

Prof. Dr. E. Schütz

ROUSSEAU, I. DISKURS

Oberseminar
WS 1993/94

Universität zu Köln

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

© Egon Schütz

INHALTSVERZEICHNIS

I.	Warum Rousseaus I. Diskurs? Warum Rousseau?	1
II.		6
III.		15
IV.		19
V.		28
VI.		33
VII.		41
VIII.		47
IX.		52
X.		59
	Fortsetzung	63
	Gesamtrückblick über das Rousseau-Oberseminar (II. Teil)	66
	Einige Rückfragen an Rousseau	74

I.

Warum Rousseaus I. Diskurs? Warum Rousseau?

Was man von Rousseau weiß (als Pädagoge), ist, daß er den Erziehungsroman 'Emile' schrieb, daß er der Entdecker (oder Erfinder?) der Kindheit ist, daß er das Problem der Differenz und des Zusammenhangs von Erziehung und Gesellschaft (Staat) kritisch exponierte, daß er den Menschen von Natur aus für gut hielt und die Geschichte als negative Historik des Schlechtwerdens des Menschen rekonstruierte, daß er vernünftige Vorschläge für eine "negative" Erziehung machte, daß er sich von der Erziehung viel (wenn nicht zu viel) für "Auswege aus der Entfremdung" versprach, daß er Stammvater der Entgegensetzung von (einer schroffen Entgegensetzung) Mensch und Bürger war (von menschlicher und bürgerlicher Erziehung), die weitreichende Folgen haben sollte (z. B. im gesamten Neuhumanismus), daß er den Entwicklungsgedanken und die menschliche Gefühlsseite gegen den absoluten Primat der Vernunft ins Spiel brachte, daß er Anlaß zu einer neuen Naturverehrung (inklusive Naturtourismus) bot, daß er entscheidender Anreger und Vordenker der französischen Revolution war, daß er den Menschen politisch auf sich selbst stellte und ihn für sich selbst verantwortlich machte - kurz: man weiß, daß er ein vielseitiger und oszillierender 'emotionaler' Denker und Nachdenker war, der sein Denken und Nachdenken nie zu einem System gerinnen

ließ - eine zerrissene und gespannte Persönlichkeit, die immer wieder Anlaß zu Kritik, Ärger, Zensur und Verbot gab, ein 'unruhiger Geist', ein 'früher Intellektueller' in Opposition bis zum Ende seines Lebens.

Rousseau war der Typus eines 'modernen Menschen': ein eckiger Autodidakt, ein Selbsterfinder, ein Ausreißer - nicht von Anfang an, sondern vor allem nach der Erfahrung, daß ihm die Repräsentanten des Ancienne Regime letztlich die Anerkennung als Person verweigerten. Er wurde bekannt nach dem Erscheinen des I. Diskurs, sogar berühmt, als modischer Außenseiter. Aber die Reaktionen auf diese modische Berühmtheit (auch in den Kreisen seiner Freunde) ließen ihm bald klar werden, daß er 'Paris nicht erobert hatte'. Dem äußerem Interesse fehlte die innere Anerkennung. Und diese Erfahrung steigerte sich im Verlauf des Lebens zum Verfolgungswahn eines notorischen Außenseiters.

Der 'Aufstand gegen die Gesellschaft' (nicht nur seiner Zeit) war für Rousseau in ihrem Ursprung durchaus kein theoretisches Problem, das er beim Studium entdeckt hatte. Und wenn man ihn studiert, dann sollte man die "Bekenntnisse" zu lesen nicht versäumen. Der Ursprung seines Problems, der Stellung des Menschen in und zur Gesellschaft, waren höchst eigene und deshalb authentische Erfahrungen. Und es sind besonders diese Erfahrungen, die ihren ersten Niederschlag im I. Diskurs fanden - den Rousseau im Rückblick und nach Konfrontation mit vie-

lerlei Mißverständnissen für gar nicht gelungen hielt (worin man ihm zustimmen kann - aus der Perspektive späterer Werke betrachtet).

Wenn wir uns dennoch dem I. Diskurs zuwenden, so geschieht das aus verschiedenen Gründen:

- 1.) Im I. Diskurs können wir die Entstehungsurkunde der sogenannten Gesellschaftskritik Rousseaus studieren.
- 2.) Der I. Diskurs ist der entscheidende Auftakt für Rousseaus Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex: Wissenschaft, Bildung, Moral, Gesellschaft, Natur. Lesen wir ihn, betreiben wir ein Rousseau immanentes Quellenstudium.
- 3.) Im I. Diskurs können wir - in noch unentfalteter Form - am Zusammenhang von Wissen, Bildung, Moral, Gesellschaft spannungshafte Phänomene untersuchen, die bis heute - also nach 243 Jahren - nichts von ihrer Spannung verloren haben. Denn:
- 4.) Der I. Diskurs - bei Rousseau - die frühe Formulierung eines Geschichtsproblems, das (merkwürdiger Zufall?) seinen 'ideologischen Streitwert' nicht verloren hat, nämlich das Problem der *Ambivalenz des Fortschritts* (wie ich es nennen möchte). Gemeint ist die Ambivalenz des wissen-

schaftlichen und künstlerischen Fortschritts, die in der Akademie-Frage anklingt und von Rousseau ausformuliert wurde.

Die Akademie-Frage lautete:

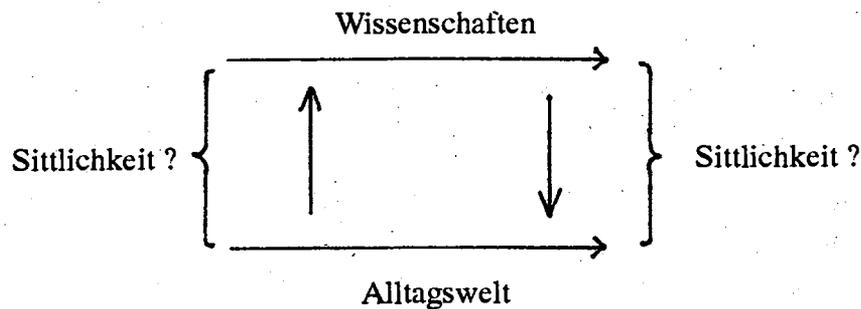
"Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?"

Rousseau formuliert:

"Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen *oder zum Verfall?*"

- 5.) Das Ambivalenzproblem des Fortschritts (von Wissenschaft, Künsten, Bildung), und zwar unter dem Gesichtspunkt der "Sitten", findet heute seinen Niederschlag in den Diskussionen über Wissenschaft, Technik und Ethik (zum Beispiel bei Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung). Deshalb bedarf es keiner Zwangsaktualisierung von Rousseaus I. Diskurs.

Tafelbild 1



- 6.) Rousseau löst bekanntlich das Problem der Ambivalenz von Wissenschaft, Kunst und Bildung im Hinblick auf Sitten und Tugend (im I. Diskurs anfänglich, im II. Diskurs elaborierter und genetischer) für sich mit der These einer negativen Korrelation: Je mehr Wissenschaft, Kunst und Bildung - desto stärker der Zerfall der Sitten. Wir wollen dieser 'dialektischen' These Rousseaus in ihren anfänglichen und späteren Begründungen genauer nachgehen und sie vom eigenen Standpunkt prüfen, so wie Rousseau sie vom eigenen Standpunkt formuliert hat (nach seinem Erweckungserlebnis auf dem Weg nach Vincennes zum inhaftierten Diderot - siehe "Bekenntnisse", Anfang 8. Buch).

II.

Wir haben in zwei Schritten unseren Zugang zu Rousseau und zu Rousseaus I. Diskurs über die Frage, ob der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste (Wiederaufstieg seit Renaissance und Aufklärung) zur Läuterung der Sitten beigetragen habe "oder zum Verfall", gesucht.

Der erste Schritt bestand in einer Art "Selbstvergewisserung" dessen, was "man" (als Pädagoge vor allem) von Rousseau als einem berühmten Exponenten der neuzeitlichen Denk-, Bildungs- und Erziehungsgeschichte weiß. In unvollständiger Erinnerung nur die Stichworte: Autor des "Emile", Entdecker der Kindheit, Protagonist einer negativen Historik, Theoretiker ursprünglicher menschlicher Güte, der Differenz von Natur- und Gesellschaftszustand, der Entgegensetzung von Menschsein und Bürgersein, romantischer Verehrer der Natur, des Empfindens, des Gefühls - vor allem aber Förderer und Kritiker der Aufklärung, entscheidender Initiator der Französischen Revolution mit der Überzeugung, daß der Mensch für sich eintreten muß und kann.

Hinter dieser 'lexikalischen' Charakteristik, so deutete ich an, steht ein Mensch - ein Autodidakt im weitesten Sinne des Wortes - mit einer spezifischen modernen Gebrochenheit, d. h. einerseits ein Menschenfreund - andererseits ein Gesellschaftsfeind, einerseits ein Virtuose der Selbstbehauptung (mit entspre-

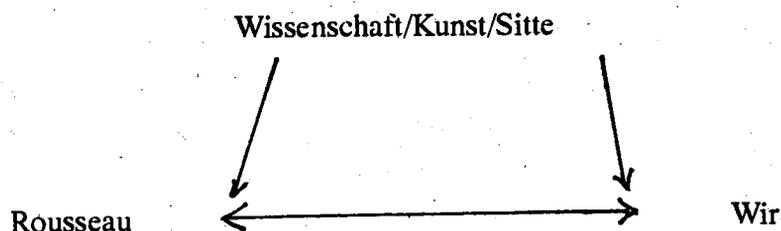
chendem Selbstwertgefühl) - andererseits ein Mensch der Selbstentlarvung, der ständigen Selbstrechtfertigung, der säkularen Beichte, des Geständniszwanges (Foucault) ohne wirkliche Absolution, einerseits ein stolzer Außenseiter - andererseits ein Mensch, der nach Anerkennung sucht und sie im Laufe seines Lebens immer weniger findet, einerseits ein Selbstdenker auf der Suche nach einer freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft - andererseits nahezu zur Verzweiflung getrieben durch die authentische Erfahrung der Widerstände, in denen sich ihm und seinen Ideen seine Gesellschaft entgegenstellte, einerseits ein Mann, der Wissenschaft und Bildung verachtete - andererseits derjenige, der beides (Wissenschaft und Bildung) brauchte (und zwar menschliches Wissen und menschliche Bildung), um seine Verachtung begründen zu können. Schlicht gesagt: Rousseau war ein Mensch im Spiel der Ambivalenzen (der privaten, der politischen, der gesellschaftlichen), der mit allen Mitteln diesen Ambivalenzen (zum Beispiel der Mehrdeutigkeit von Wissen, Bildung, Gesellschaft) zu entkommen suchte - eine Art Kierkegaard der Gesellschaft.

Vor allem in diesen Ambivalenzen scheint mir eine historische Grundverbindung zwischen unserer Lage und derjenigen Rousseaus zu bestehen. Die Ambivalenz, das Thema, ob der Fortschritt (von Bildung und Wissenschaften) tatsächlich ein Fortschritt ist oder nicht vielmehr ein Rückschritt, das Thema der 'Dialektik der Aufklärung', der Entfremdung, der Verdinglichung, der menschlichen Evolution oder Devolution, der zuneh-

menden Selbstbeherrschung oder Selbstunterdrückung, des Sinns oder Unsinns der Gattungsgeschichte - es sind diese Ambivalenzen, die wir in Rousseau und bei Rousseau exemplarisch studieren können, 'für die er steht'.

Den zweiten Schritt möchte ich als einen 'vorläufig experimentierenden' bezeichnen. D. h. wir stellen uns die Akademie-Frage, fragen nach ihrer möglichen Aktualität für unsere Zeit. Verfahrenstechnisch ist das die Bemühung um ein vorläufiges Vorverständnis dessen, wonach Rousseau fragt. Wir können zwar nicht an seiner Stelle fragen. Wir können uns aber 'seine Frage' vorlegen. Auf diese Weise gewinnen wir eine Problemhinsicht. In ihr kommen wir wechselseitig ins Gespräch mit Rousseau.

Tafelbild 2



Unser anfängliches "brain-storming" zeigte bereits mehreres an:

- 1.) Die Aktualität der Akademie-Frage von Dijon unter Gegenwartsbedingungen ist offenbar kaum zu bezweifeln (muß nicht erst künstlich erzeugt werden). D. h. die Einschätzung der Entwicklung der Wissenschaften (und Künste) unter ethischen Gesichtspunkten (was wir - auch erst einmal vorläufig - mit dem Problem der "Sitte" der Akademie-Frage gleichsetzten) ist nicht nur nach wie vor eine 'hautnahe' Frage, sondern aktueller und brisanter denn je.

- 2.) Wir bemühten uns, uns das zu verdeutlichen im Hinblick auf die Funktion und das Selbstverständnis von Wissenschaft. In Grobüberlegungen machten wir uns klar: Moderne Wissenschaft (auf die Künste achteten wir weniger) hat nicht mehr den Status eines sozialständischen Bildungsmediums (wie vorzüglich zu Rousseaus Zeiten), vielmehr ist Wissenschaft im Verbund mit der Technik zu dem Lebensmedium par excellence geworden. Wir leben auch dann von und in der Wissenschaft, und zwar vor allem des forschend-produzierenden Typs, wenn wir als Nicht-Wissenschaftler nichts oder wenig davon wissen (oder wissen wollen). Außerwissenschaftliche Oasen sind uns offenbar verschlossen oder zumindest rar geworden. Wir sind auf dem Wege zu einer wissenschaftlichen Weltgesellschaft in allen Elementarbereichen des Lebens: in Ökonomie, Poli-

tik, Produktion, Konsum, Arbeit, Freizeit usf. Das Selbstverständnis der Wissenschaft als eines Lebens- und Überlebensmittels hat sich massiv durchgesetzt.

- 3.) Ist Wissenschaft aber ein universales Lebensmittel und Lebensmedium mit höchst ambivalenten Implikationen (z. B. hinsichtlich der Folgen in der technischen Bearbeitung von Mensch und Natur, in den Strategien möglicher Selbsterhaltung und Selbstvernichtung), dann stellt sich nur um so nachdrücklicher das Problem eines - vorsichtig formuliert - ethischen Umgangs mit der faktischen Macht des Wissens der Wissenschaften. Die Forderung nach einer ethischen und/oder politischen Kontrolle der Wissenschaften ist aber leichter gestellt als praktiziert oder durchgesetzt. Hier drängen sich äußerst schwierige Fragen und Probleme auf, wie wir schnell bemerkten:

Da ist z. B. die Frage: Wie kann ethische Kontrolle der Wissenschaften praktiziert werden, wenn

- a) Wissenschaft eine permanente Erforschung von Unbekanntem (oder noch Unbekanntem) ist, man also zumindest die Forschungsergebnisse nicht antizipieren kann (im Anwendungsbereich mag das anders aussehen)? Anders gefragt: Wie kann man kontrollieren, was man noch nicht kennt und dessen Folgen

man auch nicht unmittelbar absehen kann? (Man denke an die Kernspaltung, an die Erkenntnisse der Genetik.)

Eine andere Frage war: Muß man nicht mit einer elementaren Neugier (Wißbegierde) des Menschen rechnen, die sich (man denke an die Entstehung des heliozentrischen Weltbildes, an Kopernikus und Galilei, aber auch an die Entwicklung der modernen Evolutionstheorie durch Darwin (gegen die Sanktionen der Inquisition oder des christlichen Schöpfungsmythos) durchsetzen mußte? Ist also diese Neugier ethisch überhaupt objektiv zu bändigen?

Eine andere Frage ist: Woher sollen die ethischen Werte und Normen kommen, denen die Wissenschaften im Zeitalter der wissenschaftlichen Lebenstechnik unterstellt werden sollten, und wie sollen sie legitimiert werden? Reichen die klassischen Legitimationsfiguren von ethischen Werten (die religiöse Legitimation durch Offenbarung, die historische Legitimation durch bewährte Tradition, die Legitimation durch mit der menschlichen Natur gegebene Grundwerte) noch aus? Sind sie obsolet geworden? Oder bedarf unser ausgehendes Zeitalter (der Aufklärung) eigener und neuer Legitimationsstrategien, die selbst den Geist der wissenschaftlichen Rationalität widerspiegeln,

den sie ethisch abschätzen wollen (hier wäre zu denken an die Legitimation durch Konsens und Diskurs - entweder im Stile von Habermas oder von Apel. Das Problem ist nur, ob dieses Legitimationsmodell mit seinem Anspruch auf Intersubjektivität und Universalität nicht doch die Freiheit gegenüber den Wissenschaften, die sie bewahren möchte, konsenstechnisch und diskurstechnisch preisgibt und in Gefahr ist, einen szientifistischen Vernunftfundamentalismus des richtigen ethischen Bewußtseins zu erzeugen.)

Eine weitere Frage war an das Postulat der Werturteilsfreiheit gerichtet, das zumindest einen Teil des Selbstverständnisses der Wissenschaftler ausmacht: Ist die Forderung nach Werturteilsfreiheit (als Enthaltung von allem, also auch moralisch-ethischen Bewertungen im Forschungsprozeß) nicht ein notwendiges Postulat effizienter wissenschaftlicher Forschung? Und darf infolgedessen die Ethik kein konstitutives Prinzip der Wissenschaft selbst sein? Bezogen auf die Person des Wissenschaftlers heißt das: Der Wissenschaftler befindet sich gleichsam in der Doppelrolle des Forschers (der sich aller Wertungen enthält) und des 'Privatmannes', der (ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit) seine Bewertungen zu wissenschaftlichen Ergebnissen und deren Anwendungen formuliert. Streng genommen würde das bedeuten: Es

gibt eine scharfe Trennungslinie zwischen wissenschaftlich forschender Vernunft und persönlich stellungnehmender Vernunft, zwischen wissenschaftlicher Intersubjektivität und moralischer Subjektivität (Individualität). Uns schien die strikte Trennung zwischen Wissenschaftlerrolle und Privatheit zumindest nicht völlig einleuchtend zu sein. Wir überlegten (anfänglich): Gehen nicht zumindest 'veranlassend' Motive des persönlichen Interesses wie Motive eines allgemeinen Interesses in die Formulierung von wissenschaftlichen Problemstellungen ein (als Entscheidungen darüber, welche Wissenschaft interessiert, welche Fragestellungen für untersuchungsrelevant gehalten werden)? Und werden diese Interessen im Forschungsprozeß nicht nur künstlich, keineswegs aber faktisch ausgeklammert? Ist nicht zumindest bei den auf Anwendung bezogenen Wissenschaften (den Technikwissenschaften, den politischen, ökonomischen, sozialen, pädagogischen Wissenschaften) eine strikte Trennung zwischen Forschung und Leben, zwischen Forschungsergebnis und (ethisch) bewerteter Anwendung gar nicht möglich? Wenn aber Motive, Interessen, Vorentscheidungen bedingend zumindest für die Gegenstände praktischer Forschung (Wissenschaft) sind, dann ist damit zwar das Wertfreiheitspostulat in Frage gestellt - aber es ist noch keineswegs ausgemacht, welchen Wertgesichtspunkten

eine Abschätzung der Motive, Interessen und Vorentscheidungen folgen soll, d. h. das Legitimationsproblem stellt sich nach wie vor.

Die letzte Frage galt der Rolle des Subjekts (Individuums) in der Ethik. Unterstellt, es gäbe einen allgemeinen ethischen Moralkodex. Wie ist das Verhältnis des Einzelnen dazu? Kann das Individuum zu seiner Anerkennung durch gestaffelte Sanktionen gezwungen werden? Wäre also die Durchsetzung einer Moralität (auch im Hinblick auf den Wissenschaftsbetrieb) der Durchsetzung des öffentlichen Rechtes vergleichbar? Oder kann sich Ethik nur auf den einzelnen Menschen unter 'Akzeptanzvorbehalt' beziehen - mit konkreten Worten: nur den Anspruch auf Legitimität, nicht aber auf Legalität stellen? - In Rousseaus I. Diskurs wird offensichtlich unterschieden zwischen ethischer Autonomie (die Rousseau für sich selbst im Urteil über Wissenschaft und Kunst in Anspruch nimmt) und den geltenden Regeln des moralischen Umgangs seiner Zeit (des Barock). Er nimmt kritische moralische Authentizität in Anspruch, die vorab selbst nicht ethisch geregelt ist.

III.

Wir haben in der letzten Seminarsitzung - angeregt durch die Akademie-Frage und uns auf Rousseaus Antwort vorbereitend - selbst und unter Berücksichtigung der Gegenwartslage einer 'Wissenschaftskultur' nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Ethik (Moral) gefragt. Ziel unseres Fragens war festzustellen, ob überhaupt und wenn ja, wie weit der Wissenschaftsprozess (von dem wir alle leben) durch ethische Maximen zu kontrollieren sei. Unsere allgemeine Überzeugung war, daß eine ethische 'Disposition' wissenschaftlicher Forschung wünschenswert und notwendig sei (angesichts der Möglichkeit der Welt- und Selbstvernichtung, die die Macht der Wissenschaften neben ihrem 'Segen' auch als 'Fluch' impliziert). Der Wissenschaftsfortschritt, so meinten wir (und hier mit Rousseau treffend), sei zumindest ambivalent - das aber besonders (und im Unterschied zu Rousseau), wenn Wissenschaft nicht mehr nur ein sozialständisches Mittel der Bildung, sondern universelles Lebensmedium einer (zumindest künftigen) Weltgesellschaft sei.

Insgesamt sind es vier Fragen (Probleme), die uns daran hindern, blauäugig (d. h. unbedenklich) von einer selbstverständlichen Kontrollierbarkeit (Disziplinierbarkeit) des wissenschaftlichen Fortschritts durch ethische Maximen auszugehen:

- 1.) Die Frage der Vorhersehbarkeit wissenschaftlicher Entwicklungen.
- 2.) Die Frage nach der elementar motivierenden Neugier allen Forschens.
- 3.) Die Frage der Mehrzahl von Legitimationsfiguren für moralische Maximen.
- 4.) Die Frage nach dem Postulat der Werturteilsfreiheit.

Zur ersten Frage stellen wir fest: Wissenschaft ist für sich selbst (und von außen) nicht vorhersehbar. Ihre Gegenstände und Themen sind durch Unbestimmtheit, durch Unbekanntheit bestimmt. Man kann nur entdecken wollen, was von sich selbst her noch verborgen ist. Kann man aber weder die Ergebnisse noch die Folgen wissenschaftlicher Erkenntnisse, die von diesen selbst abhängen, antizipieren, dann erscheint eine ethische Kontrolle, die sich auf den Gesamtprozeß der wissenschaftlichen Entwicklung beziehen soll, zumindest problematisch.

Zur zweiten Frage überlegten wir: Die Wissensneugier ist - historisch gesehen und erfahren - ein mächtiges Motiv, das sich auch gegen die schärfsten Sanktionen durchgesetzt hat. Kann angesichts dieses Sachverhalts eine ethische Kontrolle (zumindest im Sinne einer allgemeinen Außenkontrolle) wirksam sein?

Zur dritten Frage erwogen wir:

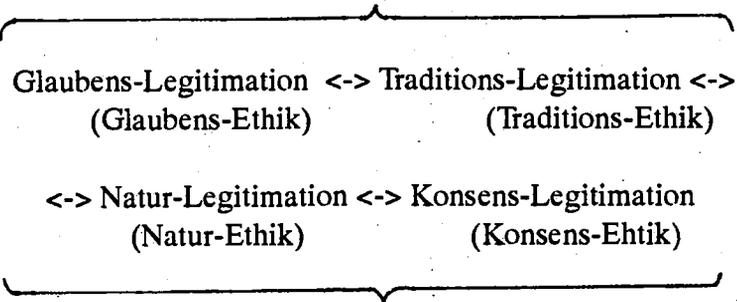
- 1.) Es gibt historisch und systematisch verschiedene Legitimationsformen von preskriptiven Sätzen (Du sollst ...).
- 2.) Zu den bekanntesten gehören:
 - a) Legitimation durch Offenbarung, Eingebung, Glaubensinspiration (mythische, theologische Legitimation);
 - b) Legitimation durch Tradition, durch historische Erfahrungen, Gewohnheiten, Institutionen, usf.
 - c) Legitimation durch eine unveränderliche Natur des Menschen (der Mensch ist von Natur aus frei, gleich, unverletzlich in seiner Würde);
 - d) Legitimation durch Argumentation und Vernunftkonsens (Legitimation also durch Herstellung öffentlicher Übereinstimmung).

Das entscheidende Problem ist, daß die Legitimationsformen nicht einfach historisch aufeinander folgen und sich abgelöst haben, sondern sowohl nebeneinander bestehen wie auch in Spannung zueinander stehen können. Wenn man also Wissenschaft ethisch abschätzen oder kontrollie-

ren will, dann stellen sich auf der Seite der ethischen Standards Fragen wie: Welche Standards und welche Legitimationsform soll hier zum Zuge kommen? Gibt es eventuell eine 'Hyperethik' ('Metaethik'), die für alle anderen Ethiken verbindlich sein kann? Oder wäre eine solche Hyperethik die Geburt eines neuen Fundamentalismus, einer neuen Vernunftinquisition, gegen die sich das Wissenwollen am Ende wieder durchsetzte? Und wäre eine Hyper- oder Superethik nicht die Rückkehr in einen neuen Absolutismus, in dem alle Freiheit - nicht nur die der Wissenschaften - unterginge? - Die Alternative zu einer Hyperethik wäre vielleicht die Gewissensethik, die ethische Maximen - gleichgültig welcher Legitimation - unter persönlichen Entscheidungs- und Akzeptanzvorbehalt stellte, die also den letzten Grund ethischen Handelns unabdingbar in das Individuum legte - auch in die Individualität des Wissenschaftlers.

Tafelbild 3

Meta-Ethik?



Gewissen
als je meines

IV.

Es ist schwierig, das letzte Oberseminar (III) eindeutig und mit Zustimmung aller zu resümieren. Im Zusammenhang mit Ethik, Ethiken und deren Legitimation (Geltungsrechtfertigungen) erfüllt sich eine phänomenologische Dauerhoffnung offenbar nicht: daß sich am Ende die Sache so zeige, wie sie ist, und, im Falle von Ethik, nicht nur sich die Sache so zeige, wie sie ist, sondern - darüber hinaus - sich das Sollen so zeige, wie es unbezweifelbar sein soll und gilt. Das Hinsehen auf und Nachdenken über ethische Phänomene führt offenbar (in unserer Zeit?) zu

keiner Ethik (Moral) aus einem Guß, die der allgemeinen Anerkennung und Verbindlichkeit sicher sein und die sich überdies durchsetzen könnte. Das scheint zumindest ein 'Ergebnis' unseres Gesprächs und Nachdenkens zu sein. Die 'eine Ethik', der weder Zweifel noch Konflikte etwas anhaben können, gibt es in concreto offenbar nicht - unbeschadet der Tatsache, daß diese Tatsache des ethischen Pluralismus und des Pluralismus der Legitimationen den Wunsch nach ihrer Überwindung stark entfacht. Den Wunsch nach der einen allgemeinen Ethik (nach einer einheitlichen Ethik und einer Einheitsethik, wie wir sagten) wird noch verstärkt durch den universalistischen Siegeszug von Wissenschaft und Technik, in dem sich Wissenschaft und Technik als ambivalente Supermächte global durchsetzen. Über sie einerseits die Herrschaft nicht zu verlieren und sie andererseits dem humanitären Fortschritt dienstbar zu machen - das ist wohl das mächtigste Motiv in der gegenwärtigen ethischen Diskussion, wie es auch immer deutlich im Hintergrund des Seminargegesprächs stand.

Wir versuchten, der Ethik-Thematik in zwei Schritten beizukommen: in einem ersten analytischen Schritt der Lageanalyse und in einem zweiten Schritt der Folgerungen und (eventueller) Alternativen. Im ersten Schritt zur Lage-Analyse und unter der Leitfrage nach Geltungsbegründungen stellten wir fest: Es gibt (heute) miteinander konkurrierende oder auch zusammenspielende Geltungsbegründungen: Geltungsbegründungen normativer Sätze a) durch Offenbarung, b) durch Tradition, c) durch

Rückgang auf die (unveränderliche) menschliche Natur und d) durch Diskurs und Konsens. Wir sagten: Die verschiedenen Geltungsbegründungen können sowohl zu übereinstimmenden Maximen kommen (das Tötungsverbot läßt sich mit jeder Legitimationsfigur begründen: durch Rückgang auf überirdisches Gebot, durch Rückgang auf die geschichtliche Tradition dieser Maxime, durch Hinweis auf den naturhaften Lebenswillen des Menschen, durch Diskurs- und Konsensstrategien - etwa mit dem Argument, daß der Diskurs mit der Vernunft des anderen dessen Leben und Existenz voraussetzt). Aber in der konkreten Situation des Handelns, und zwar der Gruppe jedes einzelnen, können unterschiedliche Legitimationen und Sollenssätze in schärfste Konflikte führen. Die Tötungsabsicht im Hinblick auf einen menschenverachtenden Diktator (Beispiel: Hitler) steht gegen die Maxime des Tötungsverbots ebenso wie gegen erbrachte Eidesleistungen (Legitimation durch Tradition) und konnte sich eigentlich nur auf einen unterstellten Konsens berufen (daß ein Menschenverächter keinen Anspruch auf Schonung seiner Existenz hat). Welches Legitimationsprinzip und welche ethischen Maximen letztlich in Geltung gesetzt werden, das hängt offenbar ab von einem unvertretbar einsamen Akt der Entscheidung ("Sprung in die Entscheidung"), der weder durch objektive Legitimationsprinzipien noch durch allgemeingeltende Maximen abgenommen werden kann. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der ethischen Angst desjenigen, der weiß,

daß er in einem ethischen Akt die ganze Menschheit "wählt" und doch nicht wissen kann, was die je-eigene "Wahl" für die ganze Menschheit bedeutet.

Im zweiten Schritt fragten wir nach den Folgerungen aus der prekären ethischen Gesamtlage. Die erste Frage war: Könnte man nicht eine Meta-Ethik (der Vernunft) konstruieren oberhalb der verschiedenen Legitimationen und für alle verbindlich? Das wirft aber zwei Probleme auf: Erstens: Welche der vorhandenen Legitimationstypen sollte dann (und wiederum mit welcher Legitimation) in Führung gehen? Nähme das Legitimationsverfahren des Konsenses - mit welchem Recht könnte dieses Priorität gegenüber den anderen beanspruchen? Die konsenstheoretische Legitimation bedürfte selbst eines akzeptierten Konsenses mit anderen Legitimationsformen. Darf man aber annehmen, daß das Verfahren der Legitimation von Maximen durch den Glauben sich für den Glaubenden durch Konsens 'ersetzen' läßt? Oder daß das Denken in Form der Legitimation durch Tradition (ein 'konservierendes' Verfahren) sich der Legitimation durch antizipatorische Konsense beugt? Wohl kaum. Ferner: die Legitimation durch Konsens und im Rahmen von Argumentationen geht aus von einem bestimmten Verständnis von Vernunft (diskursive Vernunft) und unterstellt diese Vernunft als Quelle ethischer Maximen bei allen Menschen. Darf man aber annehmen, daß die Vernunft für den Glaubenden dieselbe ist wie für den

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

Traditionsbewußten wie für den Naturmetaphysiker? Und bedürfte es nicht - bevor man die verschiedenen Legitimationsstrategien auf den Typus der aufgeklärten Vernunft (der Konsens-theoretiker) verpflichtet - eines Vernunftkonsenses über das, was als Vernunft gelten soll? Wollte man aber auf die Herbeiführung dieses Konsenses verzichten, ohne ihn gewissermaßen als vorausgesetzt 'erschleichen', dann wäre das eine Überrumpelung oder Diktatur des richtigen Bewußtseins über das falsche Bewußtsein. Damit würde die Aufklärung 'dialektisch'. D. h. sie erzeugte erneut den Dogmatismus, gegen den sie antrat.

Unterstellt man aber einmal, es ließe sich eine Einheitsethik mit zweifelsfrei geltender, universaler Verbindlichkeit gewinnen und es ließen sich universalgültige Maximen definieren, dann stellt sich immer noch das Problem ihrer faktischen Durchsetzung. Wie soll man Verstöße gegen die Einheitsethik sanktionieren, wenn man nicht ein Gewaltmonopol, eine Ethik-Polizei mit definierten Sanktionen einrichten will (vergleichbar dem Gewaltmonopol des Staates und seiner Exekutive)? Würde man ethische Konsensbeschlüsse mit Gewalt (legaler Gewalt) durchsetzen, dann würde das die Aufhebung derjenigen ethischen Erscheinungsfreiheit bedeuten, die Ethik (zum Beispiel als undelegierbare Verantwortung für das Tun) personalisiert. Das wäre die letzte Perspektive eines 'ethischen Polizeistaats' nach Maßgabe einer gesetzestechnischen Vernunft - eben ein ethischer Fundamentalismus, der die Ethik als Problem des Selbstverhältnisses des Individuums auflöste.

Gegen diese Perspektive, die in allen Ethik-Konzepten mitgedacht werden muß, gegen diese Perspektive der Universalisierung (gut ist, was jeder für gut befinden würde) erwogen wir die gegenläufige Perspektive der Individualisierung. Individualisierung bedeutet: Der letzte Akt der Legitimation von Maximen liegt in der je-eigenen Akzeptanz einer Maxime für das je-eigene Handeln in einer Entscheidungssituation. Im Unterschied zu einer universalistischen Vernunftethik hätten wir es hier mit einer Gewissensethik zu tun, die allgemeine Maximen nicht ausschließt, aber unter Zustimmungsvorbehalt stellt und die die Vernunftallgemeinheit praktizierter Maximen nicht zur ausschließlichen Quelle ethischen Handelns und Verhaltens macht, sondern z. B. auch Liebe, Mitleid, Mitgefühl usf.

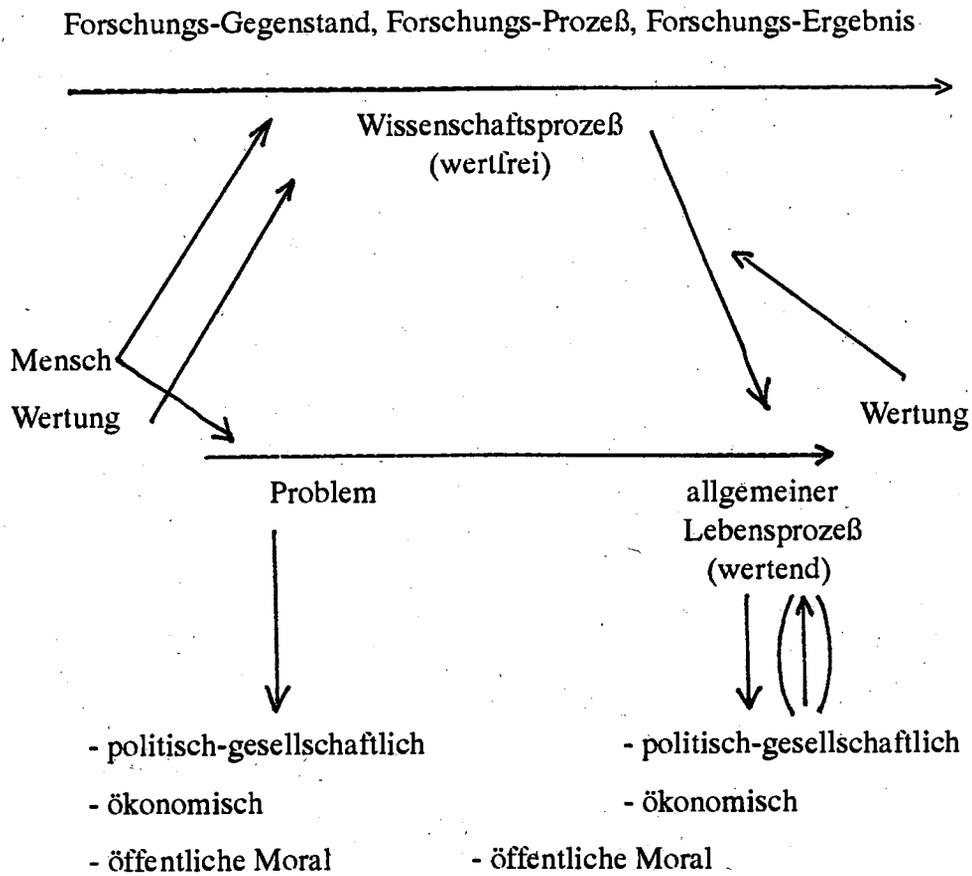
Ein weiteres Problem ist das Postulat der Werturteilsfreiheit der Wissenschaften, der wissenschaftlichen Forschung. Dieses Postulat bedeutet nicht, daß Wissenschaft außerhalb jeder gesellschaftlichen, politischen und öffentlich-moralischen Bewertung liegt, sondern nur: Im Forschungsprozeß selbst soll kein anderer Wert als derjenige der Wahrheitsfindung (der Erkenntnisgewinnung) gelten. Für den Menschen in der Rolle des Wissenschaftlers oder Forschers bedeutet das eine Aufforderung zur Wertehaltsamkeit während seiner unmittelbaren Beteiligung am Forschungsprozeß. Es bedeutet nicht, daß er sich als Mensch in der Rolle des Wissenschaftlers aufhebt. Es bedeutet auch nicht, daß die politisch-gesellschaftliche Öffentlichkeit mit ihren politischen, verfassungsrechtlichen, volkswirtschaftlichen Bewertun-

gen als Bedingungen und Ermöglichungen von Wissenschaft durch Wissenschaft ersetzt werden soll und kann. Die genannten öffentlichen Bewertungen kommen konstitutiv zumindest an zwei Punkten für Wissenschaft ins Spiel: Erstens, wenn es um die Auswahl derjenigen Probleme geht, die in wissenschaftlicher Forschung behandelt (und möglichst gelöst) werden sollen. (Man denke an staatlich oder privatwirtschaftlich subventionierte Forschungsförderung, die immer mit bestimmten Erwartungen verknüpft ist.) Zweitens kommen öffentliche Bewertungen ins Spiel, wenn es um die Konsequenzen und Nutzungen geht, die man aus Ergebnissen sieht. (Man denke an die Konsequenzen aus der AIDS-Forschung, die sich gesundheitspolitisch, gesetzpolitisch, pharmakologisch usf. ergeben.) Das Postulat der Wertfreiheit bedeutet also keine Bedingungslosigkeit und keine Konsequenzlosigkeit der Forschung, und sowohl bei der Schaffung der Bedingungen wie bei der Interpretation der Konsequenzen (Anwendungen) kommen auch geltende 'moralische Standards der Öffentlichkeit' - hindernd oder fördernd zum Zuge. Die 'öffentliche Moral' ist immer mit im Spiel.

Das eigentliche Problem aber liegt darin, daß die öffentliche Moral als moralische Konvention mit ihren unterschiedlichen und zum Teil kontroversen Legitimationsfiguren (§ 218, AIDS-Prophylaxe, usf.) unter Gegenwartsbedingungen keine universell akzeptierte ist und unter geschichtlichen Bedingungen auch nicht sein kann. Wenn sie das aber nicht sein kann, dann fallen die moralischen Einschätzungen wissenschaftlicher Forschungs-

resultate und Aufgaben entweder ganz an den Einzelnen zurück (an sein Gewissen), oder man sucht nach dem Vorbild politischer Konsensbildungen im Machtbereich Bewertungsgemeinschaften zu bilden (moralische Parteien), die neben der Machtgesetzgebung eine ethische Gesetzgebung zu installieren versuchen und darin - zumindest tendentiell - die Freiheit der Gewissensentscheidung und Gewissensbildung abdanken lassen. Das Problem ist also nicht das Postulat der Wertfreiheit in der Forschung, sondern - wiederum - die Konstitution einer Ethik, die verpflichtet, ohne im Verbund mit der Macht in einklagbares Recht umzuschlagen. Das aber wäre eine Ethik der Überzeugung, die Verantwortung und Toleranz im je-eigenen Gewissen miteinander verbindet und die nicht das Legitimitätsprinzip durch das Legalitätsprinzip zu ersetzen sucht.

Tafelbild 4



V.

Wir fragten in der letzten Sitzung nach dem Sinn des Postulats (der Idee, der strategischen Forderung) der Wertfreiheit der Wissenschaften, das in den 20-iger Jahren im Umkreis der Sozialwissenschaften auftauchte und seitdem kontrovers diskutiert wurde - Stichwort: Positivismusstreit.

Das heißt: Wir fragten nach dem Wert der Wertfreiheit innerhalb des wissenschaftlichen Forschungsprozesses, und zwar unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung für eine Wissenschaftsethik.

Entscheidend ist dabei *meines Erachtens* folgendes:

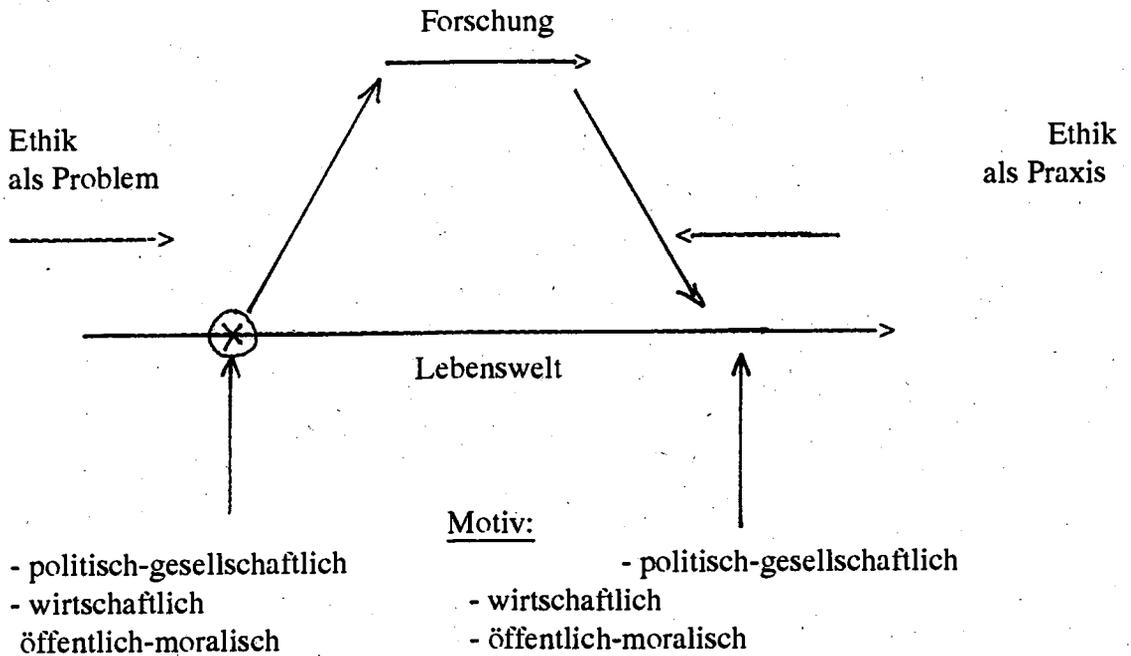
Das Postulat der Wertfreiheit bedeutet (in knappster Fassung): aus dem Sein folgt kein Sollen, aus dem Sollen kein Sein und aus dem Können kein Tun. Es beschreibt keine Wirklichkeit, sondern fordert eine Wirklichkeit. Wenn die Wirklichkeit der Forschungspraxis auf der Ebene der Forschung dem Postulat also widerspricht, so ist das kein Einwand gegen die Vernünftigkeit oder den Sinn des Postulats. Im Gegenteil: Die faktische Vermengung von Forschung und politisch-gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Interessen läßt die Formulierung des Postulats mit seiner Forderung nach Unterscheidung von Sachaussagen und Sollensaussagen allererst sinnvoll erscheinen. Warum? Weil erst diese Unterscheidung den Freiraum schafft,

in dem sinnvoll die Frage nach den ethischen Implikationen und Konsequenzen von Forschungsergebnissen gestellt werden kann. Alle Einwendungen im Seminargespräch gegen die Wertfreiheit ließen sich, beachtet man ihren Postulatcharakter, als evidente Motive seiner Begründung lesen. Daß geklont werden kann, bedeutet nicht, daß geklont werden soll, aber ob etwas getan werden kann oder nicht, kann man erst entscheiden, wenn man weiß, was gekonnt wird.

Sicherlich kann das Postulat der Wertfreiheit von Forschung auch als Immunisierungsstrategie von Wissenschaft und Wissenschaftlern interpretiert und mißverstanden werden, d. h. als Vorwand, sich aus der Verantwortlichkeit für das, was in den Wissenschaften geschieht und durch sie ermöglicht wird, generell zu entziehen. Durch die (im Tafelanschrieb dargelegte) lebensweltliche Rückbindung aller Forschung sollte der gefährlich illusionäre oder banal-idealistische Charakter einer derartigen Selbstimmunisierung von Forschung gegenüber der Lebenswelt, der sie entspringt und in die sie zurückwirkt, nicht etwa bestätigt, sondern entlarvt werden - als Selbst- oder Fremdtäuschung. Es sollte offenkundig werden, daß sowohl in die Bestimmung dessen, was als (lebensweltliches) Problem zum (wissenschaftlichen) Gegenstand werden soll, politisch-gesellschaftliche, wirtschaftliche, öffentlich-moralische 'Interessen' eingehen, wie im übrigen auch in die *Anwendung* (Verwendung, Konsequenzen), die man von den Forschungsergebnissen macht bzw. aus ihnen zieht. Angesichts dieser doppelten Verbindung

(Rückkopplung) von *Forschung und Leben* kann das Postulat der Wertfreiheit des Forschungsprozesses auf keinen Fall dessen Ungebundenheit im Sinne irgendeiner 'absoluten' Freiheit bedeuten, sondern ist im Grunde nur als eine strategische Voraussetzung (als eine strategische und vorübergehende Einklammerung) der konstituierenden Lebenswelt zu verstehen, die der intersubjektiven Sicherung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse dienen soll. Die forschungsstrategische Voraussetzung der Wertfreiheit hat ihren Grund nicht in der Forschung selbst, sondern in der lebensweltlichen Hoffnung auf möglichst zuverlässige Erkenntnisse zu anstehenden Problemen und Tatsachen.

Tafelbild 5



Läßt man das forschungsstrategische Postulat der Wertfreiheit fallen und ebnet man damit die stets neu zu vermittelnde Differenz zwischen Forschungs- und Lebensprozeß ein, dann läßt sich weder eine ethische Begründung von Problemen, die zu Forschungsthemen werden sollen, noch eine ethische Abschätzung von Forschungsergebnissen fordern. Vielmehr erscheint dann der Gesamtprozeß der Forschung als 'naturwüchsig', d. h. als selbstlaufend, überhaupt nicht steuerbar, als 'präreflexiv'. Für die Wissenschaft bedeutet das im Extremfall: Sie wird zum Willkürinstrument in der Hand politischer und/oder wirtschaftlicher Mächte (Beispiel: die pseudowissenschaftliche Rassenkunde und Rassenbiologie im 'Dritten Reich'). Für die Politik be-

deutet das im Extremfall: Sie wird zur bedingungslosen Exekutionsinstanz wissenschaftlich-technischer (und auch wirtschaftlicher) Fortschrittsinteressen (Stichwort: technokratische Verdinglichung gesellschaftlicher Prozesse). Mit anderen Worten: Die fatale Alternative zwischen szientistisch-neutralisierter Lebenswelt und ideologierter politischer Gefälligkeitsforschung wäre (ist?) eine Folge - eine sichere Folge - der Aufhebung der Sein-Sollen-Differenz, d. h. der unbedenklichen Preisgabe des forschungsstrategischen Postulats der Wertfreiheit, dessen ethische Bedeutung gerade darin liegt, einen abwägenden Entscheidungsspielraum nicht nur freizuhalten, sondern zu fordern. Wird aber die für ethische Abschätzung und Intervention wichtige Differenz von Sein/Sollen, Können/Tun durch das Wertfreiheitspostulat offengehalten und die Bevormundung des Lebens durch Wissenschaft wie der Wissenschaft durch Leben auf diese Weise vermieden, läßt man also keinen Kurzschluß von der einen nach der anderen Seite (und umgekehrt) zu, dann stellt sich - selbstverständlich - immer noch die Frage: nach welchen ethischen Kriterien (mit welchen Moralien und Legitimationen) soll unter Pluralismusbedingungen über potentielle Forschungsgegenstände entschieden und über Konsequenzen und Nutzungen von Forschungsergebnissen befunden werden? Der Wert der Wertfreiheit entlastet nicht von Wertungen hinsichtlich der Forschung. Was soll lebensweltliche Wertungsinstanz nicht nur in politisch-öffentlicher Hinsicht, sondern in ethisch-moralischer Hinsicht sein? Worin soll sie gründen? *Meines Erachtens* gibt es unter Pluralismus- und Konfliktbedingungen öffentlicher mo-

ralischer Maximen und ihrer Geltungsbegründungen nur eine Instanz (eine letzte Instanz) der Legitimation ethischer Kriterien (woher diese auch immer stammen mögen). Diese Instanz nennt man mit einem alten Wort: das Gewissen, das sich realisiert als bestimmte Entscheidung, Wahl, als Entwurf. Gewissen setzt die Individualität als unaustauschbare Existenz voraus. Es gründet - nach Rousseau - in der Empathie, in einer Ur-Solidarität des amour de soi. Es äußert sich nicht im Resümieren, sondern in der Entscheidung, etwas zu tun oder zu lassen. Mir scheint die Gewissenszumutung unterhalb aller ethischen Reglements und Maximen, die unabtretbare Freiheitszumutung die letzte Instanz der Übersetzung, der Bewertung von wertneutraler Forschung unter lebensweltlicher Relevanz zu sein - die letzte Instanz der Verknüpfung von Forschung und Leben, die letzte Instanz des Befindens über Gerechtigkeit und Billigkeit.

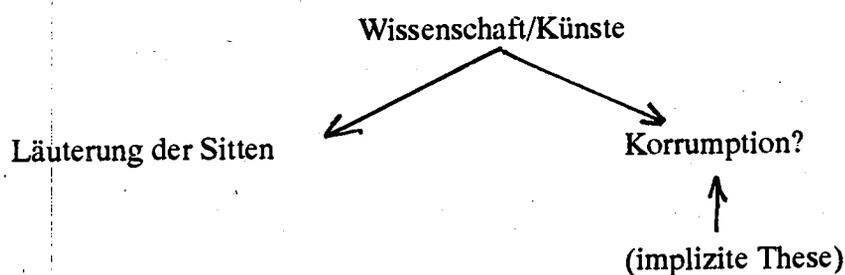
VI.

In der letzten Seminarsitzung haben wir unsere Aufmerksamkeit auf die Einleitung (nicht auf das später hinzugefügte "Vorwort") des I. Diskurses von Rousseau gerichtet. Thema der Einleitung ist:

die (strategische, taktische) Sicherung der Argumentationsposition von Rousseau gegenüber den Mitgliedern der Akademie von Dijon.

Weil Rousseau den positiven Zusammenhang von Wissenschaften, Künsten und Bildung einerseits und praktischer Sittlichkeit des gesellschaftlichen Lebens andererseits durch die Korruptionsthese verneinen will, kommt er in die Schwierigkeit (da sich seine Gedankenführung an Wissenschaftler richtet), prinzipiell das Forum bezweifeln zu müssen, das über die Rechtmäßigkeit seiner These zu befinden hat. Konsequenterweise wäre die Akademie die 'falsche Adresse' zur Prüfung der Korruptionsthese. Das heißt: Es besteht offenbar ein Widerspruch zwischen dem Inhalt der Abhandlung und der Institution, die über dessen Richtigkeit befinden soll.

Tafelbild 6



Rousseau verschärft diesen Widerspruch noch, indem er *sich* - gleichsam im Perspektivenwechsel - aus der Optik der Akademie (als einem renommierten Wissenschafts-, Gelehrten- und Gebildetenforum) sieht und darstellt. Im Vergleich mit den Mitgliedern der Akademie muß Rousseau persönlich als unwissend und ungebildet (nicht einmal an Gelehrsamkeit und Bildung interessiert nach eigenem Bekenntnis) erscheinen. Es gibt also nicht nur einen *objektiven* Widerspruch zwischen Prüfungsforum und Korruptionsthese, sondern auch einen *subjektiven* Widerspruch zwischen der ungebildeten Individualität Rousseaus und den gebildeten Akademiker-Individualitäten. Dabei spitzt der subjektive Widerspruch den objektiven zu, und zwar mit einer deutlichen Dramatik. Die Quintessenz beider Widersprüche wäre eigentlich: entweder der Verzicht auf die Korruptionsthese und ihre wissenschaftlich-argumentative Begründung - oder die Einschränkung der Gültigkeit der These auf eine ganz persönliche 'Meinungsäußerung', die sich allgemein nicht begründen läßt.

Rousseau zieht beide Konsequenzen nicht. Er vollzieht vielmehr eine überraschende Wende. Deren entscheidendes Bewegungsmoment besteht in einer *positiven* Interpretation der eigenen Defizite, und zwar in einer Blick- und Wertungsumkehr. Blick- und Wertungsumkehr bedeuten: Rousseau sieht *sich* nicht mehr im Spiegel der gelehrten Mitglieder der Akademie, sondern er sieht die Akademiemitglieder im Spiegel *seiner selbst*. In dieser Blickumkehr tritt nicht das Unterscheidende zutage (gelehrt -

ungelehrt, gebildet - ungebildet), sondern zutage tritt ein tieferliegendes Moment der Gemeinsamkeit: die Kategorie der *Rechtschaffenheit* (probité). Diese Kategorie wird zum Tertium einer grundsätzlichen Verbundenheit zwischen Rousseau und den Akademiemitgliedern. Der objektive und subjektive Widerspruch zwischen dem Inhalt der These und dem Prüfungsforum (objektiver Widerspruch) sowie zwischen der Bildung der Akademie-Mitglieder und der Unbildung Rousseaus (subjektiver Widerspruch) wird aufgehoben oder eingeklammert durch die sittliche Synthesis der Rechtschaffenheit, die Rousseau als sittlich allgemein gültig und allgemein verbindlich unterstellt.

Korruptionsthese

1.) objektiver Widerspruch:

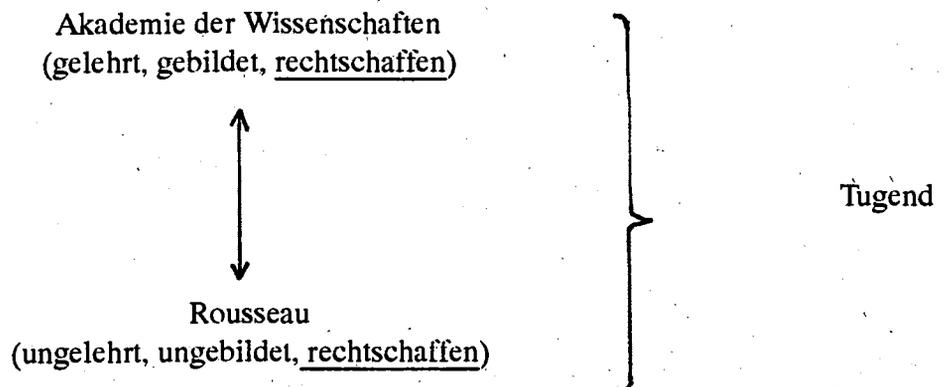
Akademie der Wissenschaften versus Korruption durch
Wissenschaften

2.) subjektiver Widerspruch:

gebildete, gelehrte Individualitäten versus Rousseaus exemplarische Individualität (unwissend, ungebildet)

3.) Akademiker verbunden mit Rousseau
in Sittlichkeit qua Rechtschaffenheit.

Tafelbild 7



Was zeigt die einleitende Sicherung der Argumentationsposition und -ebene Rousseaus (über die psychologische und taktische Einstimmung der Akademie-Mitglieder hinaus) in systematischem Hinblick auf das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft (Gelehrsamkeit, Bildung) und Moralität (als Sittlichkeit in historischer Bewegung) bei Rousseau? Sie zeigt:

Erstens: Rousseau geht grundsätzlich aus von einer Differenz zwischen der Welt (dem 'Überbau') der Wissenschaften und Künste und der sittlichen Lebenswelt (Lebenspraxis). Erst das Beharren auf dieser Differenz (die wir in unseren Vor-Überlegungen bereits kennenlernten) erlaubt die Frage nach einem "Beitrag" der Wissenschaften und Künste zur "Läuterung" oder zum "Verfall" der Sitten. Wissenschaften und Gelehrtenwelt und moralische Lebenswelt sind - in Horizont dieser Differenz - für Rousseau nicht selbstverständlich vermittelt, sondern aus-

drücklich zu vermitteln. Sie stehen in einem kritisch zu analysierenden historischen Bezug. Das Verhältnis von Wissen, Wissenschaft und Lebenswelt ist auch für Rousseau ein Interpretations- oder Übersetzungsproblem, das sich immer wieder erneut stellt, wenn Wissen geschichtlichen und menschlichen Ursprungs ist.

Zweitens: Rousseau geht offensichtlich aus von einer Trennung zwischen der Gelehrtenrolle und der moralischen Individualität (zwischen 'Wissenschaftler' und 'Mensch'). Nur weil beide nicht deckungsgleich sind, kann Rousseau an die Gelehrten (Gebildeten, Künstler usf.) als *moralische Individuen* (Mitmenschen) appellieren und eine tiefere Verstehensebene als Argumentationsbasis einfordern. Die Trennung zwischen Mensch und Gelehrtem ermöglicht aber nicht nur eine Anerkennung des 'Laien Rousseau' (als gleichberechtigtem Argumentationspartner), sondern sie ist zugleich normativ ausgelegt, d. h. die Priorität liegt beim moralisch-praktischen Menschen in seiner Lebenswelt. (Man darf davon ausgehen, daß mit der normativen Trennung von Wissenschaftler und Mensch im I. Diskurs eine Vorform der Unterscheidung von Mensch und Bürger im "Emile" gegeben ist.)

Drittens: Die Unterscheidung von Gelehrtenwelt und moralisch-praktischer und insofern sittlicher Lebenswelt sowie die Trennung zwischen Gelehrtem und Mensch resultiert in einer doppelten Allgemeinheit: im Allgemeinheitprinzip der Gelehr-

tenstudien (wir würden heute sagen: im Allgemeinheitsprinzip der 'Intersubjektivität') und im Allgemeinheitsprinzip sittlichen Lebens und Zusammenlebens. Diese Allgemeinheit bestimmt - als sittliche Allgemeinheit - das interindividuelle Leben. Gelehrte Intersubjektivität und lebendige Interindividualität stehen sich bei Rousseau also als *zwei* Allgemeinheiten gegenüber. Dabei ist das Kriterium gelehrter Intersubjektivität die wissenschaftliche Richtigkeit und das Kriterium sittlicher Interindividualität die moralische Wahrhaftigkeit. Selbstverständlich rangiert für Rousseau die moralische Wahrhaftigkeit als Allgemeinheitskriterium höher als die wissenschaftliche Wahrheit. Sie ist schon deshalb höher anzusetzen, weil sie alle Menschen und nicht nur die Wissenschaftler (Gelehrten) als Menschen verpflichtet.

Vor dem Hintergrund der drei normativ ausgelegten Grundunterscheidungen (wissenschaftliche Gelehrtenwelt - sittlich-praktische Lebenswelt; 'Wissenschaftler'-Mensch; wissenschaftliche Allgemeinheit oder Richtigkeit - sittliche Allgemeinheit oder Redlichkeit und Wahrhaftigkeit) kehrt sich die Ausgangslage des Verhältnisses zwischen Akademie und Rousseau um. Jetzt ist Rousseau nicht mehr derjenige, der seine Korruptionsthese vor der Akademie und im Rahmen ihrer wissenschaftlichen Spielregeln zu verteidigen hat, sondern - im Prinzip - jetzt haben die Mitglieder der Akademie die Korruptionsthese *an sich selbst* zu prüfen. Diese Prüfung ist aber selbst nicht wissenschaftlich, sondern moralisch. Aus den anfänglichen Prüfern

werden so die Geprüften, und zwar die Geprüften im Rahmen einer Selbstprüfung, für die Rousseau mit seinen Darlegungen die Vorgaben macht.

Zusammenfassend: Das Entscheidende an der Einleitung ist: Sie ist erheblich mehr als eine bloße Verbindlichkeitsbekundung in psychologischer und didaktischer Absicht. Es geht Rousseau keinesfalls nur darum, sich die Mitglieder der Akademie für die Akzeptanz seiner Korruptionsthese geneigt zu machen. Vielmehr ist die Einleitung ein komprimierter thematischer Auftakt, der die Provokation nicht scheut und den Charakter einer appellativen Revolte sittlich verständiger Lebenswelt gegen ihre gelehrte und gebildete Überformung im Sinne fortschreitender Aufklärung hat. Im Klartext hat die Einstimmung der Mitglieder der Akademie von Dijon die Intention einer Umstimmung. Die Akademie-Mitglieder sollen gleichsam mit sich selbst konfrontiert und gezwungen werden, die Prinzipien ihrer Gelehrsamkeit, die Prinzipien der Vernunft und Aufklärung, an ihren Folgen für die moralische Praxis zu messen, und zwar im Akt einer Selbstprüfung, der den Gelehrten zumutet, zu sich selbst auf Distanz zu gehen und die entgegretenden Allgemeinheitsgrundsätze gelehrten Studiums und praktischen Handelns zumindest zu bedenken. Das läuft auf eine Revolution innerhalb der Revolution der Aufklärung, also auf eine Gegenrevolution hinaus. Insofern ist die Korruptionsthese Rousseaus mehr als ei-

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

ne bloß pikante These von vorübergehendem Interesse. Sie ist das Signal des Aufstands der Subjektivität gegen die Selbstentfremdung und Selbstentmachtung durch sich selbst.

VII.

In der letzten Seminarsitzung hat uns beschäftigt:

- eine Zusammenfassung der "Einleitung";
- das historische Beweisverfahren, dessen sich Rousseau zur Sicherung seiner Korruptionsthese bedient;
- die Kontrastierung von Aufklärungsthese und Korruptionsthese, und zwar vor dem Hintergrund einer quasi-naturnhaften historischen Gesetzlichkeit.

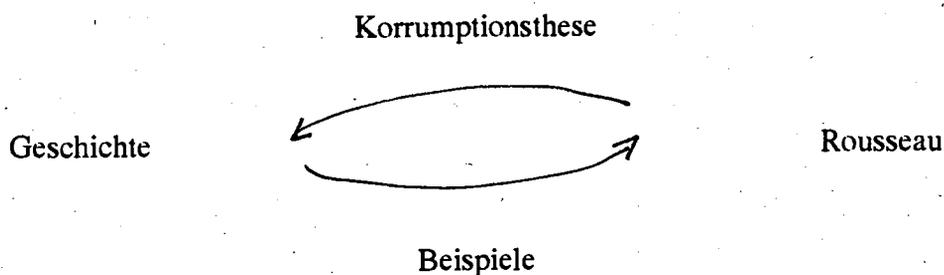
Zur Zusammenfassung der "Einleitung" in einem 'Seminarvortrag'. Hier genügt es festzuhalten: Rousseau sichert seine Argumentationsbasis, indem er an die Mitglieder der Akademie der Wissenschaften appelliert, seine Argumente nicht als gelehrte und gebildete Experten zu prüfen, sondern als moralisch-sittliche Individualitäten. Das heißt: Rousseau ebnet die Differenz zwischen ihm selbst und der Akademie ein (offenbar erfolg-

reich), indem er die Akademiemitglieder als moralisch-sittliche Menschen anspricht - etwa nach dem Motto: Vor dem moralisch-sittlichen Anspruch auf Wahrhaftigkeit sind alle Menschen gleich, und wenn es um eine moralisch-sittliche Prüfung von Sachverhalten geht, sind alle Menschen sachverständig. Menschen sind primär sittliche Wesen, das ist die entscheidende Aussage der "Einleitung".

Zum historischen Beweisverfahren: Allgemein formuliert ist ein historisches Beweisverfahren die Erhärtung oder Prüfung einer These durch Aufsuchen historischer Beispiele (Fälle).

Tafelbild 8

In Bezug auf Rousseau:



Dazu haben wir uns vor Augen geführt: Ein historisches Beweisverfahren ist mit einigen Problemen belastet hinsichtlich des Gültigkeitsgrades seiner "Beweise" - etwa im Vergleich zu mathematischen oder experimentellen Beweisen in den Naturwissenschaften. Diese Probleme sind folgende:

Erstens: Ein historisches Datum ist kein Naturdatum. D. h. jedes historische Datum (z. B. ein Dokument, ein Denkmal oder irgendeine Quelle) steht in einem *Kontext*, der selbst nicht mehr den Charakter eines klaren Datums hat, sondern erschlossen werden muß - womit die Sicherheit des Datums schwindet. Das Datum hat selbst den Charakter einer Auswahl im Kontext eines Sinnfeldes.

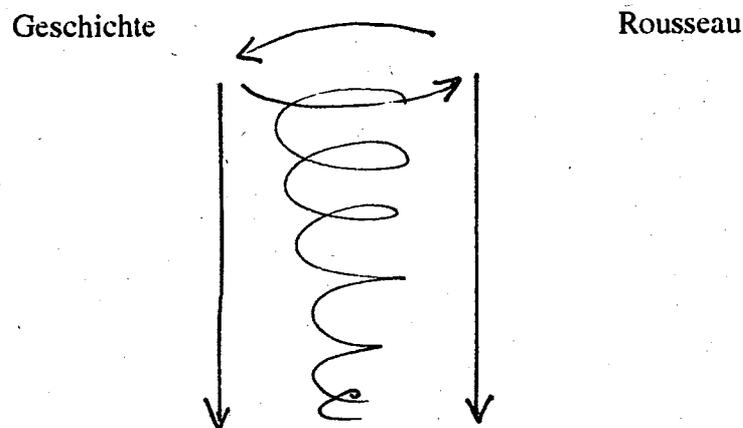
Zweitens: Ein historischer Sachverhalt wird immer in einem bestimmten *Interesse* erinnert. Die Interessiertheit des Erinnerns geht als Perspektive in die historische Beweisführung ein und erzeugt das Phänomen der *Zirkularität*. Zirkularität bedeutet im Extremfall: Man unterstellt der Historie, was man in ihr sehen oder an ihr bestätigen will. Dann ist die historische Beweisführung Vorurteilsbekräftigung.

Drittens: Gegen die durch die Zirkularität historischen Verstehens sich nahelegende Konsequenz (Behauptung), man könne durch die Geschichte alles oder nichts beweisen, gibt es nur einen Schutz, die Kontextualität der Daten zu beachten, die per-

spektivische Gebundenheit des Erinnerns zu berücksichtigen, die Zirkularität in Bewegung zu halten und den Analogie-Charakter der Vergleiche zu respektieren.

Viertens: Eine Möglichkeit, den einschränkenden Bedingungen einer historischen Beweisführung zu entkommen, sahen wir nicht - wenn man metaphysische theologische Konstruktionen der Gesamtgeschichte, die einen überhistorischen Anspruch stellen, vermeiden will. Unsere These war: Als geschichtlich existierendes Wesen kommen wir nicht aus der Geschichte heraus und zu einem übergeschichtlichen Standpunkt.

Tafelbild 9



Rousseau macht sich in seinem I. Diskurs noch wenig Gedanken über das Problem historischer Beweisführung. Er unterstellt der Geschichte Ursache-Wirkungsbezüge, die den Charakter von unveränderlichen Naturgesetzen haben (sein Beispiel: Ebbe-Flut in Abhängigkeit von der Mondkonstellation).

Zur Kontrastierung von Aufklärungshypothese und Korrumpierungsthese (S. 7 - S. 29): Die Kontrastierung macht den Spannungsbogen des ersten Teils des I. Diskurs aus - am Ende des gesamten Diskurs. Zunächst wird die Aufklärung geschildert, und zwar als menschliche Selbstcreatio ex nihilo, als Auflichtung der "natürlichen Finsternis" (Les ténèbres), als Durchmessung des Universums und schließlich als Selbsterkenntnis des Menschen hinsichtlich seiner Natur, seiner Pflichten und seiner Bestimmung. Unterstellt wird dabei, daß a) das Licht der Vernunft den Finsternissen des Mikro- und Makrokosmos gewachsen ist, daß b) der Mensch seine Bestimmung und Pflichten der Finsternis der Natur abgewinnen kann und soll, und zwar kraft autonomer Vernunft.

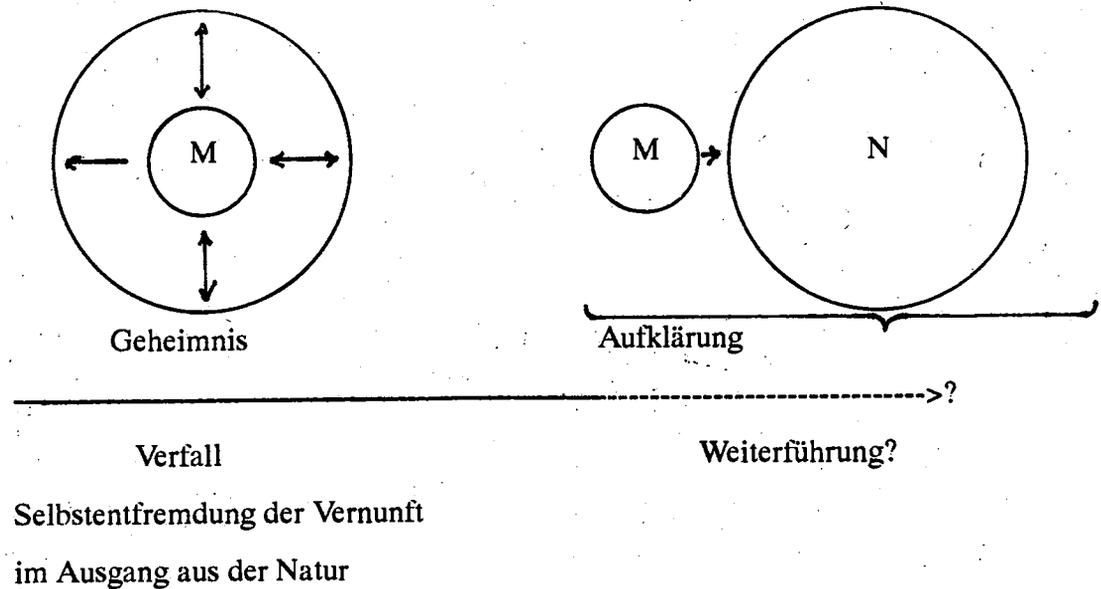
Die widerstreitende Korrumpierungsthese (die Antithese zur aufklärerischen Fortschrittsthese) findet sich konzentriert am Ende des ersten Teils des I. Diskurs, und zwar nach dem Durchgang durch historische Beispiele in beweisender Absicht: auf der einen Seite Ägypten, Griechenland, Rom als Beispiele für Hochkulturen, die sittlich entarteteten und überwältigt wurden; auf der anderen Seite die Perser, Skythen, Germanen als tugend-

hafte Naturvölker, die "von dem Giftstoff eitler Kenntnisse bewahrt blieben." (S. 19) Die Korruptions- oder Verfallsthese ist kritisches Resümee der Beobachtung der Wirkung von Wissenschaften und Künsten (als Indikatoren der Aufklärung) auf ehemalige Naturvölker, die sich zu Hochkulturen wandelten.

Der Kern und das eigentliche Problem der negativen Verbindung zwischen aufklärerischer Fortschrittsthese und gegenaufklärerischer Verfallsthese ist bei Rousseau *die Stellung des Menschen zum Geheimnis der Natur (le secret de la nature)*.

Hinsichtlich dieser Stellung sieht Rousseau zwei Möglichkeiten:

Tafelbild 10



VIII.

In der letzten und vorletzten Seminarsitzung haben wir (nach dem Studium der "Einleitung" des I. Diskurs und nach Vergegenwärtigung der Methode historischer Beweisführung und ih-

rer Probleme) den Spannungsbogen analysiert, den Rousseau in der Form widersprechender Thesen am Anfang und Ende des ersten Teils des I. Diskurs aufbaut.

Unsere Analysen zeigten:

Rousseau operiert mit einer antithetischen Konstruktion. In dieser Konstruktion wird der progressiven Aufklärungsthese des Anfangs, die das Selbstverständnis der Aufklärungszeit pointiert widerspiegelt, die Verfallsthese der Sitten (durch Aufklärung, d. h. Wissenschaften und Künste) entgegengesetzt. Die Entgegensetzung erfolgt sukzessiv, d. h. die Gegenthese wird nach der Artikulation des aufklärerischen Selbstbewußtseins durch dessen Destruktion (in Zeitkritik und historischer Beweisführung) aufgestellt.

Die genauere Analyse von Aufklärungsthese (Aufklärungs-Credo) und Verfallsthese (Verfalls-Credo) und zwar in der Eingangsformulierung "Es ist ein großes und schönes Schauspiel, den Menschen sozusagen aus dem Nichts durch seine eigenen Anstrengungen hervorgehen zu sehen. Er erhellt mit dem Licht seines Verstandes die Finsternis, in die ihn die Natur gehüllt hat." und in der Schlußfolgerung "Laß Euch endlich gesagt sein..., daß Euch die Natur vor den Wissenschaften bewahren wollte... Die Geheimnisse, die sie Euch verbirgt, sind ebenso viele Übel, vor denen sie Euch bewahrt." - diese genauere Analyse ergab:

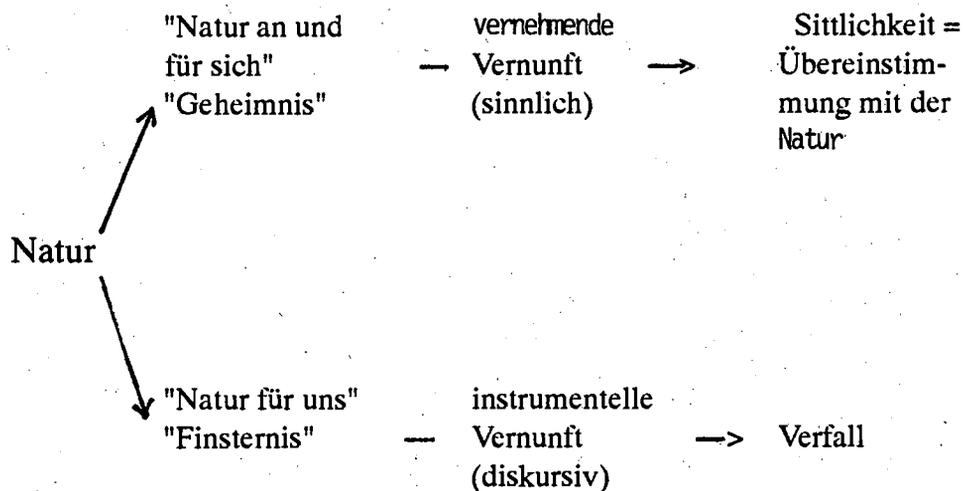
Das Verbindende zwischen beiden antithetischen Formulierungen ist offenbar *die Natur*, das menschliche Naturverhältnis. Das bedeutet: Rousseau bestimmt den Menschen grundsätzlich als praktisches Naturverhältnis. Der Mensch ist seinem Wesen und seiner Bestimmung nach ein *Naturwesen* - und nicht etwa ein inkarniertes Geistwesen. Modern formuliert: Er ist ein existierendes Naturverhältnis; er ist ein Naturwesen, in dem die Natur sich zu sich selbst verhält. Insofern ist er auch (wie sich bei Rousseau später deutlicher zeigen wird) primär und elementar *Naturfreiheit*. Kurz: Die elementare Naturwesenhaftigkeit des Menschen, seine Natur, die sich in der Natur praktiziert, ist die *anthropologische Grundvoraussetzung*, von der Rousseau schon im I. Diskurs ausgeht.

Zur menschlichen Naturwesenhaftigkeit, die der Mensch prinzipiell mit anderen Naturwesen teilt, gehören Bedürfnisse, Neigungen und Vernunft bzw. Verstand (*raison*). Gemäß den entgegengesetzten Thesen von Aufstieg und Verfall, die in Rousseaus Generalthese der Korrumpierung negativ verknüpft werden, negativ korreliert, kann die naturwesenhafte Vernunft des Menschen eine doppelte Grundstellung zur Natur einnehmen. Das kommt zum Ausdruck in der Doppelung von "finsterer Natur" (*les ténèbres* = Dunkel, Finsternis, Nacht) und "geheimnisvoller Natur" (*secret decret* = geheim, verborgen, verschwiegen).

Wir verdeutlichen uns: Die Opposition von Aufklärung (durch Wissenschaften und Künste) und Sitte und deren Verbindung in der Korruptionsthese (im Entfremdungsgesetz) hängt offenbar grundsätzlich zusammen mit Vorentscheidungen hinsichtlich der Erfahrung der Natur als "verschlossene", die der "ausgeschlossene" Mensch mit dem Instrument der Vernunft nach Gesetzen erschließen kann, und mit der Erfahrung der Natur als "verborgene", ihre Geheimnisse nie ganz preisgebende Natur, die sich nicht von der Vernunft Gesetze ab- oder aufzwingen läßt, sondern die die Vernunft (auch in der Begrenzung) durchstimmt. Es gäbe also eine Vernunft in Opposition zur Natur und eine Vernunft *gemäß* der Natur. Das ist nicht identisch mit aktiver oder passiver Vernunft. Wir unterschieden die 'instrumentelle' Vernunft der Aufklärung und die 'vernehmende' Vernunft. Die instrumentelle Vernunft vergegenständlicht die für sie finstere Natur, indem sie diese als Ordnung nach Gesetzen erfaßt und damit verstandeslogisch aufhellt. Die vernehmende Vernunft respektiert einerseits den uneinholbaren Geheimnischarakter der Natur und handelt gemäß der Selbsterscheinung der Natur im Menschen und in den Dingen. Instrumentelle Vernunft überzieht die Natur mit Vernunftgesetzen, vernehmende Vernunft 'lauscht' der Vernunft ihre Gesetze (sofern und soweit sie von der Natur her erscheinen) ab. Rousseaus Differenz zwischen beiden Naturzugängen machten wir uns klar am Unterschied zwischen 'Materialisierung', 'Logifizierung' und 'Verfügung' über die Natur einerseits und 'nachgehendem', 'hegendem' Umgang mit der Natur andererseits.

Entscheidend ist bei Rousseau: Dadurch, daß er der Natur selbst (der Natur an und für sich und nicht nur der Natur für uns) eine vorrationale "Weisheit" zuspricht (der z. B. die negative Erziehung des Emile folgen soll), und zwar eine Weisheit, die sich in Grundbedürfnissen des Menschen ausspricht, gewinnt er eine kritische Norm gegen die Kritik und den Anspruch der Aufklärung. Er gewinnt eine Norm, an der er a) die Bedeutung von Wissenschaften und Künsten und b) deren Wirkung auf die Sitten abschätzen kann oder vermeint, es zu können. Die Frage ist: Was ist Übereinstimmung mit der Natur 'an und für sich' - und was widerstreitet dieser Natur? Oder: Welches Handeln (in Gesellschaft, Politik, Erziehung, Produktion) ist naturgemäß und welches Handeln ist gegen natürlich? Und mit diesen Fragen entscheidet sich auch: Was ist sittlich und was ist unsittlich bzw. höhlt die Sitten aus? Sittlich, das ist jetzt schon evident, ist dasjenige, das in Übereinstimmung mit der geheimnisvollen Natur an sich praktiziert wird; unsittlich (oder die Sitten zerstörend) ist, was sich einer Luxurierung der natürlichen Bedürfnisse verdankt. Sittlich ist, was sich in den angeborenen Bedürfnissen, im Gefühl als sinnlicher Reflexivität kundtut, unsittlich, was sich dem Imponierenwollen, dem Beeindruckenwollen, der Hypertrophie der Natur unter gesellschaftlichen Bedingungen verdankt - eben der instrumentellen und vergleichenden Vernunft.

Tafelbild 11



IX.

Zwischenbilanz

Wir haben uns nach einer längeren (für manche zu langen) 'Selbsteinführung' in das Problem des I. Diskurs von Rousseau (es ging um das Verhältnis von Wissenschaft und Sittlichkeit, von Wissenschaft und Ethik heute) Rousseaus These von der negativen Korrelation von wissenschaftlichem und künstlerischem Fortschritt und sittlicher Entwicklung zugewendet. Im Mittelpunkt unserer Analysen der entsprechenden Gedanken Rousseaus standen die "Einleitung" und der erste Teil des I. Diskurs.

Dazu zusammenfassend:

In der Einleitung bemüht sich Rousseau mit großem rhetorischen und argumentativen Geschick (und Erfolg), die Akzeptanz seiner Korruptionsthese durch die Mitglieder der Akademie von Dijon vorzubereiten. Der 'Trick' seiner Argumentation besteht darin, die Prüfung seiner These nicht dem wissenschaftlichen Diskurs zu überlassen, sondern einem moralisch-sittlichen Diskurs. Das heißt konkret: Die Mitglieder der Akademie sollen nicht in ihrer Rolle als Gelehrte urteilen, sondern in ihrer Lebensrolle als rechtschaffene, sittlich allgemein verpflichtete Menschen. Sie sollen an sich selbst und selber prüfen, an ihrem eigenen natürlichen sittlichen Empfinden, ob Rousseau die Wahrheit sagt oder nicht. Rousseau appelliert also an die Wahrhaftigkeit der Akademie-Mitglieder, nicht an ihre wissenschaftliche Kompetenz. Damit unterstellt er - das sei noch einmal betont - von vornherein eine Differenz zwischen Wissenschaft, Gelehrsamkeit und Bildung einerseits und Sittlichkeit, Ethik, Moral andererseits - eine Differenz zwischen Richtigkeit und Wahrhaftigkeit.

Vor dem Hintergrund dieser Differenz und als deren kritische Verstärkung wird im ersten Teil des I. Diskurs die negative Historik der Aufklärung aus der Perspektive der Sittlichkeit entwickelt. Das heißt: Dem wissenschaftlich-künstlerischen Aufklärungskredo wird ein Verfallskredo (der Aufklärungssymptomatik, eine sittlich-gesellschaftliche Verfallssymptomatik) ent-

gegengesetzt und als Gesetz formuliert. Das Gesetz lautet: Jede Vernunftaufklärung geht einher mit einem Verfall der Sitten. Das ist für Rousseau ein allgemeines Gesetz mit dem Status eines Naturgesetzes.

Wir machten uns klar, wie Rousseau versucht, dieses Gesetz zu 'verifizieren', nämlich durch eine historische Beweisführung, die von einer Zeitkritik ausgeht. "Heutzutage ... herrscht in unseren Sitten eine verächtliche und täuschende Uniformität. (...) Man wagt nicht als der zu erscheinen, der man ist." (...) "Verdächtige, Argwohn, Furcht, Kälte, Haß, Verrat, verbergen sich ständig unter dem gleichaussehenden Schleier der Höflichkeit - hinter jener so gepriesenen Urbanität, die wir der Aufklärung unseres Jahrhunderts verdanken." (S. 12 f.) Diese Zeitkritik wird durch historische Beispiele als allgemeines Gesetz des Zusammenhangs 'belegt'. Das allgemeine Wesen dieses Gesetzes aber ist der Zusammenhang von Aufklärung und Luxurierung, d. h. der Denaturierung des Menschen durch Wissenschaften und Künste.

Wir suchten nach dem Ursprung der Denaturierung bei Rousseau und fanden ihn in einem Doppelverhältnis des Menschen zur Natur. Das heißt, der Mensch wird von Rousseau als ein in der Natur sich zur Natur verhaltendes Wesen angesehen, dessen Vernunft sich entweder *gegen* die Natur (und damit gegen ihre eigene Herkunft) richten kann, oder dessen Vernunft sich *nach* der Natur richten kann. Wir unterschieden daher zwischen einer

aufklärerisch-instrumentellen Vernunft und einer vernehmenden, der Natur folgenden Vernunft. (Mit dieser Unterscheidung erscheint Rousseau als Urvater der "Dialektik der Aufklärung"). Der aufklärerisch-instrumentellen Vernunft erscheint die Natur "finster" und als aufzuhellender Gegenstand einer der Natur überlegenen Gesetzgebung des Verstandes; Der vernehmenden Vernunft erscheint sie als zu respektierendes "Geheimnis", dessen weisen Gesetzen der natürliche Mensch (für Rousseau der einfache, ungebildete, aber kräftige Mensch) sinnvollerweise folgt. Der Doppelung der Vernunft entsprechend gibt es ein künstliches Wissen und ein natürliches Wissen sowie eine gesellschaftliche Moral und eine natürliche Sittlichkeit - ein Gedanke, der im II. Diskurs wieder aufgenommen und expliziert wird.

Worin aber sieht Rousseau nun die negativen Folgen des aufklärerisch-instrumentellen Wissens für den Einzelnen und (vor allem) für die Gesellschaft? Oder: Wodurch höhlt aufklärerisches, 'widernatürliches' Wissen die Praxis elementarer Tugend qua Tüchtigkeit aus? Oder: Warum geraten Aufklärung und Tugend notwendig in Widerspruch (wie für Rousseau an der Geschichte jederzeit zu belegen ist)?

Rousseaus Hauptthese ist: durch *Luxurierung*. Was aber ist unter "Luxurierung" zu verstehen? Luxurierung bedeutet die Inflationierung der menschlichen Bedürftigkeit. Das bedeutet: Der Mensch ist für Rousseau - anthropologisch gesehen - ein Wesen

der Bedürftigkeit, der Selbsterhaltung, das aber imstande ist, seine Bedürftigkeit zu steigern. Offenbar operiert Rousseau mit dem Gegensatz von natürlichen Grundbedürfnissen und wider-natürlichen Luxusbedürfnissen. (Prometheus ist die mythische Gestalt der luxurierten Bedürfnisse.) Die aufklärerisch-instrumentelle Entwicklung der Wissenschaften und Künste indes steht für das Phänomen der Luxurierung überhaupt - schon an ihrem Ursprung.

Rousseau: "Die Astronomie entstand aus dem Aberglauben, die Beredsamkeit aus der Ruhmsucht ..., die Geometrie aus dem Geiz, die Physik aus eitler Neugier ..., die Moral aus dem menschlichen Ehrgeiz." (S. 31)

Das ist eine negative Genealogie der Wissenschaften. Gemäß dieser Genealogie sind die Wissenschaften und Künste sowohl Folge wie auch Motiv der Luxurierung.

"Was sollten wir mit unseren Künsten (und Wissenschaften) anfangen, ohne den Luxus, der sie ernährt?" (S. 31)

Die Luxurierung, deren Ausdruck und Motiv Wissenschaften und Künste aufgeklärter Vernunft sind, hat einen fortschreitend negativen Einfluß auf die Gesellschaft und auf die Politik, und zwar weil sie erstens das Interesse auf das Nutzlose lenkt und zur "Zeitverschwendung" führt (vgl. S. 33), zweitens weil sie das Phänomen der "öffentlichen Meinung" konstituiert (vgl. S.

35), drittens weil sie den Unterschied zwischen arm und reich etabliert und vergrößert (vgl. S. 11 und S. 37), viertens weil sie Tugend durch öffentliche Scheinmoral ersetzt (vgl. S. 31), fünftens weil sie den Wert des Menschen am Geld bemißt (vgl. S. 35), sechstens weil sie die Politik zur Ökonomie denaturieren läßt.

"Unsere Politiker sollten geruhen, mit ihren Berechnungen innezuhalten ... Sie sollten einmal lernen, daß man für Geld alles haben kann - außer Sitten und Bürgern." (S. 37)

Im Hinblick auf Wissenschaften und Künste selbst bedeutet die Bedürfnisluxurierung: Erstens, Wissenschaften und Künste folgen der Mode (gôut), dem vorherrschenden Geschmack (vgl. S. 39), zweitens, die Künste verlieren sich im "Zartsinn" (vgl. S. 39), drittens, der "Zeitgeist" bestimmt die Produktionen und zwingt sie zur "Prostitution" (vgl. S. 39). - Im Hinblick auf Religion bedeutet die Luxurierung eine Verbannung der Götter aus den Häusern in die Tempel (vgl. S. 41). Im Hinblick auf kriegerische Tugenden bedeuten Luxurierung und Inflationierung der Bedürfnisse durch Wissenschaften und Künste: Entnervung und Verweichlichung, die Honorierung körperlicher Untüchtigkeit - körperliche Schwächung (vgl. S. 41 f.). Im Hinblick auf die moralischen Qualitäten und den eigentlichen Zweck der Erziehung bedeuten sie deren Perversion.

"Schon von Kindesbeinen an putzt eine wahnwitzige Erziehung unseren Geist heraus und verdirbt unser Urteil. Überall sehe ich riesige Institute, in denen man unter großen Kosten die Jugend erzieht, um sie alle Dinge zu lehren - ausgenommen ihre Pflichten." (S. 45)

Es wird eine pädagogische Scheinwelt erzeugt, die aus nutzlosen Kenntnissen und Geschicklichkeiten besteht - zum Beispiel aus der Geschicklichkeit zu sophistischer Argumentation.

"Was aber die Worte Großherzigkeit, Billigkeit, Mäßigkeit (temperance) und Menschlichkeit (humanité), Mut (courage) bedeuten, werden sie nicht wissen." (S. 45)

"Sie sollen lernen, was sie tun müssen, wenn sie Männer sind, aber nicht das, was sie vergessen müssen." (S. 47)

Der entscheidende zusammenfassende Satz ist dann:

"Woher stammen alle diese Mißbräuche, wenn nicht von der unseligen Ungleichheit (inegalité), die infolge der Auszeichnung der Talente und der Herabwürdigung der Tugend eingeführt wurde?" (S. 47)

X.

In der letzten Seminarsitzung haben wir uns mit zwei Fragenkreisen in Rousseaus I. Diskurs beschäftigt:

Erstens: Mit der Frage, was eigentlich der Grund, das Motiv sei (der anthropologische Grund, das anthropologische Motiv), das als Folge aufklärerischen Wissenwollens und aufklärerischer Wissensanmaßung (in Rousseaus Sicht) zur Denaturierung (Entfremdung = aliénation) der menschlichen Natur führe? Was also die "Dialektik der Aufklärung" als Abfall des Menschen von sich selbst im Zuge der 'Verwissenschaftlichung' und 'Verkünstlichung' ausmache?

Zweitens: Im Anschluß an die Beantwortung dieser - anthropologisch grundsätzlichen - Frage vergegenwärtigten wir uns die Manifestationen der aufklärerischen Denaturierung des Menschen durch Wissenschaften und Künste in verschiedenen Lebensbereichen. Hier ging es um Textanalyse.

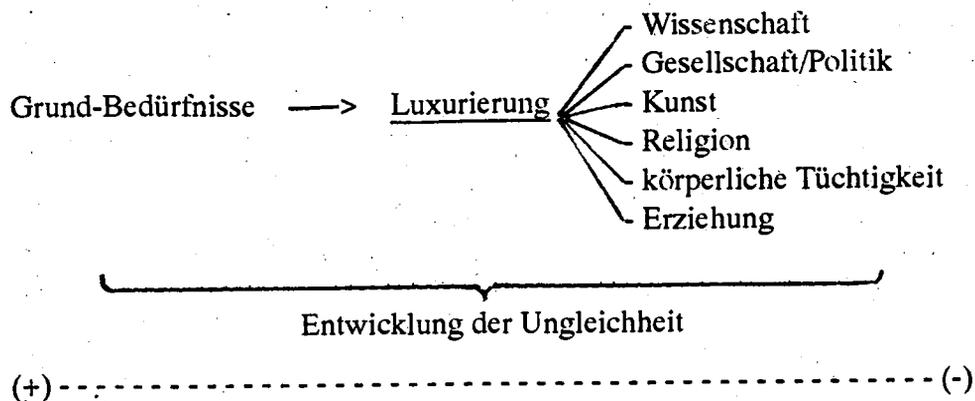
Zur ersten Frage: Der wesentliche Grund zur Denaturierung (und das heißt zur Entsittlichung) des Menschen durch den Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste seit der Renaissance liegt für Rousseau im Phänomen der Luxurierung. Wir stellten dazu fest: Rousseau faßt den Menschen offenbar anthropologisch als bedürftiges Naturwesen (und nicht etwa als 'Geistwesen'), dessen Bedürftigkeit in der Notwendigkeit der Selbsterhaltung zum Ausdruck kommt. Die Notwendigkeit der Selbsterhaltung als Bedürfniswesen teilt der Mensch mit anderen Natur-

wesen. (Vgl. Naturzustand und amour de soi im II. Diskurs.) Entscheidend ist aber: Die Bedürftigkeit des Menschen kann in ein ausdrückliches Selbstverhältnis treten, d. h. der Mensch *hat* nicht nur bestimmte Bedürfnisse, sondern ein *Bedürfnis nach Bedürfnissen*, das ihn mit der eigenen und der ihn umgebenden Natur ins Ungleichgewicht bringt. Das bedeutet: er kann seine Bedürfnisse 'inflationieren' und 'luxurieren' und dadurch in ein prekäres Selbstverhältnis geraten. (Im Zweiten Diskurs wird dieses Phänomen durch die "Perfektibilität" erklärt und durch die Entwicklung vom amour de soi-même zum amour propre - Selbstliebe, Eigenliebe dargestellt .) Im I. Diskurs aber sind Wissenschaften und Künste sowohl Instrumente wie Indikatoren der Luxurierung, deren Hauptfolge in der Entsittlichung, und zwar im Sinne eines Aufbaus einer künstlichen Welt ebenso künstlicher Bedürftigkeiten besteht - in einer '*künstlichen Gesellschaft*'.

Zur zweiten Frage: Rousseau versucht, die Folgen der Luxurierung von Bedürfnissen als widernatürlich und sittlich-negativ darzulegen - zunächst an den Wissenschaften und Künsten selbst. D. h. nach seiner Ansicht entstehen Wissenschaften und Künste - als gesellschaftliche Hervorbringungen - historisch nicht aus naturnahen menschlichen Tätigkeiten, sondern aus gesellschaftlich vermittelten Lastern. (Aberglaube, Ruhmsucht, Geiz, Neugier, Ehrgeiz, sind, wie wir gesehen haben, der negative Ursprung von Astronomie, Rhetorik, Geometrie, Physik und Moral.) Wissenschaften und Künste entstehen nicht durch *Mu-*

ße, sondern durch *Müßiggang*, und sind insofern Ausdruck der Nutzlosigkeit wie deren Verbrämung. Im Bereich der Politik führt das Phänomen der Luxurierung (wie im Bereich der Gesellschaft überhaupt) zur Diktatur der "öffentlichen Meinung" (*opinion publique*), zur Verschärfung der Unterscheidung zwischen arm und reich, zur Etablierung einer modischen Moral, zur Gleichsetzung von Politik, Ökonomie und an Geld meßbarem Erfolg. Im Bereich des künstlerischen Schaffens führt Luxurierung zur Prostitution und zu Konzessionen an den wankelmütigen "Zeitgeist". Im Bereich der Religion führt Luxurierung zur Austreibung (Exkommunikation) der heimischen Götter. Luxurierung im Hinblick auf körperliche Tüchtigkeiten bedeutet Verweichlichung. Schließlich im Hinblick auf Erziehung bedeutet Luxurierung eine "wahnwitzige" Ausstopfung der Heranwachsenden mit folgenlosem Wissen und nicht etwa zur beispielhaften Vermittlung von Tugenden wie: Großherzigkeit, Billigkeit, Mäßigung, Menschlichkeit und Mut. Daher kommt es zu einer Dichotomie von Wissen und Handeln - also zu einer folgenlosen Erziehung.

Tafelbild 12



Zusammenfassend: Luxurierung ist eine "Herabwürdigung der Tugend" durch "Auszeichnung der Talente". (S. 47) "Das ist der offensichtliche Erfolg all unserer Studien und ihre gefährliche Konsequenz." (S. 47) Auszeichnung der Talente bedeutet: die Bevorzugung des Nutzlosen, Virtuosen vor dem Nützlichen. Plastisch sagt Rousseau: "Wir haben Physiker, Geometer, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber wir haben keine Bürger mehr." (S. 47) Das bedeutet: Der Mensch ist nur so viel wert, wie sein besonderes Talent. (Nachklänge an diesen Satz finden sich in Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen" und in Hölderlins "Deutschenschelte".

Fortsetzung:

Auswege aus der Entfremdung? Rousseau sieht (taktisch?) eine doppelte Möglichkeit. Erstens: durch die Stärkung des Souveräns und - in seinem Schutz und zu seiner Beratung - der Akademien. Das heißt: Die Mitglieder der Akademien, wie die Akademien überhaupt, sollen "den gefährvollen Schatz menschlichen Wissens und den geheiligten Schatz der Sitten zugleich verwalten, und zwar durch das Augenmerk, das sie innerhalb ihrer selbst auf die Erhaltung völliger Sittenreinheit haben und sich von den aufzunehmenden Mitgliedern ausbedingen." (S. 49) Mit anderen Worten: die Akademien sollen im Schutz des Souveräns das Wissen tugendhaft verwalten und die Wahl ihrer Mitglieder von deren Rechtschaffenheit (probité) abhängig machen. Die Akademien sollen eine Art Wissenschaftsaufsicht in sittlicher Vorbildlichkeit führen und die Luxurierung von Wissen und Künsten rückgängig machen "durch Belehrung zum Wohle aller". (S. 49) Problem ist nur: Bedeutet das nicht die Etablierung einer Wissens- und Staatsinquisition? Einer Wissenspolizei?

Rousseau selbst stellt sich die Frage, ob es dann nicht zu viele "Landarbeiter" und zu wenig "Philosophen" gebe. (S. 51) Sein polemisches Gegenargument ist: Die Philosophen und Philosophien - besonders gefördert in der Verbreitung ihrer Meinungen durch die Erfindung von Schrift und Buchdruck - haben zur "wahren Glückseligkeit" (S. 53) nichts beigetragen und erst

recht nicht durch Popularisierung des Denkens. Im Gegenteil, sie haben verhindert, daß sich die Menge der Bürger den wirklich nützlichen Geschäften widmete und dadurch gleichsam in einer 'Halbbildung' verharrte.

Allerdings, neben den durch die Gesellschaft animierten und durch Eitelkeit und Ruhmsucht angeregten, die Sitten verderbenden Wissenschaftlern und Philosophen gebe es *Denker*, die die Natur zu Lehrern bestimmte. Dazu zählt Rousseau Francis Bacon, René Decartes, und Newton. Diese seien gleichsam Denk-Genies, denen man das Studium nicht verwehren könnte. Diese Gelehrten (die keiner Anleitung bedürften) sollten an den Höfen der Souveräne "ein ehrenvolles Asyl" (S. 57) finden. Ihre Aufgabe wäre es, im Verein mit der 'Macht' der Souveräne Regierungen und (wahre) Aufklärung miteinander zu verbinden:

"Solange aber einerseits die Macht allein, andererseits die Aufklärung und Weisheit (Les lumières de la sagesse) allein wirken, werden die Gelehrten selten große Dinge tun. Die Völker werden weiterhin niedrig, verdorben und unglücklich sein." (S. 57)

Rousseaus Empfehlung zur Aufhebung denaturierender Entfremdung ist also einmal: die Einrichtung eines kontrollierten Wissen-Macht-Verhältnisses - also eine politische Lösung der

Depravation. Zweitens votiert Rousseau für eine Rehabilitierung des Gewissens. Gewissen ist das Wissen der Tugend, das keiner Belehrung bedarf.

"Oh Tugend, erhabene Wissenschaft der schlichten Seelen ... Sind Deine Prinzipien nicht in alle Herzen eingegraben? Genügt es nicht, um Deine Gesetze zu erkennen, wenn man in sich geht und die Stimme des Gewissens hört, wenn die Leidenschaften schweigen? Das ist die wahre Philosophie." (S. 57)

Rousseau sieht also einen doppelten Weg der Aufhebung der Luxurierungen, der Denaturierung und Entfremdung des Menschen von sich und der Natur: erstens, den politischen Weg einer sittlichen Vermittlung von Wissen und Macht "zum Wohle aller"; zweitens: einen Rückzug auf das Gewissen, der auch bei denjenigen möglich ist, die weder Souveräne noch Akademiker, noch Denk-Genies sind.

Problem ist, ob die Empfehlung einer wechselseitigen Verknüpfung und Kontrolle von Wissen und Macht am Ende nicht doch nur eine taktische Empfehlung von Rousseau ist, um den Diskurs und seinen Autor gegen die Institutionen zu schützen.

Gesamtrückblick über das Rousseau-Oberseminar (II. Teil)

Rousseaus I. Diskurs über die Frage, ob der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe oder zu deren Verfall (wie Rousseau der Akademie-Frage von Dijon hinzufügt), ist eine bildungstheoretische Geburtsurkunde sich gegen die Aufklärung (den Aufklärungsoptimismus) formulierender Subjektivität. Insofern ist der I. Diskurs Dokument einer subjektiven Aufklärung über die Aufklärung - allerdings mit dem Anspruch auf exemplarische Geltung. D. h. Rousseau spricht und argumentiert nicht nur für sich, sondern seine Gedanken haben den Charakter eines streitbaren Appells an alle, die sich zu viel oder Falsches vom Aufklärungszeitalter versprechen. Daher kann man den I. Diskurs auch als eine programmatische Mahnschrift betrachten, die im übrigen über Rousseaus Zeit hinaus von Bedeutung war und ist. Denn in diesem Diskurs tritt zum ersten Mal hervor, was man später als 'Dialektik der Aufklärung' bezeichnen und verhandeln wird - allgemein: das Umschlagen der Aufklärung in ihr Gegenteil, nämlich die Selbstentfremdung und Selbstverdinglichung. (Darauf wurde wiederholt hingewiesen.)

Im einzelnen (und unsere Beobachtungen und Auslegungen zusammenfassend): Der expressive I. Diskurs hat eine Adresse (die zugleich Anlaß zu seiner Abfassung war); er hat eine Grundthese, um die die kritischen Gedanken arrangiert werden; er arbeitet mit einer (nicht expliziten) Methode; er operiert mit

einer immanenten Anthropologie; er sammelt Argumente und zieht Perspektiven aus; er endet mit dem Lösungsausblick (erstens) auf eine richtige politische Aufklärung und (zweitens) auf eine Selbstaufklärung durch Rekurs auf das Gewissen.

Anlaß des I. Diskurs war die Akademie-Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaften und Künsten (und ihrer Entwicklung seit der Renaissance) zur sittlichen Gestalt der Individuen einerseits und der Gesellschaft andererseits. Rousseau artikuliert die in der Akademie-Frage mitschwingende Alternative, indem er - die Akademie-Frage erweiternd - der "Läuterung" den "Verfall" gegenüberstellt. Schon das läßt ahnen, daß Rousseau die angefragte Verbindung zwischen den Entwicklungen negativ sieht. Rousseaus Grundthese lautet entsprechend: Es besteht eine negative Korrelation zwischen der (aufklärerischen) Entfaltung der Wissenschaften und Künste (seit dem 15. Jh. - "Sturz des Throns von Konstantinopel") und der Entwicklung der Sitten - grundsätzlich verstanden als individuelle und gemeinsame Tüchtigkeit nach Geboten der Maßhaltung.

Um die Mitglieder der Akademie von Dijon (und die potentiellen Leser, natürlich) auf die Akzeptanz seiner These einzustimmen, verlangt Rousseau in der Einleitung einen Perspektivenwechsel: Die Mitglieder der Akademie (und alle anderen) sollen nicht als Wissenschaftler, Gelehrte oder Gebildete seine These prüfen, sondern als "tugendhafte Menschen". Prüfinstanz soll

letztlich das Gewissen und nicht das Wissen sein, die probité. Schon damit macht Rousseau die Akademie zu einer Tugendinstanz und verpflichtet Wissen auf Sittlichkeit.

Die Methode, mit der Rousseau seine - im übrigen zeitkritische - These evident zu machen sucht, ist das Verfahren historischer und zeitkritischer Beweisführung. Dieses Verfahren, das Rousseau nicht ausdrücklich zur Debatte stellt, zielt darauf ab, durch gegenwärtige und vergangene Beispiele (Skythen, Germanen - Athener, Römer) das Gesetz sittlicher Korruption durch Wissenschaften, Künste und Bildung als Naturgesetz der Menschheitsgeschichte (Beispiel: Ebbe und Flut) zu belegen und die prekäre Zeitlage zu verdeutlichen. In allgemeiner methodologischer Sicht wirft das grundsätzlich das Problem der Hermeneutik auf (Stichworte: Standortgebundenheit, Zirkelhaftigkeit, Geschichtlichkeit und Kontrolle der Interpretationen usf.). Anthropologisch ist wichtig festzuhalten: Rousseau nimmt die Naturgeschichte der Menschengattung ernst und unterstellt ihren Prozeß wie ihre Analyse keiner äußeren oder übergeschichtlichen Instanz (z. B. der religiösen Vorsehung). D. h. der Mensch ist Herr und Opfer seiner Geschichte, und sie ist Medium seiner Selbsterkenntnis. Der methodische Gesamtstil des I. Diskurs ist (wie im übrigen bei Montaigne) derjenige der Selbsterkenntnis - wobei das Selbst Gegenstand und Instanz (unsicherer) Erkenntnis ist. Rousseau denkt radikal anthropologisch. Das wird auch in seiner Methode (als Vorläuferin der 'genetischen Methode' des II. Diskurs) erkennbar.

Die Grundannahme des I. Diskurs bildet die negativ vermittelte Opposition zwischen Aufklärung und Natur, die sich im historischen Schicksal der Völker und Gesellschaften abzeichnet. Aufklärung steht für alle Attitüden eines instrumentellen Vernunft-rationalismus; Natur für ein Ordnungs- und Orientierungssystem des Lebens mit eigener sittlicher Vernünftigkeit. Die Spaltung von Natur und Mensch durch aufklärerische Wissenschaften und Kunstproduktionen bedeutet das Bodenloswerden des Einzelnen wie der Gesellschaft und damit den Verlust der natürlichen Sitten qua Tüchtigkeiten - das versucht Rousseau historisch wie zeitkritisch zu belegen, so indem er auf die Herkunft der Wissenschaften und Künste nicht aus der Muße, sondern aus den Lastern des passiven Müßiggangs verweist.

Der Grundopposition von Natur und Aufklärung bzw. Aufklärung und Natur (in historisch negativer Vermittlung) entsprechen die Oppositionen zwischen rationalistischer Vernunft (als Gesetzgebung *über* die Natur) und natürlichem Vernunftempfinden (als Koinzidenz mit den Gesetzen der Natur selbst - Stichwort: 'vernehmende Vernunft'), zwischen konventioneller gesellschaftlicher Moral und substantieller natürlicher Sittlichkeit, zwischen zerstreuer Reflexion und auf das Wesentliche sich konzentrierender Tüchtigkeit, zwischen gesellschaftlicher Reflektiertheit und Ungekünsteltheit, zwischen versklavter Freiheit und wahrer Freiheit, zwischen gesellschaftlich-politischer Komplexität und Einfachheit.

Den Oppositionen voraus liegt eine bestimmte Anthropologie, auf die wir ständig achteten (Stichwort: eine operative, eine inexplizite Anthropologie). Rousseaus Anthropologie (Menschenbild) läßt sich in den wichtigsten Punkten wie folgt zusammenfassen und charakterisieren:

Erstens: Der Mensch ist für Rousseau ein Naturwesen, d. h. seine Grundbefindlichkeit ist seine Natürlichkeit unter anderen Naturwesen. Die Natur tritt in der menschlichen Natürlichkeit (Naturwesenhaftigkeit) in einer Doppelung auf: menschliche Natur ist einmal konkretes Faktum (z. B. in Sinnlichkeit und Körperlichkeit), und sodann ist Natur Orientierungsnorm (z. B. wenn es um die Entwicklung oder um Zielsetzungen geht). Wer also den Menschen studieren will, muß seine individuelle und gattungsgeschichtliche Natur, wie sie sich im Handeln zeigt, studieren; er darf nicht von einer apriorischen (philosophischen oder theologischen) Einsicht und Teleologie ausgehen.

Zweitens: Wie andere lebendige Naturwesen auch ist der Mensch für Rousseau auf Selbsterhaltung (*amour de soi-même*) angelegt, d. h. er ist ein durch Bedürfnisse definiertes Wesen (z. B. Nahrungsbedürfnisse, geschlechtliche Bedürfnisse, Erkenntnisbedürfnisse usw.), die ihn zeitlebens zu immer neuen Aktivitäten antreiben. Die Stillung der Bedürfnisse seiner Natur ist dem Menschen das entscheidende Bedürfnis selbst. Deshalb legt Rousseau den wichtigsten Akzent auf die Nützlichkeit (*utilité*) des Wissens und der Künste. Im übrigen liegt auch die Bedeu-

tung des gesellschaftlichen Zusammenschlusses für Rousseau in der Steigerung (Optimierung) der Abdeckung elementarer Bedürfnisdispositionen.

Drittens: Der besondere Modus der Selbsterhaltung des Naturwesens Mensch ist begründet in Vernünftigkeit und Freiheit, d. h. der Mensch in seiner Bedürftigkeit ist von Natur aus so beschaffen, daß er sich frei und reflektierend zur Natur verhält. Der Mensch ist existierendes Naturverhältnis - dasjenige Naturwesen, in dem die Natur sich auf sich selbst bezieht. Erst auf der Basis natürlicher Freiheit und Vernunft werden Wissenschaften und Künste überhaupt möglich. Wäre der Mensch von Natur aus ohne Vernunft und ohne Freiheit, also reines Naturprogramm, so gäbe es weder die Möglichkeit noch die Notwendigkeit, spezifisches Wissen zu erwerben und bestimmte Kunstfertigkeiten für das Handeln zu entwickeln. Die Selbsterhaltung liefe immer nach demselben Schema ab. Durch Freiheit und Vernunft aber wird die Selbsterhaltung zur Chance - und zum Risiko. Kurz: Selbsterhaltung im Modus ausdrücklichen Selbstverhältnisses bedeutet die Möglichkeit des Selbstgewinns und des Selbstverlusts - die Möglichkeit der Natursteigerung und des Naturverlusts im Menschen, also: Ambivalenz.

Viertens: Die Ambivalenz der natürlichen Menschennatur, bedingt durch Freiheit und Vernunft, tritt als negative Alternative für Rousseau im Phänomen der Luxurierung zutage. Luxurierung ist das Bedürfnis nach neuen und nach mehr Bedürfnissen,

als der Mensch sie gleichsam von Natur aus hat. Das Phänomen der Luxurierung als Bedürfnisinflation ist die anthropologische Basis der Korrumpierungstheorie des I. Diskurs. D. h. nur weil der Mensch ein inflationäres Bedürfnis nach Bedürfnissen entwickeln kann (wenn er sich nicht bescheidet), kann es auch - nach Rousseau - zur Selbstentfremdung (aliénation) kommen. Nur weil der Mensch von seinen Grundbedürfnissen sich abzulösen vermag, können Wissenschaften und Künste eine scheinbare, eine künstliche Natur als zweite Natur des Überflusses entstehen lassen - jenseits der elementaren sittlichen Bedürftigkeit. Die inflationär verdrängte Natur aber rächt sich dann durch den immer siegreichen Kampf der naturverbundenen Völker (und Individuen) gegen die naturfremden und geschwächten Luxus-kulturen.

Es sind also die anthropologischen Grundgegebenheiten der Naturwesenhaftigkeit, der elementaren Selbsterhaltung, des Selbstverhältnisses (in Vernunft und Freiheit), sowie der Luxurierung, die als immanente Anthropologie (als anthropologische Voraussetzungen) Rousseaus Korrumpierungstheorie allererst möglich und evident machen.

Konkret erfolgt auf dieser anthropologischen Basis eine Kritik der Wissenschaften (Stichwort: Herkunft aus Lastern und Müßiggang); eine Kritik von Gesellschaft und Politik (Stichworte: Verstärkung der Unterschiede von arm und reich, Begründung und Steigerung der Ungleichheit, Verzweckung und Parzellie-

rung des Menschen als Aufhebung der Menschheit (humanité)); als Kritik der Künste (Stichworte: Unterwerfung des Geschmacks unter die Trends des Zeitgeistes, keine Originalwerke mehr); eine Kritik der religiösen Praktik (Stichwort: Vermenschlichung der Götter und Vergötzung des Menschen); eine Kritik der sinnlich-leiblichen Tüchtigkeit (Stichwort: Denaturierung durch Verweichlichung) und schließlich eine Kritik der Erziehung und Moral (Stichworte: Erziehung zu folgenlosem Wissen, statt zum Handeln - Moral als Konvention der Manieren statt natürlicher Pflichten der Tugend). Das alles sind Folgen anthropologisch möglicher Korrumpierung bei Aufhebung des Mensch-Natur-Gleichgewichts durch Luxurierung, die gleichbedeutend ist mit Entsittlichung - für Rousseau.

Zwei Auswege sieht Rousseau. Erstens: den Ausweg einer sittlichen Verbindung von Wissen und Macht. Konkret: die Akademien sollen erhalten bleiben und unter sittlicher Selbstverpflichtung und durch entsprechende Wahl der Mitglieder das luxuriöse Auswuchern der Wissenschaften und Künste vermeiden. Ferner: die geborenen Denker und Künstler (Beispiele: Bacon, Descartes, Newton, die keiner Schule bedürfen) sollen als Berater bei den Mächtigen "Asyl" finden und politische Aufklärung im Sinne platonischer Philosophenherrscher betreiben. (Vorbild ist offensichtlich der platonische Philosophenstaat). - Zweitens: Die Nicht-Wissenden, Nicht-Gelehrten, Nicht-Gebildeten, Nicht-Mächtigen sollen der verpflichtenden Stimme der Natur qua Gewissen folgen und ihr Vorbild nicht (wie die Denker und

Künstler) an Athen nehmen, sondern an Sparta. Auf diese Weise hofft Rousseau zu einem sittlichen Gemeinwesen zu gelangen, in dem die menschliche Natur wieder mit sich im Gleichgewicht ist.

Einige Rückfragen an Rousseau

Zur Forderung einer sittlichen Kontrolle der Wissenschaften durch die Akademien: Können Wissenschaft, Kunst und Technik (im modernen Verständnis intersubjektiver Forschung) sich selbst überhaupt ethisch kontrollieren (vgl. Überlegungen zum Wertfreiheitspostulat)? Gibt es eine Luxurierungsgrenze des Wissens, wenn Wissen nicht nur aus 'gebildeter Gelehrsamkeit' besteht, sondern zum Lebensmedium einer ganzen Zivilisation geworden ist? Ferner: Welche kritischen Indikatoren könnten *dauerhaft* die Luxurierungsgrenze anzeigen, wenn der Mensch - grundsätzlich - das Bedürfnis nach neuen Bedürfnissen hat und dieses in seiner Natur angelegt ist, also mit zu seiner Natur gehört? Ist nicht mit der Freiheit (als produzierender Freiheit) auch ein freier Umgang mit den Naturbedürfnissen gesetzt? Und weiter: Wenn der Mensch Natur im Modus reflektierten Selbstverhältnisses ist - also Freiheit und Vernunft -, läßt sich dann die Ambivalenz beider (versklavende Freiheit oder befreiende Freiheit; naturgehorsame Vernunft oder instrumentelle Vernunft)

überhaupt *endgültig* aufheben (versöhnen)? Bedeutet nicht die Unterstellung von Freiheit und Vernunft unter die Gebote der Natur auch eine Preisgabe von Freiheit und Vernunft - möglicherweise zugunsten einer Art Diktatur der natürlichen Bedürfnisse - die - andererseits - als solche allererst ausgemacht werden müßten?

Zum Appell an die Stimme des Gewissens: Unterstellt, Tugend und Sittlichkeit seien mit ihren Prinzipien in die "Herzen" der Menschen "eingegraben" - kann man davon ausgehen, daß diese Prinzipien (Großherzigkeit, Billigkeit, Mäßigkeit, Menschlichkeit, Mut) zeitresistent (ewig) sind? Und angenommen, sie seien zeitresistent - bedarf es dann nicht immer noch der situativen Entscheidung darüber, wie diese Prinzipien zu den Handlungsbedingungen stehen? Bedarf es nicht der Interpretation? Zum Beispiel: Was bedeutet "Menschlichkeit" unter Bedingungen der Bevölkerungsexplosion, der Überalterung, der Clonierung, der Gewalt, der Bedrohung von außen usf.? Oder: Was bedeutet "Billigkeit" unter den Bedingungen von Hunger, Unterernährung, Kindersterblichkeit? Oder: Was bedeutet "Mut" unter Bedingungen der Lebensbedrohlichkeit von Äußerungen? Die Tugenden selbst sind noch keine konkreten Maximen. Das bedeutet aber: Das Gewissen ist nicht einfach, sondern höchst komplex; es ist eine *komplexe Einfalt*.

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

© Egon Schütz