zwischen subjektiver Befindlichkeit und objektiven Ansprüchen - kann solche Balance, die Selbsterkenntnis und Urteilskraft reklamiert und praktizieren soll, noch persönlich und pädagogisch gestützt verwirklicht werden? Oder muß das Denken in Systemen und Strukturen auch jeden Pädagogen am Ende davon überzeugen, daß das humanistisch favorisierte Individuum in ein unbekanntes X verschwindet, daß es also letztlich realitätslos geworden ist?

Das sind einige beiläufige, sich fast assoziativ aufdrängende Fragen die sich insgesamt auf der Ebene eines kulturkritischen Unbehagens bewegen. Auf dieser Ebene aber wird man nicht bleiben können, wenn man sich auf das Problem einlassen will. Man wird tiefer fragen müssen, auch unbequemer gegenüber seinen eigenen Präokkupationen. Selbstverständlich möchten viele (jeder?) human sein, sich in ihrem Eigensein geachtet wissen. Humanität wird in der Tat "groß geschrieben". An ihrer Bedeutung möchte man nicht zweifeln lassen, und zwar um so weniger, als man täglich Zeuge vielfach vermittelter Inhumanitäten wird. Man möchte "menschlich" sein und nicht "un-menschlich". Indes, woher kommen diese Inhumanitäten, die grellen und die weniger auffälligen? Wo liegt ihr Ursprung? Offensichtlich sind sie nicht göttlich verordnetes Schicksal, sondern sie werden durch denjenigen praktiziert, dem auch die humanitären Programme entspringen: durch "den Menschen".

Dieser Mensch, der nicht ein bestimmter, sondern der wir alle sind, ist es, der human und inhuman sein kann und beides sogar zugleich. Das mag als eine Banalität erscheinen. Aber ist es banal? Offensichtlich ist es dann nicht schlicht banal, wenn man sich der Versuchung entzieht, die Doppelgesichtigkeit des Menschen, die gleichzeitige Verwurzelung von Humanität und Inhumanität in ihm, nicht einfach dadurch zu entschärfen, daß man die Menschen in "humane" und "inhumane" einteilt. Solche Einteilung kann triftig und treffend sein. Sie verdeckt aber das wesentliche Problem des elementaren Spannungszusammenhangs von Humanität und Inhumanität im menschlichen "Wesen". Diesen Zusammenhang vermutet und vorausgesetzt ist es nicht mehr so leicht, das Verhältnis von Humanität und Inhumanität als eine Frage der "persönlichen Einstellung" zu betrachten, die entweder gewählt oder durch Erziehung und Umstände vermittelt werden kann. Es fragt sich vielmehr: Wie ist der Mensch verfaßt, daß er zugleich Ursprung offensichtlicher Inhumanität und der Idee der Humanität sein kann? Hier kommt man in den Bereich der Anthropologie, in den Bereich der ursprünglichen Verfaßtheit des Menschen und der Frage nach dieser Verfassung. Und hier tauchen auch die Frage und das Problem auf, was Humanismus als Programm gegen Inhumanität, gegen unsinniges Leid und zynische Barbarei über denjenigen verrät, der Ursprung und Ziel dieses Programms ist. Hier wäre zu analysieren, was Humanismus als "Indiz" oder als "Symptom" im Hinblick auf den Menschen bedeutet. Kein Tier kann und muß sich seine Tierheit zum Programm erheben. Der Mensch jedoch - offenbar zugleich weniger und mehr, jedenfalls anders als das Tier - hat seine "Menschlichkeit" nicht einfach einprogrammiert. Er ist dasjenige Lebewesen, das nach sich selbst fragen muß, das wissen muß und das sich in seinen Antworten und Er-

kenntnissen durchaus leidvoll spürbar verfehlen kann. Es fällt auf: Humanismus, die Bestimmung dessen, was Humanität im Unterschied zur Inhumanität sein soll, ist - als Indiz, Symptom, Anzeige der menschlichen Befindlichkeit gefaßt - keineswegs nur Anlaß zu feierlichen und feiertäglichen Selbstjubiläum. Humanismus verrät auch etwas Entscheidendes über die prekäre Lage eines Lebewesens, das sich selbst zum Programm machen muß und das sich darin durchaus verhindern kann. Anders und bildlicher gesagt: Wenn der Mensch die "Krone der Schöpfung" sein sollte, dann ist humanistisches Denken - zumindest das neuzeitliche humanistische Denken - das Bestreben, sich selbst diese Krone aufzusetzen, wobei allerdings nicht einmal sicher ist, welche definitive Gestalt diese Krone haben muß. Ist, so fragt man unwillkürlich, der Mensch vielleicht ein Bettler, der, weil ihn die Ordnung des Kosmos nicht mehr in sich beheimatet, sein eigenes fragwürdiges Bettlerkönigreich einrichten muß, dessen deftige Gestalt es zur Karikatur verdammt? Fällt vielleicht sogar auch ein ironisches Licht auf die menschlichen Bemühungen um eine humane Selbstverfassung, wenn man humanistische Selbstinterpretationen einmal nicht an ihrem alltäglichen Selbstanspruch mißt, sondern als Indizien nimmt für die wahrhaft prekäre Lage eines Wesens, das zugleich human und inhuman sein kann - das die paradoxe Existenzform desjenigen hat, der immer zugleich auch das ist, was er nicht ist, der nie wirklich existiert und darin seine Wirklichkeit hat? Ist der Mensch sich möglicherweise immer schon paradox entgegengesetzt und ist die Gegensätzlichkeit von Humanität und Inhumanität vielleicht gar keine Alternative, sondern kontroverser Ausdruck einer Lebensverfassung, die deren "Selbstverwirklichung" als Machtentfaltung betreibt und betreiben muß, und zwar als eine Machtentfaltung, deren Opfer das Selbst (der konkrete Mensch) jederzeit werden kann? Und Humanismus - nicht als pathetischer, sondern als problematischer Begriff - zeigt er

vielleicht gerade das an: das zwiespältige Selbstverhältnis eines Wesens, das sich auf dem schmalen Grat zwischen der Entfaltung von Macht (als Selbsterhaltung) und dem Untergang in ihr halten muß?

Wir sind - nicht untätige, sondern mittätige - Zeugen einer Zeit, in der die Wesens- und Machtambivalenz, die Gratwanderung zwischen humanitärer Selbsterhaltung und zynisch-inhumaner Selbstabdankung anscheinend zu einem verzweifelten Schwanken geworden ist. Mögen spätere Generationen, von denen wir nichts antizipieren können und denen wir nichts vorweg nehmen sollten, anders darüber denken: Für uns ist das, was der neuzeitliche Humanismus wollte und will, und das, was er über die Lage des Menschen anzeigt, in der Tat kein akademisches und abstrakt-bildungsesoterisches Problem mehr. Wir müssen uns gleichsam selbst ins Gesicht sehen, wenn wir nach Humanismus, Humanismuskritik und wenn wir nach der "geheimen Anthropologie" fragen, auf die die verschiedenen Spielarten des Humanismus zurückverweisen. Die Möglichkeit unseres Welt- und Selbstbezugs steht hier zur Debatte. Es steht zur Debatte, ob es für uns und inskünftig noch sinnvoll sein wird, auf "den einzelnen Menschen" zu blicken - oder ob der Humanismus unter den Objektivierungen menschlicher Mächtigkeit, von denen er selbst Ausdruck ist, inzwischen seinen Gegenstand verloren hat, verloren in der Anonymität von Systemen, Strukturen, Konfigurationen, Regulierungen, Regeln und Zwängen. Wir haben also ein durchaus aktuelles Motiv, die Humanismusfrage aufzuwerfen, zu durchdenken und uns zu fragen, ob - wie einige Zeitanalytiker (unter ihnen Foucault) sagen - das Zeitalter des anthropologischen, des sich selbst primär bedenkenden Menschen an sein Ende gekommen sei.

Wenn es sich aber so verhält, wenn wir unser Interesse an der Thematik in ihrer Behandlung nur schwerlich heraushalten können, so empfiehlt sich der Weg der reinen Darstellung nicht. Wir müssen uns im Nachdenken auf das Experiment "kontrollierter Beteiligung" einlassen. Dieses Experiment hat aber nicht nur Vorzüge, sondern auch Nachteile. Die Nachteile zeigen sich in der Schwierigkeit, den "Objektivitätsgrad" zu erreichen, der in distanzierter Darstellung möglich und für sie verpflichtend ist. An die Stelle dieser Objektivität kann die naheliegende, die spontane, die problemgeführte, "offene" und engagierte Betrachtungsweise nur die Redlichkeit der Beobachtungen und der Urteile setzen. Redlichkeit verhält sich zur Objektivität wie persönliche Wahrhaftigkeit zu methodologisch gesicherter Wahrheit. Der Nachteil einer auf Wahrhaftigkeit verpflichteten Betrachtungsweise (im Vergleich zu einer objektiven Behandlung) liegt darin, daß man sie nur bedingt "überprüfen" kann. Die Beobachtungen und Urteile der Wahrhaftigkeit können sich also nicht als positive "wissenschaftliche Erkenntnisse" verbindlich machen wollen und sind dennoch etwas anderes als eine bloße "Poesie des Meinens". Sie sind Einsichten und Stellungnahmen auf dem Grunde sachlich disziplinierter Selbstkontrolle. Es ist also nicht weniger Achtsamkeit auf historische und faktische Sachverhalte gefordert als bei wissenschaftlichem Vorgehen, sondern mehr. Einerseits verzichtet man (in gewissem Maße wenigstens) auf die methodologische Instrumentierung des Nachdenkens, andererseits ist gerade dieser Verzicht die Herausforderung zu erhöhter Wachsamkeit gegenüber den Phänomenen, wie sie sich uns zeigen, gegenüber den Voreiligkeiten und Vorurteilen, in denen wir sie - auf uns selbst gestellt - wahrnehmen. Nichts anderes als das meint Wahrhaftigkeit: den außergewöhnlichen, selbstkritischen Umgang mit sich selbst, mit seinen Er-

fahrungen und Urteilen. Um es noch mehr zu verdeutlichen: die Kritik, die in rein wissenschaftlichen Darstellungen methodisch gesichert und als Intersubjektivität der Wissenschaftler institutionalisiert ist, kann im Falle der Wahrscheinlichkeit nur Selbstkontrolle und Selbstkritik sein. Die Person kann hier nicht hinter ihrer Beobachtung und ihrem Urteil verschwinden und kann sich gleichwohl nicht hemmungslos selbst bestätigen wollen. Das macht das Verfahren des kontrollierten Selbstdenkens so überaus schwierig.- überaus schwierig im Vergleich zum etablierten wissenschaftsmethodologischen Vorgehen.

Wir werden also versuchen, uns "unsere" Gedanken zur angezeigten Thematik zu machen. Wir werden den Weg des beteiligten Nachdenkens wählen. Dabei müssen wir uns darüber im klaren sein, daß "unser" Versuch, sofern wir darin uns selbst einbringen und reklamieren, schon einem "Test" auf die Aktualität des Humanismusthemas gleichkommt. Deutlich gesagt: Sollten wir erkennen müssen, daß wir uns gar nicht mehr in unser Thema als selbstkritische "Individuen" einbringen können, dann hätten wir nicht nur unseren Zugang falsch gewählt, sondern das Thema selbst wäre in der Tat "historisch absolet" geworden. Das aber ist noch die Frage.

Vorlesung:

"Anthropologie und Humanismuskritik  
in neuerer Zeit".

messenen Bildungskonzeptionen.

Humanität war also ein Programm und dem Humanismus eignete eine spezifische Programmatik. Das bedeutet im Hinblick auf die Frage nach dem Menschen: sie wird nicht als bloße Forschungs- und Wissensfrage gestellt, sondern als eine kritische Orientierungsfrage für Bildung. Sie hatte (und hat) also durchaus normative Implikationen - auch und gerade weil die Verbindlichkeit überzeitlicher Normen (die Normen der Theologie und der geschlossenen Weltbilder) fraglich geworden waren. Man frug nicht nach dem Menschen, um ihn ewig geltenden Normen zu unterstellen, sondern man stellte die kritische Frage nach der Menschennatur, um in ihr die Freiheitsquelle der Normen zu finden, die diese als Standards der Selbst- und nicht der Fremdbestimmung aufdeckten. Insofern läßt sich sagen: Klassik und Neuhumanismus waren an Normen interessiert, aber nicht normativ. Das muß man festhalten gegenüber Einwendungen, die allzu eilfertig vor allem dem Neuhumanismus einen normhörigen Idealismus unterstellen wollten und ihn in der Art eines Spätplatonismus abhandeln oder ihn den Selbstaffirmationen des aufkommenden bürgerlichen Bewußtseins allein zurechnen.

Wie immer nun die Geschichte der Ideologisierung und Institutionalisierung neuhumanistischen Gedankenguts (die es zweifellos gab) einzuschätzen ist - das Problem, das im Neuhumanismus auftauchte oder sich radikal wieder herstellte, war die kritisch-menschliche Frage nach dem Menschen. Kritisch war die Frage, sofern sie sich nicht mit positivistischem Wissen über den Menschen beruhigte, sondern das Wissen vom Menschen für den Menschen- und das heißt: für seine Menschenbildung-mit normativem Interesse aktivieren wollte. Menschlich aber war die Frage insofern, als man keine andere Instanz zu ihrer Beantwortung zuließ als den Menschen selbst. Hier handelt es sich in der Tat um die

Geburtsstunde der neuzeitlichen Anthropologie, in der die Selbsterkundung der Vernunft, des Geistes, der Geschichte, der Sprache, der niederen und der höheren Vermögen, die Parole war. Unabhängig davon, wie die Antworten jeweils aussehen mochten - transzendentalphilosophisch (Kant, Fichte), dialektisch (Hegel, Marx), genetisch (Herder, Pestalozzi) - in jedem Falle war der Mensch zur Beantwortung der Frage nach sich selbst aufgerufen. Er war es selbst dann noch, wenn ihn seine Selbstanfrage "aufheben" sollte (wie bei Hegel), oder wenn ihn "Wahl" und "Sprung" auch noch vor sich selbst und vor Gott vereinsamten (wie bei Kierkegaard). Und erst jetzt, darauf wird man kaum aufmerksam, ergab sich das Problem des Anderen, den keine vorgängige Analogie vermittelt, und das Problem der Welt, in die man nicht schon ursprünglich vermittelt ist, sondern die ein Außen und ein Anderes darstellt.

Um noch bei diesem Gedanken zu verharren: Rousseau wird zu Recht gerühmt, der Entdecker der Kindheit und des Kindes zu sein, derjenige, der das Kind aus seiner Drapierung zum kleinen Erwachsenen befreite, der das Eigenrecht und die Eigenform seines Lebens aufdeckte und entdeckte. Aber diese Emanzipation des Kindes im Denken Rousseaus war im Grunde nur möglich, weil es jetzt den Mitmenschen als den ganz Anderen gab, als denjenigen, der sich nur noch bedingt in die Ordnung der Gattung fügte und dessen Geschaffenheit und Geschöpflichkeit ihn nicht problemlos als Mitmensch im großen Kreis der Schöpfung beheimatete. Der Differenzgesichtspunkt unter den Menschen begann, sich gegenüber den vorgängigen Synthesen zu behaupten. Und es war dieser Differenzgesichtspunkt, der auch die Frage nach der Entstehung der Ungleichheit aufwarf, nach einer Andersheit des Anderen, die sich auch und vor allem als Macht zu erkennen gab. Vor diesem Hintergrund ist die Entdeckung des Kindes nur eine Folge des tiefergreifenden Bewußtseins der Erfahrung

der Andersheit des Anderen, die in einer merkwürdigen Ambivalenz einerseits den positiven Gedanken (das Programm) der Entfaltung der Individualität als Einlösung der Menschheit am Beispiel begründete und der andererseits die negative Erfahrung der Bedrohung durch den Anderen hervorrief, die sich an den inhumanen Strukturen der Unterschiedenheit und Ungleichheit festmachte.

In der Tat: die kritische Frage des Menschen nach dem Menschen und nach der rechten, der humanen Menschenbildung muß als ein Riß, als eine neue "Diskursformation" erscheinen. Das aber ist keineswegs unproblematisch, wie es der gemütvollen Betrachtung des Humanismus erscheinen möchte. Denn wenn der Humanismus sein wesentliches Moment darin hat, radikale menschliche Selbstanfrage zu sein, für die der Mensch mit seiner Antwort einsteht, dann ist damit auch das beunruhigende Motiv der Selbstentzweiung gesetzt - zumindest der Selbstvervielfältigung im Anderen und in Anderen, und zwar mit der Drohung der Selbstfremdheit. Die kritische Frage nach dem Menschen, durch ihn gestellt und beantwortet, fällt gleichsam auf ihn zurück und bringt ihn in ein Spannungsverhältnis zu sich selbst. Die Aufklärung hatte ihn geweckt, aber das Erwachen warf das schwierige Problem auf, wie er mit diesem Wachzustand umgehen könne, ohne Schaden zu nehmen. Nichts anderes als das war (und ist?) das eigentliche Problem der Bildung: Der vernünftige Umgang mit einer Situation, in der der Mensch sich mit sich selbst konfrontiert, in der er Subjekt und Objekt des Erkennens, Wollens und Handelns ist. Diese einfache Formel verbirgt nur allzu leicht die Brisanz, die darin enthalten ist. Deutlich wird diese allerdings sofort, wenn man sie mit der Entdeckung des Anderen verbindet. Der Andere ist ja nicht nur der gleiche Mitmensch. Er ist der anders Wollende, der anders Denkende, der anders Handelnde. Er ist derjenige, für den ich Objekt sein kann und der es für mich sein kann. Er teilt nicht nur die Vernunft

mit mir, sondern er wendet sie auch gegen mich und vice versa. Sein Dasein kann für mich nicht nur Kritik, sondern auch Krise bedeuten. Sein Wille kann meinen übermächtigen, sein Wunsch meinen ersticken, seine Rolle meine überlagern, seine Absicht mich dispensieren, seine Forderung mich zerteilen. Indes, diese irritierende, problematische und teils bedrohliche Andersheit hängt nicht nur am Einzelnen als dem Anderen. Sie hat sich objektiviert, organisiert und ist systematisch geworden als das "gesellschaftliche System" mit seinen funktionalen Systematisierungen und Verzweckungen, die die Rolle fordern und den Träger ignorieren. Sehr bekannt, weil immer noch aktuell ist Schillers Zeitdiagnose aus dem sechsten seiner Briefe "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795). Dort heißt es: "Ewig nur an ein einzelnes kleines Bruchstück des Ganzen gefesselt, bildet der Mensch sich selbst nur als Bruchstück aus; ewig nur das eintönige Geräusch des Rades, das er umtreibt, im Ohre, entwickelt er nie die Harmonie seines Wesens, und anstatt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, wird er bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft." (Reclam-Ausgabe, S. 20).

Hier steht das "Bruchstück" gegen das "Ganze", die mechanische Monotonie gegen die Konsonanzen der "Harmonie", die funktionale Zweckhaftigkeit in "Geschäft" und "Wissenschaft" gegen den Selbstzweck menschheitlicher Selbsteinlösung. Die Gegensätze sind scharf markiert - überscharf vielleicht. Aber, so muß man sich vergegenwärtigen, was Schiller in so scharfen Kontrasten zeichnet, ist kein Zeitgemälde, durch das eine bessere Welt metaphysisch hindurchschimmerte. Es liegt, so kann man sagen, bei Schiller allein an dem Menschen, diese zerstückelte Welt, die er sich geschaffen und in der er sich selbst zerstückelt hat, in eine erträgliche Gestalt auf dem Wege der Bildung überzuführen. Es wird

nicht auf eine hilfreiche Hand von Göttern gesetzt, auch nicht auf die Wiedereinlösbarkeit fast neidvoll erinnertes griechischer Vergangenheit - der monumentalische Historiker Schiller wußte, daß Geschichte unumkehrbar und unwiederholbar ist -, sondern der Weg aus den spürbaren menschlichen Monstrositäten konnte auch für den "Idealisten" Schiller nur durch denjenigen gebahnt und beschritten werden, der selbst Ursprung dieser Monstrositäten war: durch den Menschen. Es sei dahingestellt, ob Schillers ästhetische Lösung des menschlichen Sich-Fremd und Anderswerdens hätte erfolgreich sein können - entscheidend ist, daß es für ihn keine übermenschlichen Umwege zum Menschen gibt, daß nur der Mensch in der Gestalt des Denkers und Künstlers, also in menschlicher Gestalt seine Rettung aus der Selbstverzweckung betreiben konnte. In unserer Perspektive: Der Mensch ist sich selbst der Andere. Er ist sein eigener Freund und Gegner, dem der Friede mit den Mächten der Zeit (die seine eigenen Mächtigkeiten sind) nur gelingt, wenn er sich auf sich selbst, seine Eigennatur besinnt. Nur dann - und auf dem Wege der Selbstbildung - ergibt sich die Chance, die Existenzbruchstücke zu einem Ganzen zu fügen, die Monotonie einförmiger Lebensbewegungen in mitmenschliche Harmonie zu überführen und unter den Geschäften und Wissenschaftsbetriebsamkeiten das Recht der Individualität zur Geltung zu bringen - insgesamt: die Chance, die machtmäßige Objektivierung des Daseins in der Andersheit seiner fremden und doch eigenen Gesichter aufzuheben oder doch zumindest zu entschärfen, Eigenmächtigkeiten durch eigene Macht zu bändigen.

Wie Schiller hat auch Hölderlin mit der beißenden Analytik des tief Enttäuschten seiner Zeit und seinem Volk im Hyperion einen entlarvenden Spiegel vorgehalten, in dem die Ambivalenz menschlicher Selbstermächtigung klar hervortritt. Auch seine enttäuschte Bilanz ist ein klassischer neuhumanistischer Text. Er lautet in entscheidender Zusammen-

fassung: "ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen. Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keinen Menschen - ist das nicht wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt aufeinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?" (Reclam-Ausgabe, S. 169) Die Schlußformel dieser Bilanz eines Enttäuschten aus Liebe lautet: "allberechnende Barbaren", deren "plumpen Händen" nichts heilig sei - weder die eigene Natur, noch die Natur, die sie umgibt. Das Motiv der Zerstückelung taucht wieder auf, das Motiv des Seins und des Andersseins. Der Priester ist nicht Mensch, sondern der andere Mensch; der Ältere ist nicht Mensch, sondern der von den Jüngeren sich unterscheidende Andere und so ist auch der Denker der Andere und nicht der Gleiche. Dasselbe gilt - unübersehbar - auch für das Verhältnis von Herr und Knecht. Es ist nicht gegründet in der Gemeinsamkeit des Menschseins, sondern in der Verschiedenheit und Unterschiedenheit von Mächtigkeiten, die sich gegeneinander definieren. Ob also Technik, Wissenschaft oder Glaube oder selbst das Phänomen des Lebensalters - sie stiften unter den Ungeist des Berechnenden für Hölderlin keine Einheit, sondern sind Divisionen - Teilungen - der Macht, die durch den Menschen selbst hervortritt und mit der er gegen sich selbst in unendlichen Modalitäten des Andersseins antritt. Die Zerstückelung ist eine Selbstzerstückelung, die Machtbedrohungen sind innere und äußere Selbstbedrohungen. Der Mensch implodiert in sich und - gleichsam in derselben Bewegung - explodiert er in eine Vielheit befremdlicher und entfremdender Erscheinungen. Damit stellt sich die Frage nach der Restitution der verlorenen Einheit, nach den Rückvermittlungen aus den Entfremdungen in das Anderssein, nach den Rückwegen aus entfesselter Selbstmacht.

Hölderlin sah sie, im Hyperion, in künstlerischer Erinnerung der göttlichen Natur: "O einen Augenblick in ihrem Frieden, ihrer Schöne mich zu fühlen, wie viel mehr galt es vor mir, als Jahre voll Gedanken, als alle Versuche der alles versuchenden Menschen!" (a.a.O. 175)

Die "heilige" und "entwürdigte" Natur würde sanfte Rächerin, so hofft Hyperion. Sie würde den "allesberechnenden" und "allesversuchenden" Menschen in seine Grenzen weisen, mit ihrer Macht der Selbstermächtigung des Menschen spotten und als das Ganz-Andere die Unterscheidungen in sich zurückziehen, die die Distinktionen des Menscheingeistes in ihr und gegen sie aufgerichtet haben. Nur ein Humanismus der tiefen Naturerfahrung, die im Grunde die Ausgangspositionen des modernen Humanismus auflöst, würde der Selbstzerstückelung des Menschen Einhalt gebieten können. So jedenfalls Hyperions Hoffnung.

## II

In einem ersten, suchenden Angang zeigt sich das Grundproblem des neuzeitlichen Humanismus (im Unterschied zum klassischen Humanismus) als das Aufbrechen der kritischen Frage des Menschen nach sich selbst. Die Blicke auf Schillers und Hölderlins Zeitkritik und Menschenkritik konnten das historisch veranschaulichen und systematisch verdeutlichen. Von einem Grundproblem des Humanismus aber sprechen wir deshalb, weil dieser neuzeitliche Humanismus in sich eine Spannung enthält, die zumeist von denen nicht

bedacht wird, die - aus scheinbar sicherer historischer Entfernung - den neuzeitlichen Humanismus als eine überholte Denkgestalt betrachten, die sich mit dem Aufbruch in die Moderne des wissenschaftlichen und technischen Zeitalters erledigt habe. In solcher Sicht wird Humanismus (in Anlehnung an den römischen Humanismus) im wesentlichen als eine Erziehungs- und Bildungskonzeption betrachtet, die, aufgrund ihres uneingestanden elitären Zuschnitts, keine wirkliche Durchsetzungskraft gegenüber den faktischen, politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen Entwicklungen gehabt habe. Humanismus gilt, pointiert ausgedrückt, als Sammelbecken ästhetisierender Erinnerungen an die Verbindlichkeit der Antike, als Versuch, diese nostalgisch in geistigen Reservaten nachzuzüchten. In solcher Einschätzung nimmt man die Ideologisierung, die dem originären humanistischen Gedankengut widerfuhr, für die Sache selbst und - darin liegt das Bedenklichere - unterschlägt das Problem, das der Humanismus bis heute als Indiz für eine neue Weltlage des Menschen aufwirft. Dieses Problem steckt, wie wir andeuteten, in der einfachen Feststellung, daß der Mensch mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Humanismus zur radikalen Selbstanfrage wird. Menschliche Selbstanfrage heißt nichts anderes, als daß der Mensch der Fragende und der Antwortende ist, das heißt: daß ihm seine Humanität als Orientierungsrahmen zu einem eigenen und quälenden Problem wird. Das aber keineswegs nur in Gedanken und in bildungstheoretischen Spekulationen, sondern - viel konkreter - in Erfahrungen machtmäßiger Entgegensetzungen, persönlicher Entfremdungen und - noch anschaulicher gesagt - in "Zerstückelungen" (Schiller, Hölderlin), die auf (pädagogische, politische) Aus- und Rückwege sinnen lassen. Die Selbstanfrage mit dem Ziel der Selbstantwort setzt, und das ist entscheidend, die Selbstdistanz voraus. Und diese Selbstdistanz ist wiederum nicht nur ein intellektuelles Unternehmen, sondern vor allem Titel für jenes

Dieses Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

ursprüngliche Ereignis im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, in dem der Mensch sich zum praktischen und technischen Objekt wird, in dem ihm der Andere so wenig selbstverständlich ist, wie er sich selbst. Der Mensch ist nicht nur er selbst, er ist immer auch ein anderer. Die Andersheit des Anderen, die nicht in vorgängigen Lebenshierarchien kanalisiert und verlässlich gestaltet ist, die nicht nur eine Variation der Gattung, sondern auch unmittelbare Bedrohung ist - diese wird zum ambivalenten Problem, das der neuzeitliche Humanismus anzeigt. Die Ambivalenz humanistischen Denkens, die Tatsache, daß das Phänomen des Humanismus (die radikale Selbstanfrage im Horizont des Anderen) nur möglich ist auf dem Grunde der Freisetzung des Menschen zu sich selbst, daß er aber andererseits diese Freisetzung, die Macht entbindet, nicht aufheben kann, ohne seine eigene Möglichkeit preiszugeben - diese Ambivalenz ist das eigentliche Dilemma des Humanismus. In anderer Wendung: Die Praxis humanistischer Selbstanfrage hat ihren Grund in eben jener Freiheit, die auch die Inhumanität und Selbstverdinglichung in machtmäßiger Selbstverwirklichung zuläßt.

Humanismus als Dilemma, als Ambivalenz - als Anzeige menschlicher Gespaltenheit, als Hinweis auf eine prekäre anthropologische Verfassung mit der Janusköpfigkeit der Selbstmacht - das Bild, das sich hier als Folge und Implikation radikaler Selbstanfrage abzuzeichnen beginnt, will genauer und von seinem Ursprung her gezeichnet sein. Wie wurde die Realität dieses Humanismusproblems erfahren? Wie ereignete sich die Wahrnehmung der Selbstdistanz? Wie wurde die Entdeckung des Anderen gesehen? Wo wurde der Ursprung der Macht vermutet, mit der man sich konfrontiert sah? Wie glaubte man das Problem selbstentfesselter Macht lösen zu können?

Wie sollte Macht mit sich selbst umgehen, ohne zu hemmungsloser Gewalt zu entfachen und den Menschen zu vernichten? Und Freiheit, deren politischen Witz und Wahnwitz man schließlich an der Französischen Revolution würde studieren können, wie sollte sich diese selber binden, ohne im Versuch, ihre Gestaltung selbst abzudanken? Würde das Denken in Maximen und Regeln, würden die Naturrechtsspekulationen ausreichen, den humanistisch entdeckten und sich pervertierenden Menschen vor sich selbst zu schützen? Oder würde es nur die Differenz bestätigen, den Riß, der sich im Menschen selbst und zwischen ihm und der Welt aufgetan hatte? Würde Bildung etwas anderes sein können als eine große Zauberformel, die im Versagen vor dem, was sie beschwört, gerade zeigt, worüber sie keine Macht gewinnt? Bildung, der Versuch des Menschen, sich vor sich selbst zu schützen, war und ist das eine lösbare Aufgabe?

Es gibt ein geschichtlich weitreichendes Beispiel für die Radikalität der Selbstanfrage, für die neuzeitlicher Humanismus steht, eine - wie manche heute sagen würden - "große Erzählung", die angetrieben wurde durch das vehemente Verlangen nach Selbsteinsicht (Selbsterkenntnis) unter Bedingungen des sich ausbreitenden Empfindens, daß die Selbstbemächtigung und Selbstermächtigung des Menschen, und zwar im Gegensatz zu aufklärerisch-optimistischen Fanalen, sich nicht bruchlos einlösen würde. Seine Entstehung verdankt das Beispiel dieser großen Erzählung einer Akademie-Frage, die gar nicht "akademisch" war. Es war die Akademie von Dijon, die beschlossen hatte, für den prix morale des Jahres 1754 die Frage zu stellen:

"Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ob sie durch das natürliche Gesetz autorisiert wird." Der Chronist und Historiker (Heinrich Meier 1984, S. 64) weiß zu berichten: Zwölf Arbeiten wurden der Akademie eingereicht. Einer der Autoren war Rousseau. Er war der Akademie nicht unbekannt. Etwa fünf Jahre vorher - 1750 - hatte man ihm den Akademie-Preis für den Ersten Discours verliehen, der die Frage: "Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?" schlicht verneinte, indem er eine negative Korrelation zwischen Wissenschaften und Sitten in Gestalt einer Verfallsgeschichte konstruierte. Das hatte zum Eklat geführt. Wer ließ sich schon gern belehren mit einem Satz wie: "Laßt euch endlich gesagt sein, ihr Völker, daß euch die Natur von der Wissenschaft bewahren wollte, wie eine Mutter eine gefährliche Waffe aus den Händen eines Kindes reißt. Die Geheimnisse, die sie euch verbirgt, sind ebenso viele Übel, vor denen sie euch bewahrt. Die Mühsal, die sie euch euer Wissenwollen kosten läßt, ist nicht die kleinste ihrer Wohltaten." Dann folgt ein Zwischenresümee: "Die Menschen sind entartet (pervers) und wären es noch mehr, wenn sie das Unglück gehabt hätten, als Gelehrte auf die Welt zu kommen."

(Philosophische Bibliothek Meiner, 1935, S. 29, übersetzt von K. Weigand). Nicht, daß Rousseau damals - 1750 - den Gelehrten die Existenzberechtigung vollkommen abgesprochen hätte. (Das hätte auch die Mitglieder der Akademie getroffen). Aber nur wenigen sollte gestattet sein, wozu sich viele drängten, nämlich mit dem Glanz der Wissenschaft ihr Ansehen zu begründen. Als eigentliches Erzübel aber hatte Rousseau diagnostiziert: die Trennung von Macht und Weisheit (Wissenschaft), von selbstüberzeugter und

absolutistischer politischer Führungsarroganz einerseits und entsprechend kleinmütiger und vielgeschäftiger Gelehrsamkeit andererseits. Ungebildete Macht, so könnte man im Sinne Rousseaus sagen, erzeugt gebildete Ohnmacht. Aber ohnmächtige Bildung kann keine Bildung sein, sondern nur parasitäres Denken. Anders formuliert: nur wenn es gelänge, ungebildete menschliche Macht und machtlos sich zersplitterndes Wissen in einem Volk zusammenzuführen, käme die Verfallsgeschichte an ein Ende, würden Wissen, Tugend und Handeln eins. Die Hoffnungstöne aber waren erheblich schwächer gewesen - in diesem Ersten Discours - als das fortissimo der Kritik. Der Eklat war wohl unvermeidlich. Rousseau kam als Preisträger nicht mehr in Frage. Zu sehr hatte er die politische Macht und die religiöse Macht provoziert. Die eine in ihrer politischen, die andere in ihrer orthodoxen Selbstherrlichkeit. Man las die neue Arbeit - den Zweiten Discours - gar nicht mehr. Angeblich war er "zu lang" und entsprang einer "schlechten Tradition", einer minderwertigen Denkweise. (Meier 1984, S.64) Es wäre eine interessante historische Aufgabe zu untersuchen, wie Rousseau sich bemühte, in Anlage und Korrektur und mit den Mitteln verdeckender Anspielung seine Gedanken zum Thema der Ungleichheit und ihres Ursprungs im Zweiten Discours zu veröffentlichen, wie er seine Kritik der Macht unter Bedingungen ihrer einschnürenden Gewalt hoffte hörbar machen zu können. Für das systematische Problem, um das es hier geht, kann das nicht vorrangig sein.

Dieses systematische Problem läßt sich in die Frage fassen: Wie führt Rousseau in der "großen Erzählung"

des Zweiten Discours die radikale Selbstanfrage des Menschen durch, die den ambivalenten Kern des neuzeitlichen Humanismus ausmacht? Stößt er auf das, was hier als humanistische Ambivalenz vorgedacht wurde, auf die Doppelgesichtigkeit des Menschen, der sich - indem er sich seiner bemächtigt - zugleich mit der Gefahr bedroht, an sich selbst zu scheitern? Er stößt durchaus auf diese Frage. Mehr noch: Die Doppelgesichtigkeit des Menschen ist der eigentliche Beweggrund seiner menschheitsgeschichtlichen Spekulation, mit der er die Selbstanfrage des Menschen - als kaum überbietbarer früher Zeuge - zu beantworten sucht. Auf einfache, aber deshalb nicht falsche Weise formuliert lautet seine Frage im Zweiten Discours: Wie gelangte der Mensch dazu, unmenschlich zu werden? Die politische, die gesellschaftliche Ungleichheit der Zeit, die er kritisiert, sind gleichsam der Ab sprung in die Frage nach der Verfassung des Menschen überhaupt. Es ist bekannt, wie Rousseau diese Frage zu beantworten sucht. Nämlich nicht durch eine Analyse des Menschen, wie er sich unmittelbar zeigt, wie er sich in seiner Zeit - in Rousseaus Zeit des Absolutismus - darstellt, sondern in einer universalgeschichtlichen Rekonstruktion und Erinnerung an den Naturzustand. Diese Erinnerung und Rekonstruktion, das muß man berücksichtigen und sich permanent vor Augen halten, betrachtet den Menschen von vornherein als geschichtliches und damit sich veränderndes Wesen. Das heißt: es gibt für Rousseau nicht eine unveränderliche menschliche Wesenheit, die, in ihrem Grunde fest, sich immer wieder als dieselbe unter den verschiedenen Bedingungen durchsetzt. Vielmehr ist das Wesen des Menschen so angelegt, daß es, zur Aufgabe seiner Selbstverfassung bestimmt, sich in dieser Aufgabe verfehlen kann und verfehlt hat. Es gibt offen-

sichtlich keinen normativen Zwang in der menschlichen Natur, der Selbstabweichungen apriori verhindern könnte. Mit einem Wort: Der Mensch ist existierende Naturfreiheit - und insofern eigentlich ein lebendiges Paradox. Er ist Natur u n d Freiheit und beides bis zum Exzess von Widersprüchen, wobei Rousseau allerdings noch unterstellt (wenn auch nur zögernd), daß die Widersprüche in Versöhnungen aufzuheben sind. Daß aber der Mensch das Paradox der existierenden Naturfreiheit ist und daß er die Ambivalenz dieser Bestimmung bis zum Widerspruch mit sich selbst austragen kann, wird nirgendwo deutlicher wie in der berühmten - und sicherlich auch verzweifelten - Feststellung, mit der der Emile beginnt: "Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen." (Schöningh UTB, S. 9 - übersetzt von L. Schmidt) Das heißt: "Alles" - auch der Mensch - ist von Natur aus gut, von Natur aus in der Zuverlässigkeit eine Ordnung, die an sich selbst erfüllt ist. Wo aber der Mensch zu handeln beginnt, und sein Handeln wird ihm nicht erlassen, da kommt es zur Entartung, zur "Degeneration", also zur Abweichung von dem, was das Artwesen und die Wesensart ausmacht. Und die Entartung der Wesensart beschränkt sich nicht auf Dinge. Sie bezieht sich auch und mit fatalen Konsequenzen auf den Menschen. Hier aber wird die Entartung zur Selbstentartung. Die "Art Freiheit" des Menschen pervertiert geschichtlich zur Selbstunterdrückung. Auch dazu gibt es die bekannte Formulierung aus dem "Contrat Social": "Der Mensch wird frei geboren und überall ist er in Ketten." Das aber gilt - und darauf wird zu wenig geachtet - nicht nur für einen Teil der Menschen. Vielmehr schlagen alle ihre Freiheit in Ketten, die für die einen nur drückender und deutlicher sind als für die anderen. Daran läßt schon der nächste Satz

keinen Zweifel. "Mancher hält sich für den Herrn seiner Mitmenschen und ist trotzdem mehr Sklave als sie." (Reclam-Ausgabe, S. 30 - übersetzt von H. Weinstock). Hier wird klar: Die Perversion der Freiheit in entartete Gewalt und Unterdrückung - in den Strukturen politischer Selbstdomestikation - ist für Rousseau ein universaler menschlicher Befund. Insofern ist niemand von der Ambivalenz ausgenommen, von der Doppelgesichtigkeit der Naturfreiheit, Macht und Gewalt und beides zugleich sein zu können.

Kein Zweifel, das eigentliche Thema des neuzeitlichen Humanismus, wie man nämlich verhindern könne, daß der Mensch an sich selbst scheitere, wird hier kaum überbietbar manifest. Entartung und Selbstversklavung sind Erscheinungsweisen von Macht und Freiheit, von radikaler Selbstermächtigung und Selbstbemächtigung. Rousseau kann das eindrucksvoll belegen. Und ohne zwangshafte Aktualisierung kann sein kritisches Bild durch die Zeiten hindurch bis in die Gegenwart nachgezeichnet werden. Es hat eine überraschend dauerhafte Modernität. Um so wichtiger wird aber die Frage, wie Rousseau sich die Selbstentartung und Selbstversklavung des Menschen durch den Menschen einsichtig zu machen versucht, selbstverständlich in der Hoffnung, daraus Hinweise für das gewinnen zu können, was man eine "humanistische Kehre" in der Verfallsgeschichte menschlicher Natur nennen könnte. Seine Vorgehensweise (vor allem im Zweiten Discours) ist bekannt. Man bezeichnet sie als "genetische Methode". Genetische Methode meint zunächst: die Erklärung eines Sachverhalts aus seiner geschichtlichen Entwicklung. Genetisches Denken ist also geschichtliches Entwicklungsdenken. Geschichtliches

Entwicklungsdenken gibt es in mannigfachen Bereichen: so als Lehre von der Evolution der Biologie, als Denken in semantischen, syntaktischen und phonetischen Entwicklungen in der Sprache, als spekulatives Denken, in dem weltgeschichtliche Zusammenhänge auf den Begriff gebracht werden sollen, als Denken in einzelnen historischen Kontinuitäten und Sequenzen, schließlich auch als evolutionäre Erkenntnistheorie, die den Aufbau der Erkenntnisleistungen mit der Phylogenese der Menschenart in ursächliche Verbindung bringt. Nicht zu vergessen ist aber auch, daß es eine Entwicklungstheologie gibt, die die Herkunft eines Menschen "genetisch" als Schöpfung faßt, und sie - als christliche Theologie - mit der biblischen Schöpfungsgeschichte belegt.

Der Hinweis auf die christlich-theologische und daher religiös-dogmatische "Urform" genetischen Denkens ist insofern wichtig, als Rousseau sich bei seiner Praxis der genetischen Methode von den Inhalten der schöpfungsgeschichtlichen "Genesis" löst. Er klammert sie aus taktischen Gründen als "Tatsachen" ein. Er betrachtet das genetische Verfahren als ein Rekonstruktionsverfahren, das - im Prinzip - rationale Belege fordert. Seine genetische Methode hat also durchaus eine naturkundliche (im Sinne seiner Zeit "naturwissenschaftliche") Orientierung. Insofern wendet sich die genetische Methode implizit gegen die dogmatische Genesis. Diese Gegenwendung hat die weitere Folge, daß Rousseau die biblische Interpretation der Entartung als "Sünde", als revozierbaren Aufstand des Menschen gegen die Gottheit und ihre Gesetze **n i c h t** als Erklärung der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen (aliénation) akzeptiert. Man kann daher sagen:

Die Rekonstruktion der menschlichen Verfallsge-  
schichte und ihre Motive am Leitfaden der Ent-  
stehung der Ungleichheit im Zweiten Discours ist  
eine Säkularisierung des Schöpfungsberichts und des  
Sündenfalls - also nicht nur ein argumentativer Auf-  
stand gegen die Politik der Zeit, sondern gegen das  
christlich-dogmatische Gottesbild. So ist die gene-  
tische Methode, als Signal verstanden, Ausdruck einer  
doppelten Revolte: einer Revolte gegen die politi-  
sche Entfremdung und einer Revolte gegen die religiöse  
Entfremdung und gegen deren wechselseitige Stützung.  
Rousseau kämpft gewissermaßen einen Zweifrontenkrieg,  
bekanntlich eine schwierige Lage, die auch in ihrer  
literarischen Version erhebliches strategisches und  
taktisches Geschick erfordert. Gleichwohl: die radi-  
kale Selbstanfrage des Menschen, die nicht der pathe-  
tische, sondern der problematische Begriff des Hu-  
manismus erzwingt, hat zu Rousseaus Zeiten keine  
Chance, sich der Zweifrontenlage zu entziehen.  
Der problematische Humanismus erzwingt das Risiko  
eines freien Denkens. Daß dieses Risiko nicht un-  
gefährlich ist, liegt auf der Hand. Es stört zu-  
mindest den Schlaf der Gewohnheiten - und sei es  
auch nur mit den träumerischen Visionen eines Na-  
turzustandes, dem bei Rousseau allerdings mehr  
Realität zukam, als die Wachenden einzuräumen be-  
reit waren. - Festzuhalten bleibt: die genetische  
Methode war kein beliebiges Verfahren, sondern - wie  
immer auch ihre Erfolge aussehen mochten - die einzi-  
ge Weise, in der der Mensch die Frage nach sich  
selbst radikal aufwerfen konnte. Die genetische  
Methode war nicht nur Methode, sie war in der Tat  
auch Revolte - Revolte des Menschen gegen Menschen,  
die sich im Besitz besseren Wissens glaubten. Die ge-  
netische Methode war anthropologisch subversiv.

III

Als Erinnerung: Der problematische Begriff des neuzeitlichen Humanismus, und zwar im Unterschied zu seinem pathetisch-deklamatorischen Verständnis, steht für das Phänomen der radikalen Frage des Menschen nach sich selbst. Radikal ist diese Frage, weil nur der Mensch und er allein zu ihrer Beantwortung aufgerufen ist. Es gibt keinen Eskapismus in Weisheiten, die anderer als menschlicher - also übermenschlicher - Herkunft sind. Radikale Frage des Menschen nach sich selbst heißt: diese Frage entspringt ebenso menschlicher Selbstautorschaft wie ihre Beantwortung. Das Experiment "authentischen" Daseins hat begonnen, und zwar keineswegs mit schmeichelhaften Ergebnissen. Das bezeugen die Zeitkritiken aller humanistischen Bildungsdenker. Ihre Zeitbilanzen sind negativ. Sie bezeugen insgesamt: Der Mensch stimmt nicht (nicht mehr) mit sich selbst überein. Er ist "zerstückelt", "verrechnet", hat seine Lebenslandschaft in ein "Schlachtfeld" verwandelt, in eine gesellschaftliche Schädelstätte der Versuche und Versuchungen. Mit anderen Worten: Das Experiment radikaler Selbstanfrage, die Bemühung um authentische Selbstermächtigung und Selbstbemächtigung in einer fremdwerdenden Welt, hat den Menschen nicht nur als Fragenden hervorgetrieben, sondern ihn selbst zutiefst in Frage gestellt. Wodurch aber hat das Experiment ihn in Frage gestellt? Dadurch, daß er auf seiner - nicht nur gedanklichen und intellektuellen - Selbstmacht insistierend sich selbst zum Gegenstand und Machtobjekt wurde. Sind Gegenstände dadurch "gegenständlich", daß sie - auf welche Art auch immer - Widerstand leisten, so wurde der Mensch in seiner Selbstbemächtigung auch sich selbst zum machtvollen

Widerstand. Seine den alten Göttern abgerungene Macht wandte sich durch ihn selbst gegen ihn selbst. Sie zeigte ihre Doppeldeutigkeit, Chance und Bedrohung zu sein, in jenem denkwürdigen Phänomen der Macht des Anderen: die Macht der Welt im Versuch, über sie zu verfügen, die Macht der politischen Gebilde im Willen, die Eigenmacht (und Eigenmächtigkeit) zu kontrollieren, die Macht der Geschichte im Verlangen, ihr Humanität abzugewinnen, die Macht der Biographie im Wunsch, ihr autonomer Autor zu sein, und schließlich auch die Macht der Sprache in mannigfaltigen Bemühungen, sie transparent werden zu lassen und ihrer unzweideutig Herr zu werden. Unzweifelhaft entstand in dieser (seinsgeschichtlichen und seinsgeschicklichen?) Lage das Bildungsproblem, das man in der Tat nicht einfacher beschreiben kann, denn als Versuch des Menschen, nicht an sich selbst als Opfer der Macht, die sich in ihm selbst entbindet, zu scheitern. Damit ergab sich indes eine wesentliche und fundamentale Schwierigkeit. Wie sollte Bildung - gleichsam als "Selbststrettingsversuch" - sich gegen die Mächtigkeit des Anderen und der Andersheiten durchsetzen können, ohne selbst an der Macht zu partizipieren und ohne sich selbst in den Mechanismus der Widerständigkeiten einzufügen, denen ihre eigene Aufgabe entsprang? Wie könnte Bildung entfremdende Mächte (die Andersheiten?) bekämpfen, ohne selbst Macht zu sein? Wie aber könnte sie selbst Macht sein, ohne die Doppelgesichtigkeit der Macht in sich hineinzuziehen? Das Motto "Bildung gegen Macht", bis auf die gegenwärtigen Tage viel zitiert, überspringt nur allzu leicht den inneren Zusammenhang von Bildung und Macht. Das heißt: das Motto verführt dazu, das Problem zu unterschätzen, das in der Tatsache liegt, daß Bildung und Macht ursprungsverwandt sind - jedenfalls in ihrer neuzeitlichen Er-

scheinung, in der die Ausstattung mit Macht sich nicht mehr auf "höhere Fügungen", sondern bestenfalls auf "Verfügungen" berufen kann. Was indes sichert die Bildungsmacht dagegen, selbst zu einer verfügenden Macht zu werden? Was sichert sie - als Macht - gegen die Ambivalenz der Macht, also dagegen, selbst Chance und Bedrohung zu sein? Man fragt sich: Zeichnet sich hier nicht eine Kreisbewegung ab? Anthropologisch entfesselte Macht ruft die Frage nach ihrer machtmäßigen Beherrschung mit den "Mitteln" der Bildung hervor. Die Macht der Bildung soll entartete Macht gleichsam re-kultivieren - aber bleibt ihr eine andere Möglichkeit, als diese Aufgabe dadurch zu erfüllen, daß sie selbst zur polemischen (kämpferischen) Macht wird? Die schwierige Aporie, der quälende Zirkel liegt darin, daß Macht sich durch sich selbst humanisieren soll. Die Schwierigkeit dieses Zirkels hat bis heute nichts von ihrer Brisanz verloren. Sie hat sich noch verschärft und es hat den Anschein, als ob die ethische Unterscheidung zwischen "verantworteter" und "unverantwortlicher" Macht, zwischen "guter" Macht und "böser" Macht das Problem einer humanen Selbstbemächtigung der Macht - übrigens auch in systemtheoretischen Erwägungen - noch keineswegs gelöst hat, jedenfalls nicht auf der elementaren Ebene ihrer Erscheinung.

Im Fortgang: Rousseaus genetische Methode, so wurde dargelegt, ist der Versuch einer doppelten Revolte: einer Revolte gegen politische und religiöse Orthodoxie. Sie macht mit dem Prinzip authentischer Selbstanfrage ernst und bringt die Geschichte des Menschen als einzige Möglichkeit zur Überwindung des negativen Machtproblems in den Blick. Das Verhältnis von Macht, Menschlichkeit und - im weiteren Sinne - von Bildung

i s t die Kernthematik des Zweiten Discourses. Zwar sollte Rousseau erst im "Emile" (1762) "konkret" werden hinsichtlich der Frage, wie er sich eine Erziehung vorstellte, in der der Mensch - zumindest einer - seiner Selbstentartung durch korrumpierende Entfaltung gesellschaftlicher Macht entgehen könne. Aber die pädagogischen Maximen und Intentionen des "Emile" sind ohne die um das Phänomen der Macht (in der Frage nach der Ungleichheit) kreisende Anthropologie des Zweiten Discourses undenkbar. Man muß in der Tat erst wissen, wer der Mensch eigentlich ist, um über den rechten Weg seiner humanen Erziehung verständig argumentieren und befinden zu können. Wie aber kommt nun Rousseau - und das ist die näher interessierende systematische Frage - aus der Zirkularität von Bildung und Macht (unter Bedingungen radikaler menschlicher Selbstanfrage, die kein Schlupfloch für Orthodoxien lassen will) heraus? Mit welchen Gründen kann er darauf hoffen, daß Macht, die sich mit menschlichem Dasein entfaltet, nicht notwendig korrumpiert? Wie kann er - anthropologisch fixiert - auf eine Erziehung setzen, in der Bildung sich tatsächlich gegen Macht, gegen Entfremdung durch die Macht durchsetzt, ohne selbst deren fremdes und befremdliches Profil anzunehmen? Wie glaubt er der "Dialektik von Macht und Bildung" zu entkommen, in der Macht zwar Bildung als ihr Negatives hervorruft, sie aber auch gleichzeitig selbst negiert? Mit einem Wort: Wie kann er der negativen Dialektik von Bildung und Macht Einhalt gebieten, in der Bildung zum Opfer der Macht wird, die sie angreift - Opfer, indem sie Züge des Gegners annimmt und selbst zu einem Phänomen der Entfremdung gerät?

Rousseaus Denktaktik, die ihn aus der Ambivalenz der Verspannung von Macht und Bildung herausführen soll, ist durch das gewählte Verfahren vorgezeichnet. Die gewählte "Methode" erlaubt ihm, was zunächst wenig auffällt, die "Ungleichheit" - die wesentliche Definition negativer Macht - geschichtlich entspringen zu lassen. Was hier als wesenhafte Ambivalenz der Macht angesprochen wurde, nämlich Ausdruck der Freiheit und ihre Bedrohung in politischen, ökonomischen und religiösen Verhältnissen zu sein, wird bei Rousseau gleichsam historisch auseinandergesogen. Was ist damit gemeint? Gemeint ist: Dadurch, daß Rousseau die Gewaltigkeiten und Entfremdungen negativer Macht der Gesellschaft "genetisiert", daß er ihren "Ursprung" - im Gegenzug zu metaphysischen und apriorischen Konstruktionen - in die Menschheitsgeschichte hinunter- und hineinzieht, kann er die Vorstellung unterlaufen, die machtmäßigen Ungleichheitsverhältnisse unter den Menschen seien gleichursprünglich mit ihm gesetzt. Die Taktik der Genetisierung erlaubt eine historische Unterscheidung zwischen einer "natürlichen" und insofern "guten" Macht und einer widernatürlich-gesellschaftlichen und insofern "bösen" Macht. Konkreter: der Mensch hat zwar immer Macht praktizieren müssen, weil ihm Handeln zum Zwecke der Selbsterhaltung nicht erspart blieb. Aber diese natürliche Machtpraxis, die das Problem der Rechtfertigung, sei es politisch oder moralisch, noch gar nicht kannte, war nicht in sich ambivalent, sondern eindeutig "gut", weil natürlich zweckmäßig. Der Rückgriff auf die genetische Methode (die nicht Rousseaus eigene Erfindung war, sondern unter anderem zum Bestand der Naturforschung seiner Zeit gehörte), hatte also zwei entscheidende Folgen. Die eine bestand in der Temporalisierung des Machtphänomens und die andere - gleichsam als Folge dieser Folge - in der

Möglichkeit, die Ambivalenz der Macht in zwei "Phasen" auseinanderzuziehen. Erst damit - mit der Verendlichung der Historisierung des Machtphänomens - wurde der Weg frei für einen korrigierenden Umgang mit den Manifestationen individueller und gesellschaftlicher Machtentartung - vorzüglich mit den Mitteln der Erziehung und der Bildung. Jetzt und im Sinne der genetischen Methode mußte man nicht mehr sagen: "Der Mensch i s t gut, und alles, was er in seinem Handeln berührt, entartet unter seinen Händen" (er selbst als Gegenstand erziehungsmächtigen Handelns eingeschlossen). Jetzt konnte man vielmehr sagen: Der Mensch w a r gut - aber im unglücklichen Verlauf seiner Gattungsgeschichte "erfand" er die gesellschaftliche Ungleichheit, die Negativität gesellschaftlich luxurierter Macht und w u r d e böse, und zwar auch im moralischen Sinne. Der Mensch in der historisierenden (temporalisierenden) Perspektive seiner Gattungsgeschichte hat sich von einem zum anderen entwickelt: vom Handlungsmächtigen zum Gewalttätigen. Sollte sich diese Entwicklung aber nicht zwangsläufig und im schlechten Sinne als "naturwüchsig" herausstellen, dann müßte sich eine Chance ergeben, eine andere als die Geschichte der Selbstkorruption in der Entfaltung negativer gesellschaftlicher Macht zu beginnen.

Die Temporalisierung der Machtambivalenz, die Tatsache, daß sie natürlich gute Macht der Selbsterhaltung sein kann u n d widernatürliche Macht der Selbstentartung im gesellschaftlichen Zusammenschluß - diese Verzeitigung des Machtphänomens kann in ihrer taktischen Bedeutung gar nicht hoch genug bei Rousseau eingeschätzt werden. Im Hinblick auf die genetische

Methode heißt das: sie ist tatsächlich nicht nur ein "Verfahren", mit dem man etwas aus seiner Geschichte erklärt, aus seiner Herkunft "ableitet". Dazu taugt diese Methode - erfolgreich - in den Naturwissenschaften. Wird sie jedoch auf den Menschen angewendet - wie bei Rousseau -, dann kann sie, vorausgesetzt, diese Geschichte ist eine solche des Handelns, Entwicklungs- und Veränderungsspielräume freilegen. Sie kann also nicht nur "erklären", wie es zur Negativität ungleicher Machtverteilung kam, sondern sie vermag auch zu einem Handeln zu ermuntern, das Geschichte inskünftig von dieser Negativität befreit. Als h u m a n genetische Methode ist die genetische Rekonstruktion nicht nur Instrument naturhistorischer "Tatsachenforschung". Sie ist vielmehr auch das Fernglas einer Utopie, das gewissermaßen aus der Vergangenheit in die Zukunft schwenkt, und zwar in eine Zukunft, in der sich die Ambivalenz aktueller Machtpraxis ebenso verlieren könnte, wie sie am Anfang nicht bestand. Denn am Anfang war nur die Selbsterhaltung der Freiheit. Am Anfang war die "gute" Macht. Das jedenfalls ist die Überzeugung Rousseaus - in völligem Gegensatz zu Hobbes. Hobbes, bekanntlich ebenfalls einen "Naturzustand" des Menschen erinnernd, hatte 1642 in "De Cive" ausgeführt, im Naturzustand habe "die Natur jedem ein Recht auf alles gegeben" und infolgedessen könne "man nicht leugnen, daß der natürliche Zustand der Menschen, bevor sie zur Gesellschaft zusammentraten, der K r i e g gewesen ist, und zwar nicht der Krieg schlechthin, sondern der Krieg aller gegen alle." (Philosophische Bibliothek Meiner, Hg. G. Gawlick, 1959, S. 83) Von dieser - gleichfalls genetischen - Rekonstruktion der bürgerlichen Gesellschaft ist Rousseau weit entfernt. Sie ist in seinen Augen, modern gesagt, zu

"undialektisch", zu gradlinig und fragt nicht weit genug hinter die Gesellschaft und in die Natur zurück. In seinen Augen mußte Hobbes Ansatz eine politische Philosophie der Affirmation sein, die die Verbindung zwischen dem "Menschen" und dem "Bürger" zu eng und zu dogmatisch herstellte. Die Frage nach einer humanistischen Wende in der Entfaltung von Macht und durch Erziehung und Bildung wird da kaum aufgeworfen.

Zunächst bleibt festzuhalten: Das Problem des neuzeitlichen Humanismus, die ebenso radikale wie authentische Selbstanfrage des Menschen und - in ihrem Gefolge - die Ambivalenz der Macht (menschliche Chance und unmenschliche, gleichwohl aber durch Menschen ausgeübte Gewalt sein zu können) erfahren in Rousseaus Erzählung des Zweiten Discourses über die Entstehung der Ungleichheit eine deutliche Artikulation. Rousseaus Absicht, die Selbstabdankung des Menschen in geschichtlich-gesellschaftlicher Entartung nicht zwangsläufig erscheinen zu lassen, setzt die genetische Methode als taktisches Instrument ein, das es erlaubt, die Ambivalenz des Machtphänomens in historische Entwicklungen auseinanderzuziehen, in zwei menschengeschichtliche Phasen zu zerlegen, und zwar derart, daß einer Phase natürlicher Machtpraxis eine Phase unnatürlicher gesellschaftlicher Machtperversion folgt. Positive wie negative Macht werden in ihren Ursprüngen historisiert, das heißt: der Unbedingtheit ihrer Erscheinungsformen entkleidet. Da aber die Phasen genetischer Verfallsgeschichte für Rousseau keine naturgesetzlichen Abläufe darstellen, und überdies nicht ohne Erinnerung sind, ergibt sich eine - pädagogische und politische - Chance, die Selbstabdankung des Menschen durch den Menschen zu verhindern, und

zwar selbst dann noch, wenn diese Chance grundsätzlich gering eingeschätzt wird. Auf diese Chance kann man bildungstheoretisch (und im selben Zuge "bildungspolitisch") nur dann abheben, wenn in der Menschengeschichte ein Moment ist, das sie in der Naturgeschichte von der Naturgeschichte abkoppelt. Anders gesagt: die genetische Temporalisierung der Naturgeschichte der Menschheit kann nicht dasselbe bedeuten wie das Einziehen historischer Perspektiven in die übrigen naturgeschichtlichen Abläufe. Die Verzeitigung des Menschen in seine Geschichte muß ein Akt sein, der ihn anders trifft als die Naturdinge, deren Sukzessionen er betrachtet. Der Mensch muß nicht nur Geschichte "haben"; er muß vielmehr Geschichte "sein", wenn die genetische Methode nicht nur erklären, sondern befreien soll. Geschichte "sein" heißt: mit Geschichte umgehen, sie handelnd erinnern. Damit - mit der handelnden Erinnerung - wird aber selbst ein Moment der Macht in deren genetische Rekonstruktion gesetzt. Erinnern, genetisches Befragen ist ja nicht nur ein Abspiegeln, sondern ein Rekonstruieren, ein Wieder-Herstellen. Was aber heißt das anderes als eine interpretatorische Mächtigkeit zu entfalten und mit dieser sich ein Bild von der Geschichte zu "machen"? Ist das indes der Fall, dann wiederholt sich im Denken Rousseaus selbst ein Zirkel, von dem eingangs die Rede war. Welche Macht ist im Spiel, wenn Rousseau mit der Macht der Erinnerung (mit der Erinnerungsmacht) die Macht des Naturzustandes und des gesellschaftlichen Zustandes genetisch rekonstruiert? Will er nicht in einer bestimmten Weise über Geschichte "verfügen", um sie dadurch - wiederum auf bestimmte Weise - zu verwandeln? Praktiziert er nicht schon Macht, indem er Macht auf bestimmte Weise denkt, indem er die "gute" und die "böse" Macht historisch

auseinanderzieht? Und ist dieses Auseinanderziehen ohne Gewaltsamkeit - oder liegt nicht auch im Kern genetischer Rekonstruktion und Erinnerung eine "Gewaltsamkeit", die selbst wieder Züge der Ambivalenz trägt, die sie auflösen möchte?

#### IV

Kein Zweifel: Das problematische Verständnis des neuzeitlichen Humanismus verweist auf die ambivalente, die doppeldeutige und doppelwertige Befindlichkeit des Daseins. Die Insistenz, mit der der Mensch in der Radikalität neuzeitlicher Selbstanfrage auf sich selbst besteht, eröffnet keine Fluchtwege mehr in Auslegungen höherer Autorität als es die eigene ist. Das gilt selbstverständlich auch angesichts des "transzendenten Subjekts", der Spekulation auf die objektiven Schritte des "Weltgeistes" oder einer "Vorsehung", die man unterstellen müsse, um das Ganze und sich selbst sinnvoll zu begreifen. Daß die Anthropologie, die ausschließlich menschliche Lehre über den Menschen, am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts mit Deutlichkeit hervortritt, ist nicht das Zufallsereignis der Etablierung einer neuen Disziplin, die mit allen denkbaren methodischen Mitteln dem Gegenstand Mensch "zu Leibe geht". Vielmehr ist das Aufkommen der Anthropologie (der "authentischen" Anthropologie, wie man sagen müßte) ein unübersehbares Signal: das Signal dafür, daß das Geheimnis der Welt allein im Dasein des Menschen zu suchen ist - auch unter Anrechnung der Gefahr, daß dieses Geheimnis, transpo-

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

niert in die Form menschlicher "Probleme", sich nie lösen lassen werde. Der "anthropologische Mensch" wird frei in der Welt, aber auch einsam unter den vielen Andersheiten, die sich bis in ihn selbst hinein spiegeln und damit die Frage aufwerfen, was und wer er als Individuum sei. Auch das Individuum, das nach sich selbst, nach der Unverwechselbarkeit seiner Identität - angesichts deren fortschreitender Auflösung - fragt, ist ein "Produkt" radikal-anthropologischen Denkens in ambivalenter Befindlichkeit, die, wie wiederholt festgestellt, das Problem aufwirft, wie der Mensch durch "Bildung zur Humanität" das Scheitern an sich selbst verhindern könne - jenes Scheitern, das beides bedeuten könnte: die Auflösung des Individuums in einer subjektlosen Welt wie auch die Auflösung der Welt in einem weltlosen Individuum (Subjekt).

Was aber macht die ambivalente Befindlichkeit des neuzeitlichen Daseins aus? Wodurch ist sie - genauer - gekennzeichnet? Sie ist (im zusammenfassenden Rückblick auf vergangene Überlegungen) dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch in dieser exponierten Befindlichkeit zwar nach sich selbst fragt, daß seine Antworten ihn jedoch nicht davor sichern, sich in ihnen zu verfehlen. Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch sich selbst "erhalten" muß, daß er sich in dieser Selbsterhaltung aber vernichten kann; daß er sich selbst frei Gesetze zu geben vermag, ohne grundsätzlich dagegen geschützt zu sein, sich in diesen Gesetzen und durch sie zu versklaven; daß er, gleichsam zum mächtigsten Wesen aufgestiegen, gegenüber der von ihm selbst entfalteten Macht ohnmächtig werden kann; daß er zugleich die Chance hat, sich selbst zu antizipieren und in den Utopien eines besseren Daseins gegen sich

selbst Gewalt zu entfalten; daß er sich offen zu Zeit und Geschichte verhält und diese Offenheit in selbsterfundnen Notwendigkeiten abdanken lassen kann; daß er zum Herrn seines Glücks promoviert und wenig ihn daran hindert, unglücklich zu werden; daß er, wie Foucault diagnostizierte, aus klassischer Selbstvergessenheit auftaucht und nun vom Verschwinden (in der Postmoderne) bedroht ist; daß ihn der Schub der Freiheit zu homogener Beispielhaftigkeit freisetzt und doch seine "Unsicherheit" ihn dazu treibt, sich als Fall unter abstrakten Allgemeinheiten zu subsumieren; daß er das "Vermögen" der Selbstbestimmung hat und reklamiert und sich dabei hinterrücks die Möglichkeiten inhumaner Selbstbewirtschaftung einräumt; daß er die Natur in sich entdeckt und sie zugleich - wenn auch "in Freiheit" - unterdrückt; daß er sich erinnern kann (und nicht nur erinnert wird) und gleichzeitig nicht sicher vor eigenen Traum-Chimären ist, in denen die "freibeherrschte" Eigenatur sich rächt; daß er sich als ein lebendiges Ganzes ergreift und sich doch von einer Vielfalt von Andersheiten bedroht sieht; daß er - und das war der entscheidende Aspekt - die Macht, über die er nach innen und außen verfügt, zum Gegenstand ihrer selbst machen muß, soll ihn nicht entfremden, was seine Mächtigkeit ermöglicht. Wie kann menschliche Macht sich selbst beherrschen? Wie kann sie - ohne die Hilfe der Götter, des Schicksals, der "Weltordnung" - sich mit dem Ziel der Humanität ihrer selbst bemächtigen, ohne ohnmächtig zu werden? Das ist in der Tat das Grundthema des problematischen Humanismus, der ebenso anthropologisch radikal denkt wie er anthropologisch authentisch fragt.

Rousseau gehört zweifelsfrei zu denjenigen, die radikal anthropologisch denken und ebenso anthropologisch authentisch fragen. Die Machtambivalenz menschlichen Daseins (und menschlicher Bildung) ist ihm ein Thema, das - im Kontext der Frage nach der Ungleichheit - nur durch den Menschen selbst beantwortet werden kann, durch menschliche Bemühung und Selbsterkenntnis. Wie konnte es dazu kommen, daß der Mensch gesellschaftlich an sich scheiterte? Wie war eine Entartung menschlicher Natur möglich? Wie kam es zu dieser "aliénation"? Die genetische Methode - so wurde bereits angezeigt - ist in den Händen Rousseaus das Instrument gattungsgeschichtlicher Selbsterkenntnis. Sie erlaubt es ihm (mit welcher Überzeugungskraft auch immer), die Ambivalenz des Daseins in zwei Stadien auseinanderzuziehen und die These zu halten, der Mensch sei ursprünglich (von seiner Natur aus) gut und habe sich zur Sklaverei, zur Entartung entwickelt. Das Problem jedoch, das mit dieser Methode auftaucht, liegt in der Frage, ob die Historisierung der Ambivalenz tatsächlich überzeugend dargestellt werden kann - oder ob sie nicht selbst Ausdruck eines machtmäßigen Umgangs mit der menschlichen Gattungsgeschichte ist: eine bestimmte Weise, sich der Geschichte zu "bemächtigen", um aus dem utopischen Blick in die Vergangenheit einen utopischen Blick in die Zukunft zu gewinnen. Diese Frage nach einer möglichen "Gewaltsamkeit" der genetischen Methode war Rousseau nicht unbekannt. Denn wie anders sollte man seine Feststellung verstehen: "es ist kein geringes Unterfangen zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist, und einen Zustand richtig zu erkennen, der nicht mehr existiert, der vielleicht nie existiert hat, der wahrscheinlich niemals existieren wird und von dem zureichende Begriffe zu haben dennoch notwendig ist, um über unseren gegenwärtigen Zustand richtig zu urteilen."

(Meier 1984, S. 74 f.) Hier wird nicht nur ein erkenntnispraktisches Problem angesprochen, sondern auch ein erkenntnistheoretisches: Wie kann sich der Mensch sachhaltig und zutreffend an etwas erinnern, von dem er nicht einmal weiß, ob es dieses Erinnererte überhaupt gegeben hat? Die geschichtliche Erinnerung, die zu den "Ursprüngen" will, liegt zwischen Fiktion und Realität. Sie kann das Eigeninteresse nicht einklammern und muß doch versuchen, das zu tun. Das ist - letztlich - das klassische Beispiel eines "hermeneutischen Zirkels". In ihm kann man Tatsachen anhäufen - wie Rousseau es aus Reiseschilderungen getan hat -, aber die Tatsachen decken nie voll ab, was in spekulativer Erinnerung als ursprüngliche Natur gedacht wird, übrigens auch gedacht werden muß, wenn man zum "richtigen Urteil" über den "gegenwärtigen Zustand" kommen will. Es geht also um die Beurteilung des "gegenwärtigen Zustands", um Zeitkritik und primär nicht um präzise Rekonstruktion des Naturzustandes, von dem Rousseau eingeständenermaßen nicht einmal weiß, ob es ihn je gegeben hat und ob es ihn - das ist bildungstheoretisch noch wichtiger - jemals geben wird. Angesichts solchen interessierten Umgangs mit der Geschichte bei Rousseau wird man an Nietzsche erinnert, der der "kritischen Historie" die Aufgabe zuwies, "sich gleichsam apriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt." (KTA Bd.71, S. 125) Nietzsche akzeptiert diesen Versuch, sich kritisch und im "Dienste des Lebens" einer neuen Vergangenheit zu erinnern. Er weist aber auch darauf hin, daß dieser Versuch "immer ungerecht (sei), weil er nie aus dem reinen Borne der Erkenntnis geflossen ist." (ebd. S. 124) Auch wenn Rousseau sich nicht - wie Nietzsche - auf eine lebensphilosophische Rechtfertigung seiner menscheitsgenetischen Erinnerung

(und Spekulation) bezieht: er praktiziert durchaus etwas von Nietzsches "Kraft" zur "Ungerechtigkeit", oder anders gesagt, er praktiziert durchaus etwas von dem Willen, sich eine neue Geschichte zu geben, um seine Zeit verurteilen zu können. Das aber vollzieht sich nicht jenseits der "Macht", sondern gehört auch zu den feinen Gespinsten ihres menschlichen Vollzugs. Mit anderen Worten: Rousseau verzichtet nicht auf spekulative Macht, um deren Ursprung denken zu können. Nur ist die Macht der spekulativen Erinnerung, die er einsetzt, noch nicht für sich selbst in der Weise durchsichtig, wie es bei Nietzsche - beim späteren zumal - der Fall sein sollte. Auch die genetische Methode entspringt geschichtlicher Selbstbemächtigung des Menschen und nicht dem Blick eines reinen Geistes. Das muß man sehen. Dann stellt sich allerdings auch die Frage, ob nicht Rousseau schon die Geschichte "ideologisiert" und damit zum Vorläufer aller nachfolgenden "interessierten" Geschichtsinterpretationen wird.

Ist nun Rousseaus genetische Methode eine Weise experimentierender Selbsterinnerung, die den Vorzug besitzt, zwischen Ursprung und Entartung historisch zu unterscheiden (wobei man sich immer wieder verdeutlichen muß, daß diese Methode bei Rousseau keine reine Forschungsmethode ist, sondern eine Art der Beurteilung), dann ist die Frage zu stellen, wie im Spiegel dieser Methode der Ursprung der Negativität der Macht erscheint. Der Ursprung negativer Macht muß in der menschlichen Natur selbst liegen. Das ist für Rousseau gewiß. Und er zeigt sich im Mensch-Tier-Vergleich. Läßt man die Einzelheiten beseite (die Fragen der

graduellen oder wesenhaften Differenz zwischen Mensch und Tier, bei denen Rousseau - in der Nachfolge Plutarchs und Montaignes - dazu tendiert, keine metaphysischen Wesensannahmen zuzulassen), so hebt Rousseau auf eine für den Menschen sehr spezifische Eigenschaft (*qualité*) ab, über deren Rang als anthropologische Differenz es keinen Zweifel geben kann. Es ist "die Fähigkeit, sich zu vervollkommen" (*la faculté de se perfectionner*). Und Rousseau fügt hinzu: "eine Fähigkeit, die mit Hilfe der Umstände, sukzessive alle anderen entwickelt und (die) bei uns sowohl der Art als auch dem Individuum innewohnt." (Meier 1984, S. 103) Mit der "Perfektibilität" ist das entscheidende anthropologische Schlüsselwort Rousseaus genannt. Ihm gilt es genauer nachzudenken, weil im anthropologischen Grundphänomen der Perfektibilität das entscheidende humanistische Ambivalenzproblem der Macht, des menschlichen Daseins überhaupt, gründet. Im Vorblick: "Perfektibilität" heißt nicht, wie man anfänglich vermuten möchte, daß der Mensch von Natur aus darauf "angelegt" sei, sich zu "vervollkommen", sondern meint seine grundsätzliche Imperfektheit. Imperfektheit und Perfektibilität stehen nicht wie Ursache und Wirkung, Anfangslage und Ziel zueinander. Vielmehr ist die Perfektibilität nichts anderes als die permanente Einlösung der Imperfektheit. Oder anders: die Perfektibilität bringt das imperfekte Naturwesen Mensch niemals ins Perfekt. Perfektibilität ist nichts anderes als eine notorische Selbstoffenheit, als die geschichtlich und handelnd eingestandene Unsicherheits- und Ambivalenzlage des Menschen jenseits aller Zweck- und Zielursachen.

Perfektibilität als derjenige problematische Begriff verstanden, der er bei Rousseau tatsächlich ist, hat im Grunde nichts oder nur wenig zu tun mit Visionen oder Spekulationen, in denen der Mensch sich seine Vollkommenheit erträumt - nichts mit den Hochbildern eines Menschentums, in denen die Menschheit ihre eigene Idee zur Wirklichkeit vollendet hätte. Vielmehr hat Perfektibilität einen äußerst ambivalenten Bedeutungskern. Wohl am zutreffendsten wäre dieser Neologismus, den Rousseau originär in die anthropologische Diskussion einführte, übersetzt als -latente - Fähigkeit, als zunächst verdecktes, dann evident werdendes Vermögen des Menschen, sich selbst ins Werk setzen zu können. Dabei gewinnt die Reflexivität des "sich" einen problematischen Charakter. Diesen unterschätzt man leicht, wenn man, etwa in rein grammatikalischer Bestimmung von "se perfectionner" als eines "reflexiv gebrauchten Verbs" die anthropologische Bedeutung der grammatischen Anzeige nicht sieht und nicht beachtet. Dann begnügt man sich vielleicht damit daß "se perfectionner" - in Anlehnung an das lateinische "perficio" - die schlichte Rückbezüglichkeit eines Werks auf seinen Hervorbringer meint - in Verbindung mit dem Menschen mit der Besonderheit, daß der Hervorbringer sich selbst zum Werk werde. Was aber heißt es, über die formal-grammatische Rückbezüglichkeit hinaus, daß der Mensch sich selbst zum Werk werde, daß er sich vorhaben, planen, bestimmen kann? Was impliziert die "Bereitschaft" zur Selbstschöpfung, das Vermögen, sich selbst als Werk zu setzen und zu formulieren? Offenbar nicht weniger als die Möglichkeit authentischer Selbst-Bemächtigung, die Möglichkeit, zum Gegenstand der eigenen Macht und

der Eigenmacht zu werden. Die Reflexivität des "sich" im "se perfectionner" ist weder harmlos, noch gibt sie Grund zur Euphorie. Denn um "sich" ins Werk setzen zu können, und im werkhafte Vollzug das Ich zu formulieren, das der Mensch sein "möchte", muß er sich selbst zum "Material" seines Vermögens werden, muß er sich von sich selbst trennen, um aus der immer gewaltsamen Distanz der Trennung heraus, "sich" zu bestimmen. Vorausgesetzt, der Mensch hätte überhaupt jemals in Einklang mit sich selbst gelebt - und nichts anderes als das versucht Rousseau zu belegen -, dann bedeutet die Reflexivität, die in der "faculté de se perfectionner" lauert, den inneren wie äußeren Verlust dieses Einklangs. Sie bedeutet in der Tat den machtmäßigen Bruch mit sich selbst, den Einbruch der inneren und äußeren Andersheit auf dem Grunde sich entfaltender Selbst-Macht. Die Reflexivität des "sich" im "se perfectionner" ist also keineswegs nur eine grammatische Kategorie, sondern Indiz eines potentiellen anthropologischen Dramas, das sich im Text der "Erzählung" Rousseaus (und jener, die ihm folgen sollten) zur gesellschaftlichen Machtentartung führte. Das Sich-zum-Werk-seiner-selbst-machen-Können, das Vermögen praktischer Reflexivität, enthält die volle Sprengkraft ambivalenter Selbstmächtigkeit. Das wußte oder ahnte zumindest auch Rousseau. Und so setzte er im Zweiten Discours alles daran, mit dem Gedankenmittel der Genetisierung den Nachweis zu erbringen, daß der in der Perfektibilität sich verbergende Gewaltkern in der Geschichte zur Explosion kam, aber nicht notwendig zur Explosion kommen mußte. Diesem Nachweis dient die gesamte Rekonstruktion des "natürlichen Menschen", des homme sauvage.

V

Rousseaus durchaus humanistisch inspirierter Kampf um die Ambivalenz der Macht, provoziert durch das Phänomen der Ungleichheit, die für die Erscheinung jeder Macht konstitutiv ist und die um so drückender erfahren wird, je weniger Ungleichheiten durch übermenschliche Ordnungen legitimiert sind - dieser Kampf, in dem der Mensch sich aus seinen Entfremdungen zurückerobern soll, hat seinen zentralen Interpretationspunkt in der "Perfektibilität": in dem problematischen Vermögen, sich selbst als Werk "ergreifen" zu können, im Vermögen des Menschen, sich zu unterlaufen und sich zu überbieten. Perfektibilität ist das Vermögen der Selbst-Macht, das aber - und das ist eine entscheidende These Rousseaus - erst aktualisiert werden muß, damit es - sei es in Richtung des Bösen oder auch des Guten - sich historisch entfalten kann. Der wilde Mensch hat dieses Vermögen offenbar glücklich verschlafen. Ohne zu wissen, was in ihm schlummert, streift er als einsamer Wildling durch eine weite Welt. Es ist nicht erstaunlich, daß Zeitgenossen Rousseaus und spätere Kritiker den ersten Teil des Zweiten Discours als Entwurf einer ungläubwürdigen Idylle empfanden und ihn in Folgebildern ironisierten. Rousseau selbst hatte das vorausgeahnt und davor gewarnt, seinen spekulativ erinnerten Naturzustand des Menschen allzu wörtlich zu nehmen, ihn in konkrete historische Münze umzuwechseln und ihn damit um den moralischen Kredit und um die Chance der Zeit zu bringen, auf die es ihm letztlich ankam. Gleichwohl, betrachtet man die Zusammenfassung seiner Überlegungen des ersten - für ihn wichtigsten - Teils, so ist leicht nachzuvoll-

ziehen, daß man nicht zu denjenigen gehören mußte, die mit dem Zeitgeist des aufgeklärten Absolutismus ihren bequemen Frieden gemacht hatten, um - zumindest - befremdet von dem Bild zu sein, das Rousseau mit wortreicher Kunst vom wilden Naturmenschen gemalt hatte und dem überdies noch eine gewisse Vorbildlichkeit eignen sollte. In der Zusammenfassung, die für Rousseau durchaus den Status einer "conclusio" hatte, einer naturgeschichtlichen und in etwa "belegten" Hypothese, heißt es, der wilde Mensch (l'homme sauvage) sei "ohne Kunstfleiß, ohne Sprache, ohne Wohnsitz, ohne Krieg und ohne Verbindung, ohne jedes Bedürfnis nach seinen Mitmenschen" gewesen; nur "wenigen Leidenschaften unterworfen" habe er an sich selbst und an seiner Lage Genüge gefunden und nicht über sie hinaus gedacht. Unverdorben von luxurierender Einbildungskraft habe er nur "wahre Bedürfnisse" gekannt und die Fortschritte seiner "Intelligenz" seien mit denjenigen der "Eitelkeit" in Einklang geblieben. "Entdeckungen" habe er nicht mitteilen können, da ihm die Sprache fehlte, weil er sie nicht brauchte. Also gab es "weder Erziehung noch Fortschritt". Der Mensch wiederholte sich gleichsam auf der Stelle: "die Art war schon sehr alt und der Mensch blieb immer noch ein Kind." (Meier, 1984, S. 161)

In diesem "Menschenbild" ist vieles, fast alles gestrichen, was - gemäß klassischer anthropologischer Vorstellungen - den Menschen zum Menschen macht: seine Bestimmung als sprachliches Wesen, seine Bestimmung als Wesen, das sich durch Arbeit prospektiv herstellt, aber auch seine Bestimmung als moralisches Wesen, das sich zu sich selbst und zu anderen nach gemeinsamen Grundsätzen verhält. Es ist ein Mensch

ohne Geschichte und ohne Koexistenz und wenn schon nicht ohne geschlechtliche Leidenschaft, so doch ohne die Organisation ihrer Folgen in Traditionen und Institutionen. Er ist in der Tat ein Kind der Natur - ohne "menschliche" Eltern. Was aber seine Macht angeht, so hält sich diese in den Grenzen individueller Selbsterhaltung, und die natürlichen Ungleichheiten bleiben folgenlos, weil kompatibel: Man kann sich aus dem Weg gehen. Insgesamt: das Bild des Menschen, das sich hier abzeichnet oder das hier "gefolgert" wird, ist das Bild eines Menschen, dem man Kultur abgezogen hat. Die Differenz von Kultur und Natur wird in genetischer Retrospektive gleichsam wieder eingeebnet. Die Naturanthropologie ist das Ergebnis einer kulturanthropologischen Einklammerung, für deren Berechtigung Rousseau - wenigstens teilweise - Rechtfertigung in den Beschreibungen wilder Völker zu finden glaubte. Was ihm nicht zum Problem wurde oder was er als Problem nicht aufkommen ließ, war die Frage, die heute fast als selbstverständlich gilt, ob nicht die wilden Naturvölker, an deren Kenntnis er mit seiner spekulativen Erinnerung anknüpft, gerade in der unterstellten Natur ihre eigene Kultur hatten. Montaigne, auf den Rousseau sich mehrfach beruft, hatte zwar auch den Primat europäischer Kulturtradition durch Kenntnisnahme der Bräuche fremder Völker "relativiert" und skeptisch in Frage gestellt. Aber er hatte nicht, wie nach ihm Rousseau, die anthropologische Reduktion bis zur Vorbildlichkeit eines Naturzustandes getrieben, den man tatsächlich nur denken kann, wenn man hinter alle Formen der Vergesellschaftung zurückgeht. Mit anderen Worten: Montaigne hatte zwar seine Kultur anthropologisch relativiert, sie aber nicht anthropologisch auf einen vorgesellschaftlichen Naturzustand reduziert.

Rousseau indes "braucht" den sprachlosen, arbeitslosen, kunstlosen, kontaktlosen und a-moralischen (nicht unmoralischen) Wilden, weil es ihm nicht - wie den Moralisten - um eine skeptische Relativierung geht, sondern darum, das gesellschaftliche Menschsein radikal in Frage zu stellen. Er überbietet gewissermaßen die moralische Selbstkritik im Konstrukt eines vormoralischen wie vorgesellschaftlichen Naturmenschen, den nur noch eines - man möchte sagen: zu seinem Unglück - wesentlich von der Naturwelt unterscheidet, nämlich seine Perfektibilität. Hätte Rousseau auf dieses Moment verzichtet, so hätte er sich der Möglichkeit begeben, das Phänomen der Entartung durch Macht zu erklären, und zwar so zu erklären, daß es möglicherweise durch Erziehung und Bildung revidierbar erscheint. Man kann Rousseaus Anthropologie als "Anthropologie der anthropologischen Reduktion" bezeichnen. Diese anthropologisch reduzierte Anthropologie kann den Menschen nicht völlig in seinem Naturzustand aufgehen lassen, soll sie nicht ihr eigenes Ziel - die zeitkritische Entlarvung pervertierter Macht - zu einem Scheinproblem werden lassen. Erst an letzter Grenze allerdings, so kann man sagen, hält Rousseau inne. Hätte er auch diese Grenze überschritten, dann wäre es zu einer so vollständigen Koinzidenz von Mensch und Natur gekommen, daß eine genetische Erklärung der gesellschaftlichen Ungleichheit gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Zwischen dem Naturmenschen und dem gesellschaftlichen Menschen hätte sich eine absolute Kluft aufgetan. So aber erlaubt die anthropologische Selbstreduktion noch den Angriff auf die Zeit, auf die Entartungsgeschichte über die schmale Brücke der Perfektibilität. Der Naturzustand kann als kritischer Kontrast fungieren. Darauf kommt es Rousseau entscheidend an. Aber es ist nicht zu übersehen, bis zu welcher Abstraktheit die

anthropologische Reduktion in Rousseaus Selbstanfrage getrieben werden muß, damit er in eine gute argumentative Ausgangsposition gelangt. Der einsam schweifende Wildling, den die Zusammenfassung zeichnet, hat nicht nur im Spiegel anthropologischer Denktradition ein nahezu unmenschliches Gepräge. Selbst noch um die elementare Kontinuität der Gemeinsamkeit gebracht, die dem tierischen Rudel Zusammenhalt gewährt, nähert sich sein Dasein der beziehungslosen Nullform einer Existenz, in der nicht einmal mehr Züge von Individualität zu erkennen sind.

Es ist nicht zu übersehen: Rousseau treibt das Problem des neuzeitlichen Humanismus - die radikale und authentische Frage des Menschen nach sich selbst - auf die Spitze des Denkbaren. Dabei helfen ihm die genetische Methode und die anthropologische Reduktion. Die genetische Methode erlaubt das Auseinanderziehen der bedrückenden machtmäßigen Befindlichkeit des gesellschaftlichen Menschen in einen Zustand natürlicher und in einen Zustand gesellschaftlicher Machtverteilung und -differenzierung. Sie eröffnet den geschichtlichen Raum, in dem Veränderungen, und zwar nicht nur natürlicher und teleologisch zielstrebigere Art, sondern auch solche der Kontingenz, möglich werden. Diese Eröffnung des geschichtlichen Zeitraumes, der im Falle der Menschengattung immer auch ihr Wirk-Raum ist, schafft allererst die Möglichkeit, in Phasen und sich verändernden Konstellationen zu denken. Man muß indes sehen und beachten: Die genetische Methode ist eine solche des menschlichen Denkens, das sich in der Temporalisierung den Raum seines historischen Bewußtseins schafft, das sich also nicht apriori eingefügt weiß in den kosmologischen Raum einer "Schöpfung", in dem alles seine vor-

gängige Ordnung und seinen vorgängigen Sinn hat. Deshalb besteht ein tiefer und hintergründiger Konflikt zwischen der Erzählung des biblischen Schöpfungsmythos und Rousseaus Erzählung von der Entstehung menschlicher Ungleichheit im historischen Rahmen einer Dekadenzbewegung, die zur Vergesellschaftung (unter entsprechenden "zufälligen" Voraussetzungen) führte. Das eine, der Schöpfungsmythos, ist eine geoffenbarte Erzählung, über deren Wahrheit kein Menschengestalt zu befinden vermag; das andere, die historisch rekonstruierte Gattungsgeschichte, ist ein historisch-spekulativer Bericht, der mit Hypothesen arbeitet, auf Evidenzen setzt und der die Wahrheit seines Bildes allein vom Menschen abhängig macht. Damit dieser menschliche Bericht über den Menschen, der die "Tatsachen" des Offenbarungsberichts beiseite setzt und einklammert, aber möglich ist, muß der Mensch sich zuvor die Geschichte als Zeit-Raum seines Denkens von sich her "entworfen" haben. Das ist die entscheidende Leistung der genetischen Methode. Sie ist tatsächlich nicht nur ein Verfahren historischer Rekonstruktion, sondern menschliche Selbsteröffnung des Zeit- und Machtraumes der Geschichte und somit bereits eine bestimmte Form der Selbst-Bemächtigung, die das Problem des neuzeitlichen Humanismus entschieden aufwirft. Man kann es auch so sagen: Die genetische Methode, auf den Menschen bezogen, zeichnet nicht nur Geschichte als Historie nach, sondern sie "macht" vor allem Geschichte. (Insofern ist sie - bei Rousseau - selbst ein Ausdruck der Macht, gegen deren Entlarvung sie eingesetzt wird.)

Im Horizont des humangenetisch eröffneten Zeit-Raums der Geschichte erstreckt sich das anthropologische Rekonstruktionsfeld unter der Leitfrage: Wie entwickelte sich der Mensch "tatsächlich" im Zeit-Raum seiner Ge-

schichte zu der fragwürdigen gesellschaftlichen Machtgestalt, die er neuzeitlich und als sein eigenes Problem darstellt? Diese Frage, durch deren Beantwortung nicht nur festgestellt, sondern beurteilt werden soll, die also alles andere als eine "uninteressierte" und insofern "rein wissenschaftliche" Frage ist, veranlaßt Rousseau zu der beobachteten anthropologischen Reduktion. Ziel dieser Reduktion ist es, den Menschen in seiner reinen Naturgestalt vorzustellen. Rousseau glaubt sie - eigenen Bedenken zum Trotz - letztlich gewinnen zu können, wenn er immer mehr von dem ein-klammert, was in historischer Tradition dem Menschen wesenhaft zugeschrieben wurde. Schon daran läßt sich ablesen, daß die genetische Rekonstruktion keineswegs bloß ein historisches Verfahren ist, sondern daß sich in ihr - das moderne historisch-wissenschaftliche Selbstverständnis herausfordernd - "Erkenntnis und Interesse" (Faktizität und Normativität) verbinden und verbünden. Die Folge dieser ebenso historischen wie gegenhistorischen anthropologischen Reduktion ist, daß der Mensch, im Versuch sich selbst "rein" zu denken, gleichsam bis an die Grenze der Kenntlichkeit abmagert oder - mit technischem Vokabular - "abgemustert" wird. Mit anderen Worten: Der wilde Mensch ist - im Grunde - weder eine Karikatur, noch eine idyllische Vision, noch gar ein archäologisches Faktum, sondern er ist ein anthropologisches Minimalkonstrukt, das nur noch im Vermögen der Perfektibilität Verbindung zur Geschichte hält.

Daß und wie Rousseau den Naturmenschen "konstruiert" oder "rekonstruiert", könnte Gegenstand methodischer und sachlicher Einzelerwägungen sein. Entscheidender ist für den Zusammenhang von Humanismus, Anthropologie, Bildung und Macht die Symptomatik, die sich in seinem Ansatz und Vorgehen zeigt. Dazu ist - im Sinne eines

ersten Eindrucks - festzustellen: Offenbar ist die radikale und authentische Selbstanfrage des Menschen, der Versuch, sich allein aus sich selbst zu erkennen und zu bestimmen, mit einigen gravierenden "Hypothesen" belastet. Die gravierendste Hypothese ist der "anthropologische Zirkel". Was ist damit gemeint? Gemeint ist, in elementarer Weise expliziert, daß der Mensch, wenn er sich radikal und authentisch vor sich bringen will, nicht hinter sich kommt. Er trifft immer schon auf sich selbst, wenn er hinter seinen Rücken gelangen will. Offenbar niemals ist er so frei von sich selbst, so unbetroffen von sich selbst, daß er sich so vorstellen könnte, wie er es im Hinblick auf nicht-menschliche Wesen und Dinge zu tun vermag. Immer schon eilt ihm ein Interesse an sich voraus, wenn er sich interessellos betrachten möchte. Auch das Interesse der Interessenlosigkeit, das der Mensch in wissenschaftlicher Einsicht und Einstellung von sich erwartet, ist noch eine interessierte Selbstvoraussetzung. Von den Göttern mag man annehmen, daß sie den Menschen sehen können, wie er "wirklich" ist. Der Blick der Götter, so stellt man sich vor, ist ungetrübt von der konstitutionellen Unschärfe, die jedem menschlichen Bemühen anhaftet, sich selbst unvoreingenommen zu erblicken. Der Mensch indes ist jeweils schon von sich "eingenommen" - selbst dann, wenn er sich unvoreingenommen erkennen möchte. Man kann es auch anders ausdrücken: Es gibt keine Anthropologie, keine menschliche Lehre vom Menschen im weitesten Sinne, die nicht schon unausdrücklich ein Bild vom Menschen enthielte. Der Mensch ist in gewisser Weise immer schon da, wo er sich sucht; er hat jeweils schon - und sei sie auch sehr verborgen - eine Vorstellung von sich, wenn er sich aufmacht, eine "klare" Vorstellung von sich zu gewinnen.

Er ist, sofern er sein Dasein allein zu denken versucht, sich selbst nie so entgegengesetzt, wie es alle anderen Dinge (die Götter eingeschlossen) sind. Das Bemühen, der menschlichen Selbstvorausgesetztheit im anthropologischen Zirkel zu entkommen, und zwar mit menschlichen Mitteln zu entkommen, ist zum Scheitern verurteilt. Man mag Auslegung um Auslegung historisch demontieren und einklammern, niemals stößt man auf diesem Weg auf den "reinen Anblick" des Menschen. Das heißt: Der Mensch ist für sich selbst nicht durchsichtig. Mehr noch, je mehr er auf sich eindringt - auch das ist bei Rousseau zu beobachten - desto mehr entzieht er sich. Je authentischer er nach sich fragt, desto unsicherer wird der Boden, in den er sich mit seinen Fragen gründen möchte; je radikaler er sich einzuwurzeln sucht, desto ungewisser wird der Grund, in den er seine Wurzeln schlagen will. Allem Bemühen um Selbsteinsicht ist zu eigen, daß sich das Selbst offenbar in dem Maße entzieht, indem es ans Tageslicht zugreifender Vernunft gezogen werden soll. Dieses Sich-Entziehen im Sich-Wollen kann bedeuten, daß der gesuchte "eindeutige" Mensch in einer Vielzahl von Selbstbildern diffundiert; es kann aber auch bedeuten - und das geschieht bei Rousseau im Zweiten Discours - daß er auf dem entschieden eingehaltenen Weg der Selbstreduktion zur Unkenntlichkeit eines "natürlichen Abstraktums" verdünnt. Rousseau ist, jedenfalls in der hier leitenden Hinsicht, ein Denker, der dem anthropologischen Zirkel, in den die Selbstanfrage des Menschen führt, mit den Mitteln der anthropologischen Reduktion und der genetischen Methode zu entkommen sucht. Er möchte im Naturmenschen den reinen Menschen sehen. Aber dieser Naturmensch ist bereits gedacht als Negation zum entarteten Menschen. Das heißt: der Gedankenentwurf des reinen Menschen bleibt negativ abhängig von seiner als

entartet beurteilten gesellschaftlichen Gestalt. Anders gesagt, der reine Naturmensch bleibt im Schatten des entarteten. Auch der Naturmensch ist letztlich ein "Produkt", eine "Auslegung" oder "Konstruktion", in der sich der "Produzent", der "Interpret", der "Konstrukteur" nicht verleugnen kann. Es gibt den Naturmenschen nicht - es gibt nur den geschichtlich lebenden Menschen, der sich als Naturmensch denkt, erfindet, erträumt. Diese Feststellung aber kann nicht als Vorwurf formuliert werden. Sie nennt nur den Preis, den das humanistische Experiment radikaler Selbstanfrage (im Unterschied zu autoritativen, dogmatischen und nicht im Menschen gründenden "Lebenslehren") kostet.

## VI

In konstatierender Bilanz: Es sind drei gedankliche Grundmomente, die Rousseaus Praxis radikaler und authentischer Selbstanfrage im ersten Teil des Zweiten Discours bestimmen. Und zwar handelt es sich einmal um das Moment des genetischen Blicks, sodann um das Moment der anthropologischen Reduktion und schließlich um das Moment eines ebenso reinen wie wilden Naturzustandes, der - gleichsam als Ergebnis der genetischen Blickweise und der anthropologischen Reduktion - den "Menschen an sich" vorstellen soll. Die drei Momente zusammen ergeben den Auftakt dessen, was man als anthropologische Revolution des Menschen gegen den

Menschen, und zwar gegen den Menschen in seiner gesellschaftlichen und durch Selbstunterdrückung gezeichneten Vorfindlichkeit, bezeichnen kann. Die Interpretation dieser Momente zeigte: Der genetische Blick auf die Gattungsgeschichte bedeutet die Eröffnung der Geschichte als Zeit-Raum des Menschen überhaupt - als Zeit-Raum, in den historisierendes Denken seine Verlaufslinie zeichnen kann, in dem das Denken in Entstehungen, Entwicklungen, Verwicklungen möglich wird, in dem die Retrospektive Sukzessionsketten zu schmieden vermag, in dem Zwangsläufigkeiten, Notwendigkeiten, aber auch Chancen und Möglichkeiten konstruiert werden können. Mit einem Wort: Der genetisch eröffnete Zeit-Raum der Geschichte ist der Raum der Selbstbemächtigung und Selbstermächtigung des Menschen im Modus historischen Rekonstruierens und Dekonstruierens, ist der Macht-Raum der Sinn-Bildungen, der durch den Menschen selbst in Anspruch genommen wird. In ihm vollzieht sich Rousseaus anthropologische Reduktion: die historische Rückführung des Menschen auf sich selbst, auf seine natürliche und nicht auf seine metaphysische Verfassung. Diese Rückführung ist insofern "reduktiv", als sie die Kulturgeschichte der Menschengattung so nahe an die Naturgeschichte des nicht-menschlichen Lebens heranzuführt, daß nur noch die Perfektibilität übrig bleibt, und zwar im Sinne einer dünnen "anthropologischen Differenz", die Rousseau als Mindestvoraussetzung erhalten muß, um sein Wahrscheinlichkeitsbild negativer Gesellschaftsgeschichte zeichnen zu können. Abgesehen jedoch von dieser schlummernden Perfektibilität ist der "Original-Mensch" der Natur - der homo candidus naturalis - von schemenhafter und gesichtsloser Beschaffenheit, im Grunde ein profilloser Tier-Mensch, eine retrospektive Restvision, die allerdings

zu ihrer Möglichkeit den komplexen Kulturmenschen voraussetzt. So ist der Kulturmensch - und sei es auch nur als Gegenstand der Verneinung - der Vater des Naturmenschen und keineswegs nur, wie Rousseau suggerieren möchte, dessen später Enkel. Die merk- und denkwürdige zirkelhaftige Verbindung von Natur- und Kulturmenschentum bei Rousseau wird deutlich, sobald man auf die Doppelstruktur seiner Gedankenbewegung achtet, auf die Tatsache, daß Rousseau einerseits den Naturmenschen auf dem Wege der anthropologischen Selbstreduktion aus dem Kulturmenschen "abstraktiv" gewinnt und daß er andererseits (und daran liegt ihm mehr) den Kulturmenschen aus dem Naturmenschen hervorgehen läßt. Diese anthropologische Gedankenbewegung läßt sich als zweifache Negation beschreiben: als Negation des Kulturmenschen im Naturmenschen und als Negation des Naturmenschen im Kulturmenschen der korrumptierten Gesellschaft. Zwar versucht Rousseau, diesen Zirkel aufzubrechen; zu fragen ist jedoch, ob das überhaupt gelingen kann, wenn dem Menschen keine anderen als seine eigenen Denkmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Kann, das wäre die Frage, die Reflexivität menschlichen Denkens die Bindung an sich selbst überwinden - oder liegt <sup>die</sup> Chance dieses Denkens nur darin, sich immer tiefer in den anthropologischen Zirkel hineinzugraben, und zwar ohne die Möglichkeit, jemals einen "reinen" Selbstanblick zu gewinnen?

Rousseau glaubte offenbar an die Chance eines reinen Selbstanblicks im Zuge der entschiedenen und radikalen menschlichen Selbstanfrage. Die Zirkelstruktur dieses Fragens blieb ihm nicht verborgen, aber sie wurde ihm auch nicht zu einem hinter- und untergründigem Problem. Zwar fiel ihm auf, daß er auf einen

Naturzustand rekurrierte, den es vielleicht nie gegeben hatte. Aber er drang in diese Schwierigkeit nicht weiter ein. Sie hätte ihn die Zirkularität seines Denkens problematisch werden lassen müssen - hätte ihm aber zugleich auch die Möglichkeit genommen, seine Macht- und Gesellschaftskritik auf den relativ festen Grund einer wahrscheinlichen Anthropologie zu stellen. Darum aber ging es ihm. Er wollte das bedrohliche Oszillieren zwischen Selbsterinnerung und Selbstantizipation - so wenigstens muß es in systematischer Sicht erscheinen - in einem revisionären Handstreich und auf dem Wege anthropologischer Selbstreduktion stilllegen. Der Rückgang auf die reine Naturverfassung sollte sich am Ende in der Kritik des gesellschaftlichen Status seiner Zeit bewähren, unabhängig davon, ob es überzeugend gelänge, die Faktizität einer solchen Naturverfassung des Menschen zu erreichen. In dieser Absicht ließ er der anthropologischen Reduktion (als dem ersten Akt seiner humangenetischen Analytik) eine gesellschaftsanthropologische Reduktion (als zweiten Akt dieser Analytik) folgen, und zwar in der Weise einer Nachzeichnung des Weges in die Inhumanität sozialer Machtverstrickung. In dieser Rekonstruktion der menschlichen Ver-gesellschaftungsgeschichte spielte die Frage nach dem möglicherweise fiktionalen oder projektiven Status der Naturverfassung, nach der möglichen "Gewalttätigkeit" dieser Erinnerung, keine irritierende Rolle mehr. Die Ambivalenz der Macht war - anscheinend - durch deren Historisierung gebrochen.

Der zweite Akt der großen dramatischen Erzählung Rousseaus, der Akt also, in dem die Gattungsgeschichte sozial-anthropologisch rekonstruiert wird, beginnt mit dem Hinweis auf den Sündenfall der Eigen-

tumsaneignung. Bekannt, weil immer noch bedenkenswert und faszinierend, sind die Einleitungsworte Rousseaus: "Der Erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und der sich einfallen ließ zu sagen: 'd i e s i s t m e i n' und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft (société civile)." (Meier 1984, S. 172) Schon diese Eröffnung des Szenarios der näheren Menschengeschichte nach dem Ausgang aus der vorsozialen natürlichen Unschuld zeigt: Die Gründung der bürgerlichen Gesellschaft - jener historische Akt, über den mit Rousseau und vor ihm so viele Staatsdenker nachdachten - besteht für ihn in einer Lüge, in der Eigentumslüge. Der "wahre Gründer" der politischen Gemeinschaft war ein Betrüger; diejenigen, die sich zur Eigentumsgemeinschaft verbanden, waren Betrogene. Selbstverständlich ist das nicht so zu denken, als sei eine bestimmte historische Person zu identifizieren, die mit der Eigentumslüge zu einem definitiv bestimmbareren historischen Zeitpunkt ihre Mitmenschen übertölpelt hatte. Rousseau verdichtet nur in einem szenischen Bild, was - gemäß seiner Rekonstruktion - sich auf dem menschheitsgeschichtlichen Weg in die bürgerliche Gesellschaft zugetragen haben mußte. Das szenische Bild aufgelöst und in eine These übersetzt meint: Der Besitz aneignende Mensch betrog sich durch die Aneignung selbst. Er wird im Grundakt politischer Gesellschaftsgründung, die er zum Schutze des Eigentums betrieb, zum Selbstbetrüger. Er verläßt im sozialanthropologischen Sündenfall der Aneignung den Stand seiner natürlichen Wahrheit und wird damit unwahr - auch mit der Folge, daß Sein und Schein, Moralität und Politik notwendig widersprüchlich werden. Jedenfalls ist die moralische Perspektive, die Nietzsche

Rousseau so vehement anlasten sollte, schon in diesem ersten Fanal-Satz, in diesem archetypischen Gründungsbild der bürgerlichen Gesellschaft, wesentlich aufgerissen. Der vorbürgerliche Naturmensch konnte nicht betrügen, weder sich selbst noch andere. Der bürgerliche Mensch indes verfiel dem Grundbetrug der Eigentumslüge und versetzte sich damit von vornherein in das moralische Problem des gesellschaftlichen Unrechts und in die Frage einer moralischen Bändigung gesellschaftlichen Eigentums.

Die These von der bürgerlichen Gesellschaftsgründung in der Eigentumslüge und im Auszug aus dem Naturstand läßt mehrere Fragen stellen - vor allem die Frage: Wie konnte es überhaupt zum Sündenfall der Besitzaneignung kommen, wenn, was wohl im Sinne Rousseaus unterstellt werden darf, der Mensch in der Gestalt des selbstgenügsamen Wilden friedfertig und selbst um seinen Tod unbekümmert seine Lebensbahn zog? Was konnte dem selbstgenügsamen Wilden dazu veranlassen, seine solistische Genügsamkeit aufzugeben und zu jenem Besitz ergreifenden sozialen Raubtier zu werden, das am Ende auch die Gesellschaftslüge als kollektiven Selbstbetrug "erfand"? Ausdrücklich geht Rousseau auf diese Frage nach Veränderungsmotiven, die eine tief reichende Krise bewirkt haben mußten, nicht ein. Eher beiläufig ist von "Schwierigkeiten" (*difficultés*) die Rede, die offenbar in der Natur lagen und die den Menschen in der Gestalt des Naturwildes daran hinderten, den Stil arbeitsloser Lebensfristung weiterhin zu praktizieren. Im Rahmen dieser "Schwierigkeiten" werden die Tiere zu "Konkurrenten" und lebensbedrohlichen "Gegnern". Der Mensch bedarf jetzt der Werkzeuge und Waffen, um seine Selbsterhaltung (*conservation de*

soi-même) durchzusetzen und zwar auch gegen die Mitmenschen. Diese "Schwierigkeiten" mögen einleuchten - weniger einleuchtend bleibt ihre naturgeschichtliche Herkunft, die evident gemacht werden müßte, wenn man - wie Rousseau - an der These festhält, daß der reine Naturmensch nicht mit ihnen zu kämpfen hatte. Auch das Argument, daß die Menschheit sich ausbreitete, also das Argument der Vervielfältigung der Menschen, kann die Entstehung der Selbsterhaltungsschwierigkeiten wenig evident machen. Und Rousseau nutzt im übrigen auch nicht dieses Argument menschlicher Vervielfältigung, um die Herkunft der die natürliche Genügsamkeit aufbrechenden Schwierigkeiten zu belegen. Vielmehr ist ihm das Phänomen der Erdbevölkerungszunahme nur ein Steigerungsphänomen schon vorhandener Selbsterhaltungsschwierigkeiten: "In dem Maße, in dem das Menschengeschlecht sich ausbreitete, vermehrten sich mit den Menschen die Mühseligkeiten (les peines)" (Meier 1984, S. 175) - Die insistierende Frage nach der Herkunft der "Schwierigkeiten", die den Menschen schließlich auf den geschichtlichen Weg zur Machtentartung in der Eigentumslüge (und durch sie) brachten, mag vielleicht "überzogen" erscheinen. Sie ist es indes nicht, wenn die weit tragende Hypothese von der normativen Differenz zwischen dem reinen Naturzustand und dem denaturierten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft (es ist die Differenz, die allererst Kritik erlaubt) überzeugend sein soll. Daß Rousseau diese Herkunftsfrage weder genuin aufnimmt noch immanent überzeugend beantwortet, sondern vielmehr im globalen Hinweis auf auftretende "Schwierigkeiten" anspricht, erlaubt durchaus Zweifel an der Trennschärfe des natürlichen und "post-natürlichen" Menschheitszustandes. Das jedoch wären nicht nur Zweifel an sachlicher Evidenz, über die sich ein wissen-

schaftlicher Streit entfachen ließe, sondern es wären vor allem Zweifel an der normativen Verbindlichkeit, die diese Unterscheidung im Zuge der Beurteilung der Gesellschaftsentwicklung und ihrer negativen Machtentfaltung haben soll. Die Kritik steht und fällt mit der Stringenz und Evidenz der Unterscheidung von Natur- und gesellschaftlichem Zustand. Sollte diese Unterscheidung sich mehr und mehr zurücknehmen lassen, und zwar dadurch, daß man den Menschen schon im reinen Naturzustand "Schwierigkeiten" der Selbsterhaltung unterstellen müßte, dann stünde das gesamte kritische Konzept des Zweiten Discours auf dem Spiel - die These der politischen Gesellschaftsgründung aus dem Eigentumsbetrug eingeschlossen. Und noch etwas anderes stünde auf dem Spiel, nämlich die Bewältigung der Ambivalenz der Macht durch ihr Auseinanderziehen in Stadien auf dem Wege ihrer negativen Entwicklung.

Bevor sich jedoch abschätzen läßt, und zwar genauer abschätzen läßt, wie weit Rousseaus Ansatz eines ursprünglichen menschlichen Natur- und Freiheitszustandes in der ausgeführten Entwicklungsgeschichte der Menschengattung an Überzeugung verliert und sich entweder als bloßes Denkkonstrukt oder doch als Wahrscheinlichkeitshypothese herausstellt, muß man sich die Schrittfolge seiner Elementargeschichte, die zur politischen Gesellschaftsgründung der bürgerlichen Gesellschaft aus der Eigentumslüge führt, differenzierter vor Augen führen. Bei eingehender Betrachtung zeigt sich, daß Rousseau - im zweiten Teil des Zweiten Discours - die anthropologische Entwicklungsbewegung der Gattungsgeschichte nicht als direktes Überwechseln aus dem Naturzustand in denjenigen der bürgerlichen Gesellschaft nachzeichnet,

sondern einen "Zwischenzustand" ansetzt, eine intermittierende gattungsgeschichtliche Phase, in der er die sozialanthropologischen Voraussetzungen entstehen läßt, die - in seiner Sicht - der Genesis bürgerlicher Gesellschaften vorausliegen müssen. Diese Zwischenphase natürlicher Vergesellschaftung im Rahmen zunehmender Selbsterhaltungsschwierigkeiten holt gewissermaßen nach, was der "wilde Mensch" einerseits an Koexistenzbezügen vermissen läßt, was aber andererseits geschichtliche Voraussetzung wie auch Denk Voraussetzung für die Rekonstruktion des Korruptionsweges in die gesellschaftlichen Machtverhältnisse sein muß. In der Zwischenphase natürlicher Vergesellschaftung, so kann man sagen, wird der Wilde, offenbar unter dem Druck zunehmender "Schwierigkeiten" der Lebensfristung, "gesellig". Und was die These dieser natürlichen Vergesellschaftung im einzelnen angeht: die Anschauungsdichte und Überzeugungskraft ihrer Rekonstruktion ist bei weitem plastischer als diejenige des einsamen Wilden. Jetzt kann Rousseau Erkundigungsbelege aus Studien wilder Völker beibringen, wie sie sich in den Reiseberichten seiner Zeit finden. Die Naturgesellschaften müssen nicht erst spekulativ erinnert werden. Es gibt sie.

Wie aber charakterisiert Rousseau die - hier so bezeichnete - "Zwischenphase" natürlicher Vergesellschaftung, also die Phase naturwüchsiger Geselligkeit vor der bürgerlichen Gesellschaftsgründung durch die Eigentumslüge? Er charakterisiert sie als Phase "bereits etablierter (zwischenmenschlicher) Beziehungen und der Entwicklung erster, einfacher Kulturtechniken. Neue historische Gestalten des Menschen entstehen: der Jäger, der Krieger, der Handwerker. Das Überleben gewinnt Züge eines Kampfes -

Überleben tritt an die Stelle notloser Selbsterhaltung. Dadurch, daß die Menschen näher zusammenrücken, bilden sich technische Überlegenheiten. Jetzt kommt es aber auch zum Sich-Vergleichen und zum wechselseitigen Urteilen aus diesem Sich-Vergleichen. Das Sich-Vergleichen und Sich-Unterscheiden und das Sich-Beurteilen schaffen die elementare Bedingung der Reklamation von Individualität gegenüber den anderen. Der Wilde war kein Individuum, weil er sich "in der weiten Welt" nicht vergleichen mußte, es nicht einmal konnte. Jetzt aber, im Zuge zunehmender Koexistenzdichte, "brachte der erste (vergleichende) Blick ... die erste Regung von Hochmut in ihm hervor", stellt Rousseau fest, und er folgert: "so bereitete er sich, als er noch kaum die Rangverhältnisse zu unterscheiden vermochte und er sich auf dem ersten Rang (unter den Lebewesen - E.S.) sah, von weitem darauf vor, diesen als Individuum zu beanspruchen." ( Meier 1984, S. 177) Das heißt: Die Ranganmaßung der Menschengattung, entsprungen aus technisch effektiv zugerüsteter Selbsterhaltung, gegenüber den Formen nicht-menschlichen Lebens sollte am Ende umschlagen in die zwischenmenschliche Ranganmaßung konkurrierender Individuen. Die erfolgreiche Konkurrenz in der äußeren Natur wurde zur sozialen Konkurrenz "internalisiert". Das Individuum sollte sich wesentlich dadurch bestätigen, daß es sich - wie ehemals die Menschengattung von der äußeren Natur - selbst von der Menschennatur durch individualisierende soziale Statussymbole unterscheiden wollte. In dieser Perspektive Rousseaus wird das Individuum zum sozialen Vergleichsprodukt.

VII

Es gehört zur Eigenart von erzählenden Diskursen, daß sie nicht durch eine formale Systematik die Gedankenbewegung interpunktieren. An die Stelle strenger begrifflicher Akzentuierungen treten häufig Bilder, sentenziöse, manchmal überraschende Aussagen. So verhält es sich auch in Rousseaus Rechenschaftsbericht der Gattungsgeschichte - einem Rechenschaftsbericht mit dem Grundton einer Anklageschrift. Was vielfach durchsichtige Systematik, begriffliche Distinktion und Zuordnung erleichtern, nämlich die übersichtliche Anordnung der Gedanken, muß im vorsystematischen Raum erzählender Diskurse durch gezielte Lektüre allererst gewonnen werden. Das bedeutet andererseits: Man überliest leicht die Grundgedanken und Grundwörter, die Dreh- und Kulminationspunkte, durch die sich die Diskurserzählung bewegt; man neigt dazu, in der Suggestion der Erzählfolge den argumentativen Zusammenhang (und die argumentativen Lücken) zu übersehen und "unbesehen" in die Konklusionen einzustimmen, in denen die Diskurserzählung kulminiert. Dazu trägt der Stil der Beiläufigkeit bei, in dem viele Diskurspassagen formuliert sind. Gerade die Beiläufigkeiten aber muß man sich auffallen lassen, weil in ihnen sonst das Neue im Gewande scheinbarer Selbstverständlichkeiten verschwindet. - Systematische Aufmerksamkeit auf Beiläufigkeiten ist bei Rousseau sicherlich geboten, wenn er "wie selbstverständlich" und "wie im Vorübergehen" auf dem Wege genetischer Darstellung die Sozialanthropologie vorbürgerlicher Vergemeinschaftung (den notwendigen Nachtrag zur solipsistischen Anthropologie

des reinen Naturmenschen) entwickelt. Da ist - in der Tat "wie beiläufig" - die Rede von der Individualität, vom "Individuum". Beachtet und genauer betrachtet handelt es sich hier jedoch um eine sehr weitreichende "Beiläufigkeit". Denn die Genesis des Individuums, die als Folge des Zusammenrückens und im Rahmen der Koexistenzverdichtung als Produkt der "Soziabilisierung" erscheint, ist weder ein harmloses Erzähldetail noch eine bloße Begleiterscheinung im sozialanthropologischen Blickwechsel des Erzählers, der mit der zweiten die dritte Phase - die vorläufig letzte - der Gattungsgeschichte erzählbar machen möchte, und zwar erzählbar als bürgerliche Katastrophe politischer Eigentums- und Machtentfaltung. Erst die Selbstentdeckung der Individualität, so muß man feststellen, bringt die "Perfektibilität" - am Ende negativ - zum Vorschein; erst unter Voraussetzung der entdeckten Individualität kann sich das Thema politischer Zusammenschlüsse, auch im Sinne der dafür konstitutiven Eigentumslüge, überhaupt stellen. Was aber meint "Individualität"? Sie meint jenes Andersseinkönnen und Andersseinwollen, das für das a-soziale Abstraktum des reinen Naturmenschen kaum wesentlicher Gegenstand seiner Erfahrung und zwar mangels Gelegenheit, sein konnte. Schon vom Anfang an - genauer: schon vom Anfang der sozialhistorischen Genesis der Menschengattung an - ist Individualität bei Rousseau rückgebunden an die Sozialität als Erfahrung des Anderen und der Anderen, rückgebunden also in die Erfahrung der Macht, der Konkurrenz, der Bedrohung, rückgebunden in die Differenz, die den Anderen als Freund und Gegner, als Feind und Hilfe, als Mitstreiter und tödliche Bedrohung, schließlich auch als wahr und trügerisch erscheinen läßt. Die Rangverhältnisse, in denen bei Rousseau Individualität für sich thematisch wird, sind im Grunde nur ein späterer, wenn auch adäquater Ausdruck

für den dialektischen Elementarvorgang der Individualisierung im Zuge der Sozialisierung. Und wieder stellt sich die Frage: Wie kommt es - zu der genetisch-historischen Blickbahn Rousseaus selbst - zu dem "machtvollen" (Macht entbindenden) Elementarvorgang der Individualisierung durch Sozialwerdung, die der homo candidus naturalis nicht kannte? Was lag der Entdeckung des Andersseinkönnens und des Andersseinwollens, der Entdeckung des Andersseins des Anderen und des Andersseins der Welt zugrunde? Oder: Was war das Medium (das Mittlere, das Vermittelnde), in dem sich die einsamen und genügsamen Existenzen zur schließlich problematischen Andersheit von Individualitäten verdichteten? Bei genauem Hinsehen war dieses Medium für Rousseau der *V e r - g l e i c h*. In der Tat: Der Vergleich (wie immer es um seine historisch-genetische Herkunft bestellt sein mag) ist ein anthropologisches Elementarphänomen von ebenso weitreichender wie doppeldeutiger Qualität. Die späte Sensibilität eines Hugo von Hofmannsthal formulierte mit dichterischer Prägnanz in "Der Tor und der Tod" (1892) zur Vergleichsthematik: "Wenn ich von guten Gaben der Natur / Je eine Regung, einen Hauch erfuhr, / So nannte ihn mein überwacher Sinn / Unfähig des Vergessens, grell beim Namen / Und wie dann tausende Vergleiche kamen, / War das Vertrauen, war das Glück dahin." (H. v. Hofmannsthal, Die Gedichte und kleinen Dramen, Insel-Ausgabe 1949, S. 143) Hier klingen alle Motive zusammen, die das anthropologische Elementarphänomen des Vergleichs und des Vergleichens zum Ursprung eines Distanzrisses werden lassen - jenes Distanzrisses, der Menschen von Menschen und Menschen von der Natur trennt und in dem "Vertrauen" und "Glück" sich auflösen. Das Angebot der Versöhnung, so ist der Text wohl zu verstehen, das "die Natur" macht, zersplittert am "überwachen Sinn" der Unterschiede auf-

reißen Reflexion. Deren Unterscheidungsmittel aber ist die Benennung, das Namen-Geben, die Vergegenständlichung durch die Sprache. Sie erlaubt es, den Moment zu stornieren, den Augenblick als Erinnerung zu befestigen und die Spontaneität der Erfahrung in "tausenden Vergleichen" zu zerreiben. Mit anderen Worten: der Vergleich ist das Vergleichgültigende. Er macht - in dichterischer Erfahrung - die Welt und den Anderen abstrakt, tötet Vertrauen im Mißtrauen und Glück in der Antizipation seiner Begrenztheit. Der Mensch, das Wesen, das nicht vergessen kann, das nicht vergißt, weil es vergleicht - und das vergleicht, weil es nicht vergißt. Schon Nietzsche hatte ja die "Herde" beneidet, die gefesselt "an den Pflock des Augenblicks" weder "schwermütig noch überdrüssig" sein kann. Und er hatte über den Menschen gesagt: "Er wundert sich ... über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit." (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, KTA Bd. 71, S. 101) Der Mensch verfügt also nicht über die Unschuld des Vergessens und steht daher unter dem Zwang des Vergleichens.

Der Hinweis auf Hofmannsthal und Nietzsche sollte in diesem Kontext nur dazu dienen, etwas von dem anthropologischen Gewicht erkennen zu lassen, das dem bei Rousseau - zunächst - unscheinbaren Momenten der Erinnerung, des Vergleichs und der Individualität in ihrer sozial-anthropologischen Genesis zukommt. Bis zur Erinnerungstorheit des "Toren" bei Hugo von Hofmannsthal und bis zum Umriß einer Pathologie des Erinnerns bei Nietzsche sollte seit Rousseau noch einige Zeit vergehen. Gleichwohl ist die Ambivalenz der Ver-

gleichs- und Erinnerungsmächtigkeit (die immer auch eine Ambivalenz der Bildung ist) bei Rousseau - in politischer Intention - entdeckt. Sie ist entdeckt als Ursprung des Individuums, das im Sich-Vergleichen und Verglichenwerden seinen prekären genetischen Geburtstag feiert, prekär, weil dieser Geburtstag alle Verwicklungen heraufbeschwört, die mit dem Verschwinden der einfachen Mitmenschlichkeit hinter der Maske des Anderen, der einfachen Weltlichkeit hinter der Maske ihrer gegenständlichen Gesichter, der ungetrübten Kommunikation hinter der Maske der Sprachen - die mit dem Verschwinden der Originalitäten hinter den Abbildern gegeben sein mußte, sofern es jemals diese Originalitäten gegeben hat. Was Rousseau nicht bezweifelt. Das Vergleichen war erst historisch entstanden wie das Individuum in seinem Medium; so konnte es nicht "ursprünglich" im Sinne von "anfänglich" sein. Soll es sich indes so verhalten, so fordert auch das eine Rückfrage an Rousseau heraus: die Rückfrage nämlich, wie weit sich Rousseau selbst der verhängnisvollen Implikation entwinden kann, die dem Vergleichen entspringt. Wie kann er in vergleichender genetischer Betrachtung (eine Betrachtung, die drei Stadien auf dem Wege der Menschheitsentwicklung vergleichend zueinander in Beziehung setzt) einen Zustand erinnern, in dem es noch keine vergleichende Erinnerung gegeben hat? Wie kann er den Fallstricken des Vergleichens entkommen, dessen belastende Hypothek doch darin besteht, daß es die Differenz der Andersheiten voraussetzt, deren Nichtvorhandensein es bestätigen möchte. Handelt es sich am Ende nicht darum, etwas Unvergleichbares miteinander zu vergleichen? Jeder Vergleich setzt unter dem Verglichenen ein tertium voraus, eine Minimalähnlichkeit. Worin indes bestünde diese Minimalähnlichkeit -

der Rest des Gemeinsamen - zwischen dem reinen Naturzustand des Menschen einerseits und dem vorgesellschaftlichen und gesellschaftlichen Menschen andererseits? So stößt man wieder an das Problem des anthropologischen Zirkels, in den jede genetische Konstruktion führt, die den Menschen (in welcher Intention auch immer) aus seiner Geschichte - sinnhaft - verstehen will. Ein Minimum an Ähnlichkeit muß vorausgesetzt werden, um überhaupt "vergleichend" rekonstruieren zu können. Je mehr man aber die Differenz betont, je mehr man das tertium reduziert, es bis an die Grenzen seiner völligen Aushöhlung treibt, desto fruchtloser und sinnloser wird der Vergleich. So kann die merkwürdige Situation entstehen, daß die vergleichende Anthropologie - gerade wenn sie sich wie bei Rousseau bis zur äußersten Selbstnegation ihrer Ausgangslage (der Zeit, aus der sie fragt) anspannt -, den Menschen als etwas "Unvergleichliches" in sich verschwinden läßt. Von Foucault stammt die scharfsinnige Beobachtung, daß der "anthropologische Mensch" (der Mensch, der sich selbst auf die Fährte der Suche nach seinem Ursprung setzt) die bestürzende Erfahrung macht, daß sein eigener Ursprung sich ihm in dem Maße entzieht, in dem er sich nachsetzt. Foucault interpretiert dieses Phänomen als, so müßte man sagen, rachsüchtiges Zurückweichen und Wiederkehren des Ursprungs mit dem Effekt der absoluten Heimatlosigkeit des Menschen. (Vergl. Die Ordnung der Dinge, 1974, 1974, S. 396 ff.) Rousseau, so läßt sich vermuten, wäre für Foucault in seiner Anstrengung, den anthropologischen Zirkel in Richtung eines reinen "Naturmenschen" zu durchbrechen, ein frühes Opfer rachsüchtiger Ursprünglichkeit. In Rousseaus eigenem Gedankenrahmen könnte man konstatieren: die Tragödie des Vergleichens, mit dem das Individuum seinen unscheinbaren Anfang nimmt, schlägt auf ihn selbst, auf

seinen eigenen Gedankengang zurück. Die Absicht, den Menschen vergleichend in seinen Ursprung zurückzudenken, läßt eben diesen Ursprung mehr und mehr zurückweichen - zurückweichen bis in eine Unkenntlichkeit, die nichts anderes aufwirft als die erneute Frage nach dem Ursprung. Oder anders: Der Vergleich, der im nicht mehr Vergleichbaren sich selbst zerstört, der die Erinnerung aufhebt, ohne vergessen zu lassen, dieser Vergleich stellt sich selbst in unendlicher Erneuerung zur Debatte.

Das sind einige - anthropologische und logische - Aspekte des unscheinbaren Ursprungs der Individualität aus dem Sich-Vergleichen. So unscheinbar der Ursprung in sozialanthropologischer Rekonstruktion sein mag, so folgenreich ist er. Anthropologisch eingeschätzt ist das Sich-Vergleichen und Sich-Unterscheiden der Einbruch unauflösbarer Differenz, letztlich unversöhnbarer Unterschiede in die Menschengattung selbst. Vergleichend und sich-vergleichend, so muß man konstatieren, findet sich der Mensch eingespannt zwischen Ähnlichem und Unähnlichem, zwischen seinem Sein und demjenigen des Anderen, der er nicht ist, und des Anderen, das er nicht ist. Der Vergleich setzt ihn aus der Welt heraus, setzt sie sich entgegen; vergleichend schafft er eine sekundäre Ordnung nach Übereinstimmung und Unterschied; vergleichend läßt er das Konkrete abstrakt und das Abstrakte für sich konkret werden; vergleichend erkennt er sich und den Anderen, so aber, daß er nie der Andere ist; vergleichend weckt er seine Sympathie mit dem Ähnlichen und seine Furcht vor dem Unähnlichen, das er nicht abschätzen kann; vergleichend setzt er Normen der Gemeinsamkeit, erzwingt er Ähnlichkeit, wo ihm Unähnliches zur Gefahr wird; vergleichend schließt er sich ein und schließt er sich aus, macht er sich Freund und Feind, praktiziert er Haß und

Liebe bis zu Wahn und Verfolgung. Der Vergleich, so könnte man "ontologisch" resümieren, ist der Einbruch des Nichts in den Zusammenhang der Menschen und Dinge und in die Gemeinschaft der Menschen - der Einbruch des Nichts in die unterschiedslose Einheit des Seins. Der Vergleich versetzt den Menschen in den anthropologischen Zirkel, von dem auch der andere Mensch nicht ausgeschlossen ist. Der eigene "Blick" auf den Anderen unterstellt Ähnlichkeit mit sich selbst. Aber die unterstellte Ähnlichkeit ist unsicher, viel unsicherer, als Rousseaus Vor-Stellung des Wilden. Niemand weiß im vergleichenden Hin-Blick auf den Anderen, wieweit sein Rück-Blick die unterstellte Ähnlichkeit einlöst; niemand weiß die Andersheit des Anderen sicher abzuschätzen; niemand weiß, ob die unterstellte Gleichheit an einem Unvergleichbaren abprallt. Niemand kennt genau die Grenze, an denen seine Vergleichsbrücke zur Welt und zum Mitmenschen abbricht. Unter allem Vergleichen lauert eine abgründige Unterschiedenheit. Diese wirft sich in viele Gestalten - vor allem aber in die lebendigen Gestalten der Individuen, die sich im Medium der Unterschiedenheit gegeneinander ausspielen und miteinander vereinigen, die aufeinander hoffen und voreinander warnen, die ihre Andersheit betonen oder überlisten, verdrängen, verschweigen, verleugnen, die sie aber - holistischen Erwartungen zum Trotz - nicht in eine unterschiedslose Gemeinschaftlichkeit zu bringen vermögen.

Rousseau hat die sozial-anthropologische Mächtigkeit des individualitätsbegründenden Vergleichens gesehen. Er hat darin den Ursprung der Vergemeinschaftung und die Möglichkeit der Eigentümlüge entdeckt. Aber hat er nicht unterschätzt, was hier als abgründige Unterschiedenheit in den Blick kam? Für ihn ist die gesell-

schaftliche Unterschiedenheit die Folge eines historisch identifizierbaren Entwicklungsereignisses: des Sich-Vergleichens in numerisch verdichteten sozialen Kontakten. Der Denkweg, der ihn zu dieser These führte, stand jedoch selbst im Zeichen des genetischen Vergleichens. Aber wie kann sich dieses retrospektive Vergleichsverfahren in eine menschheitsgeschichtliche Lage - verstehend - zurückdenken, die das Sich-Vergleichen noch nicht kannte? Kann das Verfahren hier überhaupt angemessen sein? Oder muß es durch sein Scheitern am völlig Unähnlichen des Naturzustandes eine Unterschiedenheit des Menschen von sich und der Welt anerkennen, die alles Vergleichen ermöglicht, aber durch keinen Vergleich selbst erfaßt werden könnte. Dann wäre der reine Naturzustand, der historisch vergleichend erinnert werden soll, nicht nur eine schwer zu belegende Hypothese, sondern Anzeige einer Grenzerfahrung: der Grenzerfahrung, daß kein Vergleichen und Sich-Vergleichen die Unterschiedenheit auffangen kann, die alles menschliche Fragen nach sich selbst auf den Weg bringt. Der Mensch wäre mit sich selbst unvergleichbar - aber das wäre keineswegs ein Vorteil.

## VIII

Der historisch-genetisch erinnerte Ursprung der Individualität im Zuge menschlicher Vergemeinschaftung und im Urakt des Vergleichens und Sich-Vergleichens erscheint in Rousseaus Rekonstruktion fast wie das Öffnen der Büchse Pandoras. Prometheus, die Zweifelhaftigkeit und Doppeldeutigkeit des schönen Göttergeschenks Pandora an seinen Bruder vorausahnend, hatte Epimetheus davor

Dieses Kopie ist nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

gewarnt, dem äußeren Reiz dieses Geschenks zu erliegen. Epimetheus aber, der "Hinterher-Denkende", ließ sich von der Schönheit Pandorens verführen. Er nahm sie zum Weib. Diese öffnete ihre göttliche Mitgift und Leid und Übel kamen über die Menschen. Epimetheus hatte tatsächlich das Nachsehen. Die Vor-Sicht des Prometheus erwies sich als zu schwach gegenüber der verführerischen Schönheit. Zeus' Rache für den Feuerdiebstahl gelang. Auf dem Boden des Tongefäßes, das Pandora, die "Allgeberin" geöffnet hatte, blieb nur die Hoffnung zurück. - Zumindest der pessimistische Grundton dieses Mythos von der Erschaffung des zweiten Geschlechts (wie er von Hesiod überliefert wurde) ist auch bei Rousseau unüberhörbar. Die Ur-Individualitäten des Weiblichen und Männlichen sind gleichsam Produkte elementaren Sich-Vergleichens. Ist diesem die Zufälligkeit durch längeres Beieinandersein erst einmal genommen, so meint Rousseau, und haben sich in der Gattungsgeschichte die Familien-Gesellschaften, die ersten Clans und Sippen etabliert, dann konnte es nicht ausbleiben, daß das Sich-Vergleichen der Geschlechter auch zu einer erotischen Taxation wurde. Solche erotische Taxation schafft jenen Raum der Liebe, die das natürliche Begehren in sich aufnimmt und überformt. Es entsteht ein "zärtliches und süßes Gefühl" (*un sentiment tendre et doux*), das nicht mehr nur vorübergehend ist wie die sexuelle Attraktion des Naturzustandes, sondern das sich als Wunsch nach dauerhafter Verbindung im Menschen einnistet. (Meier, 1984, S. 187 f.) Liebe wäre also kein ursprüngliches und dem Menschen wesenhaft zukommendes Phänomen. Sie hätte vielmehr einen gattungsgeschichtlichen Ursprung, das heißt: sie wäre eine Folge der Koexistenzverdichtung; sie wäre selbst ein Ergebnis des Sich-immerwieder-Vergleichens, das stattfindet, wenn durch einfache Organisation des Zusammenlebens sich auch eine Organisation der generativen Beziehungen aufgebaut hat. Liebe

wäre gleichsam ein Nebeneffekt organisierter Geschlechtlichkeit, im Grunde ein Sekundärphänomen, wenn auch ein Sekundärphänomen mit erheblichen Folgen. Denn die erotische Taxation, die das Liebesempfinden in Dauerspannung hält, ist keineswegs nur eine attraktive Zugabe zur gesicherten Hintergrundserfüllung (Gehlen) geschlechtlichen Verlangens, sondern dessen sehr ambivalenter Überbau. Diese Ambivalenz - für Rousseau - aber wird deutlich, wenn er konstatiert: "Die Eifersucht erwacht mit der Liebe," und wenn er hinzufügt: "die Zwietracht triumphiert, und die süßeste der Leidenschaften (la plus douce des passions) empfängt Opfer menschlichen Blutes." (Meier, 1984, S. 189.) Das heißt unmißverständlich: Die Macht der erotischen Leidenschaft, der gefühlshaften Interpretation des generativen Verlangens, ist, wie positiv sie auch immer von Liebenden eingeschätzt werden mag, durchaus doppeldeutig. In ihrer negativen Entfaltung reicht sie bis zum Blutopfer. Der Machtzauber der Liebe ist also zwieschlächtig. Er ermöglicht eine ganze Psychologie von Leidenschaften - aber damit auch lebensgefährliche Formen der Zwietracht, die das Problem einer menschlichen Beherrschung der Leidenschaften allererst aufwerfen. In solcher Perspektive müssen Leidenschaften als innere Machtkonstellationen erscheinen, deren Erfahrung ebenso bezaubernd wie bitter sein kann, ohne daß sich vorab abschätzen ließe, auf welchem der beiden möglichen Wege sie sich entfalten würde. Letztlich ist erotische Attraktion, in der für Rousseau das Gefühl für Schönheit aus freigesetzten Ambitionen des Vergleichs hervorgeht, bereits eine Luxurierungserscheinung. In seinem Sinne kann man sagen: So wenig im reinen Naturzustand die natürlichen Unterschiede (Ungleichheiten) zwischen den Menschen zur Entfaltung der darin eingebundenen Mächtigkeit führen konnte, so wenig war auch die natürliche Sexualität imstande, in eine Gefühlskonkurrenz der Leidenschaften zu "entarten". (Hierin stand der Natur-Mensch offenbar noch

hinter der Affenhorde zurück.) Erst in der Vergesellung, die noch keine bürgerliche Vergesellschaftung war, entstand die psychodramatische Szene leidenschaftlicher Gefühle, entwickelte sich die Bereitschaft zu erotischem Vergleich, wurde die Geschlechterdifferenz zur Wiege erotisch-ästhetischer Allianzen und Konflikte. Jetzt blieb die Büchse Pandoras nicht länger verschlossen, und jeder sollte im Hinblick auf die leidenschaftliche Wunschwelt seiner Gefühle ein Epimetheus sein, jemand, der nie vorher sagen kann, was aus seinen Leidenschaften entspringt, nämlich Glück oder Zwietracht.

Gewiß gehört die Macht des Gefühls, der Leidenschaften, der Liebe nicht nur in den Bereich machtmetaphorischer Rede. Wenn menschliche Macht darin besteht, etwas zu "vermögen", wenn Macht - wie die Etymologie ausweist - "das allen germanischen Sprachen zugehörige Substantiv zu dem Verbum gotisch magan unserem mögen, dessen eigentliche Bedeutung Kraft, zumal Zeugungskraft haben ist", also Kraft darstellt (Grimmsches Deutsches Wörterbuch, 12 Sp. 10397), dann ist auch das "Mögen" der Gefühle ein elementares Machtphänomen. Macht ist hier also keine Metapher, kein aus der politischen Lebensartikulation übernommenes Bild der Veranschaulichung. Das jedoch vorausgesetzt, wird sich immer auch das Problem stellen, wie die "mögende" Macht der Leidenschaften, erotische Leidenschaft eingeschlossen, sich - unter neuzeitlichen Bedingungen radikaler und authentischer Selbstanfrage - derartig "human" überformen läßt, daß die Freigabe ihrer Ansprüche nicht in deren Erniedrigung umschlägt. Mit anderen Worten, das Problem der Bildung im neuzeitlichen Verständnis läßt sich auch durch die Frage formulieren: Wie ist zu verhindern, daß der Mensch an der Selbstmacht seiner Leidenschaften scheitert? Wie kann er, zurückgenommen auf seine

reine Selbstinterpretation, die Geschlechtlichkeit in den Leidenschaften (die bereits deren Interpretation sind) in der Weise normativ verbindlich interpretieren, daß die schlummernde Ambivalenz der Gefühle nicht negativ zur Explosion kommt? Das ist eine einfache, vielleicht sogar "trockene" Formel-Frage, die die Gemüter bis heute kontrovers erregt und die offensichtlich im Hintergrund vieler Debatten um die "richtige Einstellung zur Sexualität" oder um die "Akzeptanz" oder "Revision" ihrer Normen steht.

Wenn auch bei Rousseau, jedenfalls im Zweiten Discours, die Genese von Liebe, Leidenschaften und deren Ambivalenz nicht Kernthema, sondern eher beiläufig ist (beiläufig als ein Symptom der Vergesellung, wie die Vergesellschaftung im politischen Verbund bürgerlicher Gesellschaft vorbereitete), so ist an diesem Phänomen doch auch exemplarisch zu studieren, wie die genetische Sozialanthropologie die Frage der Machtambivalenz in humanisierender Absicht zu lösen versucht. Wieder ist auffällig, daß Rousseau menschliche Naturalität und Kulturalität auseinanderzieht. Wenn man so will: Die "Taktik" ist durchsichtig. Inwiefern? Insofern, als durch das Auseinanderziehen von naturwüchsiger Sexualität und temporär begrenztem generativen Verhalten einerseits sowie kultureller Überformung eben dieses Verhaltens (anfangs in der Vergesellung, dann potenziert in der Vergesellschaftung) andererseits die "Macht zu mögen" ihrer Ursprünglichkeit entkleidet und dadurch zur Dispositon und Debatte gestellt wird. Erst wenn die innere Macht der Leidenschaften nicht gleichursprünglich mit dem Menschen qua Menschen ist, erst wenn der Mensch sich anfangs gewissermaßen in einem vorpsychologischen Raum bewegt, läßt sich sinnvollerweise darüber resonieren, ob die unterstellte Naturfreiheit in der Bahn der Vergesellung eine andere Richtung hätte einschlagen

können. Und erst in der gattungshistorischen Trennung des leidenschaftslosen Naturmenschen (für den auch stoisches Gedankengut prägend war) vom durch Leidenschaften luxurierten Kulturmenschen, in der Trennung also von natürlicher Zeugung und erotischer Attraktion, kann eine - geheime - Vorbildlichkeit des Naturmenschen ihre suggestiven Verlockungen entfalten. Denn als Verlockung muß wohl demjenigen eine attraktionsfreie Praxis generativen Verhaltens erscheinen, dem die verzaubernde Macht dauernder Neigung zur Qual wird. Aus neuerer Sicht und Erfahrung wirkt Rousseaus reduktive Anthropologie des Naturmenschen gerade im Bereich erotischer Leidenschaften am wenigsten überzeugend. Man muß nicht erst das psychoanalytische Paradigma bemühen, um das Konzept eines leidenschaftslosen Naturwildes mit Fragezeichen zu versehen. Schon der common sense, an den Rousseau mit seiner "hypothetischen" Erzählung der Gattungsgeschichte appelliert, wird sich fragen, ob die erotische Dauerleidenschaft nicht bereits zur ursprünglichen Natur des Menschen gehöre, ob sie nicht überhaupt ein markantes Zeichen auch der biologisch interpretierten Menschwerdung des Menschen darstelle. Er wird sich fragen, warum Rousseau dem Menschen vorenthalte, was er selbst den Primaten einräumen müsse: eine artikulierte Praxis der Geselligkeit, die wesentlich durch die "Leidenschaft" in Form generativer Instinkte geprägt ist. Weniger auf der Ebene des common sense, aber darum nicht weniger nachdrücklich stellt sich die Frage, ob nicht Rousseau in historisierender Anwendung der genetischen Methode auf die Gattungsgeschichte ein anthropologisches Denkmodell wiederholt, das aus ontologischer oder religiöser Orientierung den Menschen als ein aus "Natur" und "Geist" zusammengesetztes Wesen begreift. Dieses Denkmodell - bekannt unter dem Titel "dualistisches Schema" - hat den- geschichtlich eine lange Karriere gemacht. Ihm zufolge

ist der Mensch ein schichtenähnliches Kompositum aus Leib, Seele und Geist. In solcher "Zusammensetzung" partizipiert er - etwa in der Kosmologie des Comenius - als Mikrokosmos an der Totalität des Makrokosmos, der sich in ihm widerspiegelt und repräsentiert. Zum Gedanken dieses dualistischen anthropologischen Grundmodells tritt üblicherweise eine Wertung hinzu, und zwar derart, daß der Mensch darauf angelegt sei, die PHYSIS in sich zu überwinden und sich gegen die naturhafte Leiblichkeit zu vergeistigen. Die Bildung des Menschen bestünde darin, die Naturwesenheit in sich zu überwinden und sich gleichsam Zug um Zug als Geistwesen zu etablieren. Mit anderen Worten: die unterschiedenen Seinsschichten im Menschen wären zugleich Stadien auf dem Wege menschlicher Höherentwicklung und diese hätte ihr Ziel in reiner Geistigkeit - im endlichen oder auch absoluten Selbstbewußtsein. Schlicht gesagt, der Königsweg der Selbstwerdung führte von der Naturalität zur Spiritualität. Die wesenhafte Natur des Menschen wäre seine geistige. Ihre religiösen und metaphysischen Implikationen dieses Denkmodells sind unmittelbar ersichtlich. Wie kann dann aber Rousseau, dem doch eingeräumt werden muß, daß er gegenmetaphysisch und untheologisch seine Gattungsgeschichte schreibt, mit diesem Verfassungsmodell des Menschen in Verbindung gebracht werden? Die Verbindung zu diesem Modell erhellt sich in der Frage, ob Rousseau ihm nicht - sicherlich unbewußt und unterschwellig - immer noch folgt. Inwiefern? Insofern als er es - erstens - gattungshistorisch universalisiert; insofern als er es - zweitens - in umgekehrter Richtung nicht als Höherentwicklungs-, sondern als Verfallsgeschichte interpretiert und insofern als er es - drittens - mit vertauschten Wertakzenten versieht. Gattungshistorische Universalisierung bedeutet: die statische Wesensdifferenz von Natur und Geist wird genetisch verzeitigt und auf die Gattungsgeschichte (die Phylogenese)

umgelegt. Die Richtungsumkehr meint: die Menschheitsgeschichte bewegt sich nicht auf eine Vollendungsgestalt hin, sondern rückt davon ab. Die Vertauschung der Wertungsakzente schließlich hat zur Folge: die - verdeckte - normative Verbindlichkeit liegt nicht im Ziel der Vergeistigung, sondern in einer Normativität des verlassenen reinen Naturzustandes. Insgesamt: die historische Dynamisierung des anthropologischen Natur-Geist-Schemas bleibt diesem selbst in der Kritik verbunden. Wenn das jedoch zutrifft, wenn - vergrößernd gesprochen - Rousseau das Spiritualisierungskonzept in ein Naturalisierungskonzept umwendet, wenn die "Vergeistigungsleistungen" der Kulturgeschichte grundsätzlich als Entfremdungszüge an der "eigentlichen" Naturgestalt des Menschen erscheinen (wie ehemals die Penetranz der Natur als zu überwindende Entfremdung des Geistes erschien), dann stellt sich zumindest das Problem, ob Rousseau nicht "unter der Hand" die attackierte Geistorthodoxie als Naturorthodoxie wiederherstellt - ob er nicht tatsächlich dem dualistischen Modell verhaftet bleibt, das er eigentlich überwinden möchte.

Solche "modellkritischen" Überlegungen sind indes kein rein theoretisches Spiel. Das zeigt sich, sobald man sich vor Augen führt, welche Folgen die revisionäre Beibehaltung des Geist-Naturmodells in seiner Wertungsumkehr hat - oder haben könnte. Gemäß dieser Wertungsumkehr taucht - zum Beispiel - die erotische Leidenschaft als eine zumindest problematische Überformung naturhaft-generativen Verhaltens auf, was den Gedanken nahelegt, die Erotik am Naturzweck der Geschlechtervereinigung zu messen. Wird solche Maßgeblichkeit (vor der sich Rousseau durch den betonten hypothetischen Status seiner Erzählung noch schützt) naiv praktiziert, dann stellt sich ein rigoristischer Wertungsnaturalismus ein, der bis in die verhängnisvollen teils sogar mörderischen Vor-

stellungen biologisch zu begründender Politik reicht. Wie gesagt: Die Exzesse eines rigoristischen Wertungs-naturalismus sind Rousseau nicht anzulasten. Er war von der naturhaften Güte des Menschen überzeugt und unternahm jede Anstrengung, sie gegen die Perversion des Menschen im Gesellschaftszustand anschaulich werden zu lassen. Gleichwohl, so läßt sich sagen, durchbricht er nicht mit der Strategie der Modellumkehr des Natur-Geist-Modells den Rahmen, in dem sich auch eine "Biopolitik", in dem sich die Fehlgeburten eines politischen Biologismus - jeder Humanität spottend - etablieren konnte. Gerade weil die Anthropologie des Naturmenschen in ihrer Grundtendenz den Menschen als Abstraktum aus den inneren und äußeren Kulturverhältnissen "destilliert", eröffnet sie auch den Weg für Legitimationen, die dieses Abstraktum anders besetzen, als es bei Rousseau geschieht. Konkret: die Kulturdifferenz zwischen Sexualität und Erotik, die Rousseau - in moralischer Absicht - ambivalent bewertet, die ihm eine mitlaufende Luxurierung im Rahmen der Vergesellschaftungsgeschichte ist, - diese Kulturdifferenz kann auch den Weg in massive biologistische Interpretationen eröffnen, die die Geschlechterbeziehung allein auf Fortpflanzung verpflichten und damit eine Bio-Logik der Selbstzucht verbinden wollen.

Im Sinne einer Anmerkung: Die modellkritischen Überlegungen, zu denen Rousseaus Zweiter Discours anthropologisches Nachdenken in macht- und bildungstheoretischer Absicht herausfordert - herausfordert auch in der Weise, daß man erwägt, wie die Umkehr des Leib-Geist-Denkens und seine historische Genetisierung mit anderen - gegenmenschlichen - Intentionen verbunden werden kann, die Rousseaus Absicht zuwiderlaufen - diese modellkritischen Überlegungen sollten keinen Augenblick lang als "Besserwisserei" mißverstanden werden.

Besserwisserei, die über die Unklugheit der Geschichte theoretisch oder gar moralisch triumphieren möchte, hat bereits auf den einzig denkbaren Sinn dieses Umgangs verzichtet: nämlich Selbsterkenntnis (aus Selbstbetroffenheit) zu gewinnen. Wer Geschichte besser erkennen will, als sie sich in ihren lebendigen Gestalten selbst verstand, sei es in theoretischer oder moralischer Einstellung, hat sich aus der Solidarität der Selbstanfrage herauskatapultiert, die die Legitimation der Kritik allein auf das **w e c h s e l s e i t i g e** Irren-Können stellt. Selbsterkenntnis im Umgang mit Geschichte impliziert immer auch die Möglichkeit des Selbstirrtums. Selbstverständlich bedeutet das nicht: den Verzicht auf Beurteilung, nicht die Vergleichgültigung aller Urteile im Elend ihrer Relativität - wohl aber bedeutet es: Vorsicht und Achtsamkeit auf die Grenzen eigener Urteile, eine Achtsamkeit im übrigen, die gerade dann geboten ist, wenn der Abstand zu geschichtlichen Ereignissen durch die Krise von "Paradigmenwechseln" den Eindruck von Fortschrittlichkeit suggerieren möchte. Nur allzu leicht schlägt dann das Urteil über Geschichte gerade in diejenige Dogmatik um, die solches Urteil bekämpfen möchte. Jede Betrachtung und jede **u r t e i l e n d e** Betrachtung von Geschichte zumal "formt", sofern man sich keinen außermenschlichen Standpunkt anmaßt, immer auch das, was sie er-blickt. Das heißt: es gibt kein vorurteilsloses Vorstellen von Geschichte, weil sich Geschichte für den Menschen überhaupt nur im Rahmen seines "Vorstellens" konstituiert. Das Vorurteil der Vorurteilslosigkeit ist - in radikaler anthropologischer Einschätzung - das gefährlichste. Denn darin macht sich der Glaube fest, der Mensch könne gleichsam sein eigener Gott sein - und wenn er es nicht selbst ist - sich

seine Götter in wechselnden, jedenfalls opportunen Gestalten ernennen oder wählen.

Rousseau selbst praktiziert in seiner Temporalisierung und Wertungsumkehr des traditionellen anthropologischen Schichtenmodells von Leib und Seele, Natur und Geist, Modellkritik an theologischer und politischer Orthodoxie. Über seine Grundintention der Zeitkritik als Machtkritik war er sich jederzeit völlig im klaren. Die Bedenken, die er selbst hinsichtlich der Beweisbarkeit seines eigenen Vor-Urteils vom Naturmenschen hatte (sie werden in den "methodischen Erwägungen" deutlich, die aber schließlich zurückgestellt werden zugunsten seiner zeitkritischen Beurteilungsabsicht), laden geradezu dazu ein und fordern dazu auf, sie aus der Differenzperspektive von mehr als zweihundert Jahren erneut zu aktivieren. Nichts anderes als das ist die Bemühung um die modellkritische Analyse der Art und Weise, wie Rousseau, und zwar ungewöhnlich folgenreich in der neuzeitlichen Geschichte menschlichen Selbstbewußtseins, das anthropologische Interpretationsschema umstellt. Im Zuge dieser Analyse, die Rousseau selbst mit den eigenen Vorbehalten gegenüber seiner spekulativen Erinnerung anregt, muß sich in der Tat die Frage nach der Erneuerung des Geist-Dogmatismus in der Gestalt eines Naturdogmatismus stellen - auch unter Anrechnung von Erfahrungen, die Rousseau mit der Dogmatisierung seines normativen Naturzustandes noch nicht machen konnte. Und wenn man heute sagen würde (und müßte), daß weder das Leib-Seele-Geist-Modell in seiner statisch-kosmologischen Gestalt noch in seiner temporalisiert-sukzessiven, also in seiner Form als Grundgesetz gattungsgeschichtlicher Entwicklung überzeugend sein kann, weil in der einen wie in der anderen Denkweise der Mensch zugleich zu

viel und zu wenig von sich weiß (zu viel, sofern es Endgültigkeit von Selbsterkenntnis suggeriert, zu wenig, sofern es einen zu großen Rahmen setzt) - wenn also auf diese Weise Vorbehalte gegenüber der natur-<sup>normativen</sup> Modellierung der Selbsterkenntnis bei Rousseau angemeldet werden, so können auch diese Vorbehalte sich nicht als dogmatisch setzen wollen. Auch die modelltheoretischen Einwände operieren mit einem Modell: etwa mit der Modellvorstellung, daß Leib, Seele, Geist weder "Seinsschichten" im Menschen noch auf- oder absteigende Entwicklungsphasen (je nach Interpretation) in der Gattungsgeschichte sind, sondern nur Momente eines interdependenten Strukturzusammenhanges darstellen, also Pole von Beziehungen, in deren Gefüge die spezifischen Leistungen generiert werden, durch die das Naturwesen Mensch als Kulturwesen überlebt. Aber auch dieser in Beziehungen aufgelöste strukturelle Zusammenhang der anthropologischen Momente kann nicht als absolutes Paradigma gelten wollen. Denn ein solches absolutes Modellparadigma des Menschen gibt es nicht. Wenn ein Modell-Paradigma sich als neues gegen ein herkömmliches (und auch gegen Rousseau) wendet, so deshalb, weil in dieser herkömmlichen Selbstvorstellung neue Gefahren des Denkens und des geschichtlichen Lebens nicht mehr unterzubringen sind, weil der Preis, der für die historische Einlösung dieser Selbstvorstellungen gezahlt wird, zu hoch und vielleicht sogar unmenschlich ist. Die Geschichte der anthropologischen Denkmodelle ist niemals nur ein theoretisches Problem, niemals nur das Problem eines "richtigen" Zugriffs des Menschen auf sich selbst, sondern immer auch ein Selbst-Entwurf, ein mehr oder weniger ausdrückliches Selbst-Bild, das eingelöst sein will. Noch schärfer formuliert: Die Geschichte der anthropo-

logischen Denk-Modelle sind Selbst-Versuche, Selbst-Experimente, bei denen allerdings - im Unterschied zu Experimenten an und mit der Natur - die Ergebnisse nicht durch Wiederholung geprüft werden können und bei denen es auch keine Fortschritte in der Weise gibt, daß am Ende, vielleicht in sehr weiter, aber doch sichtbarer Entfernung, der objektive Mensch <sup>in</sup> vollendeter Wissenschaftsgestalt herauspringt. Vielmehr spiegelt die Geschichte der anthropologischen Selbstbilder die merkwürdige Unauslotbarkeit des auf sich selbst gerichteten Menschen, der sich immer wieder anders antrifft, als er sich vorhatte. Deshalb kann man, wie Kant, anthropologische Selbsterkenntnis als eine "Höllenfahrt" bezeichnen, bei der allerdings inzwischen fraglich wurde, ob sie den "Weg zur Vergötterung" bahnt. (Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, § 14) Aber wie es sich auch damit verhalten mag - mit der "Höllenfahrt" oder "Himmelfahrt" der Selbsterkenntnis -, der Mensch kommt nicht umhin, sich ein Bild von sich zu machen, sich an sich und durch sich zu orientieren, sich als und im Entwurf zu riskieren und an sich selbst einzulösen, was er von sich denkt und vor-stellt. Das Daseinsexperiment, das sein endliches Dasein i s t , treibt ihn in die Modelle und Modellannahmen über sich selbst, drängt ihn dazu, sich wissen zu wollen, ohne sich endgültig wissen zu können. Und weil alles Wissen in sein Handeln eingeht, kommt er niemals aus seinem Wissen als derselbe heraus, der er war. Er muß versuchen, sich seiner selbst zu bemächtigen, selbst unter der Dauerbedrohung des Scheiterns an seiner Macht. Und so taucht auch hier wieder - in sehr elementarer Weise - das Phänomen der Machtambivalenz auf: einerseits ist die Macht die Fähigkeit, sich ein Bild (auch im Sinne eines anthropologischen Modells) von sich selbst entwerfen zu können (ein Können,

das mit einem Wissen zusammenspielt) - andererseits ist diese Macht nicht groß genug, sich selbst in ihren Folgen jederzeit zuverlässig abschätzen zu können. Immer ist sie auch etwas, durch das sich der Mensch bedroht, bedroht dadurch, daß er sich festlegt, daß er "zwangsläufig" für sich einstehen muß. So sind auch anthropologische Denkmodelle durchaus Machtphänomene, zwar nicht im Sinne positiver Gewalt, wohl aber in der Weise unverzichtbarer Sinnexperimente, deren Ausgang ebenso offen ist, wie er - sei es im Guten oder im Bösen - erfahren werden muß. Läuft das aber nicht auf einen fatalistischen Normverzicht hinaus? Müßte man nicht fragen: Wenn der Mensch ein sich immer nur in offenen Entwürfen riskierendes, aber sich nicht einholendes Dasein ist, wenn er - wie bei Rousseau - im Zurückdenken auf den Ursprung nicht beim Ursprung ankommt, sondern nur die Frage danach erneuert, treibt er dann nicht wie ein haltloses Blatt durch die Geschichte, wie ein Blatt, das man nicht für den Ort, an den es geweht wird, verantwortlich machen kann? Die Frage ist nicht nur berechtigt, sie drängt sich geradezu auf. Die Antwort kann nur lauten: Die Konsequenz aus der Offenheit und Unumkehrbarkeit der Selbsterkenntnis kann einzig darin bestehen, eben diese Offenheit zu erhalten. Der Respekt vor den Menschen gebietet, ihn als Frage zu akzeptieren, die er ist, ja, ihn als seine Fraglichkeit zu ermöglichen. Vielleicht wäre das der "ethische" Doppelsinn der anthropologischen Modelle: Sie zeigen den Menschen in seiner selbstgewählten Bestimmtheit. Aber indem sie diese Bestimmtheit zeigen und sie auf die historische Faktizität beziehen, auf das, was als Folgeerscheinung konkret wird oder konkret werden kann, zeigen sie auch, was in ihnen nicht erscheint. Es ist das Wechselspiel zwischen Denkmodell und endlicher Wirklichkeit, das,

wenn schon nicht im Sinne einer ethischen Maxime, dann doch im Sinne einer Minimal-Humanität erhalten sein will. Sich oder Anderen die Erfahrung zu verweigern, sei es auch durch bestgemeinte Theorien und Heilsangebote, ist die einfachste Formel für Dogmatismus. Die Bereitschaft zu diesem Dogmatismus liegt nicht nur bei den Anderen. Sie liegt auch in der Indolenz oder im Zurückschrecken vor dem Widerspruch in sich selbst - moralisch wie theoretisch. Rousseau wollte den Menschen seiner Zeit daran erinnern, daß er von Natur aus gut sein muß. Das große Gebäude seiner genetischen Anthropologie wird zum Zweck dieser Erinnerung aufgerichtet. Der Mensch war gut (in einem vormoralischen Sinne) und er wurde böse. So wurde der Widerspruch zwischen der Macht des Guten und der Macht des Bösen anthropologisch temporalisiert. Aber ist das nicht - trotz aller historischen Dynamik - ein Versuch, die Widersprüchlichkeit und die Fraglichkeit des Daseins stillzulegen, aus der sich der Unterschied von Gut und Böse selbst allererst als konkrete Frage ergibt? Wird nicht auch Rousseau Opfer eines anthropologischen Modell-Dogmatismus, eines Modell-Platonismus, der das Experiment sinnhafter Existenz stillzulegen droht und - unbemerkt und unmerklich - im Namen einer Kritik der Macht die Ohnmacht dieser Kritik bestätigt? Die Totalisierung seines genetischen Modells zu Stufen der Gattungsgeschichte in ihrem Verfall hat jedenfalls die Tendenz, die angegriffene Aufklärung, die den Fortschritt der Vernunft optimistisch feierte, in eine Gegen-Erzählung umzukehren. Heißt das aber nicht - global formuliert - in d e r s e l b e n Gedankenfigur - den Fortschritt als Rückschritt zu gewichten? In beiden Modellauslegungen aber - in der Fortschritts- wie in der Entartungsauslegung - wird die Existenz, um die es gehen soll, am Ende übersprungen, wird das konkrete

Wechselspiel von anthropologischem Denkmodell und historischer Einlösung universalistisch stillgelegt. Man kann es auch so formulieren: Ob dem Menschen sein Glück in der vollendeten Aufklärung verheißen wird oder ob ihm der Verlust seines Glücks mit dem Verlust des Naturzustandes attestiert wird - in beiden Fällen ist der leibhaftig Existierende Opfer aus Bildern, über die er nicht mehr tendenziell befinden kann. Wenn es sich so verhält, dann läßt sich nur sagen: Diese Großaufnahmen des Menschen verweigern sich der Erfahrung, der sie entspringen, indem sie sich dem gelebten Widerspruch entziehen. Sie können, obwohl im Namen der Humanität entworfen, gegen den Willen ihrer Schöpfer durchaus inhuman werden. Das ist das eigentliche Problem der anthropologischen Modelle und die Aufgabe der Modellkritik, die sich gegen ihre Totalisierung stemmt.

## IX

Zurück zum Zweiten Discours: Rousseaus Version des "Goldenen Zeitalters"- der Phase der Vergesellung, in der sich die Tragödie der Vergesellschaftung in bürgerlicher Verrechtlichung und mit der Konsequenz potenziierter Ungleichheit durch die Eigentumslüge anbahnen sollte - ist noch einmal eine kurze gattungsgeschichtliche Atempause. Sie ist indes wie die Atempause vor dem Sturm. Das sozialanthropologische Bild,

das Rousseau entwirft, zeigt in der Zusammenfassung die Entfaltung ehemals schlummernder Perfektibilität. Was ist geschehen? Wie findet sich der Mensch jetzt vor? Er findet sich vor in der Ambivalenz seiner Macht und seiner Mächtigkeiten. Die praktischen Fähigkeiten sind in den Künsten (und an ihnen) entwickelt; die Vernunft ist aus ihrem Schlaf erwacht; der Geist, das reflexive Selbstverhältnis hat sich fast bis an die Grenzen seiner Vollkommenheit entfaltet. Vor allem aber: Rang und Schicksal des einzelnen Menschen sind ins Spiel gebracht. Das heißt, der Mensch ist zu dem geworden, was er im Vergleich zu Anderen und mit Anderen ist. Vergleichsmaßstab aber sind nicht nur die Güter, über die er verfügt, ist nicht nur die Macht (le pouvoir) "zu nutzen oder zu schaden" (Meier 1984, S. 207), sondern Vergleichsmaßstab sind auch: Geist, Schönheit, Stärke, Gewandtheit, die soziale Beachtung und Anerkennung bieten sollen. Mit anderen Worten: die materiellen Güter und die intellektuellen Gewandtheiten entwickeln sich im sozialen Vergleichsklima zu Eigenwerten unabhängig von ihrem eigentlichen "Gebrauchswert". Das Sich-Vergleichen ist zu einer eigenen Wertquelle geworden. Den Gütern und Leistungen haftet eine Doppeldeutigkeit an, die nach und nach ihren ursprünglichen Zweck tilgen sollte. In eben dieser Doppeldeutigkeit machte sich eine neue Kraft bemerkbar: die problematische Kraft der Eigenliebe (des l'amour propre) - wenn man so will, der narzißtischen Form der Selbstliebe (des l'amour de soi). Die Rolle dieser Eigenliebe ist kaum zu unterschätzen. Die Analyse ihres Wirkens und ihrer Folgen gehört, unabhängig von der Frage nach ihrer gattungsgeschichtlichen Genesis, sicherlich zu den Meisterleistungen der Beobachtungen Rousseaus. Er faßt sie als das sozialinduzierte Täuschungsmoment des Vergleichs.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Sie ist Täuschungsmoment in mehrfacher Hinsicht: sie täuscht den individualisierten Menschen über seine elementare Bedürftigkeit, indem sie ihn neue Bedürfnisse erfinden läßt. Sie ist der Motor der Bedürfnisinflation. Sie zieht die Bedürftigkeit auf eine zweite, eine soziale Ebene und verdreht die Zweckmäßigkeit der Leistungen und Güter, indem sie diese zu Statusindikatoren symbolisiert. In der Eigenliebe kommen also Selbsttäuschung und Fremdtäuschung zusammen. Es entsteht eine Dimension notorischer Uneigentlichkeit: "Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge, und aus diesem Unterschied gingen der aufsehenerheischende Pomp, die betrügerische List und alle Laster hervor, die zu ihrem Gefolge gehören." (Meier 1984, S. 207) Eigenliebe ist das Unglück der Distanzierung im Vergleich und gleichursprünglich mit der sozialen Genesis des Individuums verbunden. Sie ermöglicht, was im reinen Naturzustand dem wilden Menschen unmöglich war: die Lüge, den Betrug, die Unwahrheit. Die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit - und hier wird man an biblische Motive erinnert - taucht mit der Eigenliebe auf und umgekehrt. Der Mensch, der sich in der Koexistenzverdichtung individuiert und sozialisiert, dem im Vergleich die Differenz der Andersheit zwangsläufig aufgeht - dieser sozial-individuelle Mensch entdeckt allererst das Phänomen der Wahrheit. Vor deren Entdeckung, so muß man annehmen, existierte er zwar in der Wahrheit, aber er wußte nicht um sie. Er war noch kein sozial existierendes Wahrheitsverhältnis. Jetzt aber, indem er im sozialen Wechselverhältnis auf sich selbst zurückgeworfen wird, findet er die Wahrheit. Aber wie findet er sie? Er findet sie als die Möglichkeit zu täuschen. Solange die Wahrheit im Naturzustand nicht als Möglichkeit menschlichen Verhaltens praktiziert wurde, wurde sie - gemäß dem Motto: Die Natur

lügt nicht - überhaupt nicht zum Problem. Zum Problem wird sie erst, wenn ausdrückliches Wissen um das Sein die Frage nach dem Irrtum aufwirft. Unter der Botmäßigkeit menschlichen Erkennens wird Wahrheit zum Schutz vor Irrtum - so aber, daß der Irrtumsverdacht nicht grundsätzlich ausgeräumt werden kann. Die Sozialisierung der Wahrheit, die zugleich ihre Vermenschlichung ist, bedeutet die Heraufkunft des vitiösen Zusammen- und Gegenspiels von "Sein und Schein". Man kann es auch so formulieren: Die Anthropomorphisierung der Wahrheit macht sie zu einem unendlichen Feld bewußter und unbewußter Täuschung. Das Sein, das der Naturmensch ebenso sicher wie selbstverständlich im elementaren Seinsvertrauen lebte, dieses gewisse Sein zieht sich in die Undeutlichkeit zurück und wird dadurch zum Gegenstand einer Deutung, die unter prinzipielle<sup>m</sup> Täuschungsverdacht steht. Zwar spricht Rousseau selbst nicht (in diesem Zusammenhang) von der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Eigenliebe, sondern von ihrer sozialen Genesis und Relevanz, aber das Sein-Schein-Problem muß auch in diesem Horizont gedacht werden. Wird es jedoch darin gedacht, wird der Ursprung der Wahrheit - genetisch - in die Selbstfindung des Menschen gesetzt, dann sind Sein und Schein in der Gestalt von Wahrheit und Irrtum in der Tat menschliche Ambitionen, möglicherweise Nöte. Die Wahrheit ist nicht länger eine wirkliche Offenbarung, in der "man" lebt oder das Ereignis der Natur, in dem "man" immer schon geborgen ist. Wahrheit wird zu einem menschlich intendierten Fürwahrhalten, das, im Vergleich zum Innesein in göttlicher oder natürlicher Wahrheit, nie genau weiß, wann es das Sein trifft und wann es der Schein narrt. Oder "machttheoretisch" ausgedrückt: Indem sich der individualisierte Mensch der Wahrheit bemächtigt, kann er nicht grundsätzlich ausschließen, durch "seine" Wahrheit über

das Sein, das die Welt und er selbst ist, getäuscht zu werden oder sich selbst zu täuschen. Die Differenz von Sein und Schein bringt menschliche Wahrheit, den menschlichen Wahrheitswillen auf die Spur, aber sie entzieht ihnen auch die Aussicht auf letzte Gewißheit. Der keineswegs nur "sozialpsychologisch", sondern auch erkenntniskritisch zu reflektierende dialektische Zusammenhang von Sein und Schein - das erkenntniskritische Moment der Eigenliebe - wird bei Rousseau lediglich angedeutet. Jedoch selbst in dieser Andeutung markiert er einen wichtigen Punkt in der denkgeschichtlichen Entwicklung, die später in Nietzsches Frage kulminiert, ob Wahrheit nicht überhaupt nur eine dem Menschen notwendige Form der Lüge, des Selbstbetrugs sei, die es ihm erlaube, auf einer dünnen Fläche über dem unauslotbaren Abgrund der Welt individuiert zu überleben. In der Perspektive sozialanthropologischer Genese bei Rousseau sind Wahrheit und Lüge jedoch primär moralische Phänomene und Probleme. Bei Nietzsche sollten sie dann ihr volles erkenntniskritisches Gewicht gewinnen und in einer außermoralischen Gleichung zusammengezogen werden. Menschliche Wahrheit ist Lüge, menschlich erinnertes Sein ist Schein. Das kann aus der Sicht Rousseau als letzte Aufgipflung des l'amour propre gelesen werden - als dessen erkenntnisironische Pointe.

Mehr als an der erkenntniskritischen Implikation der Feststellung, "Sein und Scheinen" seien zwei völlig verschiedene Dinge, ist Rousseau interessiert an den sozialen Folgen dieses Grund-Satzes. Als jetzt individuell existierendes Wahrheitsverhältnis und in dem für dieses Verhältnis bestimmenden Medium der Eigenliebe vermag der Mensch bewußt zu täuschen, den Schein als Anschein ausdrücklich zu produzieren. Aber

er vermag es nicht nur, so Rousseaus Interpretation, sondern er muß es auch. Denn die Unschuld des natürlichen Gleichgewichts von Bedürfnis und Befriedigung ist - aufgrund der Bedürfnisinflation in besitzergreifender Koexistenzverdichtung - dahin. Der Mensch ist auf die Anderen angewiesen. Er steht in einer nicht mehr reversiblen Abhängigkeit. Er kann nicht mehr ausweichen, sondern er muß im Machtspiel sozialer "Vernetzung", das nach Regeln äußerer Rangordnung gespielt wird, mitspielen. Das Prinzip, dem die Vernetzung in Abhängigkeiten folgt - immer angetrieben und bewegt von der Eigenliebe - ist das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft. In seinem Gefüge werden Sein und Scheinen zu unterscheidenden Konstitutionsmomenten der Sozialität. Rousseau sagt, der Mensch sei jetzt "vor allem (abhängig von E.S.) seinen Mitmenschen, zu deren Sklaven er in gewissem Sinne wird, selbst wenn er zu ihren Herren wird." (Meier 1984, S. 207) Das ist ein sozialanthropologischer Schlüsselsatz vor allem im Blick auf die Genealogie der (gesellschaftlichen) Macht. In der Substanz meint dieser Schlüsselsatz: Es gibt überhaupt keine machtfreie Sphäre mehr; es gibt nur noch eine unterschiedliche Artikulation der durch Eigenliebe unwiderruflich expandierten und sich korrumpierenden Abhängigkeiten. Der Mensch, so kann man sagen, wird jetzt grundsätzlich zum Untertanen seiner selbst in der Rolle des Anderen. Er hat die dem Naturmenschen unterstellte Autonomie und Autarkie in der zur Sozialform aufgeblähten Existenz verloren. Konkret heißt das: Jeder bedarf des Anderen, um seine Selbsterhaltung unter inflationierenden Bedingungen durchzusetzen. Der Arme wird zum Sklaven der Reichen. Diese aber, die Herren, sind nur insofern "Herren", als sie zur Deckung ihrer Bedürfnisse die Diener und die von ihnen Abhängigen brauchen. So ist

der Herr nicht nur Herr, sondern er ist Abhängiger seiner Knechte, wie diese von ihm abhängig sind. Hegel sollte später in der "Phänomenologie des Geistes" (1807) sagen: "Die W a h r h e i t des selbständigen Bewußtseins ist demnach das k n e c h t i - s c h e B e w u ß t s e i n ." (Meiner-Ausgabe, S. 147) Rousseau hatte hier offenbar vorgedacht. Was in Hegels Erfahrungsgeschichte des Selbstbewußtseins zum Thema wird, war fünfzig Jahre früher anthropologisch-gene-tische Rekonstruktion, genauer: Rekonstruktion der Situation des Menschen unter Bedingungen koexistentiell sich entfaltender Macht. Der Generaltenor der Einschätzung dieser Situation läuft auf ihre Analyse als Selbstverknechtung des ehemals freien Wilden hinaus. Innerhalb der Selbstverknechtung lassen sich zwar dem Status nach "Herren" und "Knechte" unterscheiden, aber diese Unterscheidung innerhalb des sozialen Ranggefüges der Abhängigkeiten, als welche sich die Eigenliebe etabliert hat, ist im Grunde nur eine Täuschung. Mit der Differenz von Sein und Schein charakterisiert: Der Herr ist nur Herr "dem Scheinen nach", in Wahrheit ist sein Sein ebenso verknechtet wie dasjenige der Knechte, die nicht begreifen oder begreifen wollen, daß ihr Status als Knechte sie wesentlich gar nicht von demjenigen der Herren unterscheidet.

Damit es aber überhaupt - gattungsgeschichtlich - zu dieser Selbstverknechtung kommen konnte, hatten die Landnahme des Menschen und Entwicklung der Künste stattfinden müssen, mußte eine Arbeitsteilung erforderlich geworden sein. Das heißt: Rousseau stützt die gesamte Rekonstruktion der gesellschaftlichen Entwicklung auf die Bearbeitung von Grund und Boden, auf das allgemeine Phänomen der Arbeit. Arbeit und

Metallgewinnung mußten als Grundkünste entwickelt gewesen sein, damit mit der Besitznahme die Eigentumsfrage und schließlich die gesellschaftliche Eigentumslüge hatten aufkommen können. Was aber wiederum lag der Entwicklung dieser Phänomene zugrunde? Sie mußten gleichsam ein "seelisches Substrat" gehabt haben. Dieses Substrat sieht Rousseau in der Vorsorge (*précaution*) und in der Voraussicht (*prévoyance*). Von beiden wird gesagt, daß sie dem wilden Menschen nicht zu eigen gewesen seien. Mit anderen Worten: Der wilde Mensch (der *homme sauvage*) mußte ohne ausgebildetes Zeitbewußtsein gelebt haben. Diese - problematische - Vermutung unterstreicht Rousseau im wiederholten Hinweis darauf, daß der Naturmensch "große Mühe" gehabt habe, "am Morgen an seine Bedürfnisse für den Abend zu denken." (Meier 1984, S. 201) Im übrigen entspricht dem zeitlosen Augenblicksdasein des Naturwilden auch die Feststellung, daß er keine Vorstellung vom Tode gehabt habe.

Zeitbewußtsein, Vorsorge, Arbeit und Arbeitsteilung müssen also die von Rousseau gesuchten gattungsgeschichtlichen Bedingungen gewesen sein, unter denen sich das Eigentum aufbauen und die Eigenliebe mit der Bedürfnisinflation sich entfalten konnte. Der neuentwickelte Zeitsinn spielt dabei eine nicht zu unterschätzende Rolle. Entspringt nämlich das Eigentum wesentlich der geteilten Vorsorge, dann liegt die Sanktionierbarkeit des Eigentumsrechtes in der Gefährdung eben dieser Vorsorge, die in den Erhaltungsgütern der Arbeit manifest ist. Das heißt: die Bedrohung des Eigentums muß als Bedrohung künftiger Selbsterhaltung erscheinen. Das Eigentumsrecht, dessen erste Umrisse sich am Ende der Phase der Vergesellschaftung abzeichnen, ist nichts anderes als der Versuch, die materielle Lebensantizipation zu

sichern, die in jedem erarbeiteten Lebensgut manifest ist. Negativ gesagt: jeder Eigentümer kann durch die Bedrohung seines Eigentums zur Rechtskonformität erpreßt werden; positiv gesagt: die Zeitperspektive in den produzierten Lebensmitteln fordert die Anerkennung des Eigentums als eines gesellschaftlichen Rechtszustandes. Rousseau sieht diesen Zeitcharakter der Arbeit und des ihr entspringenden und durch sie legitimierten Eigentums. Er sagt: "da die Menschen... begannen ihre Blicke in die Zukunft zu richten, und alle sahen, daß sie einige Güter zu verlieren hatten, gab es niemanden, der die Repressalie für das Unrecht, das er einem anderen zufügen könnte, nicht für sich selbst zu fürchten hatte." (Meier 1984, S. 203) Das bedeutet: die Angst vor dem Eigentumsverlust, die zur Anerkennung des Rechtsanspruchs auf Eigentum führt, ist wesentlich Angst vor dem Verlust einer über Eigentum gesicherten Zukunft. Das allerdings erwähnt Rousseau mehr beiläufig als zentral. Vorrangig ist für ihn der Aufbau und die Rechtfertigung des Eigentums durch die Produkte der Arbeit, durch deren Verdinglichung im "Gut". Die sehr differenzierte Thematik der Arbeit als existentielles Verhältnis zur Zeit gerät dabei mehr oder weniger aus dem Blick.

Zwischen Eigentumsbildung und universeller gesellschaftlicher "Selbstverknechtung" herrscht nach Rousseau ein unauflöslicher gattungsgeschichtlicher Zusammenhang. Diesen Zusammenhang hat er nicht nur selbst konstatiert. Er war ein historischer und zeitgenössischer Topos. Wichtig ist also Rousseaus Interpretation dieses Topos. Diese läuft darauf hinaus, daß die Eigentumsbehauptung rechtlich am Ende eine Erschleichung und faktisch eine Denaturierung der menschlichen Natur bedeute. Zwar ist wohl anzuerkennen,

daß die elementare Eigentumsbildung in der Phase der Vergesellschaftung durch Arbeit, Arbeitsteilung und Sicherung der Vorsorge auf dem Boden der Wechselseitigkeit des Tausches noch eine Art "natürliches Eigentumsverhältnis" darstellte. Aber diese strug den Ungeist der Eigenliebe schon in sich. Die Menschen waren zwar zur Perfektibilität erwacht, hatten ihre Fähigkeiten differenziert und entwickelt, aber sie brachten sich über die Besitznahme nicht in eine Dauerbalance, sondern entfalteten die verborgene Ambivalenz ihrer Mächtigkeit zum Negativen eines Kriegszustandes, in dem jeder Anspruch auf das Gut des Anderen anmeldete und die freigesetzte Gewalt schließlich als Recht des Stärkeren - sei es in der Weise der List oder des offenen Kampfes - sich zur Maxime erhob. Rousseau kommt es entscheidend darauf an zu zeigen, daß Hobbes' These von der Gewaltverfassung menschlicher Natur nicht am Anfang der Gattungsgeschichte steht, sondern eine - notwendige? - Folge von Entwicklungen ist.

X

Die gattungsgeschichtliche Phase der Vergesellschaftung endet in Rousseaus historisch-genetischer Rekonstruktion in der Universalisierung der Abhängigkeit der Menschen untereinander. Die Universalisierung der wechselseitigen Abhängigkeit - durch Landnahme, Arbeitsteilung, elementare Güterproduktion und eigensüchtige Inflationierung der

Bedürfnisse - gelangt in dem Augenblick an eine gefährliche Grenze, in dem die Besitznahme, die Aneignung des natürlichen Produktionsmittels von Grund und Boden nur noch als Inbesitznahme von bereits Besessenem praktiziert werden kann. Die besitznehmenden Menschen können sich nicht mehr ausweichen; die Besitznahme wird zwangsläufig zur Usurpation, zur gewaltsamen Aneignung. Da aber in der Phase der Vergesellung sich die natürlichen Leistungs- und Konstitutionsunterschiede schon in der Weise manifestiert haben, daß unterschiedlich große Besitzgebilde entstanden waren, war der jetzt anhebende Kampf der Eigentümer um das Eigentum durch die Differenz von "arm" und "reich" verschärft. Es waren also zwei entscheidende Bedingungen, unter denen der jetzt anhebende Kampf aller gegen alle stand: die Begrenztheit der natürlichen Eigentumsressourcen (die Begrenztheit der Erde) und die Besitzdifferenz zwischen Armen und Reichen als Folge natürlicher Unterschiedenheit der Menschen. Im Naturzustand war diese Unterschiedenheit nicht auffällig, weil sie nicht zu Eigentumskonflikten führen konnte - jetzt aber, am Ende der Vergesellungsphase (im Zusammenhang der Arbeitsteilung, der Entwicklung der Kunstfertigkeiten, der Sorge- und Versorgungsstrategien) wurden die harmlosen Naturunterschiede zwischen den Menschen zu einem "sozialen Konfliktstoff" ersten Ranges. Das Verlangen nach Besitz wurde zur Bedrohung der Besitzenden - wie die Besitzenden zur Bedrohung der Besitzlosen wurden. Rousseau charakterisiert diese Situation so: "Da die Mächtigsten oder die Elendsten sich aus ihrer Stärke oder aus ihren Bedürfnissen eine Art Recht (une sorte de droit) auf das Gut anderer machten ... zog die Zerstörung der Gleichheit so die fürchterlichste Unordnung nach sich. Die Usurpationen der Reichen, die Räubereien der Armen, die zügellosen

Leidenschaften aller erstickten das natürliche Mitleid und die noch schwache Stimme der Gerechtigkeit und machten so die Menschen geizig, ehrsüchtig und böse." (Meier 1984, S. 211) Knapp gesagt: Verelendung auf der einen und Luxurierung auf der anderen Seite am Ende der Phase friedfertiger Vergesellschaftung entfesselten schließlich den Krieg aller gegen alle und trieben die Frage nach der politischen Organisation eines Rechtszustandes hervor, der das verlorene natürliche Gleichgewicht zwischen individuierten (und sozialisierten) Menschen durch eine politisch-künstliche Gleichgewichtsordnung ersetzen könnte.

Die Frage, wie man den Kampf aller gegen alle (im Medium entfesselter Eigenliebe und ohnmächtig gewordenen Mitleids) wenn schon nicht beenden, so doch stabilisieren könne - diese Frage markiert die Geburtsstunde der bürgerlichen Gesellschaft in gattungshistorischer, wie in theoretischer Perspektive. Die Beantwortung dieser Frage aber war - gelinde gesagt - in Rousseaus Wahrscheinlichkeitskonstruktion eine "List" der Reichen. Weniger gelinde gesagt, war sie ein raffinierter Betrug, durch den der Reiche (le riche) seine Selbsterhaltungsvorteile (man könnte vielleicht auch sagen: seine gattungshistorischen Selektionsvorteile) gegen die ihn bedrohende Gewalt der Elenden ("elend" sind diejenigen, die ohne Heimat sind) zu bewahren mußte. Die List aber bestand darin, daß der Reiche es verstand, durch Vorstellung des allgemeinen Vorteils der gesellschaftlichen Sicherung des Eigentums überhaupt seine natürlichen Feinde (die ihren Naturanspruch "auf alles" reklamierten) zur gesellschaftlichen Bundesgenossenschaft zu überreden, das heißt: durch Verallgemeinerung seiner besonderen Interessen seinen eigenen Status zu befestigen. Rousseau nennt das: "den durchdachtesten Plan, der dem menschlichen Geist jemals eingefallen ist." Und er erläutert ihn: "Er bestand darin, die Kräfte selbst

jener, die ihn angriffen, zu seinen Gunsten einzuspannen, aus seinen Widersachern seine Verteidiger zu machen, ihnen andere Maximen einzuflößen und ihnen andere Institutionen zu geben, die für ihn (für den Reichen - E.S.) ebenso günstig waren, wie das Naturrecht ihm widrig war." (Meier 1984, S. 215)

Es besteht eine klare Koinzidenz zwischen der szenisch komprimierten Darstellung der Eigentumslüge am Anfang des zweiten Teils der Discours-Erzählung und der Darstellung der (Er) Findung gesellschaftlichen Rechts am Ende der Vergesellungsphase im Krieg aller gegen alle. In beiden Fällen sind Überredung und List am Werk, das heißt: in beiden Fällen wird von der Unterscheidung zwischen Sein und Scheinen, List und Täuschung Gebrauch gemacht. Und parallel zur Formulierung von der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft aus der "Eigentumslüge" könnte man von der Entstehung der Rechtsgemeinschaft aus dem "Gleichheitsbetrug" sprechen. Inwiefern "Gleichheitsbetrug"? Von Gleichheitsbetrug unter dem Blickwinkel Rousseaus wäre insofern zu sprechen, als der Vorschlag der "Reichen", im Dienste von "Gerechtigkeit" und "Frieden" Gesetzesvorschriften aufzustellen, und zwar Gesetzesvorschriften, die ohne "Ansehen der Person", mithin für alle gelten sollten, tatsächlich nur dazu diente, einen eskalierten Ungleichheitszustand zu beständigen. Rechtsgleichheit zum Schutz der Eigentumsungleichheit - auf diese kurze Formel läßt sich Rousseaus entscheidende Analytik der Entstehung der bürgerlichen Rechtsgesellschaft bringen. Anders gesagt: Das Institut des gesellschaftlichen, des politischen Rechts und seiner allgemein gültigen (allgemein gelten sollenden) Verbindlichkeit ist nicht etwa die Wiederherstellung des verlorenen Naturzustandes, in dem die "Naturmenschen" grundsätzlich gleich waren, ohne um ihre Gleichheit zu wissen, in dem sie ihre Selbsterhaltung praktizier-

ten, ohne auf wechselseitige Probleme der Besitznahme zu stoßen. Vielmehr bedeutet die Etablierung des gesellschaftlichen Rechts und politischer Institutionen zu seiner Bewahrung und Durchsetzung die Konzeption einer "künstlichen" Gleichheit mit dem Zweck eines Friedensschlusses, einer Gleichheit jedenfalls, die nicht an der ursprünglichen Natur festmachte (und daran auch nicht festmachen konnte), sondern Bezug nahm auf eine bereits denaturierte Menschennatur. Genau betrachtet muß man sagen: Das Problem der Legalität des Eigentums stellte sich erst, nachdem die reine Naturverfassung des Menschen sich aufgelöst hatte und nachdem sich die folgenlose natürliche Ungleichheit im Medium der Eigenliebe und im Zustand der Vergesellschaftung bis zum universalen Krieg der zwischen den Besitzenden und den Nicht-Besitzenden zugespitzt hatte. Die Naturautorität mußte gattungsgeschichtlich aufgelöst sein, die Ungleichheit unter den Eigentümern mußte sich verschärft herausgebildet haben, ehe das Interesse an natürlicher Besitznahme zu einer Frage ihrer gesellschaftlichen Legitimierung werden konnte. Im Naturzustand stellt sich für Rousseau weder die Frage der Moralität (sie wird als Mitleid selbstverständlich praktiziert) noch die Frage der Legalität und Legitimität (sie hat unter Bedingungen vorgesellschaftlichen Lebens gar keinen Sinn). Erst im Zustand gesellschaftlicher Verdichtung, in dem die Erde für die Menschen zu klein geworden ist und in dem die Inflation der Bedürfnisse die Wechselbeziehung von Herrschaft und Knechtschaft fest installiert hat, kommen diejenigen Ungleichheiten ins Spiel (vor allem die Eigentumsungleichheiten), die als künstliche Ungleichheit nach einer ebenso künstlichen Gleichheit rufen. Und nichts anderes als das Problem der künstlichen Gleichheit soll durch das gesellschaftliche Recht gelöst werden. Weil es aber keineswegs so "interessenlos" gelöst wird, wie es diejenigen darstellen, die dafür eintreten, weil gesellschaftliches Recht "ohne

Ansehen der Person" in der Substanz eine List ist - jedenfalls in der Gattungslogik der Rekonstruktion Rousseaus -, deshalb kann die gesellschaftlich und politisch zu verbürgende künstliche Gleichheit im Grunde ihr Ziel gar nicht erreichen. Sie perpetuiert nur - gewissermaßen gebremst und domestiziert - den Zustand expandierter Ungleichheit. Oder anders gesagt: Der Rechtszustand der Legalität - die Gleichheit unter und vor dem Gesetz - erscheint in der gattungshistorischen Entwicklungslogik Rousseaus, also in seiner Funktion als List (der Besitzenden) im Grunde wie eine Fortsetzung des alten Streits, zwar mit anderen, unauffälligeren Mitteln, aber eben doch als zumindest "latenter" Kampf. Das Gesetz schafft Recht und rechtmäßige Macht. Aber Macht und rechtmäßige Macht sind und bleiben durchsäuert von der verschwiegenen List ihrer Herkunft, von der Tatsache, daß sie von vornherein und in ihrem Ursprung instrumentelle Gebilde sind und nicht etwa in sich selbst ruhende und aus sich selbst geltende "Ideen". Wenn die Überlistenden den Rechtszustand bürgerlicher Gleichheit "ohne Ansehen der Person" und mit dem Ziel der Sicherung von "Gerechtigkeit" und "Frieden" suggestiv empfehlen, daran läßt Rousseau keinen Zweifel, dann geschieht das nicht um der Idee der Menschheit willen, sondern aus einem pragmatischen Interesse an den geschätzten Formen eigener Selbsterhaltung. Hier diktiert durchaus nicht mitleidige Nächstenliebe, sondern selbstsüchtige Eigenliebe. Der Maßstab der Eigenliebe gilt allerdings keineswegs nur für die Überlistenden, sondern auch für diejenigen, die sich schließlich dem Vereinigungsvorschlag unterwerfen, indem sie ihm zustimmen. Die entfesselte Gewalt rechtlos potenziertes Eigenliebe lenkt schließlich auch das Verhalten der Schwachen. Und so wäre es wohl im Sinne Rousseaus, wenn man feststellt: Der Betrugsabsicht der Überlistenden entspricht durchaus eine

Betrugsbereitschaft der Überlisteten. Überlistende und Überlistete fanden sich in der Eigenliebe zusammen. Die wesentliche Differenz zwischen ihnen bestand allerdings darin, daß die einen über die Macht der List verfügten, und zwar mit einer gewissen Weitsicht verfügten, während die anderen, die Schwachen, die Reichweite der Gesellschaftsgründung aus der Gesellschaftslist und im Gleichheitsversprechen nicht einzusehen vermochten. Genau betrachtet war auch die Rechtslist der Gesellschaftsgründung zur Sicherung des Eigentums eine kollektive Selbstüberlistung aller Menschen - im Vergleich zur Naturverfassung das dauerhafte Sich-Einrichten in der Unwahrheit. Daran erinnert Rousseau mit der nüchternen These: "Alle liefen auf ihre Ketten zu, im Glauben ihre Freiheit zu sichern; denn sie hatten zwar genügend Vernunft, um die Vorteile einer politischen Einrichtung zu ahnen, aber nicht genügend Erfahrung, um deren Gefahren vorherzusehen ..." (Meier 1984, S. 218 f.)

"A l l e liefen auf ihre Ketten zu", das heißt: a l l e überlisteten sich selbst mit der Rechtslist bürgerlicher Vereinigung. Warum aber konnte diese Selbstüberlistung gelingen? Nur deshalb, weil man den zukünftigen Preis für den unmittelbar auffälligen Vorzug rechtlicher Selbstbeschränkung unter dem Vorzeichen von "Gerechtigkeit, Frieden und Gleichheit" nicht kannte. Worin aber würde der künftige Preis liegen? Für Rousseau offensichtlich in der Ambivalenz der in politischen Körperschaften objektiv werden- den Rechtsmacht, die sich selbst nicht gegen Mißbrauch würde schützen können - eben weil sie wiederum durch Menschen ausgeübt wird. Anders gesagt: die Vernunftlist der Gesellschaftsgründung kann sich gegen sich selbst nicht schützen - der Listige nicht davor, selbst zum Opfer seiner List zu werden. Das Phänomen der Machtambivalenz würde inskünftig alle politischen Machtkörperschaften zutiefst bedrohen.

Die politische Gesellschaftsgründung aus der - zumindest in ihren Folgen - vielfach undurchschauten Rechtslist (und in der Form einer kollektiven Selbsttäuschung mit unterschiedlichem Gewinn) so wie die Installierung einer "höchsten Gewalt" (un pouvoir suprême) zur Sicherung sekundärer Gleichheit erscheint bei Rousseau als Selbstunterjochung des ehemals freien Naturmenschen. - Positiv gewendet: als notwendige Selbstamputation pathologisch wuchernder Gemeinschaftlichkeit und Abhängigkeit am Ende der Vergesellungsphase. Der dritte - und vorläufig letzte - Akt der Gattungsgeschichte hat damit begonnen. Der "Ursprung der Gesellschaft und der Gesetze" ist geklärt. Geklärt ist aber auch, daß die natürliche Freiheit (la liberté naturelle) "unwiederbringlich" zerstört war. (Meier 1984, S. 221) Jetzt wird Freiheit zu einem politischen Phänomen. Man erinnert sich: Im Naturzustand war Freiheit nichts anderes als die gesteigerte biotische Plastizität. Unter Bedingungen "rechtslistiger" Verbürgerlichung wurde sie zu einem politischen Problem nach innen und außen. Sie wurde zu einem Problem rechtlicher Bewirtschaftung und Kanalisierung, zu einer Frage kollektiver Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle unter der Regie einer "höchsten Gewalt". Wieder wird eine Dialektik erkennbar - eine negative Dialektik. In demjenigen gattungshistorischen Augenblick, in dem Freiheit durch ihre Gefahren und Gefährdungen bewußt geworden ist, muß sie sich selbst fesseln, und zwar nicht nur in einer einmaligen Rechtsschöpfung, sondern in fragilen Konstruktionen, aus denen Freiheit immer wieder ausbrechen droht. Der Schutz der Freiheit durch höchste Gewalt schützt die höchste Gewalt am Ende nicht vor der Freiheit. Die selbstaufgelegten Fesseln der Freiheit sind nicht immun gegen das, was sie fesseln, und die Tatsache, daß durch die Rechtslist der Gesellschaftsgründung im bürgerlich-rechtlichen Sinne (also im Sinne einer bestimmten

politischen Verfassung) "aus einer geschickten Usurpation ein unwiederrufliches Recht" (Meier 1984, S. 219) wurde - diese für Rousseau genetisch evidente Tatsache sollte auch die Weichen stellen für neue politische Usurpationen. Anders gesagt: daß das Recht an die Stelle der Gewalt trat - wobei immer wieder zu berücksichtigen ist, daß das in einem Akt der Überlistung geschah - konnte keine endgültige Versicherung gegen die gebändigte Gewalt sein. Denn die Macht der politischen Gesetzeslist hat als List auch das Moment der Gewalt in sich. Das jedenfalls ist ein Schluß, den Rousseaus Gedanke der Gesellschaftsgründung aus der Eigentumslüge und der Rechtslist der Besitzenden nahelegt. Denn ist Macht unter Menschen in der politischen Organisation bürgerlicher Gesellschaft überhaupt etwas anderes als legalisierte Gewalt?

Bestimmt man, wie hier geschehen, Humanismus als den Versuch des Menschen, nicht an sich selbst zu scheitern, und liest man Rousseaus Wahrscheinlichkeitserzählung bis zur Gründung der bürgerlichen Gesellschaft unter diesem Aspekt, so kann man sagen: Die Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft und der ihr entsprechenden politisch-rechtlichen Verfassung ist in der Tat eine Bemühung, das Scheitern des Menschen an sich selbst mit eigenen Mitteln zu verhindern. Aber die Mittel dieser Bemühung sind ebenso fragwürdig und ambivalent wie die Lage, in der sie erfunden werden, prekär ist. Prekär ist die Lage, weil sie - am Ende der Phase der Vergesellung und der natürlichen Besitznahme - einem allgemeinen Kriegszustand gleicht, der angeheizt ist durch die Differenz von Besitzenden und Nicht-Besitzenden bei gleichzeitiger Steigerung der Koexistenzdichte und der Verflechtung in Abhängigkeiten durch die Bedürfnisinflation im Medium des amour propre. Unter diesen Bedingungen sind die natürlichen Ungleichheiten ebenso hervorgetreten, wie sie sich potenziert und in

Gütern materialisiert haben. Das Naturgesetz, dem der Naturmensch folgte, ist - als Anspruch von allen auf alles - in eine anhaltende Bedrohung umgeschlagen. Darauf reagiert der jetzt ebenso individualisierte wie sozial abhängige Mensch mit der Eigentumslüge und der Rechtslist, die die Ungleichheiten sanktionieren, indem sie sie legalisieren, wie sie auch die Mittel bereitstellen, sie zu steigern. Weil jedoch die Mittel - die Eigentumslüge und die Rechtslist - keine unverfänglichen, sondern in ihrer Substanz Mittel der Täuschung sind, ist die Verbürgerlichung unter Einrichtung einer Rechtsgleichheit sichernden höchsten Macht selbst eine Täuschung und nicht nur eine Verlängerung des verlorenen Naturzustandes mit neuen Vorzeichen. Der Bruch mit dem verlorenen Naturzustand ist ebenso endgültig, wie der gesellschaftliche Rechtszustand eine unnatürliche Selbsttäuschung ist. Wenn er das aber ist, und darauf läuft die Rekonstruktion Rousseaus hinaus, dann kann der Rechtszustand - gleichsam als organisierte Selbstüberlistung - eigentlich nur eine Schadensbegrenzung sein, und zwar nur eine äußere Schadensbegrenzung. Mit anderen Worten: der Rechtszustand könnte nur das Scheitern des Menschen an sich selbst herauszögern; endgültig verhindern könnte er es nicht, weil der Mensch - aus der Optik des Naturzustandes betrachtet - in ihm für sich fremd bliebe. Gerechtigkeit und Frieden könnten nicht von Dauer sein, weil in die Mittel ihrer Erreichung einfließt, was sie ausschließen sollen, nämlich die potentielle Gewalt. So stößt man auch hier wieder auf die Zirkularität, in die das rein menschliche Experiment der Selbstbestimmung je schon eingelassen ist, - in diesem Falle auf die Zirkularität gesellschaftlicher Macht. Das heißt: die rechtlich-machtmäßige Beherrschung entfesselter Gewalt, sofern sie allein eine Sache des Menschen und bürgerlich allein durch ihn verbürgt ist, muß auch von der Gewalt Gebrauch machen, gegen die sie sich richtet. Das ist bei Rousseau genau zu erkennen. Der Eigentumsbetrug und

die Rechtslist, auf die er die Gesellschaft gründet, sind Gewaltsamkeiten, die nur so lange tragen, wie sie "geglaubt" werden. Aber zu dieser Selbstbemächtigung der Gewalt, zu ihrer eigenen unsicheren Selbstüberlistung im Modus politisch-rechtlicher Macht, gibt es keine Alternative. Der Zirkel von menschlicher Gewalt, die sich als Macht etabliert, und von rechtlicher Macht, die in ihren Gebilden Gewalt bis auf weiteres formt, ist nicht zu durchbrechen. Das heißt konkret: das unsichere Wechselverhältnis von bedrohlicher Gewalt und ordnender Macht ist niemals ein stabiles Gleichgewicht, sondern müßte immer wieder - gewaltsam? - hergestellt werden, und zwar in neuen (positiven) Rechtssetzungen- und satzungen. Es sei denn, die Menschen würden sich ändern, - oder es gäbe noch etwas anderes unterhalb der bürgerlichen Rechtskonstruktionen, nämlich ein Element der Sittlichkeit. Wie jedoch könnte diese sich bei Rousseau begründen, wenn auch deren natürliche Quelle, das Mitleid, im Zuge negativer Gattungshistorie verschüttet wurde?

## XI

Erinnerung und Fortführung: Die "Rede des Reichen" am Ende naturwüchsiger Vergesellung - sie ist tatsächlich ein Diskurs im Diskurs und eine neuzeitliche Version des platonischen Zweckmythos von den drei Seelenteilen, der die Menschen mit ihrem unterschiedlichen Schicksal in der Polis aus-söhnen sollte - diese Rede unter Bedingungen entfessel-ter Gewalt bezeichnet den gattungsgeschichtlichen Ort an "dem das Recht (le Droit) die Stelle der Gewalt (Violence) einnahm und die Natur somit dem Gesetz (le Droit) unter-worfen wurde." (Meier 1984, S. 86) Die Rede ist also der

Ziel- und Drehpunkt, auf den die Diskurserzählung hinausläuft. Der Ursprung der politischen, der bürgerlich-rechtlichen Gesellschaft ist rekonstruiert und zwar als Rechtslist der Reichen. Das Merkwürdige an dieser List jedoch ist: sie ist im Grunde ohne Alternative. Der Reiche sagt zwar nicht die Wahrheit (daß es ihm nämlich um die Sicherung seines Besitzes gehe); aber indem er zur List des Allgemeinwohls in Frieden und Gerechtigkeit greift, sagt er dennoch - unter gegebenen Umständen und gegebenen "Zielen" - die einzig mögliche Wahrheit. Das heißt: die Wahrheit ist offensichtlich nicht (mehr) bedingungslos. Die Wahrheit selbst wird in ihrer Substanz listig. Oder positiver gesagt: Aus der Täuschung über die Wahrheit entsteht die Wahrheit der Täuschung - ein Gedanke, der in der Tat über Marx (seine These von der immanenten Richtigkeit des falschen Bewußtseins) bis zu Nietzsche (seine These von der notwendigen Lüge der Wahrheit) führt. Die Dialektik aus Wahrheit und Täuschung oder aus richtigem und falschem Bewußtsein deutet sich zumindest bei Rousseau in den Reichen an. Das übrigens auch im Unterschied zu Platon, der eine metaphysische Legitimation - die Legitimation aus der IDEA TOU AGATHOU - für den Zweckmythos kannte. Jetzt, bei Rousseau, wird die Wahrheit zur Sache des Diskurses, der geschickten Rede und Überredung, und zwar unter solchen, die von unterschiedlicher Erfahrung und Weitsicht sind. Keiner aber ist unter den miteinander Redenden, der alles voraussehen könnte, dem der Ideenblick der Philosophenherrscher eignete. Das war - aus gattungsgeschichtlicher Perspektive - der Preis für die eigensüchtige Vergesellschaftung, und das ist - in Rousseaus anthropologischer Rekonstruktionsperspektive - der historische Preis eines neuzeitlichen Menschentums für die Strategien seiner authentischen Selbstbemächtigung. Die Menschengemeinschaft mußte sich in dem Augenblick einen eigenen politischen "Überbau" schaffen, in dem es keine Präfigurationen absoluter Provenienz für endliche Ordnungen der Vergemeinschaftung mehr gab. Das Problem der politischen Rechtsverfassung, das damit hervortritt,

stellt sich mit neuer und unvergleichlicher Schärfe. Warum? Weil es zu einem Problem der Selbstverfassung wird, der Selbstbemächtigung derjenigen, deren außermetaphysisch, aber nicht außernatürlich entfesselte Gewalt sie selbst bedroht. Rousseaus gesamte Rekonstruktion kann als ein Versuch bewertet werden, die Notlage politischer Selbstverfassung unter neuzeitlichen Bedingungen mit rein menschlichen Mitteln zu analysieren.

Auf theoretischer Ebene stellt sich damit die Frage: Wie kann gesellschaftliches Recht, wie kann die Rechtsgesellschaft sozialanthropologisch geklärt und begründet werden? Für Rousseau ist das eine Frage gattungsgeschichtlicher Genese von Recht. Und hier ist seine Antwort klar: Gesellschaftliches Recht entsteht aus der Not der Gewalt, die unter Bedingungen menschlicher Koexistenzverdichtung sich zur universalen Bedrohung gesteigert hat. Und so ist die Rechtslist der Besitzenden in der Tat eine Notlüge zur Beendigung eskalierender Gewalt, an der sich ausnahmslos alle beteiligen, wenn auch mit unterschiedlicher Einsichtigkeit und mit unterschiedlichem Gewinn. Die Begründung des Rechtszustandes und die Einrichtung einer höchsten Gewalt (Regierung) aus listiger Überredung, der Aufbau also eines politisch-rechtlichen Gemeinwesens wird nun von Rousseau hinsichtlich seiner Überzeugungskraft in einer Konfrontation mit anderen Rechts- und Gesellschaftsgründungstheorien (allgemein handelt es sich um Staatsgründungstheorien) geprüft. Das heißt: die anthropologisch-genetische Hypothese von der politischen Rechtsschöpfung durch die Rechtslist wird als eine unter anderen möglichen Hypothesen durchgesprochen, und zwar hinsichtlich ihrer Evidenz und Plausibilität. Insgesamt dient die Durchsprache alternativer Hypothesen zum Ursprung politischer Gesellschaftsgründung (politisch-rechtlicher Verfassung von Gesellschaften) der Bewährung der eigenen. - Die erste alternative These zur politischen Rechtsgründung von Gesellschaften (zur rechtspolitischen Strukturierung von Gemeinschaften), mit der sich Rousseau auseinandersetzt, ist

die Eroberungsthese. Ihr entspricht die Annahme, daß die Rechtsform politischer Verfassungen, also deren Legalität, im Faktum der Eroberung eines Volkes durch ein anderes gründe. Dagegen argumentiert Rousseau, daß Eroberung kein Recht schaffen könne, weil Eroberte und Erobernde sich in einem Kriegszustand befänden, der auch bei Vollendung der Eroberung in der Unterwerfung der Eroberten nicht an ein Ende komme, sondern gleichsam latent bleibe. Mit einem Wort: Eroberungen können keine Rechtsverhältnisse schaffen, weil Recht nicht auf Gewalt gründen kann und eine Rechtssetzung durch das Recht des Stärkeren offenbar in den gesetzlosen Gewaltzustand eines Kampfes aller gegen alle zurückführe, der aber durch die politische Rechtsordnung überwunden werden soll. Man fragt sich allerdings, ob die kollektiv praktizierte Rechtslist, die nach Rousseaus Herleitung von den "Reichen" zum Schutz ihres Eigentums erfunden wird, nicht auch den Charakter einer Eroberung - einer Eroberung durch täuschende Überredung - hat. Wie es sich damit aber auch verhalten mag, an dieser Stelle seines Diskurses und seiner Argumentation sieht Rousseau offenbar eine qualitative Differenz zwischen dem Ursprung politisch-rechtlicher Gebilde aus faktischer Eroberung einerseits und aus der verallgemeinerten Rechtslist andererseits, die, anfänglich von den Besitzenden propagiert, zur positiven Rechtstäuschung aller wird..

Die zweite konkurrierende Ursprungsthese zum Phänomen gesellschaftlichen Rechts und seiner Institutionen ist die These von der "Vereinigung der Schwachen" (Meier 1984, S. 223). Hier meint Rousseau: man müsse die Differenz von Starken und Schwachen, die erst die willkürliche Besitznahme zum Problem ihrer politischen Legitimation gemacht habe, als Unterschied zwischen Armen und Reichen begreifen. Im Ausgang von diesem Unterschied (im vorgesellschaftlichen Zustand) sei es nicht plausibel, daß sich die Armen, die nichts zu verlieren haben als ihre Freiheit, dazu verstanden haben sollten, ein gesellschaftliches Recht zum Schutz eines naturwüchsigen Eigentums

zu schaffen, über das sie selbst nicht verfügten. Die Logik der Sache mache es wahrscheinlicher, daß die Schaffung des gesellschaftlichen Rechts und seiner Einrichtungen eher durch eine Vereinigung der Starken (sprich: der Besitzenden), die für die Amputation ihrer Freiheit im gesellschaftlichen Recht die Sicherung ihres vormals illegitimen Besitzes als Gegenwert erhielten, als durch eine Vereinigung der Schwachen (sprich: der Armen und Besitzlosen) geschehen sei. Rousseaus lakonisches Resümee lautet: "schließlich ist es vernünftiger anzunehmen, daß eine Sache eher von denen erfunden worden ist, denen sie nützt, als von jenen, welchen sie schadet." (Meier 1984, S. 225) Im übrigen ist die Vereinigungsthese zum Ursprung gesellschaftlichen Rechts und seiner institutionalisierten Formen mit ihren Grundgedanken des Interessenzusammenschlusses der sozialanthropologischen und rechtsgenetischen Rekonstruktion Rousseaus durchaus nahe. Die Rechtsschöpfung politischen Rechts aus dem Interesse an Sicherheit ist ja der Kern der von den Reichen artikulierten und von den Armen akzeptierten Rechtslist. Und so ist es nicht erstaunlich, wenn Rousseau gerade in der Auseinandersetzung mit der zweiten Rechtsursprungsthese seine genetische Perspektive noch einmal unterstreicht, indem er darauf hinweist, daß das gesellschaftliche Recht und seine Institutionen nicht auf einen Schlag entstanden, sondern sich aus Erfahrungen mit allgemeinen Konventionen entwickelten. Die präpolitische konventionelle Verfassung (in der Phase der Vergesellung) mußte sich, aufgrund negativer Erfahrungen, zu einer Objektivierung in positiven Rechtsbeziehungen und faktischen Institutionen - also zur Etablierung des Phänomens der Regierung (und ihrer Magistrate) - allmählich ausgebaut haben. Die ausdrückliche Rechtsordnung mit öffentlicher Autorität und ihren Repräsentanzen war, unabhängig von ihrem Grundcharakter als Selbstüberlistung, das Produkt eines langwierigen Erfahrungsprozesses. Das aber spricht entschieden gegen allzu spontan gedachte Vereinigungstheorien, insbesondere aber

auch gegen die Vertragstheorie.

Wie die Eroberungsthese und die These über die politische Rechtsgründung in der Vereinigung (der Schwachen), so verfällt auch die These von der Selbstunterwerfung der Völker unter einen "absoluten Herrn" (Meier 1984, S. 227) der Kritik Rousseaus. Das Hauptargument ist hier die anthropologische Widersinnigkeit dieser These. Anthropologisch widersinnig ist sie aber insofern, als sie eine Selbstabdankung vitaler und elementarer Interessen fordert. Wenn es Aufgabe von Oberhäuptern ist, "Besitz", "Freiheit" und "Leben" zu schützen - Rousseau nennt sie "die konstitutiven Elemente (menschlichen - E.S.) Seins" (Meier 1984, S. 229), dann wäre es unsinnig, diese "konstitutiven Elemente" dadurch sichern zu wollen, daß man sie einer absoluten Gewalt preisgibt. Das absolute Oberhaupt, dasjenige, das nur sein eigenes Gesetz ist, steht von vornherein außerhalb des gesetzlichen Rahmens und ist nichts anderes als die inkarnierte Gewalt, die diejenigen binden und bändigen wollen, die sich, gemäß der Unterwerfungstheorie, einem derartigen Oberhaupt bedingungslos ausliefern. Anders gesagt: das Interesse der Sich-Unterwerfenden konterkariert sich in der Anerkennung eines absoluten Souveräns selbst und hebt sich darin auf. Es vernichtet sich in dessen Rechtsgestalt. Das jedoch kann der gesunde Menschenverstand (bon sens) weder sachlich akzeptieren noch aus plausibler Rechtskonstruktion einsehen. Gleichwohl erhebt sich die Frage, wie es dazu kommen konnte, daß die absolute Unterwerfungstheorie überhaupt ernsthaft erwogen, diskutiert und als Legitimation von Regierungsgewalt herangezogen wurde. In Beantwortung dieser Frage bewährt sich wieder Rousseaus Ansatz beim reinen Naturzustand. Sein Grundgedanke lautet: Diejenigen (unter den Philosophen und Politikern), die von einem "natürlichen Hang zur Knechtschaft" (Meier 1984, S. 229) ausgingen, haben den Naturzustand mit dem verwechselt, was sich ihren Augen bot, also

Dieses Kopie wird nur für rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

mit dem gesellschaftlichen Zustand - im Grunde: sie haben nicht genetisch gedacht und dem zivilisierten Menschen die falsche Maske des Naturmenschen aufgesetzt. Der Naturmensch aber "zieht die stürmische Freiheit einer ruhigen Unterwerfung vor", und eben diese Freiheit zeigte sich in "den Wunderdingen ..., die alle freien Völker getan haben, um sich vor Unterdrückung zu bewahren." (Meier 1984, S. 231) Dafür stehe das Zeugnis der Naturvölker. Das wichtigste Argument, mit dem Rousseau gegen die Rechtsschöpfung öffentlichen Rechts aus absoluter und einseitiger Unterwerfung unter eine höchste Regierungsgewalt opponiert und polemisiert, ist das Freiheitsargument. Indes, hier stellt sich - zunächst am Rande - ein Problem: Wie steht die Freiheit als "konstitutives Element menschlichen Seins" (neben "Besitz" und "Leben") zu jener Freiheit des Naturzustandes, die als besondere anthropobiologische Plastizität ausgewiesen wurde? Liegt, so muß man sich fragen, die gegen Verknechtung und durch Forderungen nach absoluter Unterwerfung revoltierende Freiheit, die politische Ur-Freiheit gleichsam, überhaupt im Rahmen der Logik genetischer Rekonstruktion? Müßte man nicht unterstellen, daß die biotische Naturfreiheit des "reinen Menschen" sich auf dem Wege der Vergesellschaftung und unter dem Einfluß der Eigenliebe ebenfalls zu negativer Gewalt verwandelt hat? Noch anders gefragt: Woher kommt der substanzielle Begriff von Freiheit als elementares menschliches "Gut" neben "Leben" und "Besitz"? Es bleibt jedenfalls festzuhalten, daß Rousseau - vorsichtig gesagt - nicht nur mit einem Freiheitsbegriff operiert, sondern (in der Auseinandersetzung mit konkurrierenden Rechts- und Gesellschaftsgründungstheoremen) einen anthropologisch substanziellen Begriff von Freiheit einführt, der in der naturgeschichtlichen Rekonstruktion der Gattung nicht vorbereitet ist. Die Frage nach dem Ursprung dieser Freiheit, so jedenfalls hat es den Anschein, erübrigt sich für Rousseau - oder, das wäre eine andere Erklärung, sie sprengt den von ihm selbst gesetzten Rekonstruktionsrahmen.

Die vierte These behauptet die Begründung politischen Rechts aus väterlicher Autorität (l'autorité Paternelle). Auch das ist eine Selbstbegründung despotischer Verfassungen (wie deren Begründung aus angeborenem Hang zur Unterwerfung). Rousseaus Ablehnung dieses Begründungsmodells hat namhafte Vorgänger, zum Beispiel in John Locke. Auf diese beruft er sich und fügt resümierend hinzu, es gäbe keinen schärferen Gegensatz als denjenigen zwischen der "Milde" väterlicher Autorität einerseits und den "grimmigen Geist des Despotismus" andererseits. (Meier 1984, S. 233) Überdies spielt in der Ablehnung dieses Begründungsmodells wiederum die essentielle, die substantielle Freiheit eine entscheidende Rolle. Denn, so wird argumentiert, das Autoritätsverhältnis zwischen Vätern und Kindern sei seiner Natur nach ein vorübergehendes und auf Freigabe der Heranwachsenden zu sich selbst angelegt. Gerade diese Freigabe indes wird in der autoritativen Begründung politischer Rechtsverhältnisse mit despotischer Intention nicht anvisiert. Im Gegenteil, hier wird die vorübergehende Abhängigkeit machtmäßig fixiert und die Pflicht der Dankbarkeit in ein Recht auf Gehorsam umgemünzt. Ein zweiter Argumentationsstrang gegen die autoritative Rechtsbegründung operiert genetisch pragmatisch. Hier ist der entscheidende Gedanke Rousseaus: Im Zusammenhang der Familie, die die bürgerliche Gesellschaft bereits voraussetzt, kann das Familienoberhaupt als über Güter verfügender Erblasser sich die Kinder verbindlich machen und sie schließlich durch die Beteiligung am Erbe belohnen. Die Kinder können sich um ihr Erbe verdient machen. Anders verhalte es sich jedoch beim despotischen Staatsoberhaupt. Dieses nehme die Untertanen als persönliches Eigentum in Anspruch, dem - da es die Gestalt einer Sache hat - gar nichts zu vererben ist. Was Untertanen absoluter Herrscher haben, ist im Grunde kein Eigentum, sondern eine jederzeit widerrufbare Überlassenschaft. So tritt an die Stelle des legitimen Erbes die zufällige Gunst und an die Stelle der Freiheit die Gnade des Lebenlassens. Prinzipiell sind die Untertanen autoritär und despotisch gesetzten

politischen Rechts überhaupt nicht eigentumsfähig, da sie selbst nichts anderes als disponibles Eigentum des absoluten Herrschers darstellen. Rousseaus wesentliches Argument gegen die autoritative Rechtsbegründung im absoluten Oberhaupt jedoch ist offensichtlich wieder die substantielle Freiheit. Sie fungiert jetzt als die Bedingung des Eigentumsrechts. Wo immer sie von außen oder von innen bedroht ist, kann es keinen legalen Eigentumserwerb und keine legale Eigentumsübertragung geben. Die Aufhebung der Freiheit "erledigt" das gesellschaftspolitische Problem der Gerechtigkeit und läßt legale Macht in den Status absoluter Gewalt zurückfallen.

In dieser Perspektive verfällt auch die fünfte und letzte These zur Macht- und Gesellschaftsgründung der Kritik Rousseaus. Es ist die These von der "freiwilligen Errichtung der Tyrannei" (Meier 1984, S. 235) Vertragstheoretisch expliziert käme das dem Abschluß eines Vertrages gleich, der die Bedingungen aller vertraglichen Übereinkünfte aufhobe. Es wäre ein Vertrag gegen die Vertragsfähigkeit überhaupt, oder anders gesagt: es wäre die Begründung des Rechts auf dem Wege vertraglicher Selbstentmündigung. Das ist der Kern der Argumentation. Der Mensch, der sich und andere freiwillig versklavt, so meint Rousseau, fällt nicht nur auf die Stufe der Tiere zurück, sondern er beleidigt auch den Schöpfer. Das richtet sich gegen rechtspolitische Vorstellungen, die - wie etwa bei Pufendorf - davon ausgehen, daß jedes Gut, also auch das Freiheitsgut, zu übertragen und zu veräußern sei. Ihnen gegenüber wendet Rousseau entschieden ein: Freiheit könne weder veräußerlicht noch als Sache behandelt werden. Sie habe überhaupt nicht den Charakter eines Besitzes, über den man nach Maßgabe der Konvention beliebig verfügt, sondern sie sei eine "essentielle Gabe der Natur" (neben dem Leben selbst) "und man würde die Natur und die Vernunft zugleich beleidigen, wenn man auf sie verzichtete, um welchen Preis es auch sei." (Meier 1984, S. 241) Die freiwillige Selbstaufgabe der Freiheit wäre also

Schlicht natur- und vernunftwidrig. Das bedeutet für das Denkmodell der Rechtsschöpfung und Rechtslegitimation gesellschaftlichen Rechts aus der "freiwilligen Einrichtung einer Tyrannei": diese kann kein Recht schöpfen, weil sie sich gegen die Bedingung der Möglichkeit des Rechts - gegen die essentielle Freiheit, die dem Menschen von Natur aus wesentlich zukommt, richtet. Die Frage der Legitimität des Rechts ist also eng und streng verbunden mit dem Respekt vor der Freiheit, in der Recht gründet.

## XII

Rückblick und Zusammenfassung: Es sind fünf konkurrierende Thesen zum Ursprung gesellschaftlichen Rechts (und seiner politischen Institutionen), die Rousseau als Alternativen zu seinem eigenen Denkmodell (das den Ursprung gesellschaftlichen Rechts in der geteilten Rechtslist sieht) durchspricht. In der Reihenfolge ihrer Durchsprache kann man diese Thesen bezeichnen als "Eroberungsthese", "Vereinigungsthese", "Unterwerfungsthese", "Unterordnungsthese" und "Zustimmungsthese". Die Eroberungsthese behauptet die Entstehung des Rechts aus der Unterwerfung von Gegnern. Rousseaus wichtigster Einwand dagegen ist: Durch Eroberung erzwungenes und auferlegtes Recht ist nur eine Fortsetzung kriegerischer Gewalt mit anderen Mitteln und insofern nicht die Beendigung des Kriegszustandes, dem sich dieses "Recht" verdankt. Gewaltsame Übermächtigung kann kein Recht schaffen - im Grunde aber deshalb, weil sie die Unterworfenen unfrei und damit rechtsunfähig macht. Die Vereinigungsthese läßt das Freiheitsargument noch deutlicher werden. Diese These (sie ist Rousseaus eigener am nächsten) behauptet die Rechts-

und Regierungsstiftung aus dem freiwilligen Konsens. In Rousseaus Augen ist sie aber insofern ein Irrtum, als sie nicht berücksichtigt, daß - aufgrund der Zufälligkeiten vorangegangener Besitznahme - eine Asymmetrie zwischen den Sich-Vereinigenden besteht: die Asymmetrie zwischen den Armen und Reichen, die die Armen dazu zwingt, das einzige Gut, über das sie verfügen, nämlich ihre Freiheit aufzugeben - wozu kein Anlaß besteht. Die Unterwerfungsthese operiert mit der Vorstellung, daß es der Natur vieler Menschen entspreche, sich einem absoluten Herrscher bedingungslos zu unterstellen und dadurch Sicherheit und Frieden zu gewinnen. Dagegen argumentiert Rousseau mit dem Doppelargument eines Irrtums über die menschliche Freiheitsnatur (die von den Rechtstheoretikern falsch, weil an ihrem gesellschaftlichen Korruptionsbild abgelesen werde) und eines menschlichen Grundinteresses daran, sich nicht in einem tödlichen Frieden zu entwürdigen und preiszugeben. Auch hier gilt: der absoluten Unterwerfung kann kein Recht entspringen (und keine legale Regierungseinrichtung), weil sie auf einer Gewalt des Menschen gegen seine Freiheitsnatur beruht. Die Unterordnungsthese, die die Legitimität gesellschaftlichen Rechts in der Familiarität menschlicher Beziehungen zu befestigen sucht, verfällt Rousseaus Kritik insofern, als sie für ihn eine Erschleichung darstellt - eine falsche Analogiebildung. Faktisch impliziert diese These die "Selbstverdinglichung" des Sich-Unterordnenden zu einem fremden Eigentum - gleichsam eine innere Preisgabe und Erniedrigung zum selbstlosen Eigentum regierender Autoritäten. Auch sie bringt den Menschen in Widerspruch zu seiner Freiheitsnatur. Die fünfte - die Zustimmungsthese - unterstellt die Genese gesellschaftlichen Rechts aus vertraglicher Zustimmung zur "Einrichtung einer Tyrannei". Rousseau gibt dazu zu bedenken: Eine solche Zustimmung kann letztlich nur durch innere und äußere Gewalt erzwungen werden, denn faktisch läßt sie die Vertragsfähigkeit (die Freiheit als Freiheit, Verträge einzugehen) abdanken. Auch hier also spielt das Argument menschlicher Frei-

heitsnatur - das Moment und Motiv der unveräußerlichen Güter von Freiheit und Leben - die entscheidende Rolle. Niemand kann sich selbst einer Tyrannei unterwerfen, ohne sich selbst zu widersprechen. Das heißt: die Freiheit ist Ursprung und Maßstab aller wahren gesellschaftlichen Rechtsverhältnisse. Das ist auch der Kern des Resümees, das Rousseau am Ende der Durchsprache der Alternativmodelle in dem Satz formuliert: "Es scheint mir daher nicht nur gewiß, daß die Regierungen nicht mit der willkürlichen Gewalt (Pouvoir Arbitraire) begonnen haben, die lediglich ihre Korruption, ihr äußerstes Stadium ist und sie schließlich auf das bloße Gesetz des Stärkeren zurückführt, gegen das sie anfangs Abhilfemittel waren; sondern es scheint mir auch gewiß, daß - selbst wenn sie so begonnen hätten - diese Gewalt, da sie ihrer Natur nach illegitim gewesen wäre, weder als Grundlage für die Rechte der Gesellschaft, noch folglich für die (gesellschaftlich) eingerichtete Ungleichheit hat dienen können." (Meier 1984, S. 241)

Das heißt im Rückblick: Alle diskutierten politischen Rechtstheorien - die Eroberungs-, die Vereinigungs-, die Unterwerfungs-, die Unterordnungs- und die Zustimmungstheorie - sind in Rousseaus Perspektive mehr oder weniger verschlüsselte Gewalttheorien, die Maß nehmen an gesellschaftlichen Rechtsgestalten in bereits korrumpierten Versionen. Daher widersprechen sie dem grundsätzlichen Zweck, der die politische Rechtsform einer Gesellschaft allererst legitim macht, nämlich den Krieg aller gegen alle (am Ausgang der Vergesellungsphase) in ein kompatibles Zusammenleben unter einer allgemein anerkannten höchsten Gewalt und einem höchsten Recht zu organisieren. Wichtig ist allerdings auch der Zusatz: Selbst wenn die politisch-rechtlichen Ordnungen mit Gewalt begonnen hätten, dann hätte dieser Beginn kein gesellschaftliches Recht wahrhaft begründen können. Warum nicht? Offenbar deshalb, weil Gewalt keine Grundlage für Recht sein kann. Grundlage für gesellschaftliches Recht kann nur das Zusammenstimmen der amputierten Freiheiten sein, und zwar

unter einer "höchsten Gewalt" (pouvoir suprême), die nach "weisen Gesetzen" (sages Loix) regiert und die Menschen in einer "ewigen Eintracht" (dans une concorde éternelle) hält. (Meier 1984, S. 217)

Wie ist das zu verstehen? Ist nicht Rousseaus eigene These vom Ursprung gesellschaftlichen Rechts aus der Rechtslist der Reichen - unter Zustimmung der Armen - ebenfalls eine Gewaltvorstellung? Dann würde auch diese These kein Recht begründen und legitimieren können, sondern nur die gattungsgeschichtliche Situation beschreiben, in der sich das Problem einer politisch-gesellschaftlichen Rechtsordnung stellte, so aber, daß darin nicht schon das Problem der Stiftung legaler Gesetzlichkeit gelöst werde. Die Einrichtung einer stabilen Rechtsordnung mit dem Zweck, "ewige Eintracht" unter den Menschen herzustellen, läßt sich offenbar mit rein menschlichen Mitteln nicht erreichen. Die "höchste Gewalt" also diejenige Instanz, die nach "weisen Gesetzen" die Koinkidenz der Freiheiten verbürgen soll, könnte - das wäre die Konsequenz - diese Gesetze eigentlich nicht selbst erfinden. Sie könnte sie aber deshalb nicht selbst erfinden und aufstellen, weil sie, durch Menschen ausgeübt und konstituiert, in der Gesetzgebung nicht unparteiisch wäre. Aber warum kommt es zu dieser Merkwürdigkeit - denn im Grunde handelt es sich um eine solche -, daß Rousseau, der doch genetisch-anthropologisch argumentiert, den Menschen am Ende der Vergesellschaftungsphase im Grunde außerstande sieht, sein gesellschaftliches Leben durch dessen Rechtsorganisation selbst effizient in die Hand zu nehmen? Wäre es, so fragt man sich, nicht konsequent gewesen, die praktizierte Radikalität der Selbstanfrage auch in den Bereich der menschlichen Legitimation von gesellschaftsverbürgenden Gesetzen voranzutreiben? Warum soll der Mensch nicht sein eigener Gesetzgeber sein? Offenbar deshalb, weil die politische Selbstgesetzgebung - in Rousseaus Sicht - nur wieder von der Gewalt Gebrauch macht, gegen die sie sich wendet. Es ist auffällig: Man kann

sagen, Rousseau scheut vor der letzten Konsequenz seines eigenen gattungshistorischen Denkens zurück. Diese läge ja in der Tat darin, auch das Legitimationsproblem gesellschaftlichen Rechts h i s t o r i s c h zu denken - etwa als einen immer erneut herzustellen und immer erneut problematisch werdenden Rechtsbegründungszusammenhang. Indes, der Gattungshistoriker Rousseau verläßt seinen historischen Denksammenhang in dem Augenblick, in dem er für das Recht eine Legitimation fordert, die überzeitliche Wahrheit und "ewige Eintracht" (durch die überzeitliche Wahrheit der Gesetze) Gewähr leisten soll. Man hat den Eindruck: Die Legitimations- und Geltungsfrage gesellschaftlichen Rechts läßt Rousseau aus der genetischen Perspektive herausspringen und führt zu einem Bruch in der Darstellungslinie und -ebene. Dieser Bruch, dieser "Denksprung" aus der historischen Zeit heraus in die spekulative Dimension über historischer Geltung hat im übrigen sein Pendant im Ansatz einer "essentiellen" Freiheit - worauf schon hingewiesen wurde. Denn diese essentielle Freiheit ist ja in keiner Weise in der Freiheit des Naturzustandes vorbereitet. Ihre Einführung erscheint - modern formuliert - wie der Rückgang auf eine "anthropologische Konstante". Beide, überzeitliche Legitimation des Rechts und überzeitliche Freiheit, haben den Charakter von spekulativen Prinzipien, die den gattungshistorischen Raum der Rekonstruktion sprengen und die Frage aufwerfen - die von Rousseau nicht aufgenommen, jedenfalls nicht ausdrücklich beantwortet wird -, worin sie ihrerseits gründen. Man kann mit einigem Recht (aber ohne Anspruch auf Überlegenheit) sagen: Rousseau nimmt in der Frage nach der Legitimation gesellschaftlichen Rechts - und in diesem Zusammenhang in der Frage nach der Freiheitsverfassung des Menschen - einiges von der Radikalität zurück, mit der er bis dahin die Selbstanfrage des Menschen in gattungshistorischer Perspektive betrieb. Jedenfalls hat der Rückgriff (Ausgriff) auf einen Gesetzgeber von übermenschlicher Weisheit und auf einen Menschen, der wesenhaft und nicht nur gattungshistorisch frei ist, einen

völlig anderen "hypothetischen" Charakter, als ihn diejenigen Aussagen besitzen, die als historische Wahrscheinlichkeitshypothesen dem gesunden Menschenverstand anheim gegeben werden. Es sind normativ-spekulative und keine Erfahrungshypothesen.

Wie es sich aber auch immer mit deren theoretischem Status verhalten mag: Die Hypostasierung der Freiheit zu einem unveräußerlichen "Gut" wirft die Frage nach einer Gesetzgebung, nach einer Rechtsordnung auf, in der diese Freiheit auch vor sich selbst geschützt wird. Und Rousseau rührt offensichtlich an die Ambivalenz auch dieser essentiellen Freiheit, wenn er nach einem übermenschlichen - zumindest nach einem "weisen", unbeteiligten - "Gesetzgeber" verlangt, dem es allein möglich sein könnte, eine Rechts- und Gesetzesordnung zu schaffen, die dadurch allgemein verbindlich ist, daß sie nicht den historischen Wechselfällen, die die Geschichte der Individuen und Völker faktisch charakterisieren, ausgesetzt ist. Wie aber wird die Notwendigkeit eines solchen über- und außermenschlichen Gesetzgebers begründet? Sie wird begründet mit der Erwartung, daß das "Gesetz" die Gewalt endgültig zu disziplinieren und den Krieg aller gegen alle in eine endgültige Eintracht zu überführen habe. Das allein leisten Gesetzgebungen nicht, die sich auf Unterwerfung, Unterordnung, partikuläre Zusammenschlüsse usf. beziehen. Sie alle verletzen das Gut der Freiheit, und zwar selbst dann, wenn sie die Zustimmung der Betroffenen finden. Das Problem ist also, wie Freiheit in Gesetz gebunden werden kann, wie sie im Gesetz mit sich übereinzustimmen vermag. Davon sollte der Contrat Social eingehender handeln und im Allgemeinwillen des Volkes, der nicht der allgemeine Wille ist, eine Lösung suchen. - Im Zweiten Discours geht es Rousseau darum, das Problem der Legitimation von Recht vor dem Hintergrund der jetzt substantiell gefaßten Freiheit deutlich zu machen.

Die Schwierigkeit, in die er gerät, ist offensichtlich diese: Würde er Freiheit nur als gattungshistorischen und biologischen Spielraum des Handelns, nur als konkretes "anthropologisches Phänomen", das sich mit der Gattungsgeschichte umgestaltet, betrachten, dann müßte er auch die politischen Rechtsbedingungen gesellschaftlicher Freiheit, die im Gesetz gesetzt werden, und damit das Gesetz selbst als veränderlich ansehen. Dann aber wäre die Hoffnung auf eine "ewige Eintracht" dahin. Zu erwarten wäre nur eine gebremste Fortsetzung des Krieges aller gegen alle, gewissermaßen in einer durch Recht kultivierten Form, in der die Gewalt immer latent bliebe. Daß diese Konsequenz in der eigenen Denklinie der anthropologischen Argumentation Rousseaus gezogen werden kann, ist offenkundig. Aber gerade ihr muß Rousseau sich verweigern, wenn er die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft, auf die die gesamte Diskurs-erzählung abzielt, prinzipiell durchführen und durchhalten will. Die in legale Macht verwandelte Gewalt darf im Grunde ihr Haupt nicht wieder erheben können, soll die gesellschaftliche Ordnung - und zwar anders als diejenige gesellschaftliche Ordnung, die Rousseau in seiner Zeit vor Augen steht - einen dauerhaften Frieden nach innen und außen gewähren. Eine reine Ordnungspragmatik könnte das in der Tat nicht leisten. Sie würde notwendig die gattungsgeschichtlichen Fehler in sich hineinziehen, denen sie entspringt. Deshalb, so kann man sagen, muß Rousseau zu einem Rechts- und Freiheitsidealismus greifen, der zumindest durch die unterstellte Zeitresistenz Aussicht auf dauerhafte Befriedigung der Gesellschaft leistet. Deshalb auch wird der "weise" Gesetzgeber erforderlich, der mit übermenschlicher Autorität ausgestattet ist. In diesem Sinne heißt es später im *Contrat Social*: (1762) "Um die für das Wohl des Volkes am besten geeigneten Grundsätze der Gesellschaft aufzufinden, bedürfte es eines höheren Geistes, der alle Leidenschaften der Men-

schen überschaute und keine derselben empfände; dem jede Beziehung zu unserer Natur fehlte und der trotzdem aus dem Grunde von ihr Kenntnis besäße... Es bedürfte göttlicher Wesen, um den Menschen Gesetze zu geben." (Contrat Social, Reclam-Ausgabe, S. 72) Das wäre der Gesetzgeber zumindest in der Gestalt des Bruders platonischer Philosophenherrscher. Er müßte allerdings nicht nur Gesetzgeber sein, sondern auch - und das macht seine Stellung letztlich doch prekär - Volkserzieher. Denn er müßte in der Volksgemeinschaft, auf welche sich seine Gesetzgebung bezieht, allererst jene "eigentliche" Natur schaffen, die der Legitimationsgrund für seine Gesetzgebung ist. Da die empirische gesellschaftliche Lage gattungsgeschichtlich defizitär ist, und von der wesentlichen Menschennatur durch Abirrung nichts wissen läßt, müßte der weise Gesetzgeber, um seine Gesetzgebung verständlich und erfüllbar machen zu können, auch ein "göttlicher Erzieher" sein.

Wie sehr die Problematik gesetzhafter Selbstbeherrschung der Freiheit - es ist in der Tat die Selbstbeherrschung der Freiheitsambivalenz - zur Frage übermenschlicher Gesetzgebungsweisheit sich zuspitzt, das wird bei Rousseau auch deutlich in der Auseinandersetzung mit dem Grundvertragsmodell (Pacte fondamental). Gemäß diesem politischen Rechtsschöpfungsmodell, das von Locke und von Pufendorf vertreten wurde, verdanken sich politisches Recht und die ihm folgenden Staatseinrichtungen einer vertragsmäßig interpretierten Willensbeziehung zwischen Volk und Oberhäuptern, zwischen Volk und Regierung. Das Volk unterstellt sich der Gewalt der Regierenden (und ihrer Magistrate) mit der Vertragsbedingung, daß diese die Grundsätze des Allgemeinwillens (die Grundgesetze der gesellschaftlich-staatlichen Verfassung) achten und verteidigen. Der Selbstunterstellung des Volkes unter die Regierungsgewalt entspräche die Verpflichtung der Regierung auf die Grundgesetze. Diese wechsel-

seitige Verpflichtung von Regierung und Volk im Vertragssinne ist aber für Rousseau durchaus problematisch. Inwiefern? Insofern als die Grundgesetze, die sich das Volk gibt, für Rousseau offensichtlich geschichtlicher Natur sind. Sind sie aber geschichtlicher Natur, so können sie sich ändern. Ändern sie sich, so würden die Regierungen "aufhören, legitim zu sein". (Meier 1984, S. 245) Hören die Regierungen auf, legitim zu sein, dann kehren alle - die Regierenden und die Regierten - in den Zustand der natürlichen Freiheit (*liberté Naturelle*) zurück - das heißt: in den vorgesellschaftlichen Zustand der gesetzlosen Gewalt. Mit anderen Worten: der Vertrag zwischen Regierenden und Regierten hat - in den rein historischen Grundgesetzen - einen unsicheren Gegenstand und Grund. Er wäre als Vertrag jederzeit revozierbar, wenn sich die Vertragsinhalte (auf der Seite der Regierenden oder auf der Seite der Regierten) veränderten. Es ist also letztlich die Widerrufbarkeit des Vertrags angesichts sich wandelnder historischer Bedingungen, die für Rousseau die Konstruktion eines Regierungsvertrags unannehmbar macht. Das Gesetz, das im Vertrag gesichert werden soll, darf den historischen Bedingungen (der Geschichtlichkeit) und der Parteilichkeit, die allen Verträgen anhaftet, nicht ausgesetzt werden. Das Gewaltverhältnis zwischen Regierenden und Regierten muß also durch eine (noch) höhere Gewalt überboten werden, als es die (historischen) Grundgesetze sein können, die die (jeweils) Regierenden und die (jeweils) Regierten zu obrigkeitlichen Maßnahmen oder zum gesellschaftlichen Gehorsam verpflichten. Die höhere Gewalt müßte überparteilich und unhistorisch sein. In dieser Perspektive sagt Rousseau: "wenn es keine höhere Gewalt gäbe, welche die Treue der Vertragsschließenden garantieren noch sie zwingen könnte, ihre gegenseitigen Verbindlichkeiten zu erfüllen, würden die Parteien alleinige Richter in ihrer eigenen Sache bleiben und jede von ihnen hätte stets das Recht, sich vom Verträge loszusagen, sobald sie fände, daß die andere Partei

seine Bedingungen verletzt oder sobald diese aufhörten, ihr zu gefallen." (Meier 1984, S. 245) Im Klartext heißt das: Eine rein menschliche, politische Selbstgesetzgebung und Selbstverfassung - oder auch: eine lediglich historisch-anthropologische Grundlegung gesellschaftlichen Rechts - kann nicht die soziale Einheit und Eintracht verbürgen, die im Interesse der Rechtslist liegt. Die rein menschliche Ersetzung der Gewalt durch Recht, die sich von Interessen, wenn auch von allgemeinen Interessen abhängig macht, bietet keine Gewähr gegen die Rückkehr in einen disparaten Vergesellungs- und Naturzustand. Die lediglich menschlich etablierte und kontrollierte Ordnungsgewalt bleibt "gefährlich", weil sie historisch widerrufbar ist. Deshalb, so meint Rousseau, benötigten "die menschlichen Regierungen ... eine solche Basis als die bloße Vernunft" und deshalb war es notwendig, "für die öffentliche Ruhe ... daß der göttliche Wille eingriff", und zwar eingriff, um der Souveränität einen "heiligen und unverletzlichen Charakter zu geben" und die Untertanen daran zu hindern, "über sie zu verfügen." (Meier 1984, S. 247)

### XIII

Rousseaus Analyse des bürgerlichen Gesellschaftszustandes, auf die die Diskurserzählung kritisch angelegt ist, hat nichts von ihrer Brisanz verloren. Zwar liegen in der Tat fast zweihundertfünfzig Jahre zwischen dem Zeitpunkt, an dem Rousseau seine Gedanken formulierte, seine Polemiken zuspitzte, seine Hypothesen - teilweise wie Brandsätze - in die Welt brachte und auf äußerst folgenreiche Weise sich selbst dem Experiment radikaler und authentischer Selbstanfrage aussetzte. Aber diese zeitliche Distanz hat den Problemen, mit denen Rousseau umgeht, nichts von ihrer Schärfe genommen. Immer noch stellt sich die Frage, wie die "Gewalt", die der Mensch in neuzeitlicher Selbstbezüglichkeit entwickelt hat, durch das "Recht" so gezügelt werden könnte, daß sie dem Menschen nicht gefährlich werde - oder daß die Grenzen der

Gewalt zumindest überschaubar bleiben. Immer noch - und sogar in verschärftem Maße - stellt sich das Problem, wie die entfesselte Gewalt des Menschen gegen Dinge und sich selbst "humanisiert" werden könne, wie und ob eine weittragende und dauerhafte Versöhnung möglich sei zwischen den Widerständigkeiten unter den Einzelnen, unter den Völkern und - heute mehr denn je - zwischen den Menschen und jener Natur, der er in tiefengeschichtlichen Zeiten selbst entsprang und die ihm heute nicht nur fremd, sondern unter dem Zugriff raffinierter, weil wissenschaftlich instrumentierter Gewalttätigkeit völlig unkenntlich zu werden droht. Immer noch gibt es das "Sehnsuchtsmotiv" eines reinen Natur- und Selbstverhältnisses, einer ungebrochenen Einigkeit von Mensch und Natur, das in dem Augenblick aufkommt, in dem der genetisch historisierende Geist den Naturmenschen in geschichtliche Ferne rückt. Und die Melodie dieses Motivs bleibt auch - und gerade dann - noch erhalten, wenn die Unwiederholbarkeit und Unumkehrbarkeit von gattungshistorischen Entwicklungsprozessen evident geworden ist. Die Instanz historischer Vernunft, die das Geschehen der Geschichte als aufeinander folgenden Tatsachenzusammenhang zur Ausweisung vor ihren Richterstuhl zwingt, zahlt für ihre Erkenntnisleistung mit dem Abstraktwerden der Lebenszusammenhänge. Im Rücken rationaler historischer Entzauberung aber meldet sich die Stimme des Verlorenen, der man zwar noch Gehör, aber keine Wirkung in der Lebenspartitur verschaffen kann. Es gibt keine versöhnende Rückkehr zur Natur mehr, wenn diese sich im Menschen selbst - durch welche Schuld auch immer - historisch vergegenwärtigt hat. Rousseau wußte das genau, und so konnten ihn die aufgeklärten Unfreundlichkeiten nicht treffen, die seinen Naturmenschen und darin sich selbst karierten. Hier war Rousseau aufgeklärter als seine aufgeklärten Gegner.

Das "Immer noch" brisanter Aktualität trifft aber auch das Dilemma neuzeitlicher anthropologischer Zirkularität auf

der Ebene gesellschaftlichen Rechts. Rousseau hatte sich in seiner Erzählung, die eine hypothetische Geschichte der Menschheit sein will, die also nicht einfach geglaubt, sondern geprüft und erwogen sein will, bis an das kritische Problem herangetastet, das darin besteht, einen bürgerlichen Rechtszustand zu etablieren, der sich der Freiheit ebenso verdanken wie er diese schützen soll. Das Problem lautet: Wie können Freiheit und Rechtsordnung miteinander bestehen? Wie ist eine Rechtsordnung begründbar und legitimierbar, an der die Freiheit nicht erstickt, die aber doch auch wiederum vor den Revolten der Freiheit geschützt ist? Muß Freiheit nicht zwangsläufig die Ordnungen immer erneut bedrohen, in denen sie zu ihrer eigenen Erhaltung unter Bedingungen der Koexistenz von Individualitäten "kanalisiert" wird? Und es wäre auch zu fragen: Kann der Mensch sich überhaupt unter ein gesellschaftliches Recht unterordnen, ohne unfrei zu werden? Noch zugespitzter gefragt: Schließen sich Freiheit, die letztlich bei Rousseau wesentlich und unabdingbar den Menschen zugeordnet wird, und Ordnung oder Gesetz nicht aus? Ferner: Ist nicht eine "essentiell" verstandene Freiheit am Ende ebenso dogmatisch wie ein absolut gesetztes Recht? Kein Zweifel, das Verhältnis von Freiheit und Gesetz, in die äußerste Denk- und Sachspannung gebracht, enthält mehr Explosivkraft, als es die geläufige und vielfach gedankenlose Rede von "freiheitlichen Ordnungen" unterstellt. Rousseau jedoch macht es sich mit dieser Thematik nicht leicht. Er kann es sich damit aber auch nicht leicht - oder "leichter" - machen, weil er (aus seiner anthropologisch-genetischen Rekonstruktion der Menschheitsgeschichte herauspringend) Freiheit zum unabdingbaren menschlichen "Gut" erhebt. Das heißt: Freiheit wird selbst - wie das Leben - zu einem absoluten Gut.

Man fragt sich: Warum? In der Logik der genetischen Rekonstruktion liegt diese Absolutsetzung der Freiheit nicht. Hier war Freiheit, wie immer wieder zu erinnern ist, eine - im Ver-

gleich zu Tieren - höhere Anpassungsplastizität. Freiheit war Instinktentsundenheit und Weltoffenheit. Sie war eine relative Steigerung des Bewegungs- und Anpassungspotentials des Naturmenschen gegenüber seinen tierischen Brüdern - modern gesprochen: ein Lebens- und Selektionsvorteil, der, im Zusammenhang mit der Perfektibilität, wohl mit zur Ausbreitung des Menschentiers über die Erde beitrug. In der Verlängerung dieses biotisch-pragmatischen Freiheitsverständnisses läge der Gedanke, daß in der Phase zunehmender Vergesellschaftung sich die Anpassungsvorzüge gleichsam addiert und die Einrichtung gesellschaftlicher Systeme wirksam differenziert hätten. Auf diese Weise wäre eine Kontinuität selbsterhaltungswirksamer Freiheitsentwicklung denkbar gewesen - sogar mit dem Effekt, daß die Menschengattung von ihrer Freiheit, von ihrer Instinktentsundenheit, um so mehr und erfolgreicher hätte Gebrauch machen können, je mehr es gelungen wäre, deren Produktionspotential zu nutzen. Rousseau jedoch denkt zwar genetisch, aber nicht eigentlich evolutionär. Der Unterschied liegt darin, daß er den evolutionären Entwicklungsoptimismus nicht teilt, sondern ihn - aus seiner gesellschaftskritischen Intention heraus - umbiegt. Das heißt: die Gattungsevolution wird zur Genesis der Selbstentfremdung, und zwar zunehmend, je weiter sich die Gattung von ihrem Ursprung entfernt. An die Stelle des evolutionären Optimismus tritt ein genetischer Pessimismus. Der Mensch wird nicht (wie es das Evolutionsdenken nahelegt) "mehr Mensch", je weiter er von seinem Anfang abrückt, sondern weniger. Man kann auch sagen: die Entwicklung der natürlichen Freiheit hat Anteil an der Heraufkunft des Kriegszustandes aller gegen alle und sie verschärft Ungleichheiten unter Bedingungen historisch verdichteter Koexistenz.

Würde nun eine Rechtsordnung - und das ist der entscheidende Punkt - an diese zur universalen Konkurrenz der Gewalt negativ

entwickelte Freiheit anknüpfen, so könnte sie in der Tat nur legalisieren, was sich auf dem Korruptionsweg gesellschaftlicher Genese faktisch ergeben hat. Dann aber würde sich ein Standpunkt der Kritik nicht mehr ergeben. Recht und Gesetz könnten nur organisiert widerspiegeln (und damit sanktionieren), was sich historisch ereignet hat. Sie wären instrumentelle Normen negativer Faktizität, negativ eingeschätzter Freiheitskonkurrenz. Es ergäbe sich eine zirkelhafte Verbindung zwischen Gesetz und Gewalt derart, daß man sagen könnte: das Gesetz ist nichts anderes als ein Instrument der jeweiligen Gewaltkonstellation, zu der sich die Freiheit evolviert hat. Das würde aber die Fortschreibung der als inhuman identifizierten Abhängigkeitsverhältnisse bedeuten: die Fest- und Fortschreibung der gattungsgeschichtlichen Selbstentfremdung.

Will sich Rousseau also nicht auf die Legalisierung des gesellschaftlichen Status quo durch instrumentelle Gesetzgebung einlassen - und das kann er nicht, wenn er die Intention der Kritik durchhalten will -, dann muß er das zirkuläre Verhältnis von Gewalt und Norm (jeweiliger Freiheitsentwicklung und -organisation) durchbrechen. Das geschieht mit der Annahme einer als absolute Norm und als absolutes Gut gesetzten Freiheit. Diese nicht-instrumentelle, nicht-biotische Freiheit kann nicht mehr anthropologisch-genetisch rekonstruiert werden, sondern sie muß spekulativ gesetzt werden. Und diese spekulativ gesetzte, absolute Freiheit, die normativ konträr zu allen negativ oder positiv interpretierten biotischen Menschenfreiheiten steht, ist für Rousseau die Ermöglichung seiner Kritik an der bürgerlich-gesellschaftlichen Verfassung. Was deren Status angeht, so kann man sagen: Sie hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Naturmenschen in systematischer Hinsicht. So wie Rousseau nämlich den anthropologischen Zirkel im Naturmenschen in Richtung auf den "reinen" Menschen zu

durchbrechen sucht, so ist er auch bemüht, mit dem Ansatz der reinen Freiheit den legitimatorischen Zirkel zu durchbrechen, in den eine konsequente genetische Anthropologie des Rechts geführt hätte. Das historisch unbedingte Rechtsgut der menschlichen Freiheit ist für Rousseau offenbar die einzige Chance, nicht nur die bekannten Theorien über die gesellschaftliche Rechtsschöpfung hinsichtlich ihrer verschiedenen Legitimationskonzepte zu kritisieren, sondern auch die gesamte negative Historik der Gattungsgeschichte als Selbstentfremdungsgeschichte darzustellen. Das praktische Problem ist nur, wie die Menschen - vor allem die Menschen im gesellschaftlichen Zustand - davon zu überzeugen sind, daß ihre Freiheit ein unabdingbares und in diesem Sinne absolutes "Gut" ist. Eine ganze Reihe von Fragen knüpft sich hier an. Vor allem die Frage: Kann man jemanden im Namen der Freiheit zur Freiheit zwingen? Diese Frage ist keineswegs nur akademisch. Sie ist nicht nur eine Frage des theoretischen Widerspruchs, der argumentieren könnte, daß der offene oder subtile Zwang zum richtigen Freiheitsbewußtsein in der Intention dem widerspricht, was im Begriff gedacht wird. Im Namen der Freiheit jemanden zur Akzeptanz der Freiheit "zwingen" zu wollen, ihre Anerkennung als "höchstes Gut" durchzusetzen - das wäre, folgt man der anthropologisch-genetischen und gesellschaftskritischen Analyse Rousseaus, die praktische Aufgabe, die sich aus der Differenz zwischen dem korrumpierten gesellschaftlichen Zustand einerseits und der Antizipation universaler gesellschaftlicher Eintracht in Freiheit notwendig ergibt. Die bürgerliche Gesellschaft hat in inhumaner Weise die Selbstentfremdung und Selbstabirrung des Menschen von sich, von seiner natürlichen Identität, die von sich selbst nichts wußte, verstärkt. Sie hat den Egoismus, die Konkurrenz, das größere Ansehen, die Eigenliebe an die Stelle der natürlichen Güte treten lassen. Sie hat wechselseitige Herrschafts- und Knechtsschaftsverhältnisse installiert, den Eigentumsbetrug

mit der Rechtslist verkoppelt und schließlich den Eigentumsbegriff auf die Freiheit als höchstes Gut selbst ausgedehnt. Mit einem Wort: Sie hat den Menschen auf den Weg in die "Ketten" der Selbstgefangenschaft gebracht. Wie soll sich der Mensch daraus zur "wahren", durch keine historische Situation bedingbaren Freiheit befreien? Wie soll er überhaupt von dieser wahren, der substantiellen Freiheit wissen können? Doch offensichtlich nur dadurch, daß ihn ein ausgezeichneter Mensch - ein göttlicher Lehrer, ein göttlicher Gesetzgeber - über diese Freiheit unterrichtet, so wie der Philosophenherrscher bei Platon die Gefangenen in der Höhle über die Wahrheit der Schatten und der Dinge aus höherer Erfahrung unterrichtete. Es muß also in der Tat ein Über-Mensch sein, der im Besitz des richtigen Wissens von Freiheit, des rechten Freiheitsbewußtseins, die gesellschaftlich korrumpierten Menschen über das verkannte Wesen ihrer Freiheit belehrt. Was aber unterscheidet diesen Über-Menschen, der im Besitz der rechten Kenntnis der menschlichen Natur ist und dessen Gesetzgebung - notfalls gegen den Widerspruch der Betroffenen und Uneinsichtigen - für die richtige Verfassung der Sozietät "sorgt", von einer totalitären Instanz? Woher bezieht er seine Legitimation, wenn nicht aus göttlicher oder quasi göttlicher Eingebung?

Im Namen der Freiheit jemanden freimachen zu wollen, das ist eine lebensgefährliche Denkfigur, weil sie die Verbindung von Freiheit und Terror nicht ausschließt. Diese Verbindung muß nicht erst die massive Gestalt physischer Diktatur haben. Es gibt sie auch in subtileren Formen der Gefühls- und Bewußtseinsbewirtschaftung, der feingesponnenen Einflußnahmen, wie sie etwa in der Rede des Reichen zu beobachten sind. Im Namen der Freiheit, so muß man sagen, sind schon viele versklavt worden, weil Freiheit offenbar viele Namen hat. Und betrachtet man die Geschichte der französi-

schen Revolution, die Rousseau wesentlich mitinitiiert hat, so wird man leicht feststellen, wie lebensgefährlich die Diktatur des höchsten Gutes der Freiheit sein kann. In der Konsequenz solcher Beobachtung aber würde man auch zögern, für eine reine Lehre vom Gut der absoluten Freiheit zu votieren, und sagen müssen: Freiheit ist weniger ein G u t als vielmehr ein P r o b l e m. Zum Problem aber wird sie durch ihre eigene ambivalente Verbindung zur Macht, die sie definiert. Man kann Freiheit - wie Rousseau - als wesentliche menschliche Verfassung begreifen, als etwas, das der *conditio humana* substantiell zugehört. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, ob diese Freiheit ein "Gut" ist. Die Deklaration der Freiheit zum "Gut" impliziert apriori die Behauptung ihrer positiven Qualität. Die Bestimmung der Freiheit als ambivalente anthropologische Verfassung hingegen läßt die Frage offen - oder treibt sie allererst hervor -, unter welchem "Namen" die Freiheit gut und unter welchem sie "böse" ist. Unter diesem Aspekt ist Freiheit nicht *eo ipso* Norm, sondern Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit, sich Normen - auch zum Umgang mit Freiheit - zu geben. Und wenn Rousseau sagt, "Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten" (der berühmte Eröffnungssatz aus dem "Contrat social" dann wird man auf dem Boden eines anthropologisch problematischen Begriffs von Freiheit daran die Frage knüpfen: Welchen Gebrauch hat der frei Geborene von seiner Freiheit gemacht, daß er sich schließlich "in Ketten" findet? Das entscheidende an dieser Frage wäre dann, daß sie die "Ketten" nicht als kontradiktorische Phänomene zur Freiheit begreift, sondern als eine Weise, in der Freiheit auch in Erscheinung treten kann. Freiheit schliesse die Möglichkeit der Selbstversklavung nicht aus, sondern ein. Es gäbe keine einfache Gleichung von Freiheit und positiver Selbstbestimmung, sondern es wäre die Aufgabe eines im Grundphänomen der Freiheit nicht antizipierten Umgangs mit Freiheit, ihr die Verlockung der

Gewalt zu nehmen, die sie ebenso impliziert wie die Chancen der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung.

Zusammenfassend: Rousseaus Steigerung der Freiheit zum absoluten Gut unterschätzt den potentiellen Totalitarismus, der in eben dieser Steigerung liegt. Gegen dieses "fundamentalistische" Freiheitsverständnis muß eingewendet werden, daß auch dieses nicht davor geschützt ist, im Namen der Menschlichkeit als Gewalt praktiziert zu werden. Die Verlockung zu solcher Gewalt ergibt sich insgesamt nur dann, wenn - wie Rousseau in seiner Erzählung unterstellt - die Gattungsgeschichte als menschliche Entfremdungsgeschichte zu lesen ist. Diese universalhistorische Taxierung der Geschichte führt beinahe zwangsläufig dazu, die "Rückwege aus der Entfremdung" - die Wiederherstellung der vergessenen Freiheit - zu einem Programm exklusiven Rechts- und Freiheitsbewußtseins von wenigen zu machen, die über die "richtige Einsicht" verfügen und nach der Macht suchen, diese durchzusetzen. Zwar hat Rousseau sicherlich keine totalitäre Komponente in seiner Bestimmung der Freiheit als unabdingbares Gut gesehen. Deren Entdeckung sollte vor allem der Erfahrung der Gattungshistorie nach Rousseau vorbehalten bleiben. Aber sein Versuch, der Zirkularität von Gesetz und anthropologischer Lage durch Rückgang auf ein absolutes Freiheitsgut zu entrinnen, und zwar in Richtung auf eine "reine Lehre" vom Freiheitsgut und von der Güte der Freiheit, war am Ende nicht vor dem Mißbrauch geschützt, dem er zu begegnen suchte. Dagegen hat die Erfahrung der Freiheit als Problem eines endlichen menschlichen Verhältnisses zu ihr, also die Erfahrung eines problematischen Freiheitsbegriffs, den "Vorzug", daß sie zu Kritik und Widerstand gerade dann herausfordert, wenn dieses Verhältnis in absoluten Freiheitslehren stillgelegt werden soll.

XIV

Es ist nicht zu übersehen: Wie in einer Großaufnahme - besser noch: wie in einem Film - stellt Rousseau sich selbst die Gattungsgeschichte vor. Die Gattungsgeschichte, die er auf diese Weise radikal und authentisch zu rekonstruieren sucht, wird zur einzigen Möglichkeit der Selbsterkenntnis unter Bedingungen erwachten Selbstbewußtseins. Der Mensch, der sich selbst erkennen will und muß, der eines Bildes seiner selbst bedarf, um sich selbst denkbar und handlungsfähig zu machen, muß sich auf seine Geschichte zurückbeugen. Er muß diese Geschichte sich als *s e i n e* vorstellen, muß versuchen, das Drehbuch zu finden und zu schreiben, nachdem der Film dieser Geschichte abgelaufen ist, abläuft und wahrscheinlich ablaufen wird. Er ist Autor, Regisseur und Zuschauer dieses gattungsgeschichtlichen Films und seiner Bilder, die sich einerseits ins Umrißlose des Ursprungs zurückziehen, darin an Deutlichkeit verlieren und verblassen und die andererseits in utopischen Phantasien vorauslaufen, die ebenfalls unwirklich (noch nicht wirklich) und darin verlockend sind. In diesem Vor- und Zurückerinnern droht immer der Punkt der Gegenwart sich mitaufzulösen und zu etwas ebenfalls Unwirklichem zu werden. Oder anders gesagt: Was man - scheinbar so sicher - "die Gegenwart" nennt, verliert bei genauerem Hinsehen unter Bedingungen geschichtlichen Vor- und Zurückerinnerns vieles von der lebenssicheren Konkretheit, die sie scheinbar vor den "bloßen" Erinnerungsbildern auszeichnet. Die Gegenwart, um noch einmal Bezug auf die Film-Metapher zu nehmen, wird zu einer Einzelszene im universalen Menschheitsfilm, die ihren Sinn offenbar nicht in sich selbst trägt, sondern ihn aus den Verbindungen und Verbundenheiten schöpft, die nach rückwärts und vorwärts auftauchen und um so undeutlicher werden, je größer der Abstand des Erinnerten und Antizipierten ist. Zeit kommt als sie selbst zum Vorschein, wird als sie selbst offenbar.

Die Zeit, hat sie sich erst einmal als Denken der Geschichte offenbart, ist durch die Konstruktionen historischen Bewußtseins selbst uneinholbar. Sie ist aber nicht nur reine "Bedingung historischen Wahrnehmens", sondern verlangt auch das Opfer dieser Wahrnehmungen in einem unendlichen Prozeß der Genese neuer Vorstellungen. Man macht es sich vielfach nicht klar: Der hypothetische Charakter, der den großen Erzählungen des Menschen über seine eigene Geschichte anhaftet, ist nicht nur ein Ausdruck von sachlicher Vorsicht und mitmenschlichem Respekt, nicht nur eine menschliche Geste, die dem Anderen freistellen möchte, die Bilder auf s e i n e Weise zu betrachten, sondern der hypothetische Charakter der Menschheitsgeschichte wird durch jene Endlichkeit und Zeitlichkeit erzwungen, die alles radikale und authentische Selbstdenken mit dem Stigma der Überholbarkeit versieht. Noch deutlicher gesagt: Der Mensch kann gar nicht anders über sich selbst denken als im Modus von Hypothesen - als im Modus von Annahmen, Vermutungen und Unterstellungen. Er ist grundsätzlich existierende Selbstvermutung und nicht Selbstgewißheit. Und so ist es in der Tat keine generöse Geste, wenn Rousseau seine Leser wiederholt dazu auffordert, seine Genese der Gattungsgeschichte als hypothetisches Deutungsangebot zu betrachten, das nur so viel Wert ist, wie es dem gesunden Menschenverstand einleuchtet. Selbstverständlich ist er davon überzeugt, daß sein gattungsgeschichtliches Szenario keine reine filmische Fiktion ist - keine Science-Fiction-Geschichte - die beliebig variiert werden könnte. Aber in der Art und Weise, wie er sich immer wieder um die Sicherung seiner Hypothesen bemüht, wie er sich selbst gegenüber deren hypothetischen Charakter unterstreicht, gerade indem er zu bewähren sucht, was er sagt, zeigt, daß in diesem genetischen Denken um Ursprung und Zukunft des Menschen die Unhintergebarkeit der Zeit aus dem Hintergrund heraus Regie führt. Die ineinander geflochtenen Vermutungen über den Menschen bleiben im Tiefsten von irritierender Ungewißheit.

Nur ü b e r dieser bauen sich die Bild- und Vorstellungssequenzen menschlicher Erzählungen vom Menschen auf. Und es wird dann - nach Rousseau - eine Zeit kommen, die die Glaubhaftigkeit großer Erzählungen immer mehr bezweifelt, weil die Brüche, die Schnitte im Film der Gattungsgeschichte zu unüber-springbaren Rissen geworden sind. Dann wird die Kontinuität, an die Rousseau noch glaubt, sich in die formale Chronologie von Tatsachen zurückziehen, die Interpretation aber das um-kreisen, was die Zeit endgültig in seine Einzelheit und Anders-heit zerstreut hat. Man wird in den Mikrogeschichten suchen - und nicht finden -, was in der Makrogeschichte nicht mehr aus-zumachen ist: das Sinnfällige des Kontingenten und Disparaten. Die Genetik wird die Hoffnungen der genetischen Methode nach innen auflösen. Möglicherweise sind dann auch die großen Zeit-felder hinfällig oder ausgedörrt, die Rousseau noch mit seinem genetischen Blick überspannt und in seine große Gattungser-zählung zusammenzieht - allerdings schon belastet mit der Un-sicherheit des Hypothetischen, mit dieser uneinlösbaren Hypothek der Zeit. Dann wird sich auch das Bildungsproblem neu, mög-licherweise ganz anders, möglicherweise in einer von Rousseau her gar nicht mehr einsehbaren Form stellen. Es wäre eine Bildung in der Diskontinuität von Erinnerungen, eine Bildung, die das Zusammenbrechen der großen Erzählungen vielleicht zu ihrem Thema hätte, eine Bildung, in der der große Film der Gattungsge-schichte sich in Standbilder aufgelöst hätte, in der die Synthesen der Einbildungskraft keine universalhistorische Bedeutung mehr hätten -die möglicherweise gerade dadurch (im negativen Zitat der großen Geschichte) eine neue spielerische, tastende und experimentierende Kraft entbänden.

In dieser Weise ist Bildung bei Rousseau noch nicht gedacht. Zwar erscheint sie auch nicht mehr als ausgezeichnete Er-füllung des "irdischen Daseins um seiner transzendenten Be-stimmung willen", nicht als das Ein-Bilden des unendlich fernen Gottes, der unendlich fernen Idee in das endliche menschliche

Dasein. Aber dieses Dasein, das in der Anthropologie nach sich selbst greift, das sich geschichtlich als Entfremdungsgeschichte rekonstruiert, um sich mit sich selbst zu versöhnen, hat auch Perspektiven einer Grenzüberschreitung, die seine radikale Selbstanfrage gleichsam abfedern. Es gibt die Hoffnung auf eine Bildung des Menschen, die seiner wesentlichen Freiheit gemäß sein und der negativen Entwicklung der Gattungsgeschichte entgegensteuern kann. Um deren Sinn, Aufbau und Chance wird es vor allem im Emile gehen. Aber schon im Zweiten Discours deutet sich an, wie die Bildung des Menschen zum Menschen als Ausweg aus gattungshistorischer Selbstverfremdung aussehen könnte und worin sie ihr Kernproblem haben müßte - nämlich in einer Weisheit, Klugheit und Überlegenheit, die nur vorhanden sein kann, wenn es Menschen mit übermenschlicher Qualität gibt: Stiftergestalten und Interpreten individuellen und gesellschaftlichen Daseins, denen es - auf welchem Wege auch immer und im Namen welcher höheren Eingebungen auch immer - gelungen wäre, nicht dem Sog der Negativität zu verfallen, den die genetische Anthropologie analysiert. Dadurch wird der Status dieser Stiftergestalten aber gerade fraglich. Woher sollen sie kommen, diese göttlichen Gesetzgeber, die das Volk, die Natur des Menschen im Individuum besser kennen als diese sie selbst kennen? Woher haben sie ihre "Kompetenz", dem Volk das richtige Bewußtsein, der Freiheit die richtige Form, der Regierung die wahre Souveränität, der verirrten Moral die wahre Tugend, der Gewalt das "unumstößliche" Recht, der Mitmenschlichkeit die vollendete Humanität vorzustellen und am Ende aufzuprägen? Woher stammt diese Wahrheitskompetenz der inneren und äußeren, der moralischen und politischen Gesetzgeber, wenn für den gattungshistorisch befangenen Menschen der Unterschied von Sein und Schein in der sozialen Eskalation der Eigenliebe ebenso offenkundig wie auch fragwürdig geworden ist? In seiner Ablehnung des Vertragsmodells zur Legitimation politischer Abhängigkeiten argumentiert Rousseau mit der Instabilität und dem Chaos - anstelle der "ewigen Eintracht" -, zu denen die

Organisation politischer Abhängigkeit unter Vertragsbedingungen zwangsläufig führen müsse. Das Vertragsmodell könne keine "höchste Gewalt" legitimieren, weil sie historisch revozierbaren Bedingungen unterstellt sein würde. Die Souveränität wäre grundsätzlich Souveränität auf Abruf, und es gäbe keine Aussicht auf ewige Befriedung. Dieser Gedanke an eine mögliche Historizität des Souveräns (der, um das noch einmal zu betonen, in der Konsequenz der anthropologischen Rekonstruktion und ihrer Zeitvoraussetzungen läge) erschreckt Rousseau so abgründig, daß ihm jetzt sogar die Religion, deren Anthropologie er aus seiner Rekonstruktion fernhalten wollte, als Mittel zur Vermeidung eines politischen Chaos recht ist. Denn wie anders läßt sich der Satz verstehen, daß "die menschlichen Regierungen eine solideren Basis benötigten als die menschliche Vernunft" und daß es daher "für die öffentliche Ruhe" notwendig gewesen sei, "daß der göttliche Wille eingriff, um der souveränen Autorität einen heiligen und unverletzlichen Charakter zu geben, der den Untertanen das unheilvolle Recht nahm, über sie zu verfügen." (Meier 1984, S. 247) Nicht daß Rousseau, dem Konversionen bekanntlich leicht fielen, sich plötzlich zu derjenigen Instanz bekehrt hätte, gegen die er auch seinen Discours schrieb. Aber auf die politische Funktion eines göttlichen Willens möchte er auch im Wissen um religiöse Mißbräuche nicht verzichten, da dieser "noch mehr Blut erspart, als der Fanatismus vergießt." (Meier 1984, S. 247) Das ist untrüglich der Gedanke politischer Pazifisierung durch Religion. Dieser Gedanke sollte über Rousseau hinaus noch eine große Rolle spielen, und zwar in den Volksbildungsansätzen von Pestalozzi bis Hegel. Bei Rousseau ist die Domestizierung der Gewalt durch die Religion, der Schutz der Souveränität vor den Übergriffen der Regierenden wie der Regierten, sicherlich nicht nur ein psychologisch-strategischer Gedanke. Er muß sich folgerichtig einstellen, wenn man letztlich, wie es bei Rousseau der Fall ist, die rein menschliche Bewirtschaftung und Bezähmung selbstentbundener Gewalt mißtraut, wenn man auch die "hypothetische Geschichte der Re-

gierungen" als Dekadenzgeschichte zu schreiben sich genötigt findet. Unmißverständlich formuliert Rousseau in diesem Sinne seine negative Regierungshistorik, in der sich die Entfremdung der Gattungsgeschichte widerspiegelt und fortsetzt. Als politische Geschichte folgt sie - die Geschichte der Regierungen - einem Dreistadiengesetz: Am Anfang wird die Differenz von Reichen und Armen legitimiert, dann die Differenz von Mächtigen und Schwachen und schließlich die Differenz von Herren und Sklaven. Am Ende lösen sich die Regierungen im Chaos des Anfangs auf. Der Kampf aller gegen alle, der latent bleibt, bricht erneut aus: "Denn die Laster, welche die gesellschaftlichen Institutionen notwendig machen, sind eben dieselben, welche ihren Mißbrauch unvermeidlich machen." (Meier 1984, S. 251)

Dieser - ziemlich unscheinbare - Satz enthält die Quintessenz der politischen Anthropologie, die den bürgerlichen Zustand nach der Phase der Vergesellschaftung charakterisiert. Er besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß es den Menschen, den ganz konkreten Menschen, unmöglich ist, über politische Ordnungen aus der Selbstgefangenschaft in ihren Lastern auszubrechen. Die einzige Möglichkeit eines solchen Ausbruchs ist für Rousseau - und für viele seiner Nachfolger - nur durch entsprechende Erziehung und Bildung gegeben.

Man muß sich klar vor Augen führen, was das heißt. Es heißt, daß Bildung (Erziehung) und denjenigen, die in ihrer Wahrheit stehen - vor allem den Gesetzgebern - eine Autorität und Mächtigkeit eingeräumt wird, die, wenn sie schon nicht göttlicher Wille ist, doch diesem gleichkommt. Es ist Sache der Bildung, die Natur des Menschen zu verändern und die Rekapitulation der Laster durch die politischen Körper der Regierungen zu verhindern. Der Mensch soll die Möglichkeit seines Scheiterns aufheben (oder besser: aufgehoben bekommen) durch ein Bildungsprogramm, das - schlicht gesagt - besser weiß, was ihm frommt, als es ihm in seiner historischen Verblendung zu wissen möglich ist. Im Grunde wird der Gesetzgeber zum Volkserzieher, zum

Sprecher und Lehrer der Unmündigen. Er ist Menschenfreund und Bildungs"diktator" in einer Person. Diese Einschätzung legt sich jedenfalls nahe, wenn man seine strategische Bedeutung im Verlauf der Gattungsgeschichte und in der Absicht ihrer "Aufhebung" bedenkt. Versteckt, aber doch deutlich genug erscheint dieses (prekäre) Hochbild eines Menschheitserziehers im Hinweis Rousseaus auf die Rolle des Lykurg in Sparta. Sparta verfiel deshalb nicht dem Gesetz der Korruption durch Wiederholung und Verstärkung der Laster in der Gestalt der Reichen, der Mächtigen und der Regierenden, "weil das Gesetz (la Loi) hauptsächlich über die Erziehung der Kinder wachte und ... Lykurg Sitten einführte (établit des moeurs), die ihn beinahe entbunden haben, Gesetze hinzuzufügen..."

(Meier 1984, S. 253) Lykurg wäre also das Hochbild eines Menschheitserziehers. Und was macht diesen aus? Nicht weniger als die (gesetzliche) Kraft zur Einrichtung eines Erziehungs- und Bildungsstaates, in dem - und darauf ist zu achten - die Erziehung potentiell die politischen Gesetze erübrigen kann. Das heißt: hier wird auf eine Identität von Staat und Bürger vorgedacht, in der das Individuum "aufgehoben" ist, in dem es gesetzspädagogisch zum Exponenten substantieller Sittlichkeit umgegossen wird. Das mag auch Rousseau - unter gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit - ein uneinholbares Ideal gewesen sein (dafür sprechen Einleitungsfeststellungen im Emile) - daß aber die Identität von Mensch, Staat und sittlichem Gesetz bei Rousseau, und sei es auch als Ausnahmefall, gleichsam unwidersprochen bleibt, kann als Indiz für seine Sympathie mit dem Gedanken eines Erziehungsstaates gewertet werden, dessen Bildungstotalitarismus, jedenfalls in neuzeitlichem Selbstverständnis, offenkundig ist. Was aber am Gegenstand dieser Sympathie Rousseaus als äußerst problematische Tendenz erscheint, ist der Gedanke einer Auflösung von politischer Gesetzgebung in Sittlichkeit - eben jener Gedanke, der seine vollen Implikationen als unmenschlicher Terror in

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

der französischen Revolution entfalten sollte. Sittlicher Terror, der sich möglicherweise auch noch als Humanismus versteht, entsteht immer dann, wenn Sittlichkeit als politisches Recht definiert und gehandhabt wird. Und Pestalozzi hatte wohl den humaneren Standpunkt eingenommen, wenn er in seinen "Nachforschungen" der Gesellschaft den Anspruch auf Sittlichkeit verweigerte und entschieden den "sittlichen Zustand" vom "gesellschaftlichen Zustand" politisch und pädagogisch unterschied.

Bei Rousseau jedoch liegt die innere - und retrospektive - Sympathie mit dem spartanischen Erziehungs- und Bildungsstaat durchaus in der Konsequenz seiner Grundthese vom gattungsgeschichtlichen Abfallen des Menschen von sich selbst. Das Sparta des Lykurg mit der Einheit von Sittlichkeit und Recht muß als jene Verfassung erscheinen, in der Individualität und Gemeinwesen, in der Besonderheit und Allgemeinheit noch nicht auseinandergefallen waren, in der es infolgedessen die Differenz von "Mensch" und "Bürger" - dank einer erziehenden Gesetzgebung - nicht gab. Hier konnte gesellschaftliches Recht, wenn davon überhaupt zu sprechen war, noch nicht den Kampf um Legitimationen ausgesetzt sein. Keine selbstsüchtige Eigenliebe bedrohte das spartanische Gemeinwesen von innen. Es bedurfte keiner Eigentümlüge und keiner Rechtslist, um die Frage nach einer "höchsten Gewalt" aufzuwerfen. Es bedurfte im Grunde überhaupt keiner Gesetze, weil die Identität von Einzelheit und Allgemeinheit gar nicht zum Problem werden konnte. Sie war erzieherisch verbürgt. So konnte sich auch die Frage der Humanität, der Gerechtigkeit im Grunde nicht stellen. Aber genau erwogen mußte dieser Erziehungsstaat einem reinen Mechanismus oder einem tierischen Organismus gleichen, indem jedes Element die Bestimmung seiner Funktion aus einem ihm unzugänglichen Ganzen (der Maschine, dem Organismus) zugesprochen erhält, ohne Einspruch erheben zu können. Der vollendete Erziehungsstaat wäre in der Tat ein Staat außer

der Zeit - ein Staat jedenfalls, in dem die Zeit als Geschichte keine verändernde Rolle spielen könnte. Aber, so muß man sich fragen, wäre dieser zeitlose Staat, dieser zeitlose politische Gesellschaftskörper, in dem die Sittlichkeit die Form eines unverbrüchlichen Gesetzes hätte (so unverbrüchlich, wie es die Naturgesetze zu sein schienen), in der Bildung sich zu höchster Konformität durchsetzte - wäre ein solcher perfekter Staat außer der Geschichte überhaupt noch ein menschlicher Staat? Es ist mehr als eine Überlegung wert, ob nicht das Theorem von der Selbstentfremdung und dem Identitätsverlust in der Selbstentfremdung, das immer die Aufforderung impliziert, sich eine Perfektheit zu erträumen, gegen Rousseaus Selbstverständnis mit dazu beigetragen hat, die menschliche Imperfektheit nicht nur zu verleugnen, sondern sie auch in einen Zwang zur Vervollkommenung umzumünzen, der im Namen antizipierter Humanität auch unmenschliche Diktaturen einrichtet. Das Identitätstheorem, das fordert, der Mensch müsse mit sich selbst übereinstimmen, und das sich mit der Suggestion der "Aufhebung der Entfremdung" verbindet und verbündet, ist erheblich bedenklicher, als es die Häufigkeit seiner Verwendung erscheinen lassen möchte. Unter seiner Flagge lassen sich auch Heils- und Vollkommenheitslehren indoktrinieren, die davon ablenken, daß es Schicksal des geschichtlich existierenden Menschen ist, bis zu seinem Ende nicht mit sich selbst übereinzustimmen. Das Verlangen nach Identität unter dem Ideal der Vollkommenheit entbindet auch Gewalt gegen sich selbst und Andere, indem es Geschichte stillzulegen droht und Abweichungen sanktioniert. Und gerade das läßt sich am Gedanken eines Erziehungsstaates ablesen, der jeden mit dem Ganzen und damit mit sich selbst identisch machen möchte. Er ist letztlich von tödlicher Perfektion, indem er das Nicht-Übereinstimmen mit sich und Anderen als anthropologische Verirrung, die - möglicherweise sogar über "Bildung" - überwunden werden muß, notfalls auch gegen die Uneinsichtigen. Nichts scheint verlockender zu sein

als die perfekte Identität - nichts aber ist in Wahrheit und im mehrfachen Sinne des Wortes "unmenschlicher". Die Frage legt sich nahe, ob nicht die Lehre der Selbstentfremdung im Verein mit ausstehender Selbstübereinstimmung dem Menschen fremder ist als jene, die in menschlicher Exzentrität und Imperfektheit, also in wesenhafter Nicht-Übereinstimmung und lebenslänglicher Unvollkommenheit die *Conditio Humana* sieht.

XV

Rechenschaft im Rückblick: Es waren drei Probleme und Problemfelder, deren Zusammenhang, deren Aporien und Bedenklichkeiten den Gedankengang bestimmen: das Problem des Humanismus, das Problem der Bildung und das Problem einer Anthropologie, die nicht nur "anthropologische Forschung" sein will, sondern Weg zur Selbsterkenntnis, zur Einsicht in die *Conditio Humana*, in die menschliche Verfassung und in deren Geschichte. Das Problem des neuzeitlichen Humanismus wurde als Experiment radikaler und authentischer Selbstanfrage bestimmt. Damit ist gemeint: neuzeitlicher Humanismus, jener Humanismus, der sich weder auf göttliche Vorzeichnungen menschlicher Lebenswege noch auf die zuverlässige Verbindlichkeit von Traditionen verlassen kann, stellt den Menschen vor sich selbst, macht seine Menschlichkeit zu einem höchst eigenen Problem, sucht seinen Ursprung und "Ziel" in demjenigen, der in ihm selbst zum Thema wird. Dieser Humanismus ist in mehrfachem Sinne "kritisch". Er ist kritisch, weil er - grundsätzlich - dem Menschen keine Ausflucht vor sich selbst einräumt, weil die Menschenbilder, in denen er sich auslegt, niemals einen sicheren Status haben,

weil er das Moment der Revision seiner Konzepte in sich selbst trägt, weil die Revision dieser Konzepte zu seinem "Wesen" gehört. Insofern ist neuzeitlicher Humanismus immer auch durch sich selbst irritierbar. Derjenige, der unter seinem Vorzeichen nach sich fragt, der Mensch, ist immer auch derjenige, der sich durch die Antwort bestimmt, so aber bestimmt, daß ihn keine Antwort in die ersehnte und vielfach erträumte Selbstsicherheit bringen kann. Dieser Humanismus kommt über seine eigene Offenheit nicht hinaus. Gerade das aber macht ihn anfällig gegen weltanschauliche Deutungsangebote, die den kritischen Kern seiner Fraglichkeit in Zuverlässigkeit und Gewißheit auflösen möchte, die - im Grunde - den Menschen von sich selbst befreien möchten und ihn dadurch über sich selbst täuschen, ihn vielleicht sogar verraten. Im Gegenzug gegen solche "menschensfreundlichen" Tendenzen wird der "reale" Humanismus, der sein Problem nicht verschleiert, die Kritik an diesen schein-humanistischen Tendenzen zur Frage des Humanismus selbst machen. Er wird darauf beharren, daß Humanismuskritik - Kritik am politischen und weltanschaulichen Hochbild-Humanismen - selbst zum "humanistischen Programm" gehört. Dem entsprechend ist neuzeitlicher Humanismus nicht eine Weise schönen Mit-sich-selbst-Übereinstimmens, sondern die nachdenkliche Akzeptanz der schwierigen Differenz, in der der Mensch seit dem "Projekt der Moderne" zu sich selbst steht. Es ist in der Tat diese Selbstdifferenz, die den Humanismus wesentlich hervortreibt. Denn diese Differenz wird als factum brutum gelebt. Sie ist die Differenz zwischen mir und meiner Geschichte, zwischen mir und den Anderen, zwischen mir und der Welt, die mir Widerstand leistet und zwangsläufig das Problem der Macht entbindet. Ohne Zweifel ist "der Mensch" sehr mächtig geworden, seit er sich der Bedingungen der Entfaltung, der rasanten Entwicklung von Wissenschaft und Technik und damit in neuzeitlicher Weise zum Maß der Dinge machte. Seine Maßgeblichkeit, die ihm aus dem Sich-Unterscheiden Zuwuchs, ließ ihn so mächtig, so listig werden, daß die Rede vom "Herrn der Erde" ebenso korrekt

wie in ihrer Charakteristik als "menschheitsgefährdend" zutreffend ist. Weil aber der Mensch nicht nur zunehmend Herr der Erde, sondern auch Herr seiner selbst ist, kommt die schwierige - "humanistische" - Frage auf: wie es der Mensch verhindern könne, nicht an der Macht zu scheitern, durch die er sich emanzipiert hat. Genau das ist die Frage, in der Humanismus und Bildungsdenken zusammentreffen. Aber die grundsätzliche Aporie des neuzeitlichen Bildungshumanismus darf weder übersehen noch unterschätzt werden. Sie besteht darin, daß der neuzeitliche Mensch - diese radikal und authentisch existierende Selbstanfrage - zumindest in die Gefahr gerät, in der Entwicklung von Bildungskonzeptionen, die Macht menschlich kultivieren sollen, eben jene Macht zu praktizieren, gegen die er sich wendet. Allzu leicht übersieht man diesen Zirkel von Macht und Bildung. Allzu leicht ergeht man sich in der Hoffnung, daß ein guter, wahrer und richtiger Wille das Verflechtungsverhältnis von Bildung und Macht durchbrechen könne. Die hoffnungsvolle Beschwörung von Bildung ist aber entweder ohnmächtig und folgenlos oder sie partizipiert - uneingestanden - an der Gewalt, deren Widersacher sie sein möchte. Gegen die Suggestion solcher Beschwörungen und Hoffnungen darf man nicht vergessen, daß es immer auch eine Affinität von Bildung und Macht gegeben hat und daß die Entwicklung des Menschen zum neuzeitlichen Herrn der Erde ohne eine entsprechend instrumentelle Organisation des "Bildungswesens" gar nicht möglich gewesen wäre. Bildung war immer auch instrumentell ebenso mit Macht (und Mächtigen) verbunden, wie sie diese entbunden hat. Zugespißt gesagt: sie ist menschlich, aber nicht apriori menschenfreundlich. Und ein Humanismus radikaler Selbstanfrage, der sich mit Bildung vereinigen möchte, um das Scheitern des Menschen an sich selbst, an seiner "entfesselten" Macht zu verhindern, wird die Rückbezüglichkeit von Macht und Bildung, die Ambivalenz von Macht ebenso wie von Bildung, nicht überspringen können.

Die Einsicht in diese Ambivalenz ist eine Frage der Anthropologie und zwar einer Anthropologie als Selbsterkenntnis. Sie fragt nicht nur, was der Mensch, sondern auch entschieden: wer der Mensch sei. Diese Frage, wer der Mensch sei, gestellt in der Absicht zu erfahren, worauf es mit ihm hinausläuft, hinauslaufen kann und hinauslaufen soll, hat selbst eine eigene Mächtigkeit. In ihr bringt der Mensch sich vor sich selbst. Aber er bringt sich nicht so vor seine Augen, wie er es bei den nicht-menschlichen Dingen vermag. Der menschliche Blick auf den Menschen ist nicht von göttlicher Allwissenheit; er ist ein experimentierender Blick, der aus dem, was er sieht und wie er sieht, Konsequenzen zieht, Konsequenzen ziehen will und ziehen muß. Der Mensch, der nach seinem Wersein fragt, das ist damit gemeint, kann sich selbst nicht überspringen. Er bleibt von seinen Antworten, die er erfindet, nicht unberührt - er "existiert" seine Antworten. Jede Antwort, die er gibt, zeichnet sich in ihn ein, und die Sequenz der Fragen und Antworten macht jene Geschichte aus, auf die ihn seine Selbsterkenntnis verweist. Das ließ sich an Rousseau beispielhaft und problematisch zugleich studieren. Rousseaus Ausgangspunkt, so kann man sagen, ist das Unbehagen des Menschen an sich selbst, an einer Situation, in der der Mensch sich selbst gesellschaftlich fremd geworden ist, in der menschliche Macht über den Menschen <sup>ihn</sup> mit sich selbst unerträglich konfrontiert hat. In Rousseaus Sicht: Der Mensch ist "böse" geworden, er ächzt unter selbstauferlegten Fesseln, er hat die Natur in sich verraten - er findet sich in einer desolaten Situation der Ver-Rücktheit, der Gespaltenheit und Uneigentlichkeit. Die Frage zwingt sich auf: Wer ist der Mensch, daß er so werden konnte, wie ihn die Zeit dem kritischen Blick als Selbstkarrikatur darstellt? Diese Frage zerlegt sich in weiteren Fragen: Wer ist der Mensch ursprünglich - und unter welchen Bedingungen (über die er nichts vermag) hat er in seiner Geschichte die Frage nach sich selbst

praktisch so beantwortet, daß er an den Folgen der durch ihn entbundenen Macht zu scheitern droht, daß er Fesseln schmiedete, wo er Freiheit zu gewinnen vermeinte? Es wurde deutlich: Wer so fragt, wer Form und Sinn von Menschlichkeit keinen übermenschlichen Autoritäten anheimstellt, macht den Menschen für sich allein verantwortlich. Darin liegt eine ungeheure Chance - aber auch eine bis dahin kaum bekannte Last. Wie kann der Mensch sich selbst helfen, wenn er durch seine Geschichte - durch die Geschichte der praktischen Antworten auf sein Wersein immer sich schon vorausgesetzt ist? Kann er in die Geschichte, als die sich sein Leben vollzieht und die immer schon im Rücken seiner Vorhaben steht, neu beginnen? Kann er sich zu einem besseren, höheren - vor allem: zu einem neuen Dasein bringen? Gibt es eine "Selbstschöpfung", die durchzustreichen vermag, was sich als ambivalente Selbstmächtigkeit herausgestellt hat? Gibt es einen radikalen Neuanfang mit Mitteln der Erziehung und Bildung? Gibt es einen neuen Menschen - einen Menschen, der sich sein eigenes Damaskuserlebnis bereitet? Anders gesagt: Kann der Mensch gegen die Zeit gewinnen, in die jede Frage nach sich selbst ihn zurücktaucht? Oder sind die Hoffnungen auf eine menschlich bewirkte absolute Umkehr in der Geschichte eine notorische Illusion von Bildungsoptimisten? Im übrigen: eine Illusion, deren Durchsetzung die Gewalt, die sie aufheben soll, noch überbietet? Man sollte nicht meinen, hier handele es sich um rein theoretische Fragen. Jeder Lehrer, der nicht bloß "Unterrichter" sein will, findet sich mit dem Problem konfrontiert, wie weit er legitimiert sein kann, im Namen eines besseren Menschentums zu verändern, was er in den Lebensgeschichten seiner Schüler vorfindet. Jeder findet sich vor die Frage gestellt, wie weit ein Mensch es sich einräumen darf - oder realistischerweise einräumen kann - Souverän von Geschichte und Lebensgeschichten zu sein.

Rousseaus große Erzählung über die Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen reklamiert eine solche Souveränität - jedenfalls als analytische Souveränität gegenüber der Gattungsgeschichte. Diese ist ihm als Verfallsgeschichte überschaubar. Verfall aber bedeutet ihm Abirrung von der eigentlichen Natur, Verlust der Ursprünglichkeit, Selbstverlust in der Entfremdung. Wenn auch im Modus von Hypothesen vorgestellt: Rousseau weiß, wer der Mensch "eigentlich" war und wie er zu dem geworden ist, der er eigentlich nicht ist. Weil er aber in souveräner Reflexionsstellung zur Geschichte (der Natur und der menschlichen Gattung) zu sein glaubt, wird ihm nicht zum Problem, was die Zirkelhaftigkeit menschlichen Nachdenkens über sich selbst ausmacht: die Tatsache, daß der Mensch, der in "seiner" Geschichte zurückdenkt, immer schon ein Bild von sich auf die Geschichte projiziert. Die Gattungsgeschichte ist für Rousseau "objektiv" rekonstruierbar. Ihm fällt nicht auf, wie der reine Naturmensch das Produkt einer anthropologischen Reduktion ist, die Zug um Zug durchstreicht, was anthropologisches Denken seit der Antike dem Menschen als Wesensbestimmungen zugeschrieben hat. Die Negation des gesellschaftlichen Menschen soll auf den Naturmenschen führen. Der gesellschaftliche Mensch löst sich selbst im Naturmenschen gleichsam auf. So aber bleibt, genau betrachtet, der gesellschaftliche Mensch auch in diesen Naturmenschen, und zwar als sein eigenes Negatives, erhalten. Ist das aber tatsächlich eine analytische Souveränität gegenüber der Gattungsgeschichte? Oder löst sich der archimedische Standort über geschichtliche Souveränität, den Rousseau einzunehmen meint, nicht in der Aufdeckung des Vor-Urteils auf, unter dem der Naturmensch von Rousseau entdeckt und erinnert wird? Handelt es sich aber tatsächlich um eine Vorurteilsbeziehung (um die Beziehung einer Zirkelhaftigkeit), die den Naturmenschen mit dem Gesellschaftsmenschen negativ verbindet, dann löst sich die Unterscheidung von eigentlichem Naturmenschen und uneigentlichem Gesellschaftsmenschen - jedenfalls als radikale Unterscheidung - auf. "Eigentlich" ist

dann nur der anthropologische Zirkel: die Erfahrung, daß der Mensch sich nicht von einem Standpunkt außerhalb der Geschichte in der Geschichte denken kann. "Eigentlich" ist dann nur die Erfahrung, daß wir niemals - wie schon dargestellt wurde - hinter uns kommen, wenn wir uns vor uns stellen. Wenn es sich aber so verhält, wenn uns Anthropologie nur unsere Unhintergebarkeit "belegen" kann, dann gibt es auch keine "reine Menschengestalt", die als retrospektives oder prospektives Ideal des Daseins und seiner Bildung vorausleuchten oder verdämmern könnte. Der Anspruch souveräner Kenntnis vergangener Gattungsgeschichte wäre ebenso irreführend wie der Anspruch, eine völlig neue Geschichte mit einem völlig neuen Menschen "bilden" zu können. Beide Ansprüche wären autoritär und gewaltsam. Es gäbe keinen Ausweg aus dem Zirkel geschichtlicher Selbstvorausgesetztheit. Was Rousseau in die Geschichte auseinanderlegt, die Unterscheidung zwischen dem "guten" Naturmenschen und dem "bösen" Gesellschaftsmenschen zöge sich wieder zusammen in die Konkretheit individueller und gesellschaftlicher Existenz. Der Riß, die Spannung zwischen guter und böser Macht, ginge nicht durch die Gattungsgeschichte, sondern bräche auf im konkreten Menschen, in seiner konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Lage. Es wäre Aufgabe der Bildung, diese Spannung zu bedenken, und zwar außerhalb der Suggestion von Vollkommenheiten, in die sich alle universalhistorischen Träume - die Vorurteilsbeziehung des Menschen mißachtend - hineinträumen. Was da nicht länger aufrecht zu erhalten wäre, das wären die - von Rousseau wesentlich mitinitiierten - Entfremdungs- oder Rückkehrtheoreme. Der Mensch wäre sich immer auch fremd und in dieser Fremde bei sich. Seine Identität hätte immer das Befremdliche einer Fremde, in der er entscheiden muß, was und wer er sein will, ohne daß diese Entscheidung einem souveränen Selbst- und Weltschöpfungsakt gleichkäme.

Nimmt man die Problematik und des Scheiterns der großen - durchaus faszinierenden - Menschheitserzählungen ernst, nimmt man sie als "Lehren", als anthropologische Selbsterkenntnisse wahr, indem man akzeptiert, was sie im Versagen zeigen, dann können sie in diesem Versagen oder in ihrem Umschlagen in autoritative Selbstbilder dem Menschen nur eine begrenzte Souveränität attestieren. Wollte man daraus eine Handlungs- und Denkempfehlung ableiten, so könnte diese nur lauten: Auch unter Bedingungen menschlich entfesselter Gewalt ist die Geschichte dem Menschen nicht einschränkungslos verfügbar - so wenig wie die Natur. Bildung kann daher nicht darin bestehen, neue Großaufnahmen künftiger Gattungsgeschichte zu produzieren, sondern Begrenztheit und Souveränität zur Quelle eines Augenmaßes zu machen, das die Situation akzeptiert und sich darin bewährt. Nicht der Mensch also in großformatiger Überzeichnung, sei es in positiver oder negativer Tönung, sondern der Mensch im Kleinformat seiner faktischen Existenz, in seinen Eigenheiten und Fremdheiten, in seinen Innigkeiten und Veräußerungen, rückt in den Fokus anthropologischen Fragens und bildungstheoretischen Denkens. Nicht der Mensch der imposanten Identitäten, sondern der menschlich imponierenden Gebrochenheiten ist das, worauf das Scheitern verweist: der Mensch der Geschichte und Geschichtchen, der alltäglichen Kämpfe und Konflikte, der Offenheiten und Verstellungen, der zugleich gut und böse ist. Dieser Mensch ist durchaus würdiger Gegenstand einer Mikroanthropologie, die sich den makroanthropologischen Entwürfen aus zwei Gründen versagt: aus dem Grund der Einsicht in deren Scheitern und aus Erfahrung latenter Gewalttätigkeit, die allen anthropologischen Vorstellungen anhaftet, die den Mensch ins Perfekt setzen wollen - im Namen welcher Humanismen auch immer. Begrenzte Souveränität (gegenüber der Geschichte) und Mikroanthropologie im Kleinbildformat - das

könnte man als Plädoyer für einen falschen, weil opportunistischen Frieden mit der Zeit mißverstehen. Man könnte einwenden: Auf diese Weise danke jeder Humanismus, zu dessen Wesen es immer gehört habe, vom Menschen "groß zu denken" endgültig ab. Es werde auf die Macht der Bildung in der Konzession an den Alltag verzichtet. Man arrangiere sich mit allem und jedem, wenn man die Imperfektheit als unhintergebar betrachte. Indes, nichts an diesen Einwänden ist zwingend. Eine begrenzte und begrenzende Mikroanthropologie macht keinen opportunistischen Frieden, sondern sie revoltiert gegen die abstrakten Netze anonymer Gewalt, die sie überflüssig machen möchten. Das Eingeständnis der Imperfektheit revoltiert aus existentieller Tiefe gegen großflächige Ideologien, die Freiheit im Namen einer besseren Geschichte bewirtschaften wollen. Und die Skepsis gegenüber dem "großen Denken" im Pochen auf nur begrenzte Souveränität revoltiert gegen die Überlegenheiten, indem sie das Scheiternkönnen an diejenigen zurückbindet, die davon am meisten betroffen sind. Die Erinnerung an menschliche Begrenztheit, die "mikroanthropologisch" auf den reinen Menschen und alle Weisen reiner Menschenlehre in Kenntnis der Zirkularität alles menschlichen Selbstbelehrens verzichtet, ist weder kraftlos noch machtlos. Sie hat am ehesten wohl die Kraft, die Anonymität der Gewalt zu brechen, weil sie deren Legitimation nicht an einen reinen Menschen, nicht an Ideal, sondern an den existierenden Menschen, wie er leibt und lebt zurückbindet: an den einzelnen Menschen mit seinen Schwächen und Stärken und in der Befangenheit und Eröffnung seiner Geschichte in seiner Selbsteigenheit und Selbstfremdheit.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

XVI

Eine Nachschrift: In einer - zugegeben: kühnen - Schlußthese des Gedankengangs könnte man auf die Grund- und Ausgangsfrage, die das Problem des neuzeitlichen Humanismus bezeichnen sollte, das Problem, wie es dem Menschen gelingen könne, nicht an sich zu scheitern - antworten: Es kann dem Menschen nur gelingen, nicht an sich zu scheitern, wenn er sein Scheitern- und Versagenkönnen zuläßt. Indes, ist das nicht der blanke Zynismus? Heißt das nicht, den Menschen dem Menschen opfern wollen? Ist das nicht die Aufforderung, die Macht, die er gegen sich selbst entwickelt, auf die Spitze zu treiben? Oder bedeutet das nicht, die Gewalt zu feiern, in der er umkommt? Zweifellos kann man diese These "spontan" so verstehen. Aber dieses spontane Verstehen löst nicht ein, was mit der Anerkennung des Scheitern- und Versagenkönnens gemeint ist - gemeint sein kann. Zu dessen Aufdeckung bedarf es einjger Gedanken, die die Selbstverständlichkeit, die Scheitern und Versagen als reine Negativitäten betrachtet, in Frage stellen. Geht man nachdenklich und nachdenkend auf Distanz zu jenen ebenso spontanen wie negativen Assoziationen, die sich mit den Worten "scheitern" und "versagen" verbinden und fragt man sich, zunächst einmal vom Scheitern des Menschen an sich selbst absehend, aus welcher Quelle sich die negativen Taxierungen von "Scheitern" und "Versagen" vorzüglich speisen, so entdeckt man bald: sie gelten als Inbegriff eines Negativen. Scheitern und Versagen zielen auf "ein- und dasselbe". Beides bezieht sich aber auf einen menschlichen Umgang mit "der Wirklichkeit", und zwar auf einen Umgang, der durch bestimmte theoretische und praktische Intentionen "gesteuert" wird. Es heißt: Ich bin "an" etwas gescheitert; ich habe "vor" etwas versagt. Häufiger noch aber heißt es: "Es" - was man vorhatte oder beabsichtigte - ist aus diesen oder jenen subjektiven oder

objektiven Gründen "nicht in Erfüllung gegangen" oder "hat sich nicht bestätigt". Das bedeutet, Scheitern und Versagen messen sich üblicherweise an Erwartungsstandards, die dann als "richtig" oder "wahr", als "zutreffend" oder "angemessen" gelten, wenn sie sich erfüllen. Der Negativität des Scheitern steht also die Positivität des Gelingens und der Negativität des Versagens die Positivität des Sich-Bewährens gegenüber. Scheitern und Versagen stehen auf der Seite des Falschen und Unrichtigen, Gelingen und Bewähren auf der Seite des Wahren und Richtigen. Bezieht man das auf den Umgang mit theoretischen und praktischen Hypothesen, in deren Perspektive Wirklichkeit "erscheint", dann bedeutet deren Scheitern und Versagen schlicht gesagt: daß sie nicht stimmen - oder, so lange sie nicht scheitern oder nicht versagen (also "gelingen" oder "sich-bewähren"), zutreffen. In solchem objektiven Erkenntniszusammenhang (aber auch in technischen Lebenszusammenhängen) bedeuten Scheitern und Versagen: Absichten verwerfen müssen. Was scheiterte oder versagt blieb, gilt als "verworfen" (nicht als verwerflich). Was aber verworfen wird, hat nicht standgehalten. Was jedoch der Prüfung nicht standgehalten hat, kann nicht in den - subjektiven oder objektiven-"Bestand" aufgenommen werden. Der Bestand ist das Beständige, das nicht ein Ewig-Beständiges sein muß, das also zumindest dauerhaft ist, sich in der Zeit bewährt. Der Bestand, so sagt man, wenn er wirklich Bestand sein soll, muß "gesichert" sein. Wahrheit und Richtigkeit hängen selbst ab von der Beständigkeit. Sie werden als das Beständige gedacht. Dagegen gilt das Unbeständige und das Unsichere als das Unwahre und Unverlässliche, als das, was nicht in einen Bestand gebracht werden konnte. Entsprechend gilt derjenige als "unbeständig" und "unsicher", der häufig scheitert und versagt und der daraus offenbar nichts "Beständiges" lernt.

Treffen diese Beobachtungen zu, dann mißt sich das Negative des Scheiterns und Versagens offenbar an einem positiven Bestandsbegriff von Wahrheit und Richtigkeit, der im Zeichen des Gelingens und Sich-Bewährens steht. Was - in welchem Modus von Intention auch immer - scheitert (also nicht gelingt), versagt (also sich nicht bewährt), gilt als unbeständig und unsicher: etwa als bloße Meinung (im Bereich des Erkennens) oder als bloß Willkürliches (im Bereich der Moralität). Was nicht beständig ist, ist in jedem Fall zu verwerfen. Und so trennen sich: das Beständige und das Verworfenene, dieses als das Unbestätigte und Unbeständige. Das Unbestätigte und Unbeständige sind das Verworfenene und das Verwerfliche. - Nun gibt es ohne Zweifel einen sinnvollen - oder besser: zweckmäßigen - Bestandsbegriff von Wahrheit. Lebensvollzüge sind angewiesen auf instrumentelle Beständigkeiten. Ohne solche Beständigkeiten, die sich an der Wirklichkeit messen und sie zugleich vermessen, gibt es keine "Dispositionen", keine Stabilitäten, keine Ordnungen. Der Mensch, der im Unterschied zum Tier keine bestimmte eigene "Sphäre" (Herder) hat, würde ohne den Aufbau und die Einrichtung von Beständigkeiten und Beständen in den Fluten der Reizüberflutung untergehen. Er muß also Beständigkeiten - Wahrheitsbestände - "produzieren". Und er muß sie so produzieren, daß sie ihm das Gehäuse seiner Welt erlauben, das heißt: daß sie in Koinzidenz sind mit dem, was er als seine Wirklichkeit vor-stellt. Das fordert die Selbsterhaltung, das schiere Überlebenmüssen. Im Rahmen dieser Selbsterhaltung muß es den Menschen auf das Gelingen und Sich-Bewähren seiner Intentionen, Operationen und Strategien ankommen. Scheitern und Versagen haben hier nur die Bedeutung, die ihnen als Rückkoppelungen und Überprüfungen eignet. Sie sind Testkriterien pragmatisch sich auslegenden Daseins, Prüfungsstandards wissenschaftlichen und technischen Weltzugriffs. Exemplarisch für den operativen und instrumentellen Sinn von Scheitern und Versagen ist das "Falsifikationsprinzip". Hier wird das Scheiternkönnen einer Theorie oder Hypothese

- genau so aber: das Nicht-Scheitern - zur Bewährung von Gesetzhypothesen auf Zeit. Auch das Falsifikationsprinzip ist also bestrebt, in den Bestand zu bringen, wenn es auch damit rechnet, daß es keine absolute Beständigkeit gibt. Man kann also nicht sagen, das Falsifikationsprinzip stelle das Scheitern auf Dauer und hebe dessen Negativität ebenso auf wie diejenige des Versagens. Es erhebt beide nur - im Rahmen der Theorie- und Hypothesenbildung - zu obersten Kriterien für Gewißeiten auf Zeit, das heißt: zu Kriterien des Prinzips permanenter Prüfung. Im Zulassen von Scheitern und Versagen werden diese gleichsam methodologisch akzeptiert und zu Bestandsstücken wissenschaftlich instrumentierter Beständigungsstrategien von Hypothesen und Theorien. Gleichwohl ist der Rückschlageffekt, den Scheitern und Versagen als Verwerfenmüssen von Theorien und Konzepten haben, auf deren grundsätzlich negative Einschätzung beachtlich. Denn der begrenzt methodische Zweck, den Scheitern und Versagen als operative Prüfungsinstanzen im wissenschaftstheoretischen Feld haben, als Hindernisse theoretische und praktische Konzepte "in den Bestand" zu nehmen - dieser begrenzte methodische Zweck wird verallgemeinert zu der Überzeugung, daß Scheitern- und Versagenkönnen grundsätzlich negativ seien, daß der Mensch also um so "erfolgreicher" sei, je mehr er über scheiterns- und versagenssichere Bestände verfügt. Die Qualität des Daseins, so jedenfalls die allgemeine Einschätzung, korreliert negativ mit dem Maß des Scheiterns und Versagens - positiv hingegen mit dem Maß des Gelingens und Bewährens.

Hier stellt sich jedoch eine kritische Frage - ergeben sich mehrere kritische Fragen. Was, so ist zu fragen, geschieht, wenn man das Bestandsmodell der Wahrheit - und mit ihm die wissenschaftspragmatischen Instrumentalisierungen von Scheitern und Versagen (mit ihren "Verwerfungen") -

auf den Menschen umlegt? Einfach gesagt: Er gerät damit selbst unter eine Bestandsoptik. Das ist zunächst nicht einmal bedenklich. Denn selbstverständlich kann der Mensch auch zum Gegenstand von Hypothesen und Absichten werden. Er muß sich sogar in dieser Weise "vergegenständlichen". Und es ist ebenso zweifelhaft, wie - teilweise zumindest - lebensgefährlich diese Vergegenständlichung apriori als unmenschlich zu brandmarken. Der Mensch wird in solcher Selbstvergegenständlichung auch Gebrauch machen müssen von den Prüfungsoperationen des Scheiterns und Versagens, und zwar im Namen der Bewährung und des Gelingens. Nur: wenn der Mensch seine eigene Erkenntnis ganz und gar auf den Bestandsbegriff der Wahrheit abstellt und diese Absicht rigide und ohne Augenmaß verfolgt, dann vergißt er sich als Ursprung des Bestandsdenkens, dann wird alles, was ihm an sich selbst mißlingt, was sich an ihm selbst nicht bewährt, als Unverlässliches und Unzuverlässiges bilanziert. Der Effekt dieser Selbstbilanzierung im Bestandsdenken und in Beständen indes läuft auf nichts Geringeres als auf die Selbstabdankung des Ursprung-sein-Könnens hinaus. Der Mensch verwirft sich selbst als Anfang-sein-Können (Hannah Arendts "initium esse") - er bringt sich um seine Möglichkeit der Geschichte, indem er dem "Ideal" seiner eigenen perfekten Sicherung im Bestand folgt. Unter solchen Vorzeichen indes müssen Scheitern und Versagen als reine Negativität erscheinen und das Experiment des Daseins als Ausdruck mangelhafter Bestandssicherung, die möglicherweise durch planungsstrategische Optimierung der "Lebenswelt" in einer näheren oder ferneren Zeit aufgefangen werden kann.

Völlig anders stellt sich das Experiment des Daseins mit seinem Scheitern und Versagen dar, wenn es sich nicht allein der Wahrheit der Bestandssicherung unterstellt und sich darin verstellt, sondern wenn es sich einen Vollzugsbegriff von Wahrheit offen hält und in sich der Zeit, auf deren Stillegung

der Bestandsbegriff der Wahrheit hinausläuft, gleichsam "das Wort erteilt". In einer merkwürdigen Bedeutungsumkehr sind dann Versagen- und Scheiternkönnen nicht bloß negative Anzeichen von Wahrheit und Richtigkeit, sondern positive Indikatoren - man könnte sagen: existentielle Indikatoren - unabwählbarer Möglichkeitsstrukturen, die in der unauflösbaren (letztlich auch unaufhebbare) Daseinsursprünglichkeit liegen. Im Hinblick darauf verwirft sich der Mensch nicht im Scheitern und Versagen, sondern er entdeckt sich darin zum Entwurf. Mit Kierkegaard formuliert: Der Mensch erfährt sich im nicht-instrumentellen, nicht prüfungstaktisch organisiertem Scheitern und Versagen positiv und negativ zugleich. Negativ sind Scheitern und Versagen im Hinblick auf Begrenztheiten und Unverfügbarkeiten, die darin aufleuchten. Positiv sind sie der Horizont des notorisch Möglichen (das keine bestimmte Möglichkeit ist) und das dem sichernden Bestandsdenken vorenthalten bleibt. Negativ sind sie, indem sie sich in keiner bestandstheoretischen Instrumentalisierung abfangen lassen; positiv sind sie gerade dadurch, daß sie die Wahrheit des Lebensvollzugs in den offenen Ursprung zurückbinden, von dem sie Nachricht geben. Oder anders: Negativ sind Scheitern und Versagen, sofern man sie als anthropologische Operationen im Zeichen von Bestandssicherungen liest; negativ und positiv zugleich sind sie, sofern man sie als entscheidende Indikatoren menschlicher Grundbefindlichkeit versteht, die wiederum auf die Imperfektheit verweisen, die sich, als substantielle Verfassung von Dasein begriffen, dem Bestandsbegriff von Wahrheit einerseits entzieht und ihm andererseits - in seiner angestrebten Suprematie - widerspricht. In der Konfrontation des Bestandsbegriffs und des Vollzugsbegriffs von Wahrheit indes baut sich die fruchtbare Revolte gegen eine Gleichsetzung von Scheitern und Mißlingen, von Versagen und Unzuverlässigkeit auf. Im Namen dieser Revolte könnte man überspitzt formulieren: Nicht derjenige scheidert, dem nichts gelingt, sondern derjenige, dem alles gelingt.

Blickt man jetzt auf die befremdliche These zurück, die behauptete, es könne dem Menschen nur gelingen, nicht an sich zu scheitern, wenn er sein Scheitern (und Versagen) zulasse, so erscheint sie in einem anderen Licht. Sie ist - im Spiegel existentialen Scheitern- und Versagenkönnens - weder unmenschlich noch zynisch. Im Gegenteil, zynisch und unmenschlich müssen diejenigen Absichten erscheinen, die im Gefolge eines totalisierten und dadurch totalitären Bestandsbegriffs von Wahrheit bewußt oder unbewußt den Menschen vorgaukeln, er könne und müsse sich selber vollends in den Bestand stellen, wenn ihm daran gelegen sei, sich menschlich zu verwirklichen. Zynisch ist nicht das Einräumen des Scheiterns, sondern dessen Ausräumen; zynisch ist das Verwerfen des Menschen als Möglichkeit seines Ursprungs, der im existierenden Scheitern und Versagen zugleich negativ, nämlich als Nichteinholbarkeit des Daseins in Bestände, und positiv, nämlich als Freiheit zum existierenden Entwurf erfahren wird. Wenn eine Theorie scheitert und ihre Anwendung versagt, kann das bedenkliche Folgen haben. Viel bedenklicher aber sind die Folgen, die sich aus dem Überspringen der Differenz zwischen den Wahrheitsbeständen und der offenen Vollzugswahrheit der Existenz ergeben. Das Überspringen dieser Differenz, sei es aus Gedankenlosigkeit oder im Zuge doktrinärer Gewaltsamkeit, gleicht einem Abdichten des Menschen gegen sich selbst oder der Installierung einer tödlichen Übereinstimmung von Allen mit Allen, die - seltsamerweise - von vielen als Lösung aller menschlichen Probleme vorgestellt wird. In Wahrheit wäre das aber keine Lösung der menschlichen Probleme, sondern die Auflösung des Menschen in seinem Untergang. Die Revolte gegen das In-den-Bestand-Stellen von allem und jedem indes beharrt auf der Differenz zwischen dem Bestand und dem Vollzug, zwischen dem Gesetz und dem Ereignis, zwischen der positiven Macht und der erfahrenen Mächtigkeit dessen, was sich nicht in die Botmäßigkeit

der "Machtdispositive" bringen läßt und eben dadurch den Menschen in anderer Weise "ermächtigt", als es durch das operationalisierte Scheitern und Versagen möglich ist. Man opfert den Menschen in der Tat nicht, wenn "man" - wenn er sich selbst - Respekt vor seinem elementaren Scheitern- und Versagenkönnen einräumt. Wohl aber opfert "man" ihn - oder wird er sich selbst zum Opfer -, wenn "man" alles Scheitern und Versagen zur reinen Negativität deklariert und nicht erkennt, wie und als wer sich der Mensch im Scheitern positiv anzeigt: als ein Wesen, das unter seinen vielen Beständen und Beständigungen nicht in den Bestand zu bringen ist - oder jedenfalls so lange nicht, wie ihn das erlebte Eingeständnis seiner Imperfektheit daran hindert, sich zum Prothesengott der Welt zu machen, in der er selbst als Verstümmelter existiert. Angesichts unübersehbarer Vorzeichen einer solchen Entwicklung könnte das Problem der Bildung in eine "Kunst des Scheitern- und Versagenkönnens" einmünden, für die es bislang weder Begriffe noch Vorstellungen gibt. Sie hätte, gleichsam in einem ersten Akt, zu fassen, was man die "verstummende Sprache des Leides" nennen könnte: die sprachlose Semantik Godots. Identität, Übereinstimmung, Ganzheit - diese humanistischen Postulate (mit dem Vervollkommnungs- und Vollendungsgedanken gekoppelt) sind zu problematischen Prinzipien geworden. Das muß man sehen. Alle drei Prinzipien stehen, sofern sie im Rahmen eines Bestandsdenkens formulieren, gegen die Geschichte. Sie versuchen diese einzuklammern oder auszuklammern. Im Rücken dieser Prinzipien aber kehrt Geschichte als sich darin entziehender Ursprung wieder zurück. Das gilt es zu bedenken und zu erfahren. Man mache sich klar: Eine Natur, die der Mensch mit sich hemmungslos identifiziert, eine Welt, die er mit sich gnadenlos in Übereinstimmung bringt, eine Ganzheit, in der er das Spiel der Momente rücksichtslos in die Prägung seiner Absichten bringt - was sind sie anderes als Vereinnahmungen in den Bestand, anderes als Hypertrophien menschlicher Welt-

und Selbstbemächtigung, und zwar einer Welt- und Selbstbemächtigung, die kein Scheitern und Versagen vorsieht und verzeiht. Wo aber im Namen der Perfektheit Scheitern als theoretisches und praktisches Versagen des Nachdenkens grundsätzlich inkriminiert wird im Zeichen eines universalen Willens zum Bestand, wo es tatsächlich nur als Test der Absichten und nicht als wesentliche Korrektur des Absichtlichen akzeptiert wird, da entziehen sich Welt und Mensch in die leere Eintönigkeit funktionierender Wiederholungen - da läuft der Lebenszusammenhang wie die Mechanik eines Uhrwerks ohne Zeiger. Denn die Perfektheit eines unendlich wiederholbaren Bestandes verweist am Ende nur noch auf sich selbst. Dagegen wird eine realistische Anthropologie opponieren. Ihre Rehabilitation des Scheitern- und Versagenkönnens reklamiert beides als Anzeige dessen, was sich dem Stellen in den Bestand entzieht. Das aber, was sich dem Bestand entzieht, was sich ungeschichtlicher Beständigkeit verweigert, ist nicht irgend eine humanistische Vollkommenheitsidee vom Menschen, die ihm ewig vorausleuchtet, ist nicht ein ewiges Licht, mit dem der Mensch sich selbst anbetet, sondern eine Art "Dämmerung" an seinen Rändern. Der Respekt vor diesen, vor den sich in die Tiefe abschottenden Dämmerungshorizonten, ist der Respekt vor dem Ganz-Anderen - ein Respekt jedenfalls, der sich nicht daraus speist, daß er das Andere versteht, sondern daß er es nicht versteht. Aber: indem er es nicht versteht, indem das Verstehenwollen daran scheitert und versagt, kommt das Ganz-Andere auch als jenes Unverfügbare zum Vorschein, das als "Transzendenz der Existenz" in jedem Menschen ist. Man mag es Geschichte nennen, Natur oder Sprache oder wie auch immer: Niemals sind sie ganz im Besitz menschlicher Bestände. Immer gibt es Scheiternserfahrungen, in denen sie sich vollendeter Inventarisierung verweigern - eben jener Inventarisierung, in der ihre Identität "festgestellt", ihre Übereinstimmung "hergestellt" und ihre Ganzheit "herausgestellt" wird. Daß aber das Ganz-Andere als das Unverfügbare

sich im Scheitern und Versagen - in der Erfahrung der Unhintergebarkeit - "anzeigt", führt zu dem paradoxen Umstand, daß es ein Glück des Scheiterns gibt und eine Fröhlichkeit des Versagens, von dem der Perfektionismus des puren Bestandsdenkens nichts weiß.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers

© Egon Schütz